



ПРАВСТВЕННЫЯ И РЕЛИГИОЗНЫЯ ПОНЯТІЯ У ДРЕВНИХЪ ГРЕЧЕСКИХЪ ФИЛОСОФОВЪ.

Ни въ какомъ другомъ отношеніи древній міръ такъ существенно не различается отъ новаго, какъ въ отношеніи нравственныхъ понятій. Какъ бы ни была близка связь цивилизаціи новыхъ народовъ съ образованностію древнихъ, но при этомъ нравственныя понятія у тѣхъ и другихъ составляютъ основу того глубокаго различія между ними, по причинѣ котораго требуется отъ насъ не мало усилій, дабы понять и представить во всей широтѣ характеръ, господствовавшій въ нравахъ и вообще въ жизни древности. Между тѣмъ нравственныя понятія и стремленія образуютъ столь существенную и выдающуюся сторону въ жизни древнихъ, что, какъ мы увидимъ, умственныя силы древности преимущественно были сосредоточены на разработкѣ вопросовъ нравственныхъ. Дѣятельность умственныхъ силъ была тогда направлена главнымъ образомъ къ начертанію идеала нравственной жизни и указанію средствъ осуществленія его въ жизни. Вотъ почему цивилизація древняго міра имѣетъ характеръ исключительно гуманный. Вотъ почему также нравственныя идеи и стремленія, провозглашенныя христіанствомъ, какъ не гармонизировавшія съ общимъ характеромъ жизни древнихъ народовъ, рѣшительно испровергали прежній порядокъ вещей и послужили основаніемъ для



новой цивилизації. Борьба христіанства съ политеизмомъ безспорно была ведена съ такою рѣшительностію, что при этомъ неизбѣжно должно было послѣдовать торжество одной изъ силъ, участвовавшихъ въ этой борьбѣ, и паденіе другой; но въ особенности глубоко и многозначительно было разногласіе между новою христіанскою нравственностію и нравственными понятіями, бывшими въ древности. Если не вникнуть въ сущность нравственныхъ идей испровергнутыхъ христіанствомъ, то нельзя также имѣть вполнѣ яснаго представленія и объ отличительномъ характерѣ послѣдняго, равно какъ объ отношеніи его къ древнему классическому міру. Нравственныя воззрѣнія древнихъ философовъ имѣютъ безспорную важность въ этомъ отношеніи, представляя въ формѣ логически опредѣленныхъ положеній и выводовъ все то, что заключалось въ неопредѣленныхъ чувствованіяхъ, симпатіяхъ и антипатіяхъ, стремленіяхъ, одобрительныхъ и неодобригельныхъ сужденіяхъ народа, однимъ словомъ все, изъ чего слагался общій характеръ жизни въ то время. Если справедливо замѣчаніе, что древняя философія развивалась въ ближайшей связи и взаимодействіи съ жизнію, то въ особенности слѣдуетъ сказать это относительно нравственныхъ воззрѣній, которыя мы находимъ у древнихъ философовъ. Ибо философія древняя не только повторяетъ нравственныя убѣжденія, бывшія въ общественномъ сознаніи, но и стремится, сверхъ того, найти разумныя основанія для нѣкоторыхъ изъ тѣхъ предразсудковъ, существовавшихъ въ области этихъ убѣжденій, которые были такъ губительны для политической и общественной жизни древнихъ. Древніе философы, не смотря на различіе и даже противоположность, встрѣчающіяся въ ихъ нравственныхъ понятіяхъ, въ общемъ и существенномъ ни мало не отступали отъ духа нравовъ, бывшихъ въ тогдашней дѣйствительности. Изложеніе нравственныхъ понятій, представляемыхъ древнею философіей, покажетъ



намъ, что философія въ этомъ отношеніи не въ силахъ была расторгнуть тѣ границы, въ которыхъ замѣнуто было нравственное сознаніе общества того времени. Явленіе это тѣмъ болѣе замѣчательно, что въ отношеніи теоретическомъ философія съ особенною полнотою и ясностію выразила тотъ общечеловѣческій элементъ, который связываетъ самыми родственными узами образованность новыхъ временъ съ классическою цивилизаціею и который дѣлаетъ для насъ благотворнымъ изученіе древнихъ. Если наука имѣетъ для насъ значеніе необходимой и притомъ главной образовательной силы, то мы должны замѣтить, что не только идеаль научнаго знанія и первые опыты умственной дѣятельности, направленной къ осуществленію этого идеала, но и безкорыстную любовь къ истинѣ, искренность и послѣдовательность мысли, одушевленной этою любовью, мы находимъ у древнихъ; притомъ, все это представляетъ такую могущественную энергію и свѣжесть ума, что именно въ этомъ отношеніи, въ отношеніи къ пробужденію высшихъ умственныхъ интересовъ, древніе, по всей справедливости, могутъ быть признаны воспитателями человѣчества. Но нельзя сказать, какъ думаютъ иногда, что древность классическая есть представительница гуманизма не только въ умственномъ, но и нравственномъ отношеніи, противопоставлять свѣтлую и свободную, будто бы, нравственность древнихъ той аскетической морали, которая внесена, говорятъ, въ жизнь христіанствомъ и которая убиваетъ все человѣческое, живое. На самомъ дѣлѣ, въ собственномъ смыслѣ гуманизмъ, истинно человѣческая нравственность, была основана въ мірѣ христіанствомъ; между тѣмъ мораль, свойственная древности, такова, что съ нею не совместины ни истинное чувство свободы, ни истинная любовь къ человѣчеству и полное признаніе человѣческаго достоинства, открывающее путь къ осуществленію общаго благосостоянія человѣчества. Дѣйствительно, существен-



ный характер классической древности есть гуманизмъ, но этотъ гуманизмъ въ сравненіи съ началами жизни, провозглашенными христіанствомъ, является въ нравственномъ отношеніи одностороннимъ и узкимъ.

I.

1) Долгое время въ Греціи стремленія и нравы, свойственные характеру національной жизни, не были предметомъ теоретическаго высказыванія и изслѣдованія. У древнихъ поэтовъ и мудрецовъ греческихъ встрѣчаемъ только немногіе отрывочные образы и изреченія, довольно неопредѣленные, какъ первые опыты выраженія въ сжатомъ, но легко воспринимаемомъ очеркѣ того, что или признавалось или должно быть признано, соотвѣтственно общему строю жизни, практическимъ правиломъ, или цѣлю, достойною стремленій каждаго. Сократъ, по всей справедливости, признается первымъ греческимъ мудрецомъ, обратившимъ исключительное вниманіе на изслѣдованіе этическихъ вопросовъ и кромѣ того положившимъ начало тому философскому направленію мысли, въ какомъ эти вопросы разсматривались послѣдующими философами. Сущность правоучительной философіи Сократа заключается въ самомъ общемъ требованіи, но это требованіе, во всей широтѣ практическаго его значенія, Сократъ первый высказалъ и развилъ въ своихъ собесѣдованіяхъ. Требованіе это состоитъ въ томъ, что для послѣдовательности и нравственнаго достоинства дѣйствій необходимо предварительное сознательное выясненіе для себя общихъ нравственныхъ идей о томъ, что справедливо и что несправедливо, что честно и что постыдно, что свято, и что нечестиво ¹⁾. Этимъ требованіемъ сверхъ того признается необходимымъ для всякаго члена общества ясное пониманіе и сознательное вы-

¹⁾ Mem. Xen. I, 1, 16



полненіе того, что только относится къ его общественной дѣятельности-и что составляетъ необходимое условіе ея благоуспѣшности. Вообще основная мысль, изъ которой изъясняется характеръ и направленіе собесѣдованій Сократа, есть требованіе самосознанія. Изъ собесѣдованій Сократа мы видимъ, что онъ при всякомъ удобномъ случаѣ, но всегда примѣнительно къ общественному положенію и дѣятельности собесѣдника, или проводить мысль о необходимости обдуманнаго, соединеннаго съ яснымъ пониманіемъ своей дѣятельности, осуществленія относящихся къ ней задачъ, или же прямо, при отсутствіи такого сознательнаго отношенія къ своимъ обязанностямъ, вызываетъ въ собесѣдникѣ интересъ къ изслѣдованію предметовъ и различныхъ вопросовъ, касающихся общественнаго его призванія: людямъ самыхъ различныхъ общественныхъ положеній и занятій онъ предлагаетъ вопросы, ближайшіе къ ихъ непосредственнымъ жизненнымъ интересамъ, требуетъ отъ нихъ мнѣній по поводу предложенныхъ вопросовъ и затѣмъ посредствомъ критики этихъ мнѣній показываетъ своимъ собесѣдникамъ недостаточность или совершенное отсутствіе у нихъ знаній, наиболѣе необходимыхъ имъ для успѣшнаго веденія дѣлъ общественныхъ и частныхъ. Впрочемъ, самъ Сократъ ясно высказываетъ, въ какомъ смыслѣ стремленіе къ самосознанію необходимо для каждаго. Такъ онъ спрашиваетъ Эвтидема: замѣтилъ ли ты на храмѣ (дельфійскомъ) надпись: познай самого себя? Эвтидемъ отвѣчаетъ утвердительно. Но обратилъ ли ты, продолжаетъ Сократъ, вниманіе на эту надпись, подумалъ ли объ этомъ, рѣшилъ ли изслѣдовать себя, дабы знать, кто ты?—Въ самомъ дѣлѣ, объ этомъ я не думалъ. Но я увѣренъ въ томъ, что совершенно знаю себя, ибо какимъ образомъ я могъ бы знать что нибудь другое, не зная себя? Ужъ не кажется ли тебѣ, что знать себя значитъ знать только свое имя, и не должно ли скорѣе признать знающимъ себя того,

*



кто дѣлаеть подобно покупщикамъ лошадей, которые только тогда увѣрены въ томъ, что знаютъ лошадь, когда изслѣдуютъ, послушна ли она или своенравна, крѣпка, или слаба, скоро ли или медленно бѣгаетъ и какова она по другимъ качествамъ, благопріятнымъ, или неудобнымъ къ ея употребленію. Не такъ ли и тотъ, кто съ точностію узналъ о себѣ, насколько онъ способенъ къ человѣческой жизни, пріобрѣтаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ знаніе о своихъ силахъ? Не очевидно ли и то, что посредствомъ самопознанія люди достигаютъ наибольшихъ преимуществъ, напротивъ, въ слѣдствіе самообольщенія подвергаются многимъ бѣдствіямъ? Ибо знающіе себя знаютъ также, что для нихъ необходимо, равнымъ образомъ ясно различаютъ то, что въ состояніи они дѣлать отъ того, чего не могутъ сдѣлать; дѣлая только то, что разумѣютъ, достигаютъ всего необходимаго для себя и такимъ образомъ наслаждаются благо-состояніемъ; избѣгая же того, чего не знаютъ, бываютъ свободны отъ ошибокъ и не подвергаются участи терпѣть неудачи. Такъ какъ знаніе себя даетъ возможность вѣрно судить и о другихъ людяхъ, то обладающіе такимъ знаніемъ умѣютъ и при помощи другихъ также достигать важныхъ преимуществъ для себя и избѣгать всего непріятнаго. Тѣже, которые не имѣютъ знанія о себѣ, какъ относительно своихъ силъ заблуждаются, такъ и въ отношеніи къ другимъ людямъ, равно какъ и къ инымъ человѣческимъ занятіямъ находятся въ томъ же положеніи: такіе люди не знаютъ ни того, что для нихъ необходимо, ни того, чѣмъ они заняты, ни тѣхъ, съ кѣмъ имѣютъ сношенія, но заблуждаясь относительно всего этого, теряютъ выгоды, какія могли бы имѣть, и подвергаются бѣдствіямъ. Далѣе, тѣ, которые знаютъ, что дѣлають, достигая того, надъ чѣмъ трудятся, пріобрѣтають добрую о себѣ славу и почетъ, а другіе, подобные имъ охотно вступаютъ съ ними въ сношенія; не имѣющіе успѣха въ своихъ дѣлахъ обращаются къ



нимъ за совѣтами, подчиняются ихъ руководству, чрезъ нихъ надѣются на приобрѣтеніе выгодъ и за то любятъ ихъ болѣе, нежели всѣхъ другихъ. Тѣ же, которые не знаютъ того, что дѣлаютъ, во всемъ совершая неправильный выборъ, терпя неудачи въ предпріятіяхъ, не только чрезъ это одно страдаютъ и наказываются, но еще сверхъ этого должны выносить дурную о себѣ молву и посмѣяніе и такимъ образомъ по необходимости ведутъ жизнь бѣдственную, будучи презираемы, встрѣчая повсюду неуваженіе къ себѣ. Ты можешь видѣть это и на примѣрѣ цѣлыхъ государствъ, именно, что тѣ, которыя по незнанію себя, преувеличиваютъ свою силу и рѣшаются на борьбу съ другими, болѣе сильными, или подвергаются разрушенію или теряютъ свободу и впадаютъ въ рабство ¹⁾. Очевидно изъ этихъ словъ Сократа, что самосознаніе онъ понималъ въ смыслѣ вѣрной предварительной оцѣнки своихъ силъ, цѣлю которой должно быть избраніе соотвѣтствующей имъ дѣятельности; необходимость самосознанія въ этомъ смыслѣ вытекаетъ, по Сократу, изъ того, что оно есть единственное условіе правильного и успѣшнаго веденія своихъ дѣлъ для каждаго члена общества. Но кромѣ испытанія и оцѣнки своихъ силъ, таже потребность самосознанія заключаетъ въ себѣ признаніе необходимости для всякаго гражданина знаній, относящихся къ тому роду дѣятельности общественной, которому тотъ желаетъ посвятить себя. Вмѣстѣ съ испытаніемъ своихъ силъ требуется еще тѣмъ же принципомъ самосознанія въ смыслѣ Сократа тщательное приобрѣтеніе необходимыхъ знаній о томъ, какъ должно дѣйствовать и какія средства избирать для успѣшности дѣйствій въ кругу тѣхъ занятій, которыя предпринимаетъ кто либо, будучи увѣренъ въ соотвѣтствіи тѣхъ занятій своимъ силамъ. Такимъ образомъ принципъ, изъ котораго проистека-

¹⁾ Xen. Mem. IV, 2.



ютъ и на которомъ основываются правоучительныя воззрѣнія Сократа, имѣетъ характеръ непосредственно практическаго требованія. Потребность самосознанія, высказанная Сократомъ, сама по себѣ есть начало общечеловѣческое, начало имѣющее безусловную важность въ развитіи всякой человѣческой дѣятельности. Но хотя эта потребность и есть необходимая основа для всѣхъ высшихъ человѣческихъ стремленій, когда бы и при какихъ бы условіяхъ ни обнаруживалась жизнь человѣческая, однако Сократъ, какъ это ясно изъ предъидущаго, далеко не въ столь общемъ смыслѣ высказываетъ требованіе самосознанія. Такъ какъ первоначально съ особенною силою Сократъ долженъ былъ почувствовать отсутствіе самосознанія именно въ сферѣ практической дѣятельности, во всѣхъ ея видахъ и направленіяхъ въ средѣ общественной жизни, то поэтому онъ, высказывая требованіе самосознанія, даетъ этому требованію характеръ настоятельной необходимости, вызываемой и нуждами общественной жизни и стремленіемъ каждаго къ своему личному благосостоянію, именно, мысль объ этомъ требованіи онъ развиваетъ примѣнительно къ условіямъ общественной жизни и личнымъ стремленіямъ къ счастію. Собственно здѣсь, въ такомъ мотивированіи требованія самосознанія мы не видимъ еще ясныхъ слѣдовъ побужденій или стремленій чисто нравственнаго характера. Самосознаніе безспорно есть существенное условіе и даже источникъ нравственнаго преуспѣянія. Но Сократъ не требуетъ отъ человѣка тщательнаго изслѣдованія своихъ внутреннихъ побужденій съ исключительною цѣлію усовершенія себя въ нравственномъ отношеніи, а ограничиваетъ требованіе самосознанія необходимостію избранія соотвѣтствующей своимъ силамъ дѣятельности и приобрѣтенія опытныхъ знаній, для удачнаго веденія своихъ дѣлъ въ видахъ личнаго благосостоянія и счастливаго положенія въ обществѣ. И самая оцѣнка силъ, требуемая Сократомъ, хотя по



видимому открываетъ путь къ нравственному самовоспитанію, не для этой цѣли признается необходимою, а предлагается только какъ лучшее средство къ наиболѣе удачному избранію по своимъ склонностямъ и сообразно съ природными своими средствами извѣстнаго положенія въ обществѣ и рода занятій. Поэтому тотъ способъ, какимъ всего удобнѣе, по Сократу, можетъ быть достигнута такая вѣрная оцѣнка своихъ силъ, есть просто практическое испытаніе себя въ извѣстномъ родѣ дѣятельности требуемая отъ того, кто бы пожелалъ принять на себя эту именно дѣятельность. Въ одной изъ своихъ бесѣдъ, Сократъ, показавъ Главкону, который домогался высшей власти въ государствѣ, что онъ не имѣетъ необходимыхъ для этого знаній, совѣтуетъ ему предварительно испытать, можетъ ли быть соразмѣрна съ его силами высшая государственная власть, взявъ на себя трудъ управленія домомъ своего дяди, такъ какъ, въ сущности, управленіе домомъ и управленіе государствомъ, имѣютъ много общаго, по мнѣнію Сократа. Такъ какъ городъ, говоритъ Сократъ, состоитъ болѣе чѣмъ изъ десяти тысячъ домовъ и очень трудно въ одно время заботиться о такомъ количествѣ домовъ, то почему ты не попытаешься сначала одинъ домъ, напр. твоего дѣда, усовершенствовать; кстати въ этомъ онъ нуждается. И если ты въ состояніи будешь эго исполнить, тогда можешь рѣшиться тоже сдѣлать и въ отношеніи ко многимъ другимъ. А если ты одному не въ состояніи помочь, то какъ могутъ быть достаточны твои силы для многихъ? Ибо если кто не можетъ нести одинъ талантъ, не очевидно ли, что тому нельзя и думать о томъ, чтобы нести много талантовъ ¹⁾? Такимъ образомъ требованія самосознанія, какъ основной принципъ нравоученія Сократа имѣетъ довольно ограниченный смыслъ; ибо этимъ требованіемъ имѣется въ виду

¹⁾ Mem. Xen. III, 6. 14.



только направить силы каждаго къ соотвѣтственной имъ дѣятельности въ обществѣ и въ то же время возбудить въ каждомъ интересъ къ сознательному, цѣлесообразному выполнению предпринятой уже дѣятельности, при чемъ какъ на главное побужденіе къ сознательности въ дѣйствіяхъ указывается на зависимость отъ такого характера дѣятельности личнаго благосостоянія гражданина. Но мы увидимъ въ послѣдствіи, что съ этою потребностію самосознанія, которую Сократъ и въ себѣ чувствовалъ живѣйшимъ образомъ, и у другихъ пробуждалъ, не смотря на то, что она высказывается у Сократа повидимому въ направленіи слишкомъ ограниченномъ, существеннымъ образомъ соединяются задатки повстинѣ человѣческаго нравственнаго развитія силъ и стремленій человѣческой природы. При томъ же, именно потому, что это требованіе самосознанія высказывается Сократомъ въ такомъ непосредственно практическомъ направленіи и въ столь опредѣленномъ ограниченіи его ближайшими жизненными цѣлями, оно имѣетъ всю силу убѣдительности для всякаго, самую наглядную очевидность для непосредственнаго пракческаго смысла. Что всѣ преимущества имѣетъ на своей сторонѣ тотъ, кто дѣйствуетъ съ полнымъ сознаниемъ своихъ силъ и при этомъ рѣшается только на то, въ чемъ можетъ имѣть дѣйствительный успѣхъ, и слѣдовательно кто, будучи въ своихъ дѣйствіяхъ искреннимъ, удаляется отъ всего ложнаго, призрачнаго, расчитаннаго только на измѣнчивую молву о себѣ людей, это въ особенности наглядно показываетъ Сократъ, когда въ одномъ изъ своихъ разговоровъ обращаетъ вниманіе на то, къ какимъ послѣдствіямъ приводитъ человѣка желаніе казаться тѣмъ, чѣмъ онъ не можетъ быть на самомъ дѣлѣ, желаніе, внушаемое пустымъ тщеславіемъ. Желая передать, какъ Сократъ предостерегалъ своихъ друзей отъ пустаго хвастовства (*ἀλαζονείας*), Ксенофонтъ рассказываетъ слѣдующее: онъ, Сократъ, всегда говорилъ, что



нѣтъ лучшаго пути къ приобрѣтенію уваженія отъ другихъ, какъ тотъ, чтобы быть наилучшимъ въ томъ, въ чемъ желаешь казаться способнѣйшимъ. А что онъ говорилъ истину, это онъ доказывалъ слѣдующимъ образомъ: представимъ себѣ, сказалъ онъ, что кто нибудь захотѣлъ бы прослыть хорошимъ игрокомъ на флейтѣ, не будучи такимъ на самомъ дѣлѣ, — что нужно было бы ему дѣлать? Не долженъ ли онъ стараться подражать лучшимъ флейтистамъ въ вещахъ маловажныхъ въ дѣлѣ искусства? Такъ какъ во первыхъ тѣ являются облеченными въ пышныя одежды (σκαῦη τε καὶ) и сопровождаемые многими слугами, то и желающій казаться игрокомъ долженъ поступать также; затѣмъ, если хорошихъ игроковъ многіе восхваляютъ, то и желающій казаться такимъ долженъ окружать себя хвалителями. Но и при этомъ онъ никогда не долженъ рѣшаться на самое дѣло — играть на флейтѣ: иначе подвергается опасности оказаться смѣшнымъ не только какъ плохой игрокъ, но и какъ человѣкъ достойный презрѣнія. А дѣлать издержки, ничего чрезъ это не приобрѣтая, напротивъ въ добавокъ къ этимъ издержкамъ распространяя о себѣ дурную молву, не значитъ ли это вести жизнь трудную, бесполезную и смѣшную? Равнымъ образомъ, еслибы кто захотѣлъ казаться хорошимъ полководцемъ, небудучи имъ дѣйствительно, или кормчимъ, подумаетъ, что произошло бы въ слѣдствіе этого? Еслибы такой человѣкъ, не смотря на всѣ усилія оказаться способнымъ въ томъ или другомъ искусствѣ, не въ состоянїи былъ бы убѣдить въ этомъ никого, то не прискорбно ли одно это? А еслибы успѣлъ убѣдить въ томъ другихъ, то не было ли бы это еще печальнѣе? Ибо, не очевидно ли, что, будучи поставленъ кормчимъ или управляющимъ войскомъ, человѣкъ незнающій ни того, ни другаго искусства, погубилъ бы тѣхъ, кого всего менѣе желалъ бы погубить и самъ оставилъ бы свою должность, преслѣдуемый стыдомъ и позоромъ? Также точно онъ



отвергалъ стремленіе, какъ совершенно бесполезное, посредствомъ обмана казаться богатымъ, храбрымъ, сильнымъ. Ибо тѣ, на которыхъ возлагается больше, чѣмъ сколько дозволяютъ ихъ силы, хотя и не могутъ исполнить того, за что взялись, но такъ какъ считаются способными къ тому, потому что кажутся такими, не могутъ рассчитывать ни на какое снисхожденіе. Онъ называлъ лжецомъ, и притомъ не малымъ того, кто посредствомъ хитрости взявъ у другаго деньги, лишаетъ его собственности; но несравненно большимъ лжецомъ онъ признавалъ того, кто обольщаетъ народъ, убѣждая, чтобы призналъ его способнымъ къ управленію государствомъ, нисколько въ то же время не заслуживая такой чести. И мнѣ кажется, что говоря такимъ образомъ, онъ побуждалъ своихъ друзей избѣгать хвастовства ¹⁾. Здѣсь указывается черта, въ особенности дающая опредѣленность и непосредственное жизненное значеніе тому требованію самосознанія, въ которомъ нельзя не видѣть основанія этическихъ стремленій Сократа. Въ приведенныхъ выше словахъ проводится мысль о томъ же принципѣ самосознанія; но только въ отрицательной формѣ. Какъ въ томъ случаѣ, когда Сократъ положительнымъ образомъ высказываетъ необходимость познанія себя, такъ и здѣсь, желая отклонить своихъ друзей отъ всякихъ попытокъ къ пріобрѣтенію лучшаго мнѣнія о себѣ въ обществѣ не на основаніи дѣйствительныхъ качествъ и способностей своихъ, а только посредствомъ лжи и обмана, въ обоихъ этихъ случаяхъ Сократъ ссылается на одно и то же побужденіе, какъ на основаніе того, чтобы стремиться къ этому (самосознанію) и избѣгать другаго (самообольщенія)—это побужденіе есть естественное желаніе каждаго упрочить свое личное благосостояніе въ жизни общественной. Желаніе казаться не тѣмъ, что есть на самомъ дѣлѣ, возможно только

¹⁾ Men Xen. I. 7.



при отсутствіи самосознанія. Только по причинѣ самообольщенія можетъ быть у человѣка увѣренность въ достижимости того, что на самомъ дѣлѣ недоступно даннымъ ему природою силамъ. Вотъ почему нерѣдко бываетъ, что примѣръ людей, достигшихъ своими талантами и заслугами извѣстности и уваженія въ обществѣ, легко увлекаетъ многихъ другихъ, неимѣющихъ тѣхъ же способностей и не могущихъ оказать подобныя услуги обществу, къ подражанію первымъ въ вещахъ несущественныхъ, ради пріобрѣтенія подобнаго же счастливаго положенія и лучшаго мнѣнія о себѣ въ обществѣ. Всѣ подобныя пустыя надежды и ложныя стремленія рѣшительно исключаются самосознаніемъ, при которомъ невозможно какъ самому обманываться относительно себя, такъ и другихъ вводить въ тотъ же обманъ. Но дабы вполне видѣть, что изложенныя выше требованія Сократа не суть нѣчто случайное, напротивъ имѣютъ прямое отношеніе къ общему характеру нравовъ и практическихъ стремленій тогдашняго времени, для этого стоитъ прежде всего обратить вниманіе на это направленіе жизни, современной Сократу, представителями котораго являются софисты.

Платонъ и Аристотель называютъ то направленіе, которое было проводимо въ греческомъ обществѣ софистами, призрачною мудростію ¹⁾. Название это объясняется тѣмъ, что софисты, являясь повсюду въ Греціи, путешествуя изъ города въ городъ въ качествѣ воспитателей юношества, несравненно болѣе общали, нежели сколько дѣйствительно могли сообщать молодымъ людямъ, обращавшимся къ нимъ за наставленіями. Софисты стремились преподавать обществу все необходимое при тогдашнихъ условіяхъ жизни для успѣшнаго веденія дѣлъ, какъ общественныхъ такъ и частныхъ; они хотѣли сообщить юношеству ту практическую мудрость, которая состоитъ въ умѣннѣ

¹⁾ Plat. Soph. 231 и дал.; Arist. Met. T. 2. 1004, B...



устроить и обезпечить личное свое благосостояніе и въ способности не только приобрѣсть нѣкоторое вліяніе на ходъ общественныхъ дѣлъ, но и съ достоинствомъ поддерживать его. Что софисты въ состояніи были достигать и дѣйствительно достигали въ нѣкоторой мѣрѣ подобной цѣли, это повидимому доказываетъ ихъ необычайный успѣхъ въ свое время. Но очевидно, что та цѣль, которую предназначали для свсей воспитательной дѣятельности софисты, имѣетъ слишкомъ общій характеръ; цѣль эта состояла ни болѣе ни менѣе какъ въ томъ, чтобы научить всякаго, кто изъявлялъ о томъ желаніе, какъ должно вести жизнь въ обществѣ и счастливую и вмѣстѣ достойную уваженія. По выраженію Исократы, софисты учили юношество мыслить, говорить и дѣйствовать. Естественнo является вопросъ: въ какой мѣрѣ достаточны были средства, которыя были предназначаемы софистами для достиженія столь общей, столь широкой цѣли? Если они въ состояніи были удовлетворять такой цѣли, то въ какой степени? Мы знаемъ, что образованіе, которое могло заимствоваться у софистовъ, имѣло исключительно формальный характеръ; они, какъ извѣстно, учили юношество краснорѣчію и діалектическому искусству слова, слѣдовательно все вниманіе ихъ было обращено на образованіе способности говорить. При такомъ направленіи того образованія, которое было сообщаемо софистами въ греческомъ обществѣ, естественно, что софисты не въ состояніи были дать этому обществу какія либо опредѣленные твердыя убѣжденія нравственныя и соціальныя, такъ что именно того, что составляетъ существенную принадлежность и условіе разумаго человѣческаго развитія, недоставало въ образованіи софистическомъ. Можно бы сказать при этомъ случаѣ, что софисты не имѣли надобности передавать обществу опредѣленные воззрѣнія относительно нравственной и общественной жизни потому, что предоставляли каждому сообразоваться съ тѣми убѣждені-



ями, которыя уже существовали въ обществѣ, но въ такомъ случаѣ какой же смыслъ имѣеть намѣреніе софистовъ учить добродѣтели, которое было открыто высказываемо ими? Притомъ мы знаемъ, что софисты ставили вопросы самые разнообразныя, имѣющіе важность и въ теоретическомъ и въ практическомъ отношеніи, и не смотря на то, какъ это утверждаетъ Гротъ, они и сами не имѣли и не передавали никому какихъ либо опредѣленныхъ доктринъ. Какъ въ отношеніи къ нравамъ общественной практической жизни, хотя софисты имѣли въ виду въ своей дѣятельности удовлетвореніе ближайшимъ непосредственнымъ ея потребностямъ, образованіе софистическое не оказало никакого положительнаго вліянія, такъ равнымъ образомъ и въ отношеніи къ интересамъ теоретическаго умственнаго образованія мы не можемъ, правда, совершенно отрицать всякое значеніе софистовъ, но въ то же время должно согласиться, что и въ этомъ отношеніи нельзя указать ничего положительнаго, чѣмъ было бы обязано софистамъ умственное развитіе грековъ, выразившееся въ греческой философіи. Между тѣмъ несомнѣнно, что образованіе софистическое имѣетъ ближайшее отношеніе и къ философіи греческой и къ характеру современной общественной жизни въ Греціи. Вотъ почему для того, чтобы опредѣлить значеніе софистовъ въ общественной жизни грековъ, надобно разсматривать то направленіе, котораго они были представителями, въ связи съ предшествующимъ имъ развитіемъ философіи, а также съ общимъ характеромъ общественной жизни тогдашняго времени.

Что касается философіи, то исключительнымъ предметомъ, на который до тѣхъ поръ были обращены усилія философской мысли, была природа физическая и ея явленія. Главная задача при этомъ состояла въ томъ, чтобы найти и опредѣлить общее начало, на которомъ основывается порядокъ видимой природы, и изъ котораго можно было бы изъяснить всю совокупность



ся явленій. Но всѣ попытки философской мысли указать такое начало въ видимой природѣ не привели ни къ какимъ положительнымъ выводамъ, которые имѣли бы научную достовѣрность. Философія представляла въ этомъ отношеніи не болѣе, какъ только послѣдовательный рядъ взаимно противорѣчащихъ и одинаково неоправданныхъ точнымъ научнымъ образомъ предположеній. Неудовлетворительность философскихъ умозрѣній о мірѣ, повидимому была очевиднымъ доказательствомъ невозможности постигнуть природу вещей. И софисты дѣйствительно сознають эту невозможность. Но съ этимъ вмѣстѣ соединялся у софистовъ оригинальный взглядъ на познаніе. Пренная философія не въ состояніи была представить въ своихъ окончательныхъ выводахъ ничего такого, что могло бы быть признано одинаково всѣми за истину, напротивъ если одна теорія провозгласила извѣстное воззрѣніе на природу съ увѣренностію въ истинности его, то по другому ученію, при сравненіи его съ прежними, тоже самое воззрѣніе оказывалось или недостаточнымъ или совершенно ложнымъ, но вмѣсто того устанавливалась иная точка зрѣнія на вещи, инымъ образомъ опредѣлялось начало предполагаемое въ основаніи вещей, какъ общая ихъ сущность. Это именно обстоятельство естественно приводило къ мысли, что истинность и ложность не есть ничто безусловно принадлежащее извѣстному воззрѣнію, или предположенію, независимо отъ признанія его въ томъ или другомъ смыслѣ, кѣмъ либо, но именно заключается въ самомъ этомъ признаніи. Когда извѣстная мысль, извѣстное положеніе или мнѣніе признаются истинными, то истинность ихъ состоитъ именно въ этомъ признаніи, такъ что пока продолжается такое признаніе, до тѣхъ поръ и дѣйствительно истинно то, что признается истиннымъ и конечно только въ отношеніи къ тому кто имѣетъ и высказываетъ такое признаніе. Однимъ словомъ, истинность и ложность, — это только личныя наши мнѣнія о до-



стоинствѣ даннаго предположенія. Отождествляя истинность и ложность мнѣній съ нашимъ субъективнымъ признаніемъ ихъ въ томъ или иномъ смыслѣ, софисты не опредѣляли точно, какимъ образомъ каждый приходитъ къ тому, что одно признаетъ истиннымъ, иное же отрицаетъ какъ ложное. Казалось, что каждый въ этомъ отношеніи руководится личными своими впечатлѣніями, то есть, иначе говоря, то, что обыкновенно бываетъ въ дѣйствительности между людьми, именно признаніе одного истиннымъ, а другаго ложнымъ на основаніи совершенно случайныхъ, личныхъ побужденій, зависящихъ отъ ощущеній въ данный моментъ, настроенія и органическихъ состояній,—этотъ фактъ былъ признанъ софистами общимъ правиломъ, которому всѣ по необходимости своей природы будто бы слѣдуютъ, такъ что съ точки зрѣнія софистовъ никакого иного ручательства истинности признаваемаго нами мнѣнія и быть не можетъ кромѣ того, что оно кажется намъ истиннымъ. Но если это такъ, если, то есть, признаніе чего либо истиннымъ или ложнымъ исключительно зависитъ отъ признающаго и есть результатъ случайнаго настроенія его, случайно данныхъ въ немъ впечатлѣній, слѣдовательно отъ элемента въ высшей степени подвижнаго и измѣнчиваго, то отсюда самъ собою вытекалъ особенный взглядъ, чуждый прежней философіи. Именно, не слѣдуетъ ли отсюда, что и самое познаніе есть нѣчто вполне измѣнчивое и непостоянное, зависящее отъ субъективныхъ состояній познающаго, ибо извѣстное представленіе и признаніе его истиннымъ или ложнымъ неразрывно связаны между собою и какъ послѣднее зависитъ отъ личныхъ свойствъ cadaго и есть только выраженіе индивидуальныхъ склонностей, привычекъ, состояній, впечатлѣній, то и познаніе вещей есть также дѣятельность, особеннымъ образомъ происходящая и видоизмѣняющаяся по личнымъ свойствамъ и состояніямъ въ каждомъ отдѣльномъ чловѣкѣ; дѣятельность приводящая cadaго чловѣка, смотря по



его привычкамъ, склонностямъ и состояніямъ къ особеннымъ мнѣніямъ о вещахъ, свойственнымъ только ему, а не кому либо другому; согласіе между людьми въ этомъ отношеніи можетъ происходить, по такому взгляду, только случайнымъ образомъ. Такова была точка зрѣнія у софистовъ по вопросу о познаніи. Единственнымъ источникомъ для познанія вещей признавались ощущенія и какъ ощущенія непостоянны, но образуютъ въ каждой личности элементъ текучій, измѣнчивый, то поэтому и познаніе есть процессъ измѣняющійся, неразрывно связанный съ индивидуальными свойствами личности, въ которой онъ происходитъ. Хотя познанія и отражаютъ на себѣ состояніе вещей, но только въ моментъ встрѣчи этихъ состояній съ познающимъ, при чемъ и самыя вещи тоже измѣнчивы, и эта измѣнчивость ихъ такъ совпадаетъ съ теченіемъ субъективныхъ ощущеній личности познающаго, что и въ этомъ отношеніи познанія у различныхъ лицъ, хотя бы относились къ одному предмету, не могутъ имѣть ничего тождественнаго. Теперь понятно, почему мы встрѣчаемъ у софистовъ повидимому противорѣчащія, на самомъ же дѣлѣ выражающія одно и то же, слѣдующія положенія: есѣ человѣческія мнѣнія истины, (Протагоръ) и другое: всѣ мнѣнія ложны (Горгій); первое утверждаетъ въ томъ смыслѣ, что для всякаго принадлежащія ему мнѣнія истины, но въ томъ же смыслѣ было высказано и другое положеніе, ибо всякое мнѣніе только для того, кто высказываетъ его, истинно, для всѣхъ же другихъ ложно.

Такимъ образомъ взглядъ на состояніе прежней философіи привелъ софистовъ къ вульгарнымъ представленіямъ объ истинѣ и познаніи. Аристотель, упоминая объ ученіи Протагора о познаніи, называетъ его ничего не говорящимъ. Въ самомъ дѣлѣ, по обыкновенному непосредственному представленію, всякій, имѣющій какое либо понятіе или мнѣніе о данномъ предметѣ, какъ скоро увѣренъ въ истинности того мнѣнія, или



представленія, уже признаетъ себя знающимъ этотъ предметъ. Обыкновенно, обо всемъ, что только испытано въ непосредственномъ наблюденіи въ какомъ бы то ни было отношеніи, говорится какъ о дѣйствительномъ знаніи; истинность знанія при этомъ понимается какъ дѣйствительность опытной встрѣчи съ предметомъ, а не вѣрное, согласное съ существомъ его представленіе; съ точки зрѣнія непосредственнаго, вульгарнаго сознанія всякому, имѣющему опытное знакомство съ предметомъ, его собственное случайно возникшее представленіе объ немъ кажется истиннымъ. Здѣсь не можетъ быть рѣчи о какихъ либо опредѣленныхъ методахъ познанаія, точнымъ образомъ установленныхъ и сознательно употребляемыхъ съ преднамѣренною цѣлію достиженія вполне достовѣрнаго познанаія вещи. Держась обыденныхъ, ничего общаго не имѣющихъ съ научными понятіями, представленій о познаніи, софисты были того мнѣнія относительно происхожденія знанія, что оно прямо заключается въ непосредственныхъ чувственныхъ ощущеніяхъ и высказывается въ формѣ мнѣній и что поэтому всякій вправѣ признавать для себя дѣйствительнымъ знаніемъ всякое случайное свѣдѣніе о предметѣ, заключающееся въ чувственныхъ впечатлѣніяхъ, безъ дальнѣйшей умственной обработки ихъ, о которой софисты не имѣли впрочемъ никакихъ точныхъ понятій. Очевидно, что такого рода взглядъ на познаніе возможенъ былъ только при отсутствіи всякихъ научныхъ знаній какъ имѣющихъ достовѣрность независимую отъ признанія ихъ истинности кѣмъ либо, напротивъ вынуждающую такое признаніе у всякаго, кто только усвоетъ его строго научнымъ путемъ. Между тѣмъ, держась такого отрицательнаго въ научномъ отношеніи взгляда на познаніе, софисты не могли уже вслѣдствіе этого питать въ себѣ самихъ серьезныя стремленія къ приобрѣтенію твердыхъ знаній, тѣмъ менѣе въ состояніи были способствовать къ возбужденію и развитію въ



обществъ подобныхъ стремленій, напротивъ уничтожали ихъ въ самомъ зародышѣ. Что же оставалось для общественной дѣятельности софистовъ какъ воспитателей юношества, за исключеніемъ всякаго серьезнаго стремленія къ знанію, которымъ безспорно питалось и поддерживалось прежнее развитіе философскихъ ученій? При такомъ условіи не было мѣста для высшихъ интересовъ умственной дѣятельности, которая въ какомъ бы направленіи ни развивалась и какъ ни была бесплодна въ прежней философіи въ научномъ отношеніи, но какъ выраженіе безкорыстной любви къ истинѣ, во всякомъ случаѣ есть проявленіе высшихъ побужденій въ человѣческой природѣ, облагораживающее ее, сообщающее ей сознательность и нравственное достоинство! При отсутствіи ясныхъ и опредѣленныхъ понятій о законахъ и назначеніи умственной дѣятельности человѣческой, вслѣдствіе чего софисты не признавали ясно различія между истиннымъ и ложнымъ, кромѣ ближайшихъ практическихъ интересовъ, основанныхъ на эгоистическихъ побужденіяхъ человѣка, они конечно ничего иного не могли представить, что заслуживало бы въ ихъ глазахъ всевозможныхъ усилій и стремленій каждаго. И если мы встрѣчаемъ у нѣкоторыхъ софистовъ (Протагоръ и Продикъ) ¹⁾ желаніе посредствомъ изображеній контраста между добродѣтельною и

¹⁾ Въ извѣстномъ разсказѣ Продика о Геркулесѣ, избирающемъ родъ жизни вотъ что говоритъ ему добродѣтель, представленная въ видѣ женщины, нечестной и скромной, одѣтой въ чистую незапятнанную одежду: «я дружна съ богами и людьми; безъ меня не дѣлается ничего прекраснаго ни у боговъ ни у людей. Художнику я добрая помощница; отцу семейства—вѣрный стражъ; слугѣ—любезное пособіе. Я честная участница въ мирныхъ занятіяхъ, надежная союзница въ войнѣ и вѣрнѣйшій другъ. Питье, пища и сонъ друзьямъ моимъ доставляютъ больше наслажденія, чѣмъ лѣннѣю, ибо они предаются всѣмъ этимъ удовольствіямъ, когда явится погребность. Юноши въ любви у стариковъ, старики въ уваженіи у юношей, и г. д. Мет Хен II, I, 32. Никакихъ опредѣленныхъ понятій о добродѣтели здѣсь не высказывается.



порочною жизнію привлечь симпатіи общества на сторону первой, то самыя понятія о добродѣтельной жизни стольже ограниченны, сколько и неопредѣленны; понятія эти взяты прямо изъ области ходячихъ, популярныхъ и потому въ высшей степени сбивчивыхъ представленій; одно только и есть, что было очевидно, и что въ особенности софисты хотятъ въ этомъ случаѣ поставить на первомъ планѣ, — это тѣ выгоды, которыя сопряжены съ добродѣтельною жизнію въ отношеніи къ личному благосостоянію человѣка; добродѣтель, какъ средство къ достиженію этой послѣдней цѣли, конечно не могла имѣть особенныхъ какихъ либо высшихъ достоинствъ. Другое слѣдствіе и самое характеристическое слѣдствіе отсутствія у софистовъ опредѣленныхъ, точныхъ понятій о познаніи и различіи между понятіями истиннаго и ложнаго есть то, что въ отношеніи къ мнѣніямъ человѣческимъ для софистовъ ясно было только одно различіе между выгодными и неудобными мнѣніями, различіе, которое для каждаго измѣряется и опредѣляется его личными вкусами, желаніями и склонностями —, точно также какъ въ отношеніи къ практическимъ дѣйствіямъ софисты ясно сознавали различіе между желательнымъ и нежелательнымъ и потому признали это различіе окончательною нормою человѣческихъ стремленій и дѣйствій. Отсюда объясняется легко характеръ того общественнаго образованія и направленія нравовъ, представителями котораго были софисты. Учить добродѣтели по понятіямъ софистовъ значило сообщать желающимъ средства къ достиженію въ общественной жизни превосходства надъ другими. Но средства эти по причинѣ отсутствія у софистовъ опредѣленныхъ положительныхъ убѣжденій сознательно и послѣдовательно выработанныхъ, были исключительно формальныя. Главную цѣлю общественной дѣятельности софистовъ было сообщить всѣмъ, кто только искалъ у нихъ образованія, тѣ именно формальныя качества, которыя при тогдашнихъ

*



условіяхъ жизни наиболѣе могли способствовать достиженію личнаго благосостоянія, находчивость и изворотливость мышленія и ловкость въ употребленіи слова. Главный интересъ, которому посвящали свою воспитательную дѣятельность софисты, состоялъ въ томъ, чтобы образовать искусство съ успѣхомъ отстаивать свои мнѣнія при столкновеніи ихъ съ мнѣніями другихъ, вообще искусство убѣждать, доказывать и оспаривать. Такъ какъ, съ точки зрѣнія софистовъ, для всякаго его личныя мнѣнія истинны, то очевидно, что торжество однихъ мнѣній надъ другими съ этой точки зрѣнія можетъ быть достигнуто не истинностію ихъ, а ловкостію рѣчи, умѣньемъ сообщить имъ силу убѣдительности, которой сами въ себѣ они не имѣютъ, уговорить, заставить другихъ силою діалектики вѣрить въ истинность предлагаемыхъ имъ мнѣній: въ такомъ искусствѣ софисты видѣли средство господствовать надъ умами людей. Вотъ почему нѣкоторые софисты главное вниманіе обращали на анализъ языка, конечно неимѣющій никакого научнаго значенія. Въ языкѣ они видѣли орудіе, помощію котораго высказываются мнѣнія, и посредствомъ искуснаго употребленія его, казалось имъ, можно всякаго расположить въ пользу своихъ мнѣній, каковы бы они ни были по своему достоинству. Разнообразіе и неопредѣленность значеній, свойственныхъ отдѣльнымъ словамъ, вслѣдствіе случайностей употребленія ихъ въ языкѣ, какъ нельзя болѣе способствовали, повидимому, къ образованію искусства играть словами, по требованію обстоятельствъ привязывая мысль къ тому или иному смыслу выраженія, пользуясь пригодными въ данномъ случаѣ и опускаая неблагопріятныя значенія. Игра словами, которую Платонъ сравниваетъ съ тѣмъ, какъ если кто подставляетъ другому ногу или отодвигаетъ скамейку, желая чтобы тотъ упалъ (Эвтидемъ), не была впрочемъ преднамѣреннымъ, сознательно употребляемымъ обманомъ со стороны



софистовъ. Напротивъ, для самихъ софистовъ, положившихъ начало изученію языка, представлялось удивительнымъ то явленіе, что слова при различномъ ихъ употребленіи измѣняютъ свой смыслъ, такъ что одно и тоже слово оказывалось содержащимъ въ себѣ многое. Явленіе это противорѣчило тому обычному для грековъ представленію, которое было естественнымъ выраженіемъ пластическаго характера, свойственнаго ихъ уму, именно что всякое слово есть представитель одной вещи, одного понятія: если всякая вещь одна, то какимъ образомъ, казалось, возможно, чтобы въ словѣ, обозначающемъ эту одну вещь, содержалось не одно, а многое, или наоборотъ почему для одной вещи существуетъ много названій. Вотъ почему одни (Продикъ) ¹⁾ избирали своею спеціальностію тщательный разборъ значеній, свойственныхъ отдѣльнымъ выраженіямъ въ языкѣ и строго разграничивали сходныя выраженія, означающія повидимому одно и тоже, прискивая для каждаго особый, соотвѣтствующій ему предметъ. Другіе же (Протагоръ) въ томъ обстоятельствѣ, что для обозначенія одной вещи существуетъ въ языкѣ много выраженій и каждое отдѣльное выраженіе означаетъ многое, видѣли слѣдствіе непрерывной измѣняемости вещей. Такъ какъ ни одна вещь не равна самой себѣ, но есть нѣчто измѣняющееся, текущее, то поэтому невозможно, чтобы объ одной вещи существовало только одно понятіе или представленіе; всякая вещь возбуждаетъ различныя и даже противоположныя ощущенія у различныхъ лицъ и даже въ одномъ и томъ же человѣкѣ, но только въ различное время и при различныхъ обстоятельствахъ ²⁾.

¹⁾ См. Протагоръ Платона 337 с., гдѣ приводится рѣчь Продика, въ которой онъ всякій разъ, сказавъ извѣстное слово, указываетъ различіе его отъ другаго подобнаго ему по значенію. Такъ онъ говоритъ, что надобно спорить, но не ссориться, ибо кто только спорить достоинъ одобренія, но не похвалы, ибо первое выходитъ изъ души

²⁾ Met. Arist. Г. 4. 1076. Здѣсь Аристотель доказываетъ противъ со-



Изъ этихъ замѣчаній относительно софистовъ слѣдуетъ, что какого бы порицанія ни заслуживало направленіе, свойственное софистамъ, во всякомъ случаѣ переносить такое порицаніе отъ воззрѣнія и понятій, которыя высказывались софистами, на самихъ софистовъ было бы несправедливо. Во всякомъ случаѣ это были большею частію лучшіе люди своего времени, а то общее направленіе понятій и нравовъ, представителями котораго были софисты, принадлежитъ не столько имъ собственно, сколько условіямъ и духу тогдашней общественной жизни. Нельзя конечно требовать отъ софистовъ, чтобы они были выше уровня понятій и стремленій, господствовавшихъ въ то время. Поэтому нельзя сказать, что софисты были виновниками испорченности нравовъ, шактости и неопредѣленности понятій, если все это дѣйствительно тогда было въ греческомъ обществѣ. Если софисты сообщали современному имъ обществу ложное направленіе, увлекали юношество на путь обмана и заблужденій, то потому, что прежде всего сами обманывались и заблуждались. Такъ въ отношеніи къ познанію, какъ мы видѣли, въ отношеніи къ тому, что должно разумѣть подъ истинностію и ложностію мнѣній, и какъ образуется у насъ знаніе, откуда оно происходитъ, мы не только не встрѣчаемъ у софистовъ ясныхъ понятій, напротивъ, существовали мнѣнія, противныя всякому здравому въ научномъ смыслѣ понятію объ умственной человѣческой дѣятельности; ибо этими мнѣніями въ самой сущности отрицалось стремленіе къ научному знанію и любовь къ истинѣ не могла совмѣщаться съ тѣми мнѣніями. Но это не значитъ, что софисты сознательно отрицали возможность научнаго знанія, такъ какъ такого знанія въ то время не существовало еще, слѣдователь-

фовъ, что всякое выраженіе, сколько бы ни имѣло значенія, должно имѣть опредѣленный смыслъ, иначе невозможна попятная рѣчь,



но не можетъ быть ясныхъ понятій о томъ, что такое знаніе, и какіе возможны способы или методы для пріобрѣтенія его. Нельзя же было отрицать того, о чемъ не имѣли еще понятія, иначе говоря, если существовали нѣкоторые взгляды или мнѣнія относительно познавательной дѣятельности человѣческой, относительно того, какъ происходитъ познаніе вещей, и въ чемъ оно состоитъ, то такіе взгляды высказывались не вслѣдствіе философской критики научныхъ понятій о знаніи и методовъ для пріобрѣтенія знаній, а просто это были первыя попытки къ обобщенію и изъясненію смысла общеупотребительныхъ выраженій относительно познавательной дѣятельности ума человѣческаго, каковы выраженія: знаніе, незнаніе, истинное, ложное. Поэтому софисты просто признавали знаніемъ то, что признается обыкновенно знаніемъ въ общепринятомъ вульгарномъ смыслѣ, словомъ они не были скептиками, не смотря на видимую ихъ близость къ послѣднимъ. Нельзя не признать справедливости мнѣнія, высказаннаго въ этомъ отношеніи Гротомъ, именно что софисты не принадлежали къ одной какой либо школѣ, что это былъ классъ людей, исключительно занимавшихся образованіемъ юношества и что ни въ какомъ отношеніи не было какой либо одной доктрины, въ которой бы всѣ софисты сходились между собою. Въ самомъ дѣлѣ, тотъ взглядъ на познаніе, который былъ изложенъ выше, принадлежитъ только Протагору, а не есть такое ученіе, которое бы проводили всѣ софисты, но онъ какъ нельзя болѣе служитъ къ характеристикѣ софистическаго направленія; въ немъ выражена сущность умственнаго направленія, свойственнаго софистамъ. Вотъ почему, для характеристики умственнаго направленія софистовъ, мы изложили выше ученіе Протагора о познаніи. Какъ представители общества и воспитатели юношества, стремившіеся удовлетворить ближайшимъ жизненнымъ потребностямъ его,



софисты могли и вовсе неимѣть какихъ бы то ни было философскихъ воззрѣній. При отсутствіи въ то время научныхъ знаній въ собственномъ смыслѣ, въ отношеніи къ умственному сознанію, по общей точкѣ зрѣнія на вещи, равно какъ по характеру разсмотрѣнія и отношенія къ различнымъ вопросамъ, какіе только могли тогда встрѣчаться въ обществѣ, во всемъ этомъ софисты въ сущности не различались отъ умственного состоянія большинства, поэтому какъ скоро представлялись какіе либо вопросы философскіе, то такіе вопросы рѣшались софистами или въ духѣ общепринятыхъ мнѣній, или же по крайней мѣрѣ тѣмъ способомъ, какой сразу представляется для простаго, не развитаго научнымъ образованіемъ смысла. Вотъ почему и по вопросу о познаніи Протагоръ высказываетъ мнѣнія, соотвѣтственные указаніямъ въ этомъ отношеніи простаго общаго смысла. Въ отношеніи нравственномъ мы также встрѣчаемся съ нѣкоторыми положеніями и сужденіями, высказанными софистами; конечно и этого рода сужденія таковы, что не только не благопріятствуютъ развитію нравственныхъ побужденій, напротивъ скорѣе могутъ противоѣствовать этому, тѣмъ не менѣе было бы слишкомъ опрометчиво на этомъ основаніи признать софистовъ людьми, лишенными всякаго нравственного характера, подрывавшими общественную нравственность. И въ этомъ отношеніи мы должны замѣтить, что тѣ сужденія, которыя были высказываемы софистами относительно вопросовъ нравственныхъ, образовались изъ элементовъ, уже содержавшихся въ общепринятыхъ мнѣніяхъ. Кромѣ того нужно также помнить и то, что до времени софистовъ никто еще не ставилъ опредѣленнымъ образомъ вопросовъ, касающихся нравственно-практической жизни, и потому еще не было опытовъ обдуманнаго сознательнаго рѣшенія подобныхъ вопросовъ, которое было бы плодомъ особаго изслѣдованія или обсужденія этихъ вопросовъ. Смѣшеніе



достоинства воззрѣній, принадлежащихъ софистамъ съ достоинствомъ въ умственномъ и нравственномъ отношеніи самихъ софистовъ должно быть рѣшительно отвергнуто, потому что такое смѣшеніе послужило поводомъ для противоположныхъ и между тѣмъ одинаково невѣрныхъ сужденій о софистахъ. Прежде слишкомъ презрительно высказывались объ нихъ, смотря на нихъ какъ на развратителей общества, ниспровергавшихъ все, къ чему издавна народъ привыкъ относиться съ полнымъ довѣріемъ и уваженіемъ. Такой взглядъ на софистовъ давно уже отвергнуть, но есть иной взглядъ на софистовъ, высказанный Гротомъ, который не только пытается защитить софистовъ, но и воспитательную дѣятельность ихъ безусловно оправдываетъ, причемъ воззрѣнія слишкомъ грубыя и противныя здравымъ нравственнымъ началамъ жизни, высказанныя софистами, отрицаются на томъ основаніи, что они пристрастно будто бы излагаются у писателей бывшихъ противниками софистовъ. Справедливо во взглядѣ Грота на софистовъ то, что они по своимъ понятіямъ были не болѣе, какъ представители своего времени, что они ни мало не возвышались надъ уровнемъ современнаго имъ общества въ умственномъ и нравственномъ отношеніи, хотя бесспорно были лучшими и способнѣйшими людьми своего времени. Направленіе понятій и стремленія, господствовавшія въ общественной жизни, были только высказаны и формулированы софистами. Но именно такое значеніе софистовъ для своего времени можетъ служить для насъ достаточнымъ основаніемъ ни мало не сомнѣваться въ исторической достовѣрности мнѣній, приписываемыхъ Платономъ софистамъ. Здѣсь мы въ существенныхъ чертахъ изложимъ взглядъ, высказанный Гротомъ на софистовъ, отчасти для дополненія сказаннаго уже о софистахъ, отчасти же для того, чтобы придти къ окончательному выводу относительно значенія ихъ для своего времени; а это необходимо для насъ



потому, что нравственныя понятія Сократа и Платона могутъ быть вполнѣ поняты и оцѣнены только при разсмотрѣніи ихъ въ связи съ тѣмъ общимъ характеромъ практическихъ воззрѣній и стремленій тогдашняго времени, представителями котораго по справедливости признаются софисты. Въ своей исторіи Греціи Гротъ высказываетъ ту мысль, что появленіе въ Греціи риторовъ и діалектиковъ съ 450 годовъ объясняется потребностями общественнаго воспитанія, развитыми поэзією (трагедією и комедією), политическимъ состояніемъ общества и наконецъ философіей. Эту мысль онъ выводитъ изъ слѣдующихъ соображеній. Нельзя сомнѣваться, говоритъ онъ, что дѣйствіе замѣчательныхъ произведеній трагиковъ Эсхила, Софокла и Эврипида на чувство, сужденіе и умъ общества было благотѣльнымъ и въ высокой степени нравственнымъ. Три великіе трагики Эсхиль, Софокль и Эврипидъ интересны для насъ не только по причинѣ положительныхъ красотъ каждаго, но и вслѣдствіе различія между ними въ характерѣ обработки сюжета, въ стилѣ и чувствѣ, а также и потому, что это различіе изъясняетъ для насъ незамѣтныя послѣдовательныя измѣненія въ духѣ аѳинскаго народа. Хотя предметы, лица и событія трагедіи заимствовались изъ міра легендарнаго и стояли высоко надъ уровнемъ современной жизни, однако драматическая манера обработки ихъ чувствительно измѣнилась даже у Софокла сравнительно съ Эсхиломъ, а еще болѣе у Эврипида вслѣдствіе вліянія демократіи, политической борьбы, устройства судовъ и философіи. У Эсхила идеалъ обнаруживается и въ характерѣ обработки сюжета, а не только въ избраніи предмета. Страсти, которыя онъ изображаетъ, имѣютъ характеръ мужественный и строгій, фигуры у него величественныя, но представленныя въ полусвѣтѣ и въ самыхъ общихъ чертахъ; языкъ богатый смѣлыми метафорами и быстрыми переходами, пышный до крайности и часто болѣе близокъ къ восточной непосредственности, чѣмъ къ греческой



ясности. Софокль очевидно ближе къ реальной жизни: кругъ мотивовъ болѣе разнообразный, фигуры выступаютъ болѣе опредѣленно, дѣйствіе заканчивается полнѣе и очевиднѣе; не только драматическій строй болѣе выработанъ, но и діалогъ больше развитъ и сравнительная простота языка ближе къ языку живыхъ грековъ. Здѣсь мы находимъ также среди поэтическихъ красотъ иногда риторическую декламацію. Когда же мы переходимъ къ Эврипиду, то этотъ элементъ реторики дѣлается для насъ замѣтнѣе и является болѣе развитымъ: сверхъестественная возвышенность легендарныхъ характеровъ исчезаетъ; чувства любви и сожалѣнія провозглашаются въ такой мѣрѣ, что Эсхилъ призналъ бы ихъ несомѣстными съ достоинствомъ героическаго лица. Сверхъ того, дѣлается обращеніе къ разсудку, представляются состязанія между изображаемыми лицами посредствомъ доказательствъ... Что касается комедіи, то, по замѣчанію Грота, еслибы мы не имѣли предъ глазами Аристофана, то нельзя было бы вообразить такую неограниченную свободу и такое беспощадное нападеніе, которое древняя комедія позволяла себѣ въ Аѳинахъ въ отношеніи къ богамъ, учрежденіямъ, политикамъ, философамъ, поэтамъ, простымъ гражданамъ, выводимымъ подъ собственными именами, даже въ отношеніи женщинъ, жизнь которыхъ была исключительно домашняя. Съ этою универсальною свободою въ выборѣ предмета соединяются въ греческой комедіи колкое осмѣяніе и сатира, плодovitость воображенія, разнообразіе оборотовъ и богатство поэтическаго выраженія.

Отличительная черта этой поэзіи (драматической) сравнительно съ прежнею заключается не только въ болѣе высокой степени воображенія и силы сужденія, необходимой для того, чтобы построить драму и правильную и реальную. И эти достоинства показываютъ уже не маловажный прогрессъ въ развитіи поэзіи; но расположеніе Одиссеи, столь древней, пред-



ставляет въ себѣ степень композиторскаго таланта, совершенно равную той, какую мы видимъ въ наиболѣе симметрической драмѣ Софокла. Великая особенность поэтовъ драматическихъ состоитъ въ духѣ реторики, діалектики и морали, которыми проникнута ихъ поэзія. вмѣсто того, какъ это было прежде, чтобы рассказывать подвиги совершенные, или страданія, испытанныя героемъ, вмѣсто того, чтобы изливать свои ощущенія въ отношеніи къ извѣстному событію или данному моменту, поэтъ трагическій выводитъ самыя лица миѳическія и заставляетъ ихъ говорить, разбирать, обвинять, защищаться, отвергать, горевать, угрожать, совѣтывать, убѣждать... все это происходитъ между ними, но предъ слушателемъ. Въ драмѣ ничего дѣйствительно не дѣлается: все есть только разговоръ, при чемъ принимается то, что уже сдѣлано, какъ происходящее или какъ происшедшее въ другомъ мѣстѣ. Поэтъ драматическій говоритъ постоянно, но каждый разъ устами отличнаго лица, выполняетъ намѣренія всякаго характера, выводимаго имъ, посредствомъ словъ, могущихъ вліять на другіе характеры и приспособленныхъ къ каждому послѣдующему моменту. Реторическія изысканности здѣсь отъ начала до конца, потому что весь интересъ пьесы держится на какомъ либо спорѣ, или борьбѣ, поддерживаемой помощію разговора; пренія, совѣщанія, возраженія не прекращаются, такъ что каждое лицо, доброе или злое, благоразумное или враждебное должно имѣть въ запасѣ языкъ, годный для защиты своихъ дѣйствій, для нападокъ и опроверженія противниковъ и вообще для оправданія относительнаго значенія, которое усвоится ему; талантъ діалектики, развитый въ высокой степени, здѣсь необходимъ. Наконецъ сила и разнообразіе нравственнаго чувства также отличаютъ греческую драму отъ прежней поэзіи: дѣлать или переносить ужасное — вотъ предметъ трагедіи по Аристотелю. И мысли, и затаенные мотивы лица дѣйствующаго или стра-



дающего, мотивы, съ которыми связывается интересъ нравственный, трагики представляютъ открыто, съ точностію, невозможною дотолѣ. Кромѣ того, предметъ, свойственный трагедіи греческой, является плодотворнымъ не только относительно нравственныхъ симпатій, имъ возбуждаемыхъ, но и въ отношеніи споровъ о философіи нравственной. Характеры, представляющіе смѣсь добра со зломъ, несправедливость, сдѣланная и оправдываемая въ глазахъ ея виновника, если не зрителя, понесенною прежде несправедливостію—вотъ любимые предметы Эсхила и его великихъ преемниковъ въ искусствѣ. Клитемнестра убиваетъ своего мужа Агамемнона, по возвращеніи его отъ Троя: она оправдываетъ себя тѣмъ, что тотъ принесъ въ жертву Ифигенію, ихъ собственную дочь. Сынъ ея, Орестъ, въ свою очередь убиваетъ ее, вполне убѣжденный, что обязанъ отмстить за смерть отца и даже дѣлаетъ это съ разрѣшенія Аполлона. Мстительныя Эвмениды преслѣдуютъ его за это преступленіе, и Эсхиль всѣ партіи приводитъ къ собранію Ареопага съ Аѳиною предсѣдательницею: тамъ разсматривается дѣло по всей справедливости. Эвмениды обвиняютъ, а Аполлонъ защищаетъ обвиненнаго, процессъ оканчивается равенствомъ голосовъ суда на той и другой сторонѣ; тогда Аѳина даетъ свой перевѣшивающій голосъ за освобожденіе Ореста. Другой примѣръ—замѣчательное столкновеніе обязанностей, равно священныхъ, представленное въ Антигонѣ Софокломъ. Креонъ приказываетъ, чтобы тѣло Полиника, какъ измѣнника, возставшаго противъ отечества, было лишено погребенія; Антигона, сестра Полиника, объявляетъ это запрещеніе несправедливымъ и нарушаетъ его подъ вліяніемъ убѣжденія, что она исполняетъ обязанность любви къ брату; Креонъ повелѣваетъ своему сыну закопать Антигону, которая была уже невѣстою послѣдняго, живую и тѣмъ повергаетъ его въ мучительную борьбу между ужасомъ предъ такою жестокостію и долгомъ по-



виновенія своему отцу. Подобныя сцены въ каждомъ зрителѣ, кто только имѣлъ малѣйшую подвижность ума и чувства, должны были неизбѣжно возбуждать нѣкоторое усиліе духа для разрѣшенія возникающихъ при этомъ вопросовъ, наприм. вопроса о томъ, на какой сторонѣ долженъ быть выборъ при столкновеніи обязанностей равно священныхъ, но противорѣчащихъ такъ, что съ исполненіемъ одной связывается нарушеніе другой,—и вообще требовались усилія мысли къ открытію столь возвышеннаго принципа, на которомъ должны бы основываться всѣ нравственныя правила. Только чрезъ посредство трагедіи, заключаетъ Гротъ, литература греческая перешла къ реторикѣ, діалектикѣ и нравственной философіи V вѣка.

Далѣе V вѣкъ—это первый вѣкъ демократіи въ Аѳинахъ, Сициліи и другихъ мѣстахъ. Въ эту эпоху политическія сношенія между городами дѣлаются шире и постояннѣе, и потому тѣмъ большая степень талантливости требовалась отъ государственныхъ людей, управлявшихъ ими. Еслибы не имѣлось дара убѣждать и опровергать, защищаться противъ обвиненія, или въ случаѣ нужды обвинять другихъ, тогда не было бы возможности ни для кого удержать за собою высшее положеніе въ обществѣ. Вѣроятно, не меньшая была надобность въ ораторскомъ талантѣ для переговоровъ частныхъ, неофіціальныхъ, когда требовалось убѣдить своихъ политическихъ союзниковъ, какъ и для того, чтобы говорить предъ собраніемъ народнымъ, формально созданнымъ. Даже у предводителя арміи и флота, при отсутствіи воинскихъ законовъ и дисциплинарныхъ привычекъ, умѣнье поддерживать доброе расположеніе въ подчиненныхъ, довѣріе и готовность повиноватися, не мало зависѣло отъ способности говорить. Но не только для людей, бывшихъ во главѣ управленія, такой талантъ былъ необходимостію. Во всѣхъ демократіяхъ собранія судей были болѣе или менѣе многочисленны и отправленіе суда совершалось гласно и изустно.



Въ Аѳинахъ въ особенности были многочисленны дикастеріи, и судьи, засѣдавшіе въ нихъ, получали отъ общества денежное вознагражденіе. Всякій гражданинъ, неимѣя права вмѣсто себя представить къ суду адвоката, долженъ былъ являться предъ нимъ самъ, если имѣлъ надобность просить объ удѣлѣніи за обиду, понесенную имъ, или если былъ кѣмъ нибудь обвиненъ въ совершеніи несправедливости. Итакъ не было человѣка, который не могъ бы потерпѣть неудачу въ процессѣ, даже въ томъ случаѣ, если справедливость была на его сторонѣ, какъ только онъ не владѣлъ даромъ слова, достаточнымъ для того, чтобы представить, какъ слѣдуетъ, свое дѣло предъ дикастерією, опровергнуть выдумки, или разоблачить софизмы противника. Мало того, для всякаго гражданина, имѣвшаго видное положеніе, или принадлежавшаго извѣстной фамиліи, неспособность слѣдить за ходомъ диспута непрерывно и безъ замѣшательства, обнаруженная въ присутствіи друзей и враговъ, была униженіемъ не менѣе мучительнымъ, какъ и проигрышъ дѣла. Для избѣжанія такого рода опасностей, отъ которыхъ никто, ни богатый, ни бѣдный, не могъ быть свободенъ, каждому необходима была опытность въ словѣ не менѣе, какъ и искусство владѣть оружіемъ. Безъ одного гражданинъ не въ состояніи былъ исполнить обязанность гоплита въ ряду другихъ при защитѣ отечества, безъ другаго онъ не могъ бы спасти отъ опасности свое счастье или честь, ни избѣгнуть униженія въ глазахъ другихъ, въ случаѣ, еслибы былъ позванъ къ суду, и кромѣ того, не могъ бы оказать помощи никому изъ своихъ друзей, которымъ случилось бы подвергнуться той же необходимости. По всѣмъ этимъ причинамъ было необходимо въ Аѳинахъ какъ и въ цѣлой Греціи развивать искусство ораторское и діалектическое. Дѣйствительно, въ это время практической потребности этихъ искусствъ явились люди, пріобрѣтшіе популярность риторическимъ своимъ искусствомъ и діалектикою. То



были философы Эмпедокль и Зенонъ, а также Тизіасъ и Кораксъ Сиракузскій, о которыхъ упоминается какъ о первыхъ наставникахъ реторики.

Въ то же время получило свое начало движеніе діалектическаго искусства въ школѣ Элейской. Съ этого времени, именно послѣ Зенона, вмѣстѣ съ діалектикою является въ философіи методъ отрицательный,—сила, которая изслѣдуетъ, испытываетъ. Сторона отрицательная является въ греческой философіи съ тѣхъ поръ выдающеюся и представляетъ столь же важную часть умственной дѣятельности, какъ и положительная. Недостаточно было того, чтобы только достигнуть заключенія, основаннаго на извѣстномъ числѣ вѣроятныхъ посылокъ и затѣмъ провозгласить его какъ рѣшительный догматъ, не обращая вниманія на тѣхъ, которые не соглашались съ тѣмъ выводомъ, или унижая ихъ. Не это было цѣлію стремленій философіи. Разоблачить не только положительный вымысль, но и всякое простое положеніе, неугвержденное посредствомъ доказательствъ, равнымъ образомъ изобличить увѣренность въ томъ, что сомнительно, и тщеславіе призрачными знаніями, рассмотреть вопросъ со всѣхъ сторонъ и показать трудности, сопряженные съ разрѣшеніемъ его, дѣлать отчетъ въ выводахъ, извлеченныхъ изъ утвердительнаго довода, даже въ томъ случаѣ, еслибы сдѣланные выводы и были признаны истинными послѣ испытанія,—всѣ эти процессы преобладали въ дѣятельности философской великихъ мыслителей Греціи. Существенное условіе всякой прогрессивной философіи состоитъ въ томъ, чтобы отрицательные доводы были представлены также, какъ и мотивы положительные. Дѣйствительно, со времени Зенона два пути философствованія продолжаютъ чрезъ всю исторію и путь отрицательный представляетъ болѣе важности и есть болѣе характеристическій. Въ одномъ изъ сочиненій Платона (Парменидъ) Парменидъ совѣтуетъ Сократу всякую гипотезу



разсматривать съ двухъ сторонъ, изслѣдовать какъ отрицательную сторону доказательствъ, такъ и положительную съ равною настойчивостію и равною свободою критики.

Такимъ образомъ съ 450 годовъ до Р. Хр. мы встрѣчаемся въ Греціи съ двумя классами людей, неизвѣстныхъ Солону и даже Клисѣену, именно риторовъ и діалектиковъ, почва для которыхъ была постепенно приготовлена политикою, поэзією и философією прежняго времени. Изученіе реторики имѣло цѣлью споспѣшествовать людямъ въ ихъ практической дѣятельности, развитъ способность рѣчи, обращенной къ собранію: для людей, посвящавшихъ себя практическимъ занятіямъ и воодушевленныхъ честолюбіемъ, это былъ родъ упражненія въ искусствѣ защищать свои права и свое достоинство, въ случаѣ еслибы они были призваны къ суду. Но трудъ діалектики не имѣлъ прямого отношенія ни къ жизни общественной, ни къ судебной процедурѣ и не имѣлъ въ виду огромнаго числа людей, собравшихся вмѣстѣ. Это былъ діалогъ между двумя личностями, ведшими диспутъ въ присутствіи небольшого числа слушателей съ намѣреніемъ прояснить что либо темное, поставить въ тупикъ отвѣчающихъ и противорѣчающихъ, сдѣлать попытку съ двухъ сторонъ (положительно и отрицательно) овладѣть предметомъ, или разобрать тщательно послѣдствія какого либо вѣроятнаго предположенія. Это былъ разговоръ свободный, систематическій, возбуждавшій дѣятельность мысли и служившій средствомъ усовершенія, котораго другимъ способомъ нельзя было достигнуть, искусство, бывшее для нѣкоторыхъ источникомъ обогащенія и тщеславія. Діалектика открывала путь къ серьезному умственному труду людямъ, одареннымъ склонностію къ философскимъ изслѣдованіямъ, которымъ недоставало голоса, смѣлости, твердой памяти, дабы говорить публично, или которые хотѣли держаться вдали отъ политической вражды и юриспруденціи времени.



Хотя было много аэинянь, которые соединяли въ различной мѣрѣ изученіе философіи съ практическими занятіями, но говоря вообще, двѣ стези умственнаго движенія, одна, направленная къ дѣламъ общественнымъ, другая къ раскрытію мнѣній и стремленію къ истинѣ теоретической съ ея доказательствами существовали одновременно и раздѣльно одна отъ другой. Между этими двумя направленіями умственнаго движенія постоянно господствовалъ духъ вражды и взаимнаго пренебреженія. Платонъ презиралъ софистовъ и риторовъ, и Сократъ унижалъ тѣхъ, которые гратили время на споры о единствѣ и множествѣ добродѣтелей. Даже между представителями той же интеллектуальной профессіи было личное соперничество, которое подвергало всѣхъ нападеніямъ со стороны общаго врага всякому умственному движенію — со стороны чувства ревниваго невѣжества со стороны антипатіи противъ новыхъ идей. . Отсюда объясняется пристрастность критики, павшая въ особенности на долю софистовъ. Кто же были софисты? Это были общественные воспитатели....

Въ половинѣ V вѣка являются люди, одаренные всѣми талантами и образованностію эпохи, учившіе астрономіи, географіи, физикѣ и способные поддерживать діалектическій споръ съ учениками о различныхъ вопросахъ, бывшихъ тогда въ ходу у людей, преданныхъ высшимъ духовнымъ интересамъ. Это были софисты, люди называвшіеся такъ сначала въ собственномъ смыслѣ этого слова, а затѣмъ въ смыслѣ ограниченномъ, усвоенномъ ему Платономъ. Первоначально слово софистъ означало мудреца. Этимъ именемъ назывался всякій, кто только отличался умомъ или талантомъ въ какомъ нибудь родѣ. Но вмѣстѣ съ этою идеею о человѣкѣ въ какомъ либо отношеніи превосходящемъ людей обыкновенныхъ, названіе мудреца возбуждало натуральное чувство зависти, подъ вліяніемъ котораго и самый смыслъ названія измѣнился. Когда послѣ 450 года



явились въ Аѳинахъ наставники реторики и словесности (музыки) и другіе, славные въ умственномъ отношеніи люди, ихъ называли софистами. Между тѣмъ была у нихъ одна характеристическая черта, въ слѣдствіе которой они вызвали противъ себя вдвойнѣ то чувство зависти, которое уже и безъ того соединялось съ этимъ именемъ: софисты учили за деньги; естественно, что болѣе замѣчательные изъ нихъ учили только людей богатыхъ и приобрѣли значительныя суммы денегъ,—фактъ, который неизбѣжно возбуждалъ зависть въ большинствѣ, не пользовавшемся отъ нихъ ничѣмъ, а еще болѣе между нѣзлыми, менѣе способными послѣдователями ихъ собственнаго призванія. Даже великіе умы, Сократъ и Платонъ, хотя конечно не были доступны для зависти, питали въ это время самое враждебное чувство противъ обычая софистовъ брать за ученіе деньги. Сократъ видѣлъ въ этомъ обыкновеніи софистовъ рабство учителя въ отношеніи къ своимъ ученикамъ, лишившее его свободнаго выбора какъ относительно воспитанниковъ, такъ и въ способѣ обученія... Въ слѣдствіе этого именемъ софистовъ, которое прежде означало умственное превосходство, стали называть наставниковъ, бравшихъ вознагражденіе за уроки. Могущественный геній Платона, сильное вліяніе и постоянная полемика его привязали это названіе къ людямъ, противъ которыхъ онъ писалъ, какъ еслибы это было признаннымъ прозвищемъ ихъ, законнымъ и спеціальнымъ. И не только онъ отступилъ отъ общаго употребленія этого названія и привязалъ его спеціально къ своимъ противникамъ, наставникамъ, бравшимъ деньги, но сверхъ того присоединилъ къ нему признаки, слишкомъ унижающіе, вовсе не входившіе въ первоначальный, общепризнанный смыслъ его и отличные вполнѣ отъ того широкаго, неопредѣленнаго чувства отчужденія, которое еще прежде соединялось съ тѣмъ именемъ. Аристотель, слѣдуя примѣру наставника, далъ опредѣленіе слову софистъ, подобное

*



тому, какое оно имѣетъ въ новѣйшихъ языкахъ... На этомъ основаніи о софистахъ говорятъ какъ о новомъ классѣ людей, какъ еслибы они явились впервые тогда въ Греціи, изображая ихъ какъ обманщиковъ, исполненныхъ тщеславія, которые будто бы обольщали богатыхъ молодыхъ людей для своей пользы, вредили нравственности общественной и частной въ Аѳинахъ и побуждали своихъ воспитанниковъ слѣдовать смѣло внушеніямъ честолюбія и алчности. Утверждаютъ даже, что они успѣли разрушить общественную нравственность. Сократъ напротивъ обыкновенно представляется человѣкомъ праведнымъ, возставшимъ противъ этихъ ложныхъ пророковъ и обличившимъ ихъ.. Но хотя личность Сократа была явленіемъ новымъ, имѣвшимъ невыразимую важность, появленіе софистовъ не было новою; ново было только употребленіе слова стараго, сдѣланное Платономъ. Софисты не отличались существенно отъ предшественниковъ своихъ на поприщѣ общественнаго воспитанія. Призваніемъ ихъ было готовить юношество къ обязанностямъ, занятіямъ и успѣху въ жизни дѣятельной, частной и общественной. Другіе дѣлали тоже и прежде, но софисты, дабы съ большею полнотою осуществить свою задачу, внесли въ сѣ область болѣе широкій кругъ знаній съ большимъ разнообразіемъ предметовъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ соединялось еще искусство рѣчи и умѣнье учить такому искусству... Но это было очевидно только расширеніемъ, въ слѣдствіе котораго софисты степенью только отличались отъ прежнихъ учителей. Причиною такого расширенія задачи образованія были потребности времени. Протагоръ, Горгій отвѣчали этимъ потребностямъ съ успѣхомъ, неслыханнымъ дотолѣ. Презрѣніе Платона къ софистамъ объясняется реформаторскимъ духомъ его и болѣе высокою точкою зрѣнія, тогда какъ софисты были просто представителями времени. Отсюда ложное мнѣніе, что они произвели порчу нравственности, мнѣніе обличаемое успѣхомъ софистовъ



и самымъ призваніемъ ихъ, состоявшимъ въ томъ, чтобы учить юношество мыслить, говорить и дѣйствовать» ¹⁾.

Итакъ софисты, по Гроту, были наставниками риторическаго и діалектическаго искусствъ, потребность которыхъ въ особенности была сильна въ то время въ общественной жизни, развившись подъ вліяніемъ поэзіи, политики и философій. Дѣйствительно, преобладающими цѣлями въ воспитательной дѣятельности софистовъ было обученіе риторикѣ и діалектикѣ, вообще искусству слова, несмотря на разнообразіе предметовъ, входившихъ въ кругъ ихъ дѣятельности. Это легко видѣть изъ самаго общаго обзорѣнія тѣхъ спеціальностей въ воспитательной дѣятельности, по которымъ различались софисты, сходясь между собою только въ наиболѣе общихъ чертахъ свойственнаго имъ направленія. Для однихъ изъ софистовъ предметомъ тщеславія и усилій было само по себѣ, безъ дальнѣйшаго практическаго примѣненія, искусство слова такого рода, высшее достоинство котораго полагалось въ томъ, чтобы съ ловкостію доказывать и опровергать всякое представляющееся мнѣніе. Преимущественно относительно этого рода личностей имѣеть мѣсто то замѣчаніе, что игра словами, при употребленіи однихъ и тѣхъ же выраженій по въ различныхъ значеніяхъ, до такой степени сама по себѣ увлекала софистовъ, что въ слѣдствіе этого, при отсутствіи точныхъ понятій о различіи между истиннымъ и ложнымъ, образовалось убѣжденіе въ возможности доказывать и опровергать одно и то же съ одинаковою силою. По причинѣ исключительно формальнаго характера спеціальности этого рода, каково было обладаніе діалектическимъ искусствомъ и сообщеніе его другимъ, очевидно не имѣлось въ виду представителями ея пріобрѣтеніе и распространеніе въ обществѣ опредѣленныхъ какихъ либо знаній, или же прямое служеніе практическимъ

¹⁾ История Греціи, Грота во французскомъ переводѣ т. 12, гл. 3. La drame, rhetorique et dialectique. Les sophistes.



цѣлямъ; отсюда само собою понятно, что если такія личности открыто высказывали увѣренность въ своемъ всезнаніи ¹⁾, и воображали о себѣ, что могутъ всему учить, то это въ высшей степени характеристическія черты для представителей такого діалектическаго искусства, каковы были на примѣръ Эвтидемъ и Діонисидоръ (см. Эвтидемъ Платона). Платонъ конечно подобнаго рода софистовъ имѣетъ въ виду, когда, пытаясь представить опредѣленное понятіе о софистѣ, говоритъ, что софистъ — это ловкій спорщикъ, о которомъ можно сказать, хоть и не безъ спора, что онъ очищаетъ душу отъ мнѣній, препятствующихъ достиженію знанія; какъ любитель споровъ, онъ изъявляетъ готовность и другихъ научить оспаривать божественныя вещи, скрытыя отъ большинства людей, и все, что видимо на землѣ и на небѣ. Когда въ какомъ либо обществѣ возбужденъ вопросъ о происхожденіи и сущности вещей, то софистъ оказывается склоннымъ къ высказыванію противорѣчій и у другихъ вызываетъ ту же склонность. Софистъ берется также научить спорить о всемъ что относится къ законодательству и политикѣ. Наконецъ софистъ открыто учить, какъ можно сдѣлаться въ каждомъ искусствѣ умнѣе самого мастера (спеціалиста), словомъ обо всемъ софистъ имѣетъ воображаемое знаніе, но ни о чемъ дѣйствительно не знаетъ ²⁾. Аристотель говоритъ, что рѣчи софистовъ большею частію имѣютъ предметомъ

¹⁾ Горгіасъ 417.

²⁾ Платонъ, Софистъ гл. 231 и далѣе. Здѣсь говорится, что софистъ — это хорошо оплачиваемый охотникъ за богатыми юношами (*νέων καὶ πλουσίων ἑμιμῶδος θηρευτής*), что онъ продавецъ своихъ и чужихъ познаній для души, что онъ любитель споровъ, помогающій очищенію души отъ мнѣній, препятствующихъ достиженію знанія; но софистъ берется спорить обо всемъ, и потому онъ имѣетъ не дѣйствительное, а призрачное знаніе (*τῆς ἀγωνιστικῆς περὶ λόγου τοῖς ἀθλητῆς, τὴν ἐριστικὴν τέχνην ἀφωρισμένος .. πάντα σοφοὶ τοῖς μαθητοῖς φαίνονται.. δοξαστικὴν ἄρα τινα περὶ πάντων ἐπιστήμην ὁ σοφιστὴς ἡμῖν, ἀλλ' οὐκ ἀλήθειαν ἔχων ἀναπέφανται*).



своимъ относительное, случайное ¹⁾. Другіе софисты удовлетворяли потребности защищать свое дѣло предъ судомъ, отъ которой не былъ свободенъ ни одинъ гражданинъ, и потому въ виду этой потребности отчасти сами приготовляли рѣчи, отчасти же руководили другихъ къ этому искусству ²⁾. Поставляя цѣлію для своей дѣятельности удовлетвореніе практическимъ нуждамъ, софисты этого рода съ презрѣніемъ относились къ діалектикамъ, признавая ихъ людьми бесполезными, какъ и вообще философію считали дѣломъ бесплоднымъ для жизни. Иные же какъ сами славились умѣньемъ свободно и много говорить на данную тему, такъ и другихъ учили такому же реторическому искусству, не дѣлая изъ него непосредственнаго примѣненія къ какому либо обстоятельству изъ жизни практической, но имѣя въ виду вообще необходимость ораторскаго таланта для всякаго желающаго имѣть успѣхъ въ обществѣ (Горгій, Полось). Главная цѣль, которая предназначалась при этомъ ораторскому искусству, заключалась въ приобрѣтеніи способности убѣждать другихъ въ чемъ бы то ни было по требованію обстоятельствъ. Наконецъ были и такіе софисты, которые главнымъ образомъ формулировали нѣкоторыя воззрѣнія относительно политики и морали какъ частной, такъ и общественной, причемъ или прямо высказывалось то настроеніе мысли, которое замѣчалось въ понятіяхъ и вкусахъ общества, или же вырабатывались нѣкоторыя сужденія въ подобномъ родѣ посредствомъ реторической обработки того матеріала нравственно-практическихъ идей, который содержался въ древнихъ поэтическихъ сказаніяхъ и мифахъ, а также въ изреченіяхъ мудрецовъ. (Протагоръ и Продикъ, Эразимахъ ³⁾).

¹⁾ Metaph. Arist. E. 2. 1026.

²⁾ Таковъ напримѣръ былъ Агафонъ, см. Ксеноф. Мен. I, 6

³⁾ Выше мы указали на рассказъ Продика въ этомъ родѣ; см. также рѣчь Протаг. въ Прог. Пл. стр. 326.



Такимъ образомъ софисты, будучи руководителями и представителями общества своего времени, ничего новаго не внесли въ сознаніе общественное. Тѣ представленія и мнѣнія въ нравственномъ отношеніи, какія были высказываемы софистами, или прямо заимствовались изъ области ходячихъ понятій и только болѣе или менѣе опредѣленнымъ образомъ высказывались и изъяснялись въ присутствіи слушателей, или по крайней мѣрѣ согласовались вообще со вкусами и господствовавшимъ духомъ нравовъ большинства. Ничего такого не заключалось въ рѣчахъ софистовъ, что могло бы руководить къ критической оцѣнкѣ современной жизни и сознательному образованію болѣе или менѣе здравыхъ жизненныхъ убѣжденій. Все, что принадлежитъ софистамъ въ характерѣ образованія, которое сообщалось ими обществу, — это было искусство реторическое и діалектическое, слѣдовательно только формальная обработка рѣчи, рассчитанная на удовлетвореніе практическихъ потребностей жизни. Какова же была діалектика и каково ораторское искусство рѣчи у софистовъ? Здѣсь мы должны замѣтить прежде всего, что и Платонъ и Аристотель діалектику отличаютъ отъ софистики; иначе и быть не могло, потому что элементъ діалектическій есть преобладающій у Сократа и Платона и однакоже ни того ни другаго нельзя причислить къ софистамъ. Сократа правда называли въ его время софистомъ, но это конечно въ томъ же смыслѣ, въ какомъ Аристофанъ изображаетъ его какъ представителя софистовъ. Нельзя не указать при этомъ случаѣ на замѣчаніе, сдѣланное Гротомъ, которое мы уже видѣли выше, именно что названіе софиста въ общемъ словопотребленіи имѣло смыслъ неопредѣленный, что это названіе прилагали ко всѣмъ личностямъ, сколько нибудь отличавшимся отъ большинства людей знаніями и вообще какими либо способностями и талантами. Понятно, что названіе это въ общепринятомъ языкѣ не давало никакого точнаго понятія о личности, въ отношеніи



къ которой оно употреблялось. Поэтому, если это слово Платонъ употребляетъ въ спеціальномъ смыслѣ, обозначая имъ тотъ классъ людей, который впервые сообщилъ общественному воспитанію реторико-діалектическій характеръ, то для насъ несравненно важнѣе именно этотъ спеціальный смыслъ, и о софистахъ скорѣе слѣдуетъ судить именно руководясь этимъ спеціальнымъ смысломъ названія, въ какомъ оно высказывается у Платона, нежели тѣмъ значеніемъ его, какое оно имѣло въ общемъ словоупотребленіи. Иначе, на основаніи этого послѣдняго смысла, какъ слишкомъ неопредѣленного, пришлось бы поставить Сократа также въ числѣ софистовъ, какъ это дѣйствительно и было. Гротъ хочетъ судить о софистахъ на основаніи общеупотребительнаго тогда смысла въ названіи софистъ, но кажется слѣдуетъ, совершенно наоборотъ, слѣдовать тому особенному значенію этого названія, которое высказывается Платономъ, ибо безспорно, Платонъ съ большею точностію и опредѣленностію могъ судить о софистахъ, нежели кто либо. Чтоже касается пристрастнаго характера критики Платона, происходящаго отъ того будто бы, что онъ судить о софистахъ съ своей слишкомъ возвышенной точки зрѣнія, то отсюда не слѣдуетъ однако, чтобы Платонъ передавалъ ложно самые факты какъ это утверждаетъ Гротъ, (т. 12, стр. 223) и кромѣ того мы увидимъ, что какова бы ни была у Платона точка зрѣнія, требованія его въ отношеніи къ ораторскому искусству въ особенности далеко не таковы, чтобы могли быть признаны необязательными для софистовъ даже какъ общественныхъ воспитателей. Наконецъ если и можно заподозрѣвать Платона въ пристрастіи къ софистамъ, какъ имѣвшему къ нимъ болѣе близкое отношеніе, то никакъ нельзя сказать этого объ Аристотелѣ, который вообще въ исторической кригикѣ отличается безпристрастіемъ и который притомъ далеко не имѣлъ такого непосредственнаго отношенія къ со-



фистамъ, какъ это мы видимъ у Платона; онъ уже не ведетъ подобно Платону полемики съ софистами съ такою настойчивостію и постоянствомъ, онъ не озабоченъ слишкомъ разбирательствомъ софистическихъ мнѣній уже потому, что въ этомъ не было особенной нужды, не говоря уже о томъ, что это зависѣло также и отъ самаго метода, которому слѣдуетъ Аристотель въ изложеніи своей философіи, имѣющаго характеръ по преимуществу положительнаго развитія мысли, въ противоположность отрицательно-діалектическому методу Платона. Но вотъ какъ Аристотель разграничиваетъ діалектику отъ софистики: по опредѣленію Аристотеля, діалектикѣ подлежитъ только область мнѣній, болѣе или менѣе вѣроятныхъ; изъ этой области она собственно и не выходитъ, ибо діалектика въ томъ и состоитъ, чтобы утвержденію противопоставить отрицаніе и наоборотъ. Поэтому она касается только того, что подлежитъ спору. Какъ скоро же найдено знаніе, не подлежащее спору, то такое знаніе есть аподиктическое, т. е. слѣдуетъ только систематически представить это знаніе, дабы явилось убѣжденіе въ его истинности. Діалектика же это собственно критика, рассматривающая болѣе или менѣе вѣроятное съ цѣлію показать, насколько оно близко къ истинному и посредствомъ вѣроятнаго найти истинное. Поэтому хотя діалектика и не представляетъ дѣйствительнаго знанія, но при методическомъ употребленіи она ведетъ къ знанію ¹⁾. Дѣйствительно у Зенона, Сократа и Платона діалектика, т. е. критическое разсмотрѣніе мнѣній, всегда имѣетъ опредѣленную цѣль—посредствомъ

1) Область діалектики—вѣроятное, признаваемое всѣми большинствомъ или же только философами (Ior I, 1 100, 6, 22), діалектика испытываетъ, критикуетъ (Anal Post I, 2 72, 9). Софистика и діалектика говоритъ еще Аристотель, принадлежать той же области какъ и философы, но отъ діалектики отличается философія превосходствомъ ея силы τῷ τρόπῳ τῆς διουσίσεως т. е. къ чему діалектика только стремится, того философия достигла, но отъ софистики—цѣлымъ направлениемъ ея стремленія Met I 2 1004 6



анализа данных мнѣній дойти до положительнаго вывода, который долженъ быть признанъ бесспорно истиннымъ. Иное дѣло софистика. Она не имѣетъ въ виду истиннаго какъ цѣли, достижимой помощію діалектики, діалектика для софистовъ есть цѣль, а не средство, ибо для софистовъ ничего не было бесспорнаго, такъ что не изысканіе истины, а само по себѣ искусство доказыванія и оспариванія могло только интересовать софистовъ. Это именно мы можемъ видѣть на слѣдующемъ примѣрѣ софистической діалектики. Въ одномъ изъ сочиненій Платона: «*Эвтидемъ*» софисты предлагаютъ молодому юношѣ Клиніасу слѣдующій вопросъ: учатся ли знающіе, или невѣжды? Надобно замѣтить, что всѣ выраженія, употребленныя въ этомъ вопросѣ двусмысленны: *σοφός* значитъ знающій и умный, *ἄμαθής* незнающій, или необразованный, и глупый, наконецъ *μαθηάμεν* значитъ учиться и знать. Пользуясь этою двусмысленностію словъ, софисты попеременно опровергаютъ какъ одинъ, такъ и другой возможные отвѣты на предложенный вопросъ такимъ образомъ: когда Клиніасъ отвѣтилъ, что учатся умные (*σοφοί*), то Эвтидемъ, замѣтивъ, что учатся обыкновенно тому, чего еще не знаютъ, и потому тѣ, которые учатся, еще не могутъ назваться умными (*σοφοί*, что значитъ также знающими) выводитъ отсюда заключеніе, что если учатся умные, какъ сказалъ Клиніасъ, то будучи невѣждами (*ἄμαθεῖς*), а такъ какъ *ἄμαθεῖς* означаетъ: незнающіе и глупые, то заключеніе это имѣло и такой смыслъ: умные учатся, будучи глупыми. Далѣе возражаетъ противъ такого заключенія Діонисидоръ, что нужно же понимать то, чему учишься, но понимать и усвоить изучаемое могутъ только умные, итакъ учатся умные, а не невѣжды. Затѣмъ предлагается вопросъ: когда кто учится, то чему учится: тому ли, что уже знаетъ, или чего не знаетъ (*πότερ' ἂν μαθηάουσι τὸ μαθηάμενον; ἢ ἐπίσταται, ἢ ἂν μὴ ἐπίσταται*)? Такъ какъ *μαθηάμεν* значитъ *учиться* и *знать*, то въ слѣдствіе этого происходитъ слѣдующее: когда



Клиніасъ отвѣчалъ, что учатся тому, чего не знаютъ, то этотъ отвѣтъ опровергается на томъ основаніи, что Клиніасъ знаетъ конечно всѣ буквы, изъ которыхъ состоятъ слова, а все что ни говорятъ состоитъ изъ буквъ, слѣдовательно и учащіеся *знаютъ то*, чему *учатся*, ибо все, что только преподается имъ учителемъ, состоитъ изъ буквъ, которыя имъ извѣстны; затѣмъ и этотъ выводъ также опровергается посредствомъ того соображенія, что учиться (τὸ μαθητεύειν) значитъ *приобрѣтать познаніе*, котораго прежде не имѣлось; изъ чего дѣлается заключеніе, что *учатся* тому, *чего не знаютъ* ¹⁾. Этотъ примѣръ софистической діалектики объясняется тѣмъ, что софисты признавали возможнымъ доказывать и оспаривать одно и то же съ равною силою, и дѣйствительно слѣдовали этому мнѣнію на практикѣ. Такой характеръ софистической діалектики вытекалъ изъ того, что имѣя въ виду образованіе и сообщеніе другимъ искусства—пользоваться даромъ слова, какъ удобнымъ и необходимымъ въ жизни орудіемъ для достиженія эгоистическихъ цѣлей, софисты уже по этому одному не чувствовали потребности по поводу какихъ либо спорныхъ вопросовъ, стремиться къ отысканію опредѣленныхъ рѣшеній и у другихъ возбуждать такое же стремленіе, словомъ руководить къ сознательному образованію для себя положительныхъ, опредѣленныхъ убѣжденій. Но если подобная цѣль софистическаго образованія объясняетъ характеръ софистической діалектики, то этимъ нисколько такая діалектика не оправдывается. Въ самомъ дѣлѣ какъ бы сами по себѣ софисты ни относились къ нравственнымъ вопросамъ жизни, но уже само по себѣ искусство слова, такъ

1) Эвидентъ 275—279. Что такая бесплодная діалектика была въ большомъ ходу у софистовъ, можно также заключать изъ того, что Аристотель доказываетъ, что нельзя продолжать доказыванія въ бесконечность, что должны быть даны принципы доказательства, знаніе которыхъ непосредственно приобретается.



какъ оно сообщалось софистами въ видѣ діалектической изворотливости въ доказываніи и оспариваніи, способно было внушить самое легкомысленное отношеніе къ утвердившимся въ общественной жизни понятіямъ и нравамъ. И неужели можно признать платоновскую критику софистическаго образованія несправедливою только потому, что она есть слѣдствіе слишкомъ возвышенной точки зрѣнія и реформаторскаго его духа? Не въ томъ ли состоитъ возвышенная точка зрѣнія и реформаторскій духъ Платона, что онъ требуетъ говорить всегда только истину и сообщать другимъ не призрачное, а дѣйствительное знаніе, понимая послѣднее какъ мысль о предметѣ, логически выработанную, опредѣленнымъ образомъ выражающую существенныя его свойства? Но критика Платона потому въ особенности заслуживаетъ полного довѣрія, что и для самого Платона, большею частію, истинное опредѣленіе, рѣшительный выводъ по поводу какого либо вопроса есть не болѣе какъ только задача, которую онъ еще и самъ не знаетъ, какъ рѣшить: философія Платона не есть готовая, во всѣхъ частяхъ законченная, доктрина; напротивъ она есть большею частію тщательный анализъ различныхъ мнѣній, бывшихъ по поводу различныхъ философскихъ вопросовъ, при чемъ руководящимъ началомъ для критики Платона служитъ единственно любовь къ познанію истины и убѣжденіе въ достижимости ея извѣстнымъ путемъ. Наконецъ еслибы, ограничиваясь исключительно служеніемъ практическимъ потребностямъ общественнаго воспитанія, софисты не имѣли никакого отношенія къ интересамъ философіи, тогда, пожалуй, не имѣлъ бы права Платонъ относиться къ софистамъ со всею строгостію философской критики. Но мы знаемъ, что нѣкоторые изъ софистовъ общее направленіе того образованія, которое сообщали они юношеству, пытались основать на нѣкоторыхъ общихъ философскихъ соображеніяхъ, каковы напримѣръ были мнѣнія софистовъ о томъ,



въ чемъ состоитъ знаніе и какъ оно приобрѣтается, а также въ чемъ состоитъ истинность познанія,—подобными предположеніями софисты встрѣчались съ философами въ одномъ общемъ вопросѣ о познаніи, вопросѣ, составляющемъ важнѣйшую, основную часть въ философіи Платона и Аристотеля. Поэтому нельзя сказать, какъ это утверждаетъ Гротъ, что Платонъ неправильно судить о софистахъ, смотря на нихъ съ своей высшей философской точки зрѣнія. Впрочемъ, что у Платона и нѣкоторыхъ софистовъ были общіе философскіе интересы, для этого достаточно даже сослаться на одно замѣчаніе, приводимое у Грота. Упоминая о томъ, какъ относились люди практическіе къ теоретикамъ, съ цѣлію указать на то, что между тѣми и другими не могло быть взаимнаго безпристрастія, Гротъ помѣщаетъ при этомъ случаѣ свидѣтельство Исократы, который осуждаетъ въ одной изъ своихъ рѣчей всѣхъ спекулятивныхъ, философствующихъ наставниковъ и причисляетъ къ нимъ извѣстныхъ софистовъ Протагора и Горгія, говоря что они теряютъ время и что ихъ обученіе состоитъ изъ парадоксовъ и безполезныхъ споровъ (12 т. 182 стр.). Отсюда видно, что интересы философіи не вполне были чужды софистамъ, не смотря на преобладающее практическое направленіе ихъ.

Что касается реторики, то вотъ какія понятія въ этомъ отношеніи высказываетъ Горгій, одинъ изъ наиболѣе извѣстныхъ софистовъ: предметъ ораторства, по его мнѣнію, есть не истинное, а только вѣроятное; отъ оратора требуется, чтобы онъ владѣлъ искусствомъ представить незначительное какъ значительное, новое какъ старое и наоборотъ; излишнимъ признается для оратора знать что справедливо, необходимо знать только желанія и мнѣнія народа и уметь убѣждать въ дикастеріи судей, въ совѣтѣ совѣтниковъ, въ народномъ собраніи народъ ¹⁾. Слѣдуя Эразимаху, ораторъ обязанъ искать благо-

¹⁾ См. Горгіаса Плат. 452 стр. Федръ 272 стр. въ концѣ; *ibid.* 267 стр.



склонности слушателей, возбуждая въ нихъ чувства и дѣйствуя на ихъ страсти ¹⁾. Для поясненія этихъ понятій объ ораторскомъ искусствѣ, можно привести слѣдующія слова, произносимыя отъ лица Сократа въ его апологіи. Онъ говоритъ здѣсь, что хотя частнымъ лицамъ умѣетъ давать совѣты, но не можетъ рѣшиться говорить предъ народомъ и высказывать совѣты о благѣ цѣлому собранію, ссылается при этомъ на свой демоническій голосъ, отклонявшій его отъ участія въ дѣлахъ общественныхъ и обращается къ судьямъ съ слѣдующими словами. «Это предостереженіе кажется мнѣ въ высшей степени благоразумнымъ, потому что знайте, мужи аѳинскіе, мое мнѣніе объ этомъ таково, что чѣмъ больше я занимался бы общественными дѣлами, тѣмъ скорѣе и неизбѣжнѣе была бы моя гибель, и ни вамъ, ни себѣ не принесъ бы пользы. И не будьте недоброжелательны ко мнѣ, если я выскажу свое убѣжденіе такъ: кто предъ вами, или въ какомъ либо другомъ народномъ собраніи, является и старается противодействовать исполненію всего несправедливаго и противозаконнаго, тотъ несомнѣнно погибъ; напротивъ, кто не безплодно хочетъ бороться за дѣло справедливости и въ тоже время хотя нѣкоторое время желаетъ сохранить жизнь свою, тотъ долженъ остаться частнымъ человѣкомъ и въ дѣла народа не вмѣшиваться» ²⁾. Доказательство справедливости сказаннаго имъ сей часъ Сократъ видитъ въ тѣхъ пережитыхъ имъ фактахъ, которые показали, какъ небезопасно отстаивать публично дѣло справедливое и законное, если только оно не соотвѣтствуетъ желаніямъ народа. Надобно замѣтить сверхъ того, что со времени Перикла судебная власть въ Аѳинахъ была въ рукахъ народа. Отъ прежнихъ судей, архонтовъ и ареопага власть судебная по гражданскимъ и уголовнымъ дѣламъ была перенесена на многочисленныя дикастеріи, или

¹⁾ См. Федръ 267.

²⁾ Апол. Сократа стр. 32.



отдѣленія судей, избранныхъ по жребію изъ гражданъ. Самая процедура судебная состояла въ томъ, что послѣ изложенія спорнаго дѣла слѣдовали переговоры обвинителя и обвиненнаго или же истца и отвѣтчика съ показаніями ихъ свидѣтелей. Дикастеріи— это были суды присяжныхъ, устроенные на самомъ широкомъ основаніи безъ сторонняго содѣйствія и контроля. Различіе дикастерій отъ новыхъ судовъ съ присяжными, по замѣчанію Грота, состоитъ въ томъ, что судъ присяжныхъ— это только часть въ судебной системѣ, надъ которою господствуетъ опека правителей и судей, представляющихъ искусственную систему законовъ. Въ Аѣинахъ же дикастеріи судили о законѣ также какъ и о фактѣ; законы были не многочисленны и извѣстны всякому гражданину. Определить сущность факта и рѣшить, когда факты были безспорны, примѣнимъ ли къ нимъ законъ, на который ссылались,— это составляло часть процесса, подлежаваго суду и входило въ рѣшеніе. Даже болѣе того, каждая дикастерія изъясняла законъ сама по себѣ, не будучи обязанною слѣдовать рѣшеніямъ относительно того же закона другихъ, развѣ только такая аналогія случаевъ дѣйствительно могла вліять на убѣжденія судей. Это были лица свободно судившіе сами по себѣ, которымъ не содѣйствовали наставленія, но которыхъ также не увлекала могущественная власть судьи спеціалиста, повиновавшіеся внушеніямъ своей совѣсти и не знавшіе иного авторитета, кромѣ отечественныхъ законовъ, когорые хорошо были извѣсны всѣмъ. Но вотъ каковы были слѣдствія такого устройства судовъ: чувства дикастовъ имѣли большее вліяніе на рѣшеніе дѣла, нежели ихъ разумъ не только по причинѣ ихъ большаго числа, которое естественно до болѣе высокой точки возбуждало чувство въ каждомъ индивидуумѣ, но еще и потому, что рѣчи ораторовъ или противныхъ сторонъ составляли болѣе значительную часть процесса, нежели показанія свидѣтелей. Дикастъ выслушивалъ свѣдѣніе только о не-



многихъ фактахъ подлежавшихъ его изслѣдованію, но партіи представляли ему въ изобиліи вымыслы болѣе или менѣе вѣроятныя, осужденія, наговоры и показанія, постороннія для дѣла и все это въ видѣ прикрасть, принаровленныхъ къ его характеру. То, что могъ сдѣлать умъ дикаста, такимъ образомъ значительно уменышалось, между тѣмъ какъ дѣйствіе на него сочувствія, гнѣва было несравненно живѣе и сильнѣе, чѣмъ какъ это бываетъ въ новыхъ судахъ. Въ произведеніяхъ, оставшихся отъ древнихъ ораторовъ, по словамъ Грота, заключается много обмана, встрѣчается постоянно небреженіе въ отношеніи къ существенному вопросу и вызовы сочувствія, антипатіи и предразсудковъ всякаго рода, обращенные къ дикастеріи. Неизвѣстно, до какой степени ораторы извращали сужденіе слушателей.... Тѣмъ не менѣе нельзя сомнѣваться, что въ значительномъ числѣ случаевъ успѣхъ менѣе зависѣлъ отъ существенныхъ свойствъ дѣла, нежели отъ кажущихся признаковъ невинности и искренности, отъ умѣнья изъяснить факты и добраго характера вообще партій, ихъ свидѣтелей и друзей, являвшихся къ суду. Обвиненія ораторскія, въ которыхъ объявлялось наказаніе преступнику, высказывались съ негодованіемъ и жестокостію, непозволительною въ новыхъ судахъ. Имъ противопоставались апелляціи страстныя и рѣзкія, рассчитанныя со стороны обвиненныхъ или отвѣтчиковъ и ихъ друзей на состраданіе дикастовъ, и такія апелляціи тѣмъ чаще удавались, что онѣ произносились послѣднія, непосредственно предъ произнесеніемъ приговора ¹⁾. При такомъ значеніи ораторскаго таланта въ судебныхъ учрежденіяхъ аѳинской демократіи, понятно, что софисты, учившіе юношество риторскому искусству, обращали исключительное вниманіе на техническія средства этого искусства, вовсе не заботясь о томъ, какое употребленіе его можетъ быть сдѣлано въ послѣдствіи тѣми, которыхъ они учили. Обыкновенно

¹⁾ Histoire de la Grèce, traduit. de Sadous, Grote т. VII-й, 388—389.



венный тогда способъ преподаванія реторики имѣлъ дѣлію научить защищать съ успѣхомъ какую угодно, произвольно избранную задачу. При отсутствіи достаточныхъ опытныхъ и научныхъ знаній, необходимыхъ для того, чтобы слово было содѣлательно, при желаніи обо всемъ съ убѣдительностію говорить, реторика естественно должна была обратиться ко всевозможнымъ искусственнымъ формальнымъ средствамъ, на дѣйствіе которыхъ тѣмъ вѣрнѣе можно было рассчитывать, чѣмъ болѣе далека былъ простой смыслъ большинства отъ истиннаго пониманія какихъ бы то ни было вопросовъ ¹⁾. Здѣсь кстати можно указать на требованія, высказанныя Платономъ относительно ораторскаго искусства, дабы видѣть, насколько возвышенна въ этомъ отношеніи его точка зрѣнія, а также для того, чтобы въ послѣдствіи не возвращаться болѣе къ этому предмету. Замѣтимъ прежде всего, что дѣлая классификацію практическихъ искусствъ, Платонъ реторику поставляетъ въ такое же отношеніе къ законодательству, въ какомъ, по его мнѣнію, медицина находится къ гимнастикѣ. Какъ гимнастика есть средство развитія физическихъ силъ и сохраненія здоровья, а медицина возстановляетъ разрушенное здоровье, такъ равнымъ образомъ законодательство устраиваетъ и обезпечиваетъ благосостояніе общества, а помощію искусства ораторскаго возстановляется нарушенное право и исправляются законы. Платонъ требуетъ, чтобы въ государствѣ былъ особый классъ людей, который бы, владея ораторскимъ искусствомъ, разсматривалъ и обсуждалъ все, что или вновь должно быть введено, или измѣнено, что требуется рѣшить на основаніи законовъ, а также все, служащее къ ихъ исполненію. Но въ то же время Платонъ возстаетъ противъ современнаго характера ораторскаго искусства. Про-

¹⁾ Федръ 266 и 267. Здѣсь излагаются правила о томъ, изъ какихъ частей должна состоять рѣчь и въ какомъ порядкѣ эти части должны слѣдовать одна за другою.



тивъ формальной искусственной реторики онъ требуетъ логической обработки предмета. Ораторское искусство должно основываться на умѣннѣ дѣлать опредѣленія и классификацію понятій и такимъ образомъ должно быть въ состояніи съ ясностію и точностію устанавливать сущность дѣла и дѣйствовать на слушателя силою логическихъ основаній, а не силою рѣчи. Но кромѣ логическихъ достоинствъ рѣчь оратора должна также основываться на психологическомъ знаніи какъ природы чело-вѣческой вообще, такъ и въ особенности личныхъ качествъ тѣхъ, къ которымъ онъ обращаетъ свое слово. Последнее Платонъ признаетъ необходимымъ для того, чтобы ораторъ зналъ, какъ лучше можно подѣйствовать на тѣхъ или иныхъ людей, смотря по ихъ душевнымъ свойствамъ. Очевидно, что подобнымъ требованіемъ дается сомнительное направленіе ораторскому искусству. Если ораторъ долженъ имѣть исключительно въ виду торжество истины и справедливости, то для чего еще нужно принаравляться ему къ душевнымъ свойствамъ и расположеніямъ тѣхъ, кому онъ говоритъ? Такое требованіе свое Платонъ оправдываетъ тѣмъ, что когда ораторъ говоритъ въ пользу права и справедливости, въ пользу дѣйствительнаго общаго блага, тогда позволительно ему вмѣсто объективныхъ основаній и прямого дѣйствія на умъ слушателей, убѣждать призрачными доказательствами ¹⁾. Ибо только немногіе одарены здравымъ умомъ и способны къ обсужденію вопроса. Отсюда мы можемъ видѣть уже, какъ шатки и недостаточны были понятія въ то время объ истинномъ значеніи и цѣли ораторскаго искусства, если даже Платонъ, не смотря на свою возвышенную точку зрѣнія, находить дозволеннымъ со стороны оратора обольщеніе слушателей ²⁾. Но не только для защиты своего дѣла въ судѣ и сво-

¹⁾ Респуб. 382 и 389.

²⁾ Гротъ говоритъ, что если софистовъ осуждать за тотъ характеръ, какой они сообщили ораторскому искусству, то ~~тоже~~ самое осужденіе придется отнести ко всѣмъ риторамъ бывшимъ въ последующія времена. Но нужно замѣнить



ихъ правъ необходимъ былъ даръ краснорѣчія; въ немъ нуждались также и всѣ люди съ честолюбіемъ, желавшіе достигнуть почестей въ обществѣ. Профессоръ Морисъ въ своей *Histoire de la Philosophie morale et metaphysique* (VI, 2, 1, 6, 9) по поводу людей, искавшихъ у софистовъ наставленій ради достиженія въ обществѣ власти, замѣчаетъ между прочимъ о софистахъ слѣдующее. Молодые Аѣиняне сознавали потребность въ искусствѣ мыслить, дѣйствовать и говорить обо всемъ для того, чтобы быть въ состояніи управлять народомъ по своему желанію. Имѣя такое намѣреніе, они искали содѣйствія ему у софиста или наставника. По необходимости своего призванія, софистъ, учившій мыслить, дѣйствовать и говорить, доходилъ до того, что смотрѣлъ на послѣднюю часть своей профессіи какъ на заключающую въ себѣ двѣ первыя. Онъ становился риторомъ и наставникомъ реторики. Если цѣлію его было вліяніе на духъ толпы, то въ слѣдствіе этого у его учениковъ софизмы легко могли получить то значеніе, въ какомъ мы привыкли понимать это слово. Противъ этого замѣчанія Гротъ возражаетъ, что тотъ существенный порокъ (*laideur essentielle*) софистовъ, который упоминается у Мориса и который онъ видитъ въ томъ, что приобрѣтеніе политической власти считалось высшею цѣлію стремленій, заключался, если слѣдовать изложенію самого Мориса, не въ софистахъ, а въ молодыхъ аѣинянахъ, которыхъ софисты учили. Эти молодые люди искали политической власти, удовлетворить своему честолюбію было ихъ цѣлію. Но не софисты внушили идею объ этой цѣли; она была и прежде въ обществѣ и софисты отнеслись къ ней какъ факту существующему независимо отъ нихъ. Послушаемъ, что говоритъ Ксенофонтъ (*Anabasis*, II, 6, 16) относительно Проксена и Горгіаса. Проксенъ Беотійскій, будучи еще мальчикомъ, захотѣлъ

что софисты первые дали то направленіе ораторскому искусству, которое оно удержало и впоследствии.



сдѣлаться человѣкомъ, способнымъ къ совершенію великихъ дѣлъ и, побуждаемый этимъ желаніемъ, далъ деньги Горгіасу Леоптинскому. Воспользовавшись въ продолженіи нѣкотораго времени его сообществомъ, Проксенъ считалъ уже себя способнымъ и управлять и имѣть близкія сношенія съ первыми людьми и вознаграждать за всѣ услуги, какія ему могли сдѣлать. Въ Протагорѣ Платона Сократъ представляетъ Гиппократъ Протасу съ этими словами: «этотъ Иппократъ—молодой человѣкъ, принадлежащій къ одной изъ нашихъ знатныхъ и богатыхъ фамилій аѳинскихъ; по своимъ талантамъ онъ неуступаетъ никому изъ своихъ сверстниковъ. Онъ желаетъ пріобрѣсть извѣстность въ городѣ и думаетъ, что, благодаря твоему обществу, онъ совершенно будетъ въ состояніи достигнуть этой цѣли» (Прот. 316). Здѣсь мы видимъ, что не софистъ предназначалъ цѣль своимъ воспитанникамъ, но сами ученики предполагали для себя достиженіе извѣстныхъ цѣлей, подобно тому какъ и Алкивіадъ и Критіасъ, когда посѣщали Сократа, сами для себя предположили при этомъ извѣстную цѣль... Во всякомъ случаѣ софистъ отвѣтственъ за средства, но ни какъ не за цѣль. Но каковы были тѣ средства, которыя сообщались софистами? Способность убѣждать вмѣстѣ съ нѣкоторымъ объемомъ необходимыхъ для этой способности знаній, быстрая память и ловкость въ употребленіи словъ, подчиненная контролю свободного публичнаго разбирательства или противодѣйствія противной стороны. Называть зломъ пріобрѣтеніе всего этого можно только при томъ несостоятельномъ предположеніи, по которому лъзыкъ есть средство, предназначенное къ обману—предположеніе, противъ котораго я не могу ничего присовокупить къ тому, что говорится въ этомъ отношеніи у Аристотеля и Квинтилиана ¹⁾). Для насъ достаточно знать, что хотя софисты и не

1) Исторія Грота во французскомъ переводѣ Sadous т. XII ст. 178—181 примѣч.



внушали своимъ воспитанникамъ честолюбивыхъ стремленій, однако не только не противодействовали подобнымъ стремленіямъ, напротивъ относились къ нимъ съ полнымъ одобреніемъ; софисты были даже того мнѣнія, что главнѣйшая заслуга того образованія, которое они хотѣли дать юношеству, заключается именно въ возможности достиженія помощію его честолюбивыхъ цѣлей въ обществѣ, такъ что если тѣ честолюбивыя намѣренія, съ которыми приходили юноши къ софистамъ, принадлежатъ имъ самимъ, то въ тоже время безспорно и софисты не мало способствовали къ возбужденію въ юношествѣ подобныхъ стремленій къ почестямъ, славѣ, вообще къ личному успѣху въ обществѣ ¹⁾. Нельзя не согласиться съ тѣмъ замѣчаніемъ, которое высказываетъ о софистахъ Штримпель: софисты, говоритъ онъ, въ такомъ точно смыслѣ занимались обученіемъ добродѣтели, какъ ремесленники и техники занимаются своими спеціальностями. Отношеніе между потребностями общества и этими спеціальностями, вызванными тѣми потребностями и отвѣчающими имъ, таково, что причина и дѣйствіе при этомъ взаимно усиливаютъ себя: то, что было потребностію, вслѣдствіе искусственнаго удовлетворенія ея, дѣлается прихотью. Какъ есть потребность въ пищѣ, одеждѣ, жилищѣ и всѣхъ способахъ къ удовлетворенію ей, точно также всѣмъ людямъ нужны нѣкоторое количество ума, познаній, способности, чтобы править домомъ и усовершенствовать его и чтобы умѣть обходиться съ другими. Поэтому, какъ скоро умные наблюдатели, анатомы и фیزیологи общественной жизни, замѣчаютъ эти натуральныя стремленія, которыя обнаруживаются преимущественно въ юношествѣ, и въ эксплуатаціи подобныхъ явленій находятъ для себя выгодное

1) Горгіасъ называетъ искусствомъ говорить обо всемъ убѣдительно величайшимъ благомъ и причиною какъ свободы людей, такъ и власти ихъ надъ другими въ каждомъ городѣ. Горгіасъ 452.



средство къ собственному благосостоянію, го такіе люди со всѣмъ искусствомъ и умомъ занимаются своимъ ремесломъ и въ свою очередь оказываютъ вліяніе на соціальное состояніе, которому они обязаны своимъ существованіемъ; подобныя явленія преимущественно обнаруживаются во всей ихъ свободѣ и полнотѣ въ подвижной демократіи ¹⁾. Нельзя высоко цѣнить то образованіе, которое не знаетъ для себя иной нормы, кромѣ удовлетворенія желаній и споспѣшествованія эгоистическимъ стремленіямъ людей ищущихъ его. Другіе, говоритъ Протагоръ, портятъ юношей, потому что они заставляютъ ихъ изучать науки не смотря на нежеланіе тѣхъ изучать науки... напротивъ, приходящіе ко мнѣ учатся только тому, для чего приходятъ. Я преподаю имъ науку благоразумія въ дѣлахъ домашнихъ, т. е. какъ лучше управлять собственнымъ домомъ, и въ дѣлахъ общественныхъ, какъ искуснѣе дѣйствовать и говорить о дѣлахъ города ²⁾. При такомъ характерѣ софистическаго образованія, конечно нельзя и ожидать отъ софистовъ опредѣленнаго нравственнаго міровоззрѣнія. Что касается матеріала, которымъ пользовались софисты для достиженія своихъ цѣлей, для развитія ораторскихъ и діалектическихъ способностей, то естественно, что такимъ матеріаломъ для софистовъ служили тѣ разнообразныя и неопредѣленныя представленія и мнѣнія, выросшія на почвѣ отечественныхъ преданій и учрежденій общественныхъ, которыя находились въ обращеніи между простыми гражданами. Понятно, что въ нравственномъ отношеніи софисты передавали другимъ въ своихъ рѣчахъ и постановленіяхъ большею частію тѣже самыя представленія и мотивы, подъ вліяніемъ которыхъ находился каждый въ общественной жизни. —Однако формально реторическое на-

¹⁾ Die Geschichte der praktischen Philosophie der Griechen 31 стр

²⁾ Протагоръ 318



правление, свойственное софистамъ, не могло неотразиться особеннымъ образомъ какъ на нихъ самихъ, такъ и на тѣхъ, которые учились у нихъ, въ отношеніи идей нравственныхъ. Если, какъ замѣчено у Грота, драматическая греческая поэзія должна была имѣть могущественное дѣйствіе на умы общества, возбуждая дѣятельность мысли, то образованіе софистическое практиковалось именно въ такомъ направленіи, что еще болѣе могло содѣйствовать къ возбужденію подвижности мысли. Эта подвижность мысли у нѣкоторыхъ софистовъ выразилась въ свободномъ обращеніи съ вопросами нравственными, въ смѣломъ и самоувѣренномъ высказываніи тѣхъ практическихъ тенденцій, которыя возникали у софистовъ сами собою вслѣдствіе того мнѣнія, котораго держались на практикѣ, именно, что обо всемъ можно такъ и иначе говорить. Здѣсь въ особенности слѣдуетъ замѣтить то, что привычка руководить другихъ къ достиженію ихъ личныхъ цѣлей, возбуждая сильное желаніе это служеніе практическимъ потребностямъ другихъ обратить въ средство къ собственному благосостоянію, въ тоже время приводило софистовъ къ тому воззрѣнію, которое пытается свести всѣ человѣческія дѣйствія и стремленія къ одному началу—исключительно эгоистическаго интереса. Отсюда все, что въ установленіяхъ и условіяхъ общественной жизни является ограничивающимъ, стѣсняющимъ свободное развитіе эгоистическихъ побужденій,—все подобное казалось софистамъ ненатуральнымъ, искусственно изобрѣтеннымъ хотя также по внушенію тѣхъ же эгоистическихъ стремленій. Какъ въ умственномъ отношеніи мнѣнія софистовъ не имѣютъ опредѣленности и послѣдовательности по причинѣ отсутствія у нихъ яснаго различенія понятій объ истинномъ и ложномъ: такъ и въ отношеніи практическомъ софисты не въ состояніи были представить ни опредѣленныхъ началъ дѣйствованія, ни твердо установленной точки зрѣнія для сужденій о нравственномъ достоинствѣ стремленій и дѣйствій человѣ-



ческих. При опредѣленіи того, къ чему должно стремиться и чего избѣгать, что справедливо и что несправедливо, относительно подобныхъ вопросовъ софисты искали разрѣшенія трудностей въ простыхъ представлявшихся на первый взглядъ указаніяхъ человѣческой природы, наблюдая и заимствуя понятія о ней изъ явленій той общественной жизни, которая ихъ окружала. Такимъ образомъ сужденія и стремленія софистовъ въ нравственномъ отношеніи натурально были ближайшимъ плодомъ той почвы общественно - національной жизни, на которой сама она была явленіемъ исключительно свойственнымъ національному характеру грековъ, при той гибкости, подвижности и воспріимчивости ума и страсти къ слову,—при этихъ качествахъ національнаго характера, которыхъ ни одинъ народъ въ мірѣ не проявлялъ въ такой степени, какъ греки. Преданія и нравы, утвержденные временемъ въ національной жизни грековъ, мало благопріятствовали къ развитію нравственныхъ совершенствъ въ собственномъ смыслѣ, ибо имѣли преимущественно характеръ чувственности, тѣмъ болѣе, что и религіозныя представленія благопріятствовали скорѣе возбужденію и развитію чувственныхъ побужденій, нежели къ ограниченію ихъ. Не смотря на то, нельзя не видѣть въ общемъ складѣ греческой жизни присутствія лучшихъ побужденій человѣческой природы во всей ихъ первобытной чистотѣ и силѣ. Сознаніе человѣческаго достоинства, хотя и привязанное къ условнымъ преимуществамъ гражданства, а также сознаніе безусловной важности общественныхъ обязанностей было присуще каждому гражданину, какъ живое чувство, одушевлявшее его дѣятельность. Характеръ возрѣній, свойственныхъ національному духу грековъ, представляетъ художественное сочетаніе фантазіи съ трезвымъ чувствомъ реальности, равновѣсіе между стремленіемъ къ идеальному и привязанностію къ земному, между порывомъ и спокойнымъ созерцаніемъ; въ характерѣ греческаго народа въ оди-



наковой мѣрѣ совмѣщаются воспріимчивость и дѣятельная способность, элементы духовный и чувственный. Эта именно черта—равновѣсіе и гармоническое сляніе силъ духовной и чувственной природы—составляетъ общее явленіе, повторяющееся во всѣхъ направленіяхъ національнаго развитія греческаго духа. Такъ греческая поэзія божественное и идеальное созерцала только въ осязательныхъ формахъ природы и въ живомъ образѣ человѣка. Природа вся въ глазахъ грековъ проникнута духовною жизнію; все полно боговъ, сказалъ Өалесъ; она повсюду оживлена, преисполнена, населена духовными существами. Грекъ относился къ природѣ съ чувствомъ религіознаго благоговѣнія, ибо вездѣ онъ видѣлъ присутствіе боговъ. Для понятія о государствѣ греки нуждались въ чувственно опредѣленномъ представленіи. Государство въ понятіяхъ грека есть это небольшое общество, которое въ собраніяхъ на площадяхъ, въ торжественныхъ шествіяхъ, можетъ быть видимо заразъ и охвачено однимъ взглядомъ, и такое представленіе о государствѣ сохраняется еще у философовъ Платона и Аристотеля: по мнѣнію Аристотеля слишкомъ большая масса населенія не можетъ быть приведена въ порядокъ. Въ національной этикѣ грековъ мы видимъ тотъ же характеръ пластической выразительности и единства матеріальной и духовной стороны. Не смотря на преобладающій характеръ чувственности, свойственный нравамъ греческаго народа, чувственность не обременяла и не подавляла энергіи внутренней жизни. Это было здоровое равновѣсіе между чувствомъ натуринаго удовлетворенія и мѣрою нравственныхъ, идеальныхъ инстинктовъ. Наивный гуманизмъ эпоса, говоритъ Дункеръ, строгій образъ возрѣній временъ аристократизма требуютъ только того, чтобы человѣкъ слѣдовалъ внутреннимъ побужденіямъ своей души, чтобы онъ раскрывалъ въ своей жизни внутреннее свое существо. Задача только въ томъ, чтобы во



всемъ сохранять умѣренность, стремиться къ облагороженію натуральныхъ побужденій, въ самообладанію и господству надъ страстями. Ограниченіе эгоистическихъ побужденій требуется настолько, насколько это нужно, чтобы одинъ признавалъ права другаго, чтобы всякій отдѣльный членъ подчинялся порядку семейной и общественной жизни, могъ проникнуться духомъ жизни домашней и обязанностями общежитія..... Идеаль грековъ есть полный человѣкъ въ состояніи совершеннаго тѣлеснаго благосостоянія и красоты, когда съ бодростію физическихъ силъ соединяется свободное и искусное обладаніе членами своего тѣла,—человѣкъ наслаждающійся сознаніемъ полноты своей жизни и силы. Отсюда объясняется, почему греки такъ много заботились о всестороннемъ развитіи силъ физическихъ, красоты тѣла, быстроты и подвижности въ проявленіи силъ. Идеаль прекраснаго и добраго человѣка καλὸς καγαθὸς, одушевленнаго благороднымъ настроеніемъ въ исполненномъ силы и всесторонне развитомъ тѣлѣ,—былъ всеобщій. Но эта всеобщность идеала ограничивалась стремленіемъ къ тому, чтобы не просто быть прекраснымъ и добрымъ человѣкомъ въ показанномъ смыслѣ, но осуществить его въ средѣ извѣстныхъ, опредѣленныхъ отношеній, въ этомъ именно обществѣ, въ этомъ государствѣ. Идеаль прекраснаго и добраго человѣка у грековъ означалъ прекраснаго и добраго гражданина въ греческомъ государствѣ. ¹⁾ Но тѣ черты греческаго духа, на которыя мы здѣсь указали, не были ясно сознанными, выработанными опытомъ и размышленіемъ убѣжденіями, напротивъ онѣ непосредственно заключались въ задаткахъ природы греческаго народа и обнаруживались въ его жизни какъ естественныя расположенія и склонности, развившіяся частію подъ вліяніемъ историческихъ условій, преимущественно же подъ вліяніемъ

¹⁾ Geschichte des Alterthums, Max Duncker. Dritter Band s. 607—611.



особенностей мѣстныхъ. Въ совокупности своей эти черты образуютъ тотъ особенный складъ греческой національной жизни, который называютъ обыкновенно греческимъ объективизмомъ. Объективизмъ греческаго національнаго духа состоитъ въ томъ, что греки сообразовались во всемъ съ требованіями натурального порядка и условіями жизни, данными въ самой природѣ вещей, независимо отъ внутреннихъ субъективныхъ движеній и стремленій, порождаемыхъ искусственными порядками жизни. Близость греческаго народа къ природѣ имѣла слѣдствіемъ именно то, что и во внутреннемъ духовномъ строѣ греческой національности отразились тѣже черты порядка, стройности и силы, которая представляетъ повсюду природа, въ особенности та, среди которой жили греки. Грекъ стремился во всѣхъ отношеніяхъ къ возможно полному осуществленію того, что должно быть по самой природѣ вещей: его субъективная воля была скована этимъ естественнымъ стремленіемъ къ развитію въ жизни натуральныхъ побужденій: онъ былъ преданъ всецѣло, безъ всякаго слѣда сомнѣнія и умственного анализа, тѣмъ началамъ гражданскаго существованія, которыя образовались подъ вліяніемъ историческихъ и климатическихъ условій, стремясь всегда только къ возможно полному развитію ихъ и преодолѣнію встрѣчавшихся при этомъ препятствій. Едвали гдѣ съ такою очевидностію можно прослѣдить связь національнаго развитія съ натуральными условіями существованія, какъ въ исторіи грековъ. Понятно отсюда, что если и въ нравственномъ отношеніи, по причинѣ того же натурального характера въ развитіи грековъ, чувственность есть преобладающій мотивъ, то въ то же время проникновеніе чувственности духовнымъ элементомъ и ограниченіе ея послѣднимъ, является столь же естественнымъ слѣдствіемъ чувства красоты, мѣрности, опредѣленности, которое постоянно питалось у грековъ близостію ихъ къ природѣ. Идея красоты, гар-



мовіи, порядка, мѣрности была для грековъ высшимъ натуральнымъ закономъ. Идея эта постоянно высказывается въ тѣхъ немногихъ изреченіяхъ и образцахъ жизни добродѣтельной, представленныхъ или въ видѣ повѣствованій о гражданскихъ доблестяхъ миѳическихъ личностей, или въ формѣ теоретическаго начертанія идеальнаго образа жизни, которыя мы находимъ у поэтовъ и мудрецовъ греческихъ. Такъ общеизвѣстно было въ Греціи древнее изреченіе: *ничего слишкомъ*. Вся нравственная философія пифагорейцевъ построена на идеѣ гармоніи, которая, по основному воззрѣнію пифагорейской философіи, есть всеобщій законъ міровой жизни. Какъ идея красоты, порядка, гармоніи, которая была господствующимъ мотивомъ стремленій, симпатій и антипатій въ нравахъ древней Греціи, имѣла характеръ непосредственнаго, натурального влеченія, или чувства, то поэтому и тѣ изреченія и очерки нравственныхъ идеаловъ въ духѣ греческаго народа, которые заимствованы были поэтами и мудрецами позднѣйшихъ временамъ Греціи, суть ничто иное, какъ непосредственныя созерцанія, выраженные въ пластической формѣ миѳа, сказанія или же въ видѣ предписаній: аналитической дѣятельности мышленія здѣсь еще нѣтъ. Первые опыты критическаго анализа и обобщеній въ области нравственныхъ идей, правда слишкомъ несовершенныя, по причинѣ отсутствія яснаго сознанія о методахъ логическаго мышленія, мы встречаемъ у софистовъ. Мы видѣли, что у софистовъ не было яснаго сознанія началъ теоретической умственной дѣятельности, небыло у нихъ болѣе или менѣе опредѣленныхъ понятій о томъ, въ чемъ состоитъ познаніе, какъ оно достигается и чѣмъ обуславливается его истинность; въ этомъ отношеніи софисты не шли далѣе общаго, неопредѣленнаго смысла, не смотря на то, что въ прежней философіи были относительно этого недостаточныя конечно, но во многихъ случаяхъ метвія и



сообразныя съ существомъ дѣла указанія. Но что касается идей нравственно-практическихъ, то софисты и этого не имѣли. Для того, чтобы правильно судить о значеніи софистовъ, надобно помнить, что относительно нравственно-практическихъ вопросовъ жизни, которые естественно возбуждались вслѣдствіе вліянія политики, поэзіи и философіи на общество, софисты неимѣли ничего въ прежней исторіи развитія греческой жизни, кромѣ неопредѣленнаго и многосложнаго матеріала разнообразныхъ чувствъ, стремленій, симпатій и антипатій, одобрительныхъ и неодобрительныхъ сужденій, которыя группировались около того или иного дѣйствія и соединялись съ тѣмъ или другимъ выраженіемъ, обозначающимъ цѣлый рядъ дѣйствій извѣстнаго рода. На практикѣ неопредѣленность, неразграниченность выраженій языка, обозначающихъ какъ дѣйствія, такъ и сужденія объ нихъ, конечно ни мало не препятствовали опредѣленности дѣйствій и болѣе или менѣе согласной оцѣнкѣ ихъ, потому что какъ дѣйствія такъ и сужденія объ нихъ въ общемъ сознаніи не основывались на смыслѣ и значеніи выраженій, употреблявшихся въ подобныхъ случаяхъ; совершенно на оборотъ: содержаніе словъ, служившихъ къ обозначенію нравственныхъ идей, заимствовалось отъ свойствъ и практическихъ условій поступка и сопровождающаго его чувства одобренія или неодобренія, между тѣмъ въ теоріи опредѣленіе дѣйствій и сужденіе объ немъ зависятъ отъ ясности понятій, относящихся къ этому дѣйствію. Отсюда объясняется, почему всякій могъ безошибочно сказать, что на практикѣ означаетъ извѣстное выраженіе, что разумѣется напр. подъ благочестіемъ въ дѣйствительности, но никто не въ состояніи былъ опредѣлить, что такое благочестіе не какъ дѣйствіе, а какъ понятіе обнимающее цѣлую совокупность дѣйствій извѣстнаго рода при всѣхъ возможныхъ условіяхъ.., почему одно дѣйствіе въ одномъ случаѣ одобряется, а въ дру-



гомъ осуждается, не смотря на тожество имени. Мы видѣли, что нравственныя побужденія, дѣятельныя стремленія и сопровождающія ихъ представленія держались главнымъ образомъ на неопредѣленномъ въ логическомъ отношеніи, хотя имѣвшемъ натуральную крѣпость, представленія красоты, порядка, гармоніи, благоразумія и соразмѣрности. Естественпо, что первые опыты рефлексивной дѣятельности мышленія, первая попытка найти болѣе или менѣе ясныя для логическаго сознанія опредѣленія о томъ, что справедливо и что несправедливо, къ чему должно стремиться и чего избѣгать, что добродѣтельно и что порочно, должны были оказаться разрушительными по отношенію къ привычнымъ, но совершенно наивнымъ представленіямъ и сужденіямъ относительно мотивовъ и фактовъ практической дѣятельности. При логической обработкѣ понятій требовалось признать что либо опредѣленное за исходный пунктъ и опираясь на немъ послѣдовательно развивать рядъ сужденій. Понятно, что пытаясь удовлетворить этой потребности, нельзя было удержать въ логическихъ комбинаціяхъ той сложности неопредѣленныхъ мотивовъ, которыми на практикѣ въ каждомъ данномъ случаѣ опредѣлялся выборъ дѣйствія подъ преобладающимъ вліяніемъ стольже неопредѣленнаго и мало доступнаго для логическаго анализа чувства красоты. Очевидно было съ перваго взгляда только то общее различіе въ практическихъ мотивахъ дѣйствій, по которому одно желательно, а другое не желательно, различіе, которое происходитъ изъ различнаго отношенія къ нашему эгоистическому чувству ожидаемыхъ послѣдствій при всякомъ данномъ дѣйствіи. Именно то, что обобщаетъ нашимъ натуральнымъ потребностямъ и желаніямъ удовлетвореніе, съ которымъ соединяется чувство удовольствія, естественно является предметомъ стремленій; напротивъ все, требующее нѣкотораго насилія надъ побужденіями нашей природы, что приноситъ съ собой чувство неудовольствія, избирается для дѣятельности съ трудомъ и



только въ слѣдствіе болѣе или менѣе далекихъ соображеній. Ничего нѣтъ удивительнаго поэтому въ томъ, что въ первыхъ попыткахъ сдѣлать отчетъ о нравственныхъ побужденіяхъ и цѣляхъ человѣческой дѣятельности мы встрѣчаемъ у софистовъ стремленіе основать практическую дѣятельность человѣка на эгоистическихъ побужденіяхъ чувственной природы, при чемъ въ этихъ опытахъ мы видимъ тѣже качества наивной послѣдовательности, искренности, отсутствіе всякихъ сдѣлокъ и уступокъ какому либо постороннему побужденію, которыхъ софисты не сознавали въ себѣ ясно,—все то, что характеризуетъ греческую національную нравственность и жизнь вообще. Надобно замѣтить, что какъ воспитательная дѣятельность софистовъ представляетъ двѣ стороны—реторическую и деалектическую, такъ и въ отношеніи ихъ къ практическимъ вопросамъ жизни нельзя не видѣть двоякаго характера. Одни изъ софистовъ избирали древніе поэтическіе образы и сказанія, заключавшія въ себѣ элементъ поучительный, или же при случаѣ пользовались ими исключительно для реторической обработки; и понятно, что при такомъ отношеніи къ предмету, софисты въ подобныхъ случаяхъ собственно ничего новаго не высказывали, а только приучали смотрѣть на древніе поэтическіе образы съ точки зрѣнія популярной морали ¹⁾. Другіе же разсматривали вопросы нравственные независимо отъ того, какъ относилась къ нимъ народная этика, подвергали эти вопросы болѣе или менѣе логическому анализу и такимъ образомъ доходили до самостоятельныхъ выводовъ. Для насъ конечно важнѣе опыты послѣдняго рода и потому мы коснемся ихъ вѣдѣсь. Вотъ какъ нѣкоторые рѣшали вопросъ о томъ, что та-

¹⁾ Можно указать, какъ на примѣры такого рода обработки древнихъ мифовъ, на рассказъ Продика о Гerkулесѣ, избирающемъ дорогу жизни (Хер. Мем. II, 1), въ русскомъ переводѣ см. Штоля, Мифы классич. древности (1,86),—и на изъясненіе мифа о Прометѣе Прот. гомомъ. Prot. Plat. 320.



кое справедливостъ. Дѣлая различіе между природою и положительнымъ закономъ, Каликлъ высказываетъ мысль, что по закону дѣлать несправедливое ненавистнѣе, нежели переносить несправедливость, между тѣмъ какъ по природѣ наоборотъ. Терпѣть несправедливое, говоритъ онъ, слѣдуетъ предоставить рабамъ, которые недостойны жизни и молчаливо должны переносить обиды. Постановленія закона ничто иное, какъ измышленіе слабыхъ въ защиту себя противъ сильныхъ, ибо, слѣдуя этимъ постановленіямъ, первые одобряютъ послѣднихъ въ случаѣ если они оказываются слабыми и недѣлаютъ того что могутъ, и наоборотъ осуждаютъ ихъ, если тѣ поступаютъ такъ, какъ того требуетъ право сильного. Природа ясно требуетъ, чтобы лучшій имѣлъ больше и чтобы сильнѣйшій господствовалъ надъ слабѣйшимъ, такъ что справедливость и сила по натуральному закону, тождественны. Истина этого положенія доказывается и образомъ жизни другихъ живыхъ существъ, равно какъ исторіею человѣческихъ обществъ ¹⁾. Подобнымъ же образомъ высказывается Өразимахъ. Справедливый или сообразный съ законами образъ дѣйствій есть тотъ, который имѣетъ цѣлю—служить пользѣ того, кто имѣетъ власть, ибо власть постановляетъ законы, заботясь при этомъ о томъ, чтобы исполненіе ихъ было для нея выгодно. Разсматривая дѣло съ практической точки зрѣнія, слѣдуетъ поэтому утверждать, что называемое справедливостію, или законностію, есть дѣйствительное благо только для людей обладающихъ властью. Жизнь на каждомъ шагу подтверждаетъ это положеніе: какъ скоро два или нѣсколько предпринимаютъ одбо и тоже, то справедливый всегда остается въ убыткѣ; при увеличеніи подателей справедливый всегда больше платитъ, чѣмъ несправедливый, а въ случаѣ раздѣла первый всегда получаетъ менѣе

¹⁾ Горгіасъ 483.



последняго; въ службѣ государству справедливый пренебрегаетъ своими личными дѣлами, заботясь объ общемъ благѣ и возбуждаетъ чрезъ то вражду противъ себя друзей и родственниковъ; наконецъ несправедливость большею частію соединяется съ величайшимъ счастьемъ, справедливость же наоборотъ, влечетъ за собою однѣ бѣдствія. Игакъ справедливость не добродѣтель, а скорѣе глупость и то, что называютъ несправедливостію, не есть порокъ, но мудрая расчетливость¹⁾. По поводу замѣчаній, высказанныхъ здѣсь, Главконъ говоритъ, что, слушая Оразимаха и тысячи другихъ, онъ недоумѣваетъ относительно того, дѣйствительно ли лучше, т. е. полезнѣе быть справедливымъ, чѣмъ несправедливымъ; желая убѣдиться въ преимуществѣ справедливости, онъ требуетъ доказательствъ въ выгоды ея. Чтобы дать Сократу поводъ съ наибольшою силою доказать пользу справедливости, Главконъ берется превознести человѣка несправедливаго, высказывая въ этомъ случаѣ очевидно то, что говорятъ, по его собственнымъ словамъ, тысячи людей. Если мы различаемъ три рода благъ, говоритъ онъ,—тѣ которыя мы любимъ и желаемъ ради ихъ самихъ, другія, которыя мы любимъ какъ ради ихъ, такъ и по причинѣ слѣдствій, отъ нихъ происходящихъ, наконецъ тѣ, которыя мы любимъ единственно ради послѣдствій: то ясно что большая часть людей справедливость причисляетъ къ третьему виду благъ, ибо справедливость предпочитается ради похвалы и славы соединенной съ нею; саму же по себѣ ее избѣгаютъ. При этомъ ссылаются на происхожденіе справедливости. Отъ природы, говорятъ, дѣланіе несправедливаго есть благо, на-противъ испытывать несправедливость—зло. Но какъ послѣднее чаще случается, и такъ какъ въ обществѣ, гдѣ каждый желаетъ поступать несправедливо, но не хочетъ переносить не-

¹⁾ Респуб. Плал. 343 и 344.



справедливостей, безъ сомнѣнія никто не въ состояніи совершенно избѣгнуть послѣдняго, и слѣдовательно никто никогда не можетъ достигнуть исполненія своихъ желаній, то поэтому предпочли избрать условіе, которымъ исключались бы тотъ и другой случай, такъ какъ одинъ нежелателенъ, а другой невозможенъ, именно согласились въ томъ, чтобы ни дѣлать несправедливостей, ни терпѣть ихъ, и справедливость есть ничто иное, какъ слѣдствіе такого соглашенія. Съ этой точки зрѣнія устанавливаются законы и договоры, этимъ опредѣляется какъ дозволенное, такъ и то, что запрещается, и сущность справедливаго, законнаго состоитъ только въ томъ, чтобы соблюдать средину между двумя крайностями, между лучшимъ—дѣланіемъ несправедливостей и худшимъ—перенесеніемъ несправедливостей. Такимъ образомъ справедливость одобряется только по необходимости, и потому устройство общественной жизни въ видахъ справедливости есть насильственное, ибо было бы безуміемъ недѣлать несправедливаго, когда имѣется достаточная для того сила. И тотъ, кто поступаетъ справедливо, если бы имѣлъ полную свободу, вѣроятно воспользовался бы ею для того, чтобы дѣлать несправедливое. Затѣмъ указывается на практику жизни въ доказательство того, что человѣкъ несправедливый всегда счастливѣе справедливаго, а также на поэтовъ, которые только похвалами и угрозами хотятъ возбудить любовь къ справедливости, при чемъ справедливость противуполагается у нихъ, какъ нѣчто трудно достижимое, несправедливости, которая легка и пріятна. Притомъ же и жрецы поддерживаютъ склонность къ несправедливости своимъ ученіемъ, что человѣкъ богатый, хотя и несправедливый, можетъ умиловить боговъ дорогими жертвами. Неудивительно послѣ этого, что юношество ни въ обществѣ людей, ни посредствомъ религіи не научается любить справедливость, напротивъ скорѣе пріучается предпочитать господствующій надъ

*



всѣмъ призракъ истины. Не удивительно, если и лучшій человѣкъ, любящій справедливость, при такихъ обстоятельствахъ не можетъ устоять противъ всеобщаго предпочтенія несправедливости ¹⁾.

Удивительно повидимому здѣсь то, какимъ образомъ подобныя теоріи могли существовать и открыто высказываться въ греческомъ обществѣ, гдѣ, какъ извѣстно, въ высшей степени были развиты общественныя склонности и гдѣ благо общества, общіе интересы отечества для каждаго гражданина были выше всего. Не странно ли то, что софисты, воспитатели юношества и представители общества, могли проводить мнѣнія, обнаруживающія крайнія противообщественныя тенденціи? По мнѣнію Грота, подобныя взгляды, приводимые у Платона какъ дѣйствительно принадлежащія извѣстнымъ лицамъ, не болѣе какъ его вымыслы, ибо безсмысленно и невозможно допустить, чтобы кто нибудь отважился подобныя воззрѣнія провозглашать въ Аѣинахъ предъ гражданами, которые такъ ревниво оберегали и такъ гордились своими демократическими учрежденіями. Конечно, едвали могъ всякій безнаказанно высказываться подобнымъ образомъ предъ народнымъ собраніемъ, или судилищемъ, однако можно положительно утверждать, что состояніе аѣинской демократіи было именно таково, что допускало открытое высказываніе мнѣній, подобныхъ приведеннымъ выше: открывъ полный просторъ индивидуальной свободѣ, она естественно способствовала тѣмъ къ пробужденію наряду съ благородными силами стремленій эгоистическихъ и дикихъ; демократія могла служить поводомъ къ тому, что наиболѣе смѣлая, но въ то же время преданная грубымъ побужденіямъ личности стремились къ полному личному обладанію всѣми тѣми правами, которыя принадлежали цѣлому народу, и такимъ

¹⁾ Респуб 357 и слѣд.



образомъ хотѣли бы демократію цѣлаго народа превратить въ демократію индивидуальную. Это именно мы и видимъ въ требованіи, которое нерѣдко повторяется въ это время въ Аѣинахъ, чтобы каждый дѣйствовалъ по своимъ желаніямъ и сообразно своей силѣ. Кромѣ того Сократъ въ Горгіасѣ говоритъ, что въ Аѣинахъ господствуетъ величайшая свобода рѣчи (461). Стоитъ припомнить, какъ часто и какъ открыто Сократъ осуждалъ аѣинскую демократію, а также то, что онъ говоритъ въ своей защитительной рѣчи предъ судьями, и если при этомъ взять во вниманіе, что Сократа никто не осуждалъ за тавія рѣчи, то высказанное Гротомъ замѣчаніе еще болѣе теряетъ свою силу. И самъ Гротъ вотъ что говоритъ, по поводу осужденія Сократа. «Имѣя въ виду, говоритъ онъ, ненависть столь сильную какъ по количеству, такъ и по качеству образовавшихся ее элементовъ, нельзя не удивляться, что Сократъ могъ столь долгое время оставаться среди общества для того, чтобы еще болѣе увеличивать ее и что обвиненіе Мелита могло случиться только въ позднѣйшую пору жизни Сократа, между тѣмъ какъ оно одинаково было уместно и прежде, такъ какъ щекотливый характеръ аѣинянъ въ отношеніи къ обвиненіямъ религіознымъ былъ вполне извѣстенъ. Въ этомъ случаѣ истина состоитъ въ томъ, что какъ одного только человѣка знаемъ мы въ исторіи такого, который посвятилъ всю свою жизнь дѣлу критическаго испытанія людей, предлагая имъ вопросы, такъ точно одинъ только существовалъ городъ, по крайней мѣрѣ въ древнемъ мірѣ, гдѣ этотъ человѣкъ могъ въ продолженіе двадцати пяти лѣтъ, не подвергаясь опасности, безнаказанно оставаться вѣрнымъ своему призванію,—и такимъ городомъ были Аѣины. Только благодаря либеральному духу, утвердившемуся вслѣдствіе демократическаго чувства въ Аѣинахъ, благородная эксцентричность Сократа не встрѣчала столь долгое время противодѣйствія со стороны многочисленныхъ его



враговъ ¹⁾). Въ другомъ мѣстѣ вотъ что говоритъ Гротъ о свободѣ, господствовавшей въ Аѣинахъ. По поводу надгробной рѣчи Перикла, въ которой онъ изображаетъ широкую свободу и преимущество общественной жизни въ Аѣинахъ, сравнительно съ другими государствами, Гротъ высказываетъ слѣдующія замѣчанія. Рѣчь Перикла можетъ служить лучшимъ средствомъ къ повѣркѣ того мнѣнія, которое часто высказывается безъ достаточнаго обсужденія, именно, что древнія общества личностію жертвовали государству и что только въ новѣйшія времена индивидуальной дѣятельности предоставлена свобода въ надлежащей мѣрѣ. Это справедливо относительно Спарты, равнымъ образомъ это мнѣніе истинно въ отношеніи къ идеальнымъ обществамъ, которыя изображаютъ Платонъ и Аристотель, но оно совершенно ложно относительно аѣинской демократіи... Безспорно, когда Периклъ изображаетъ свободу въ аѣинской жизни, то ему представлялось при этомъ сравненіе общественной жизни въ Аѣинахъ съ ограниченностію и строгостію Спарты, и слѣдовательно его положенія относительно свободы въ Аѣинахъ, надобно предполагать, были высказаны имъ въ преувеличенномъ смыслѣ подъ вліяніемъ этого контраста. Но если даже сдѣлать эту уступку, та настойчивость, съ какою онъ говоритъ о свободѣ мысли и дѣйствія въ Аѣинахъ, гдѣ не знали не только чрезмѣрнаго насилія со стороны закона, но даже практической нетерпимости частныхъ лицъ во взаимныхъ ихъ отношеніяхъ и тиранніи большинства надъ отдѣльными личностями, отличавшимися отъ него вкусами и зачатіями, эта настойчивость даетъ замѣтить одну изъ особенностей національнаго характера, отъ которой существенно зависѣло интеллектуальное развитіе эпохи. Национальному характеру грековъ въ высокой степени свойственна была терпимость

¹⁾ G. Grote, Histoire de la Grèce, XII, 310.



по отношенію ко всѣмъ различіямъ положительнаго движенія. Отличительныя побужденія въ каждой душѣ могли свободно развиваться и приносить плодъ, не будучи подавляемы мнѣніемъ другихъ и не будучи приводимы къ насильственному однообразію съ какимъ либо принятымъ типомъ. Антипатіи противъ какихъ бы то нибыло личныхъ стремленій не входили въ привычную нравственность гражданина. Если столь большое число причинъ, возбуждающихъ человѣческую ненависть, теряли чрезъ это свою дѣйствующую силу и если общество въ слѣдствіе того было болѣе пріятнымъ, образовательнымъ и воодушевляющимъ, то всѣ задатки производительнаго духа находили въ этой атмосферѣ наибольшую степень возбужденія. Въ предѣлахъ закона, который конечно также вѣрно соблюдался въ Аѳинахъ, какъ и во всякомъ другомъ мѣстѣ въ Греціи, движенія, вкусы и даже эксцентричности индивидуальныя, были встрѣчаемы съ терпимостію вмѣсто того, чтобы служить цѣлью сарказмовъ со стороны сосѣдей или враждебнаго общества... Эта свобода въ проявленіи индивидуальной дѣятельности, которой не угрожали ни принудительная власть закона, ни тираннія ревниваго мнѣнія, конечно болѣе свойственна демократіи, (гдѣ нѣтъ одного властелина избраннаго и гдѣ нѣтъ также многихъ, которые бы имѣли авторитетъ для всѣхъ другихъ и всему давали бы тонъ), нежели всякой другой формѣ правительства. Но даже въ демократіяхъ такая свобода—рѣдкое явленіе. Ни одна изъ правительственныхъ формъ новѣйшаго времени, ни демократическая, ни аристокритическая или монархическая не представляютъ ничего подобнаго той картинѣ широкой терпимости въ отношеніи къ разногласіямъ общественнымъ и подвижности индивидуальнаго вкуса, какую мы находимъ въ рѣчи государственнаго мужа Аѳинъ ¹⁾. Точно

¹⁾ G. Grote, Histoire de la Grèce—VIII, 179—180.



также Платонъ рельефными чертами изображаетъ намъ свободу, свойственную демократіи, но только въ иномъ духѣ; безъ сомнѣнія черты эти взяты имъ съ натуры. Демократія, по изображенію Платона, это такое государство свободы въ словѣ и дѣлѣ, въ которомъ каждый можетъ устраивать жизнь по своимъ желаніямъ и которое при всемъ различіи людей, присволяетъ однакожъ всѣмъ нѣкоторое равенство. Въ демократіи находятся люди всѣхъ возможныхъ видовъ и характеровъ: она подобна плащу, разукрашенному пестрыми цвѣтами и потому, какъ женщины и дѣти считаютъ подобную одежду прекрасною, признается многими прекраснѣйшимъ изъ всѣхъ учреждений. Можно сказать, что демократія—это цѣлый складъ учреждений, изъ котораго каждый по своему вкусу можетъ дѣлать выборъ. Вполнѣ зависитъ отъ тебя, хочешь ли принадлежать къ повелѣвающимъ, не имѣя къ тому способности, или же къ повиновующимся; когда другіе ведутъ войну, можешь оставаться дома, а когда миръ надѣлѣ, то можно начать войну... Если ты присужденъ къ изгнанію, то можешь оставаться на своемъ мѣстѣ, потому что за этимъ никто не слѣдитъ. Никто также не обращаетъ вниманія на такія мелочи: воспитываешь ли своего сына и какъ, да это и не нужно, потому что можно браться за какія угодно дѣла, лишь бы только обо всемъ думать, какъ думаетъ народъ... Безъ знанія, безъ воспитанія, безъ правилъ, оберегающихъ душу человѣка, демократъ остается не защищеннымъ противъ увлеченія лживыми и обольстительными рѣчами и мнѣніями. Простота чувства и желаніе лучшаго постепенно исчезаютъ, а на мѣсто ихъ проникаютъ въ душу обманчивыя мысли, порождая необузданность и безстыдства. Постыдныя дѣла называются благовоспитанностію, необузданность свободою, распутство великолѣпіемъ, безстыдство именуютъ мужествомъ. Если такой человѣкъ сдѣлается старѣе, а вмѣстѣ съ тѣмъ прежнія пожеланія и страсть къ



удовольствіямъ утрачиваютъ надъ нимъ нѣкоторую силу, тогда возникаютъ въ его душѣ лучшія стремленія, которыя прежде были подавлены необузданностію, но наряду съ ними постоянно прорываются также и привычныя склонности къ распутству и необузданности. Такъ образуется теорія, по которой такой человѣкъ всѣ чувства и желанія, не различая добрыхъ отъ худыхъ, признаетъ равно законными и ведетъ жизнь соотвѣтственно этой теоріи, переходя отъ однихъ удовольствій и развлеченій къ другимъ. Сегодня онъ пируетъ, наслаждаясь музыкой, завтра будетъ довольствоваться водою и станетъ изнурять себя; то онъ занятъ гимнастикою, то предается удовольствію ничего недѣланія, то напускаетъ на себя важность философа, но больше всего занятъ политикою и при этомъ въ рѣчахъ и на практикѣ дѣлаетъ постоянные скачки, то обнаруживаетъ ревность къ войнѣ, то увлекается торговлею и страстью къ приобрѣтенію. Такимъ образомъ жизнь демократа не представляетъ ни внутренняго порядка, ни умѣренности, но по многосторонней пестротѣ чувствъ, желаній, мнѣній и дѣйствій демократъ вполне уподобляется демократіи въ цѣломъ ¹⁾. Такимъ образомъ несомнѣнно существовала во времена софистовъ въ Аѳинахъ возможность открыто высказывать и такія мнѣнія какъ тѣ, которыя приписываются Платономъ Каликлу и Эразимаху. Вопросъ, дѣйствительно ли тѣ сужденія принадлежатъ именно этимъ личностямъ, въ настоящемъ случаѣ не имѣетъ большой важности; достаточно для насъ знать, что подобныя сужденія могли быть высказываемы тогда кѣмъ бы то ни было. Однако и при этомъ еще остается недоумѣніе, какимъ образомъ возникли тѣ тенденціи совершенно противообщественнаго характера, которыя высказываются въ приведенныхъ выше воззрѣніяхъ относительно справедливости? Какова бы ни была сво-

¹⁾ Полигика Плат. 557—562.



бода мысли и дѣйствія въ Аѳинахъ, однако несомнѣнно общественные интересы были всегда преобладающими, можно сказать даже исключительными мотивами дѣятельности каждого гражданина, такъ что Гротъ въ этомъ случаѣ совершенно справедливо выражается, говоря, что только въ границахъ закона, въ предѣлахъ положительнаго развитія, гражданинъ въ Аѳинахъ пользовался полною свободою; между тѣмъ воззрѣнія Калликла и Θразимаха въ отношеніи къ стремленіямъ общественнымъ имѣютъ характеръ отрицательный. Правда Гротъ говоритъ въ то же время, что мнѣніе, по которому въ древнихъ обществахъ личность была принесена въ жертву общественнымъ интересамъ, совершенно ложно въ отношеніи Аѳинъ, но это конечно онъ говоритъ не въ томъ смыслѣ, чтобы свобода личности могла простирается до возможности отрицанія во имя личныхъ интересовъ коренныхъ началъ общественной жизни. Гротъ безъ сомнѣнія хочетъ сказать только, что служа интересамъ общества и будучи связанъ съ нимъ, каждый гражданинъ въ то же время не терялъ возможности дѣйствовать и высказываться согласно съ своими личными склонностями и убѣжденіями, однакожъ такъ, чтобы эти убѣжденія и стремленія не были въ противорѣчій съ основными условіями общества. Однимъ словомъ несомнѣнно, что въ древности и именно въ Аѳинахъ свобода личности оригинальнымъ образомъ совмѣщалась съ подчиненностію полною каждого члена общества— въ отношеніи къ цѣлому. Вотъ почему, смотря на свободу и разнообразіе въ проявленіи личныхъ особенностей, историки не могутъ не удивляться той самостоятельности, какая была предоставлена тогда личности и въ то же время, если посмотришь на преобладающее значеніе въ жизни каждого интересовъ общественныхъ, на всецѣлую преданность гражданина цѣлямъ общества, то съ этой стороны представляется легкая мысль, что личность въ древности совершенно терялась въ



обществѣ, что дѣятельнымъ и движущимъ началомъ вездѣ является общество, а не отдѣльная личность. Цѣлое, по выраженію Аристотеля, прежде своихъ частей, ибо первымъ условливается бытіе послѣднихъ; такъ точно и въ отношеніи въ человѣку общество существуетъ прежде отдѣльнаго лица въ томъ смыслѣ, что послѣднее вполне зависимо отъ перваго какъ часть въ отношеніи къ цѣлому. Является вопросъ—какъ произошло и какимъ образомъ могло осуществиться соединеніе столь противоположныхъ повидимому началъ: личной свободы и съ другой стороны безусловнаго подчиненія личности обществу? Мы указали выше на общія характеристическія черты національнаго духа грековъ. Сущность этого характера заключается въ стремленіи къ полному всестороннему развитію силъ, положенныхъ въ природѣ человѣка. Это общее стремленіе, естественно, въ каждомъ индивидумѣ обнаруживалось какъ побудительное чувство, руководившее каждого къ проявленію въ жизни всѣхъ своихъ индивидуальныхъ особенностей. Такимъ образомъ въ самомъ характерѣ грековъ заключалось начало многосторонняго и разнообразнаго развитія. Начало это выразилось уже въ томъ, что греческая нація раздробилась на множество отдѣльныхъ обществъ и каждое общество жило своею индивидуальною жизнію; то же самое было и въ предѣлахъ одного отдѣльнаго общества, и здѣсь то же было разнообразіе индивидуальныхъ типовъ. Такимъ образомъ стремленіе къ индивидуальной свободѣ заключалось въ самой природѣ грековъ. Но эта свобода ограничивалась только правомъ на индивидуальное развитіе, которое каждый отдѣльный членъ какъ и отдѣльное общество стремились, не смотря ни на что, удержать за собою. Свобода эта очевидно имѣетъ совершенно натуральный характеръ; жизнь грека была свободна въ томъ смыслѣ, въ какомъ мы говоримъ о свободномъ и прихотливомъ развитіи произведеній природы, при существованіи благоприятствующихъ этому развитію усло-



вій. Поэтому, съ другой стороны, какъ въ природѣ, не смотря на разнообразіе индивидуальныхъ типовъ, существуетъ общая связь между ними, такъ и въ исторіи грековъ не только отдѣльные общества чувствуютъ свое близкое родство и стремятся выразить этотъ общій союзъ въ нѣкоторыхъ общихъ для всѣхъ учрежденіяхъ, но и въ частности, въ каждомъ обществѣ всецѣло былъ преданъ общимъ интересамъ каждый отдѣльный членъ его. Въмѣстѣ съ натуральнымъ побужденіемъ къ индивидуальному развитію и къ достиженію счастливой и самодовольной жизни путемъ этого развитія, въ каждомъ членѣ общества всегда сохранялось то убѣжденіе, что онъ, какъ часть цѣлаго, можетъ удержать за собою это натуральное право на индивидуальное развитіе и стремленіе къ счастію только въ цѣломъ. Соотвѣтственно этому принципу, т. е. убѣжденію, что всякій гражданинъ можетъ существовать и достигать счастія только въ своемъ обществѣ, цѣль греческой жизни, какъ говоритъ Бернгарди ¹⁾, одинъ изъ ученѣйшихъ изслѣдователей древности, цѣль греческой жизни и въ общественномъ законодательствѣ и по теоріи философовъ, полагается въ осуществленіи справедливости: справедливость должна опредѣлить власть и повиновеніе по мѣрѣ способностей и въ духѣ преданія. Почвою, на которой должна осуществиться справедливость, было гражданство, вовнѣ оно удерживаетъ противоположность между самостоятельными европейцами и порабощенными азіатами, у которыхъ безграничная власть деспота господствуетъ надъ безправными рабами, но внутреннее существо его состоитъ въ соглашеніи двухъ элементовъ—личной свободы и преданности отечеству*... Равновѣсіе этихъ двухъ элементовъ было необходимымъ условіемъ для того, чтобы общіе интересы отечества не только не противорѣчили достиженію лич-

¹⁾ Grundriss der Griechischen Litteratur, 1 Theil, dritte Bearb. 44



наго счастья, напротивъ служили бы средствомъ къ этому. Грекъ только потому и дорожилъ своимъ отечествомъ, что нигдѣ въ иномъ мѣстѣ онъ не могъ найти той свободы для своего индивидуальнаго развитія, какою онъ пользовался въ предѣлахъ родной своей страны. «Греки чувствовали, что граждане, интересы которыхъ соединялись въ учрежденіяхъ и правахъ, въ культѣ и воспитаніи, нигдѣ кромѣ своего отечества не могли быть счастливы и дѣятельны... Потому-то смерть за отечество, даже гибель въ борьбѣ политическихъ партій не была тягостнымъ событіемъ, которое нуждалось бы въ искусственной подготовкѣ и въ моральныхъ основаніяхъ утѣшенія. Напрогивъ, изгнаніе было величайшимъ бѣдствіемъ и предпринимать далекія путешествія, какія дѣлали іонійцы, Платонъ и нѣкоторые его современники, — можно было только по неволѣ и ради приобрѣтенія знаній, и то развѣ только до отдаленныхъ странъ греческихъ соплеменниковъ, не говоря уже о варварахъ ¹⁾. Такимъ образомъ и въ этомъ отношеніи, т. е. относительно условій гражданскаго существованія, мы видимъ у древнихъ грековъ ту же общую черту — гармоническое соединеніе двухъ противоположныхъ началъ личной свободы и безусловной преданности обществу, господство общества надъ личностію и съ другой стороны — свободу личнаго различія въ обществѣ; при этомъ одно начало условливалось другимъ. Но такое гармоническое сліяніе началъ личнаго и общественнаго могло существовать только до тѣхъ поръ, пока продолжался натурально образовавшійся бытъ народа въ духѣ преданій и обычаевъ, утвержденныхъ временемъ, пока сохранялся древній образъ жизни со всѣми принадлежащими ему рѣзованіями и стремленіями. Вмѣстѣ съ пробужденіемъ въ обществѣ рефлексивной дѣятельности разсудка является стремленіе къ преимуществен-

¹⁾ Ibid. 43.



ному развитію личныхъ склонностей. Примѣръ тираннической власти послужилъ поводомъ для народа послѣ изгнанія тирановъ къ присвоенію себѣ власти съ такимъ же тиранническимъ характеромъ. А то что принадлежало цѣлому народу, власть, неограниченная свобода, естественно сдѣлалось также предметомъ стремленій и для отдѣльныхъ личностей. При натуральномъ характерѣ быта въ отношеніи къ отдѣльной личности, говоритъ Бернгарди, какъ члену натуральной жизни, не существовало болѣе высшаго требованія, кромѣ требованія подчиняться обществу: какъ природа въ цѣломъ обнаруживаетъ согласіе и крѣпость закона такъ и въ Елладѣ нравственность условливалась политическимъ цѣлымъ. Но если нравственность состояла въ общественномъ союзѣ ради общественныхъ цѣлей, которымъ всѣ сознательно и съ патриотическимъ тактомъ были преданы, то греки до конца пелопонезской войны, въ границахъ своихъ собственныхъ государствъ, были поистинѣ нравственны ¹⁾. Времена афинской демократіи,—самый цвѣтущій періодъ въ исторіи Греціи: въ этотъ періодъ греческая жизнь достигаетъ самаго полного и всесторонняго развитія; важнѣйшимъ условіемъ этого блестящаго развитія жизни послужило безъ сомнѣнія то, что свобода личности въ словѣ и дѣлѣ никогда ни прежде, ни послѣ не достигала такой широты, съ какою является она въ это время. Однако нельзя не видѣть что демократическая власть народа въ равной мѣрѣ открывала путь къ совершенію великихъ дѣлъ, и къ проявленію страстей, такъ что наряду съ благородными стремленіями мы видимъ въ обществѣ афинскомъ въ это время притязанія эгоистическихъ склонностей большинства; поэтому и въ частности самая полная свобода обнаруженія индивидуальныхъ свойствъ личности въ это время соединяется съ тѣмъ же послѣдствіемъ,—именно съ проявле-

¹⁾ Ibid. 42.



ніемъ въ одинаковой мѣрѣ лучшихъ и худшихъ сторонъ индивидуальнаго развитія личности. Въ одно время съ началомъ пробужденія и развитія умственной дѣятельности и критическаго отношенія къ жизни, у отдѣльныхъ личностей является также стремленіе къ свободному обнаруженію эгоистическихъ склонностей и безпрепятственному удовлетворенію чувственнымъ побужденіямъ своей природы. Еще въ прежнія времена греческой исторіи, соотвѣтственно свѣтлому и гуманному настроенію въ характерѣ греческаго народа,—радостное чувство бытія и сознаніе силы, одушевлявшее натуральную жизнь грековъ, выражалось въ приверженности къ внѣшнимъ благамъ жизни и въ стремленіи къ возможно полному счастью, которое видѣли въ обладаніи внѣшними благопріятными условіями жизни. Но тогда эта преданность благамъ жизни и стремленіе къ личной счастливой жизни ограничивалось и умѣрялось столь же крѣпкою натуральною преданностію отечеству, стремленіемъ къ осуществленію общаго блага и натуральнымъ чувствомъ гармоніи, красоты, соразмѣрности и благоприличія въ жизни. Между тѣмъ чувство безопасности, какъ слѣдствіе господства и преобладанія Аѳинъ въ цѣлой Греціи, естественно ослабляло въ аѳинской демократіи, по крайней мѣрѣ въ отдѣльныхъ личностяхъ, прежнюю всецѣлую преданность общему благу, а полная свобода личности открывала путь къ преимущественному развитію личныхъ эгоистическихъ склонностей. Неудивительно поэтому, что въ первыхъ попыткахъ теоретическаго обсужденія и рѣшенія вопроса о томъ, въ чемъ заключается верховное благо и счастье человѣка, мы видимъ стремленіе поставить цѣлію личной жизни полное, безпрепятственное удовлетвореніе эгоистическимъ склонностямъ и свободное развитіе ихъ въ жизни. Это именно сознаніе, подготовленное жизнію, сознаніе личнаго полномочія каждаго не только къ свободному проявленію своихъ личныхъ склонностей и свойствъ, но и къ



изысканію всевозможныхъ средствъ удовлетворенія эгоистическимъ побужданіямъ своей чувственной природы, выразили софисты, а вмѣстѣ съ тѣмъ оно послужило для нѣкоторыхъ исходною точкою при опредѣленіи того, въ чемъ заключается счастье человѣка и что должно быть цѣлію его жизни. Мы видѣли уже, что желаніе представить опредѣленное понятіе о справедливости—основномъ началѣ общественной жизни—привело къ противоположенію справедливости натуральной постановленіямъ закона, причемъ эта натуральная справедливость была понимаема какъ право всякаго сообразовать свои желанія и дѣйствія единственно со степенью своей силы. Въ такомъ же направленіи рѣшался и вопросъ о счастіи. Тотъ же Каликлъ счастье полагалъ въ неограниченной свободѣ личности, какъ необходимомъ условіи для безпрепятственнаго удовлетворенія всѣмъ своимъ желаніямъ такъ, чтобы наслажденіе удовольствіями могло непрерывно наполнять жизнь, продолжаться безъ конца. Жизнь общественная со всѣми ея условіями, ограничивающими свободу каждаго, представляется ему противоестественною, основанною на обманѣ, ненормальностію, ибо внѣ общества каждый, по его мнѣнію, имѣетъ потребность развивать безъ конца свои желанія и искать удовлетворенія имъ какими бы то ни было средствами. »Прекрасное и справедливое по природѣ, о чемъ говорю тебѣ, смотря на дѣло безпристрастно, въ томъ и состоитъ, что человѣкъ правильно живущій не долженъ ограничивать свои желанія, какъ бы велики они ни были, напротивъ, чѣмъ сильнѣе желанія, тѣмъ болѣе слѣдуетъ содѣйствовать имъ при помощи мужества и благоразумія и удовлетворять всему, что только возбуждаетъ въ насъ всегдашнее желаніе. Но большинству, я полагаю, это недоступно. Вотъ почему осуждаютъ такихъ людей (ищущихъ удовлетворенія всѣмъ своимъ желаніямъ), стыдомъ прикрывая свое безсиліе, называютъ необузданность постыднымъ дѣломъ;



порабощенные людьми лучшими по природѣ, и будучи не въ силахъ достигнуть полноты удовольствій, въ слѣдствіе своего малодушія, хвалятъ благоразуміе и справедливость, но для тѣхъ, кому суждено судьбою быть сыновьями царей или удалось собственными силами пріобрѣсть власть, для такихъ людей что можетъ быть поистинѣ постыднѣе и хуже умѣренности (*σωφροσύνης*); тѣ которые имѣютъ возможность пользоваться благами жизни безпрепятственно, захотятъ ли признавать (*επαχαραγιστο*) надъ собою власть, законъ, установленный большинствомъ, судъ и мнѣніе толпы? И не сдѣлались ли бы они людьми жалкими, отъ этого украшенія добродѣтелей справедливости и благоразумія, еслибы, обладая властію надъ городомъ, своимъ кружкомъ уцѣляли нисколько не больше, какъ и врагамъ? По истинѣ, которой ты, Сократъ, ищешь, должно быть такъ: роскошь, отсутствие воздержности и свобода, если имѣютъ опору, это и есть добродѣтель и счастье, все же прочее есть не болѣе, какъ красивыя рѣчи, противныя природѣ выдумки (*σοφισματα*), болтовня людей, не заслуживающая вниманія* ¹⁾.

Аристиппъ въ отношеніи къ государственной жизни высказываетъ такое равнодушіе, что всѣ заботы объ интересахъ государства, всякое участіе въ дѣлахъ общественныхъ признаетъ даже препятствиемъ къ достиженію счастья. Побужденіе къ удовольствію, въ чисто индивидуальной формѣ его, онъ признаетъ основнымъ закономъ жизни и удовлетвореніе этому побужденію высшею цѣлью. Я ничего болѣе не желаю, говоритъ онъ, какъ вести жизнь, по возможности пріятную, и довольствоваться наслажденіемъ настоящаго, ибо всякая мысль о будущемъ только обременяетъ излишними заботами. Такъ какъ и въ столь скромныхъ гранацахъ требуется уже все мое вни-

¹⁾ Горгіаст, Плат. 492



маніе, то какъ можетъ прійти мнѣ на умъ, если я не лишень его, заботиться о другихъ, въ особенности же о цѣломъ государствѣ, между тѣмъ какъ государство относится ко всякому человѣку, занятому какою либо должностію общественною, какъ къ своему рабу?... Твои заботы, Сократъ, о томъ, чтобы другихъ сдѣлать способными къ искусству управленія государствомъ, мнѣ кажется, не могутъ привести къ счастью, ибо никакого различія я не нахожу въ томъ, претерпѣваетъ ли кто добровольно, будучи архонтомъ и желая угодить народу,—голодь, жажду, холодъ, бессонныя ночи, или же недобровольно, по принужденію, какъ рабъ, который долженъ подставлять спину подъ удары. Напротивъ, такъ какъ въ государствѣ испытываютъ только притѣсненія, то я признаю за лучшее, дабы избѣгнуть зла, не привязываться ни къ какому государству, но вездѣ быть какъ бы чужимъ и жить только для себя ¹⁾).

Съ подобными понятіями о счастіи имѣетъ связь еще и то положеніе, высказанное Полосомъ и Каликломъ, что власть надъ другими и неограниченное пользованіе ею для своего благосостоянія есть благо, достойное сильнѣйшихъ желаній, а также признаніе счастливыми людьми тирановъ, не смотря на всеобщую ненависть къ нимъ. Если наконецъ мы припомнимъ замѣчаніе Главкопа, сказанное имъ по поводу мнѣнія Каликла о справедливости, приведеннаго выше, что онъ повсюду слышитъ подобныя мнѣнія и не знаетъ что сказать противъ нихъ, то едвали можно сомнѣваться въ распространенности подобныхъ идей о справедливости и счастіи въ тогдашнее время въ обществѣ.

Возвратимся теперь къ Сократу.

Исходная точка этическихъ понятій и стремленій у Сократа та же самая, какую мы видѣли и у софистовъ. Не смо-

¹⁾ Мемор. Хен II. 1.



три на глубокое различіе правоучительной философіи Сократа отъ направленія идей и практическихъ тенденцій, свойственныхъ софистамъ, есть однакоже нѣчто общее, связывающее между собою вульгарныя воззрѣнія софистовъ съ глубоко-философскими стремленіями Сократа. Эта исходная точка, общая у Сократа и софистовъ, есть прямое, непосредственное отношеніе ихъ идей къ личности человѣка, признаніе ея за первоначальную основу, заключающую въ себѣ существенныя условія ея дѣятельности, независимо отъ дальнѣйшихъ отношеній этой дѣятельности къ жизни общественной. Это сознаніе о личномъ началѣ, какъ существенномъ для дѣятельности человѣческой, высказывается уже въ томъ, что вопросъ о личномъ счастіи разсматривается какъ вопросъ о послѣдней цѣли человѣческихъ стремленій, но счастье понимается какъ такое состояніе личности, при которомъ она чувствуетъ себя вполне удовлетворенною. При натуральномъ характерѣ національной жизни грековъ, когда каждый гражданинъ чувствовалъ себя связаннымъ съ обществомъ столь крѣпкими узами, что интересы общества были его собственными и всецѣло поглощали его дѣятельность, когда былъ немыслимъ никакой другой образъ существованія кромѣ того, который былъ натуральнымъ слѣдствіемъ существовавшихъ общественныхъ отношеній, понятно, что тогда отношеніе къ обществу принималось за основаніе оцѣнки достоинствъ гражданина и таже связь съ обществомъ была равнымъ образомъ исключительнымъ условіемъ для достиженія счастья. Идеаль высшихъ совершенствъ человѣка заключался въ тѣхъ доблестяхъ, которыя обнаруживаются въ заботахъ о благосостояніи общества, простирающихся до самопожертвованія. Счастье гражданина полагалось единственно въ достиженіи почета и славы у согражданъ, съ чѣмъ соединялось пользованіе внѣшними благами жизни. Какъ скоро же сознаніе личности обособилось отъ идеаловъ общественныхъ болѣе или

✱



менѣе, то вмѣстѣ съ тѣмъ являются попытки какъ умственныя такъ и нравственныя стремленія личности основать на побужденіяхъ имѣющихъ характеръ индивидуальный, личный; по крайней мѣрѣ стремленія общежительныя, въ отличіе отъ эгоистическихъ, казались уже второстепенными, условными, а не первоначально прирожденными человѣку. Общество разсматривается не какъ цѣль, къ которой должна направляться дѣятельность каждаго, а какъ средство, помощію котораго, при искусномъ пользованіи имъ, можно достигнуть осуществленія личнаго благосостоянія. Эта характеристическая черта, свойственная времени софистовъ, въ особенности ясно выразилась въ извѣстномъ изреченіи Протагора: всякій человѣкъ есть мѣра сущаго, какъ оно есть, и несущаго, поколику оно не есть ¹⁾. Каждый,—такова точка зрѣнія, характеристическая для направленія софистовъ,—въ самомъ себѣ имѣетъ мѣрку, съ которой сообразуется, когда признаетъ что либо истиннымъ или ложнымъ; въ самомъ же себѣ, въ своихъ потребностяхъ и стремленіяхъ къ счастію имѣетъ основаніе для дѣятельности практической и цѣль, къ осуществленію которой онъ долженъ направлять ее. Эта основная мысль, на которой держалось направленіе софистическаго образованія, не можетъ быть совершенно отвергнута, но несостоятельность софистовъ заключается въ томъ, что безъ всякой дальнѣйшей критики, такую мѣрою, съ которою каждый по необходимости будто бы соизмѣряетъ какъ свои мнѣнія, такъ и практическія свои стремленія, приняла именно то, что непосредственнымъ образомъ и очевидно всего представляется въ природѣ человѣка мало развитой и выработанной образованіемъ умственнымъ —

¹⁾ Исегегъ Плат 132 φησὶ γάρ πρὸ πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπων εἶναι, τῶν μὲν ὄντων, ὥς ἐστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὥς ἄν ἐστιν.



это потокъ чувственныхъ ощущеній и эгоистическихъ побужде-
ній. Здѣсь заключается причина того, что софисты хотя ни-
чего повидимому не внесли новаго въ жизнь общественную
и были только представителями общественнаго духа и напра-
вленія того времени, и хотя по своимъ личнымъ качествамъ
были все же лучшіе люди своего времени, тѣмъ не менѣе при
неуклонномъ развитіи стремленій, обнаруженныхъ ими, грози-
ла сорьезная опасность основамъ общественной жизни и сое-
диненнымъ съ ними лучшимъ стремленіямъ человѣчества. Пла-
тонъ имѣлъ поэтому достаточное основаніе относиться къ со-
фистамъ со всею строгостію своей философской критики. Въ
самомъ дѣлѣ, въ Протагорѣ Сократъ предостерегаетъ Иппо-
крата, который выразилъ желаніе обратиться къ Протагору съ
цѣлію научиться у него мудрости, какъ бы тотъ не былъ об-
манутъ софистомъ, ввѣривъ ему свою душу, потому что со-
фисты ¹⁾, подобно торговцамъ, расхваливаютъ свой товаръ,
незная о его достоинствахъ, и что въ особенности замѣчательно,
Сократъ отличаетъ при этомъ софиста отъ грамматика, ци-
триста и гимнастика, спрашивая Иппократа, не для того ли
онъ хочетъ учиться у софиста, для чего бралъ уроки у тѣхъ
учителей, т. е. чтобы получить только воспитаніе, а не сдѣ-
латься самому софистомъ, слѣдовательно отличаетъ здѣсь со-
фистовъ отъ обыкновенныхъ наставниковъ, каковы: грамматикъ,
гимнастикъ... (312, 313). Такимъ образомъ софисты, ставъ на
точку зрѣнія индивидуализма, выразили идею о полномочіи
каждаго человѣка мыслить и дѣйствовать сообразно личнымъ
своимъ склонностямъ въ виду личнаго благосостоянія или по-

¹⁾ 'Αρ' οὖν ὁ Ἰππόκратες, ὁ σοφιστὴς τυγχάνει ὡς ἔμπορος τις
ἢ κάπηλος τῶν ἀγωγίμων, ἀρ' ὧν ψυχὴ τρέφεται; φαίνεται γὰρ ἔμοιγε
τοιοῦτος τις . . καὶ ὡς γέ μὴ, ὦ ἑταῖρε, ὁ σοφιστὴς ἐπαινῶν &
πρὸς ἐξαπατήσῃ ἡμᾶς, ὡς περ οἱ περὶ τὴν τοῦ σώματος τροφήν, ὁ
ἔμπορος τε καὶ κάπηλος. 312.



крайней мѣрѣ дѣйствовали въ такомъ направленіи, сущность котораго заключается именно въ той идеѣ, но при этомъ были не въ состояніи опредѣленнымъ образомъ указать и утвердить въ сознаніи общества такіе принципы, которые бы, предоставляя личности и даже требуя отъ нея инициативы дѣятельности, дѣятельности по собственнымъ личнымъ побужденіямъ, въ то же время примиряли бы такой индивидуальный характеръ дѣятельности съ требованіями общаго благосостоянія преданностію интересамъ общимъ. И это зависѣло отъ того, что открывая просторъ и содѣйствуя возбужденію стремленія къ дѣятельности подъ исключительнымъ вліяніемъ личныхъ побужденій и склонностей, софисты въ то же время не въ силахъ были дѣйствовать на личность человѣка образовательно такъ, чтобы онъ былъ способенъ дѣйствовать на основаніи личныхъ убѣжденій и стремленій, и притомъ въ направленіи, способствующемъ благу общему, сообразно съ требованіями истины и справедливости. Но чего не въ состояніи были выполнить софисты, это и было главною задачею дѣятельности Сократа, т. е. воспитаніе личности. Отношеніе Сократа къ согражданамъ имѣло при этомъ характеръ столь же непосредственныхъ личныхъ сношеній, какъ и отношеніе софистовъ къ обществу. Между тѣмъ какъ софисты вызывали въ своихъ ученикахъ эгоистическія побужденія и пролагали дорогу къ развитію и преобладанію ихъ надъ лучшими сторонами человѣческой природы, Сократъ наоборотъ всѣми силами стремился къ тому, чтобы вліяніемъ своей личности и своей диалектики возбудить въ обществѣ дѣйствіе болѣе благородныхъ стремленій человѣческой души, признавая господство ихъ въ жизни необходимымъ и для блага общества и для благосостоянія каждаго въ отдѣльности. Вся его дѣятельность была направлена къ противодѣйствію низшимъ побужденіямъ своекорыстія, эгоизма, честолюбія, страсти къ чувственнымъ наслажденіямъ



нерѣдко самымъ уродливымъ и противоестественнымъ; а такъ какъ источникомъ всякаго зла въ обществѣ онъ признавалъ невѣжество, то главнымъ образомъ разоблачалъ отсутствіе знаній у людей, которые или признавались другими, или сами себя считали мудрыми, и возбуждалъ въ обществѣ стремленіе къ знанію. Сократъ такъ былъ убѣжденъ въ томъ, что человѣкъ въ самомъ себѣ имѣетъ средство противъ всего дурнаго, къ чему только влечетъ его животная природа, что путемъ самосознанія, требуя его отъ всѣхъ безразлично и содѣйствуя къ пробужденію его въ каждомъ, онъ хотѣлъ направить каждаго, съ кѣмъ только сталкивался, къ истиннымъ и разумнымъ цѣлямъ общественной дѣятельности. Но первоначально онъ въ самомъ себѣ сознавалъ лучшія нравственныя побужденія съ такою силою убѣжденія въ ихъ истинности и разумности, что только поэтому онъ ни мало не сомнѣвался въ возможности и для другихъ путемъ самосознанія дойти до такого же убѣжденія въ истинности и необходимости для себя тѣхъ же нравственныхъ мотивовъ. И такъ не случайно было то требованіе самосознанія, выраженное Сократомъ, на которое мы указали въ началѣ, напротивъ здѣсь существеннымъ и самымъ характеристическимъ образомъ обнаружилась воспитательная дѣятельность Сократа въ направленіи совершенно противоположномъ въ отношеніи къ направленію софистовъ. Даже и тотъ характеръ, въ какомъ высказано у Сократа это требованіе самосознанія, именно примѣненіе его къ практическимъ цѣлямъ, имѣетъ прямое отношеніе къ такому же направленію софистовъ. Образованіе, которое сообщалось юношеству софистами, было такого рода, что оно поселяло въ душѣ только самоувѣренность и пустое тщеславіе, ибо оно не давало ни положительныхъ твердыхъ знаній, ни серьезнаго умственнаго развитія, а только научало искусно владѣть рѣчью; поэтому всякій, кто заимствовался у софистовъ ихъ наставленія, могъ быть увѣ-



реннымъ въ въ своемъ превосходствѣ надъ другими и искать въ обществѣ особенныхъ преимуществъ для себя, руководясь въ своихъ намѣреніяхъ и стремленіяхъ понятіями выгоднаго, полезнаго для себя, а не понятіями справедливаго и честнаго, и при всемъ этомъ оставаться въ первобытномъ состояніи невѣжества и умственной ограниченности. Сократъ требуетъ прежде всего посредствомъ самоиспытанія опредѣлить для себя мѣру своихъ силъ и затѣмъ примѣнительно къ степени своихъ силъ предпринимать соотвѣтствующую имъ дѣятельность общественную; такимъ образомъ онъ прямо дѣйствуетъ противъ самообольщенія и увлеченія пустыми надеждами на достиженіе въ обществѣ власти, почестей, богатства. И такое требованіе, требованіе самосознанія, Сократъ привязываетъ къ тѣмъ же мотивамъ, которые и для софистовъ были могущественнымъ орудіемъ ихъ вліянія на общество, именно обѣщая каждому достиженіе счастья, личнаго благосостоянія подъ условіемъ выполнения этого требованія.

Сократъ сходилъ съ софистами въ сознаніи несостоятельности прежнихъ попытокъ философіи объяснить происхожденіе вещей и найти общее начало для опредѣленія порядка и сущности въ явленіяхъ природы. Сократъ былъ даже убѣжденъ въ томъ, что уму человѣческому недоступно познаніе физическаго міра. Единственно возможнымъ и доступнымъ для умственныхъ силъ человѣка предметомъ изслѣдованія, по убѣжденію его, могутъ быть только вопросы, касающіеся жизни человѣческой. Въ этомъ смыслѣ Цицеронъ выразился о Сократѣ, что онъ свелъ философію съ неба на землю. Если Сократъ сомнѣвался въ возможности познанія физическаго міра, то конечно поводомъ къ такому сомнѣнію послужило для него разногласіе въ этомъ отношеніи бывшихъ тогда философскихъ ученій. Но почему же Сократъ допускаетъ эту возможность познанія относительно вопросовъ нравственныхъ и даже тре-



буетъ искать такого знанія, между тѣмъ какъ и въ этомъ отношеніи онъ повсюду встрѣтилъ тоже отсутствіе ясныхъ понятій, неопредѣленность и разногласіе мнѣній? То удивительное явленіе, что Сократъ и самъ, по собственному его сознанию не обладалъ знаніемъ относительно вопросовъ жизни, единственно возможнымъ по его убѣжденію, и у другихъ не находилъ его, и однако всю жизнь продолжалъ неутомимо искать такого знанія и возбуждать у другихъ стремленіе къ нему.— это явленіе объясняется, по справедливому замѣчанію одного историка философіи ¹⁾, только тѣмъ, что самъ Сократъ былъ глубоко нравственною личностію и потому не на основаніи теоретическихъ соображеній и не путемъ наблюденій надъ жизнью Сократъ пришелъ къ убѣжденію, что нравственныя требованія человѣческой природы не только имѣютъ не меньшую силу и несравненно болѣе высокое достоинство, чѣмъ побужденія эгоистическія, но и должны быть признаны въ этомъ высшемъ своемъ достоинствѣ всѣми безъ различія, кто только способенъ къ самопознанію. Убѣжденіе это, напротивъ, было прямымъ, непосредственнымъ выраженіемъ его внутренней личной жизни, глубоко проникнутой нравственными идеями и стремленіями. Вотъ почему философія Сократа имѣетъ столь тѣсную связь съ его личностію, что должна быть разсматриваема не иначе какъ выраженіе его личныхъ свойствъ и стремленій. По той же причинѣ правоучительная философія Сократа не можетъ быть представлена въ видѣ систематической доктрины, въ которой бы была проведена одна общая мысль; напротивъ какъ выраженіе свободно проявлявшихся дѣятельныхъ стремленій и силъ философа, она представляетъ соединеніе различныхъ идей и тенденцій, не приведенныхъ къ единству од

¹⁾ Die Geschichte der practischen Philosophie der Griechen. Strümpel, 35 и 36 стр.



ной общей мысли или требованія. Здѣсь есть единство духа, направленія, единство жизни, а не теорія.

Съ особенною энергіею обнаружилось въ личности Сократа и отразилось въ его собесѣдованіяхъ сознаніе духовной, внутренней природы человѣка, которая въ противоположность безпорядочности и неопредѣленности чувственныхъ возбужденій и страстей представляетъ въ себѣ начало гармоніи, порядка, законмѣрности, цѣлесообразности. Такое начало Сократъ видѣлъ въ разумности человѣческой души. Ибо въ разумѣ именно открывается требованіе послѣдовательности, опредѣленности, требованіе исключющее произволь и безпорядочность какъ въ словѣ, такъ и въ дѣйствіи.

Соотвѣтственно практическому направленію личности Сократа, сознаніе разумности, какъ начало, которое должно быть въ человѣкѣ господствующимъ и управляющимъ его стремленіями и дѣйствіями, естественно выразилось главнымъ образомъ въ томъ практическомъ требованіи самосознанія, чтобы жизнь человѣка не была сцѣпленіемъ случайностей, слѣпыхъ стремленій и дѣйствій, предпринимаемыхъ по увлеченію страстей, а не по убѣжденію въ разумной ихъ необходимости и цѣлесообразности. Напротивъ всякая человѣческая дѣятельность, по этому требованію, тогда только можетъ быть успѣшна и сообразна съ человѣческимъ достоинствомъ, когда она есть плодъ побужденій ясно сознанныхъ, соединенныхъ съ твердымъ убѣжденіемъ въ ихъ разумности и необходимости, когда всякая дѣятельность предпринимается съ яснымъ сознаніемъ цѣлей, которыя должны быть для нея предназначены и средствъ, необходимыхъ къ ея осуществленію. Затѣмъ, если Сократъ требованіе самосознанія понимаетъ въ томъ именно смыслѣ, чтобы каждый, предпринимая какую либо дѣятельность, напередъ испыталъ свои силы, чтобы видѣть, достаточны ли



— 219 —

опѣ для выполненія желательной дѣятельности, и такимъ образомъ, чтобы дѣйствія каждаго соотвѣтствовали его признанію въ обществѣ, то это имѣетъ связь съ тою характеристическою чертою личности Сократа, что онъ не иначе смотрѣлъ на свою дѣятельность въ обществѣ, какъ на личное свое призваніе (см. апологія Сократа).

(Продолженіе будетъ).

П. Липицкій.
