

ЦЕНТРАЛЬНА НАУКОВА
БІБЛІОТЕКА

№

~~18814~~

45438

НѢСКОЛЬКО СЛОВЪ О СОКРАТѢ И УТИЛИТАРІАНИ

«Вопросъ о критеріи добра и зла такъ мало до сихъ
подвинулся впередъ, говоритъ Джонъ Стюартъ Милль, что
много найдется во всѣхъ сферахъ человѣческаго знанія та-
кихъ вопросовъ, которыхъ настоящее положеніе представля-
ло-бы болѣе поразительное несоотвѣтствіе тому, чего можно
было ожидать, и болѣе ярко свидѣтельствовало-бы о томъ,
что спекулятивное мышленіе, даже по самымъ важнымъ пред-
метамъ, только повторяетъ одни зады. Едва только зачалась
философія, какъ уже вопросъ о *summum bonum*, или, что одно
и то-же, вопросъ объ основаніяхъ нравственности сдѣлался
главной проблемой спекулятивнаго мышленія. Надъ нимъ
работали самые лучшіе умы. По поводу его образовались раз-
ныя секты и школы и вели между собою ожесточенную борь-
бу. Но вотъ съ тѣхъ поръ прошло уже болѣе двухъ тысячъ
лѣтъ, а вопросъ еще не рѣшенъ, и философы по прежнему
расходятся подъ тѣ-же враждебныя другъ другу знамена». ¹⁾
Такъ начинается Милль свою статью: «Утилитаріанизмъ» (пе-
реведенную на русскій языкъ). Можно вполне съ нимъ со-
гласиться, что къ сожалѣнію успѣхи въ области этики дале-
ко не соотвѣтствуютъ тому громадному количеству труда и
времени, которое затратили въ продолженіи столь долгаго пе-
ріода на разработку этой науки многочисленныя ея предста-

ЦНБ ХНУ ім. В.Н. Каразіна

2010 р.

¹⁾ Джонъ Стюартъ Милль: «Утилитаріанизмъ». Пер. съ англійскаго А. Н. Не-
вѣдомскаго (2-е изд.). Спб. 1882. Стр. 5—6.

2010 р.
2010 р.

8 91

которые, сравнительно, очень недавно выражены и заключаютъ въ себѣ, собственно, весьма ханжливую точку зрѣнія въ этическихъ понятіяхъ. А таковая точка зрѣнія, конечно, проявляется также и во взглядахъ на прежнія нравственныя доктрины. И лучшимъ примѣромъ можетъ въ этомъ случаѣ явиться доктрина Джона Стюарта Милля, у котораго въ слѣдъ за приведенными словами читаемъ: «И мыслители, и человѣчество, по крайней мѣрѣ, и теперь также далеки отъ его рѣшенія (т. е., вопроса объ основаніяхъ нравственности), какъ были въ то время, когда юный Сократъ, бесѣдуя со старшимъ Протагоромъ (если только діалогъ Платона не вымышленъ)¹⁾, опровергалъ общепринятое въ тѣ времена нравственное ученіе этого, такъ называемаго, софиста и развивалъ свою теорію *утилитаріанизма*». ²⁾ Едва-ли возможно болѣе неясное и неправильное пониманіе философскихъ ученій прежняго времени. ³⁾

Основаніемъ этической доктрины утилитаріанизма является принципъ пользы. Въ разговорахъ со своими учениками, какъ мы таковыя знаемъ по «Воспоминаніямъ» Ксенофонта ⁴⁾, Сок-

¹⁾ Въ разговорѣ съ Протагоромъ (въ Платоновскомъ діалогѣ: «Протагоръ») Сократъ высказываетъ тѣ-же этическія положенія, какія приписываетъ ему и Ксенофонтъ. Замѣчая въ скобкахъ: «если только діалогъ Платона (т. е. «Протагоръ») не вымышленъ», Милль хочетъ указать на то, что самаго факта разговора Сократа съ Протагоромъ, можетъ быть, вовсе не было, что это, быть можетъ, вымышленный Платономъ фактъ. Но происходилъ ли разговоръ дѣйствительно или нѣтъ, дѣло отъ этого нисколько не мѣняется. Если разговора этого не было, то мы все же должны приписать Сократу тѣ-же взгляды, какіе приписываемъ ему когда предполагаемъ, что разговоръ, на самомъ дѣлѣ, имѣлъ мѣсто, и Джонъ Стюартъ Милль высказываетъ поэтому свое мнѣніе, будто «Сократъ.... развивалъ.... теорію утилитаріанизма», безъ всякихъ оговорокъ.

²⁾ Джонъ Стюартъ Милль: «Утилитаріанизмъ». Пер. съ англійскаго А. Н. Невѣдомскаго (2-е изд.). Спб. 1882. Стр. 6.

³⁾ Въ статьѣ: «О свободѣ», Милль говоритъ даже, что «Сократъ.... виновникъ.... утилитаріанизма Аристотеля (!?) («Утилитаріанизмъ. О свободѣ». Пер. съ англійскаго А. Н. Невѣдомскаго (2-е изд.). Спб. 1882. Стр. 193).

⁴⁾ Сочиненія Ксенофонта обыкновенно признаются за важнѣйшій изъ историческихъ документовъ, на основаніи которыхъ можно воспроизвести философское ученіе Сократа. Но когда мы пользуемся этимъ источникомъ, мы должны

ратъ между прочимъ высказывалъ, повидимому, мысль, будто добро и полезное совпадаютъ, будто добро есть не что иное, какъ полезное ¹⁾. По всей вѣроятности, это обстоятельство и подало Миллю поводъ считать Сократа проповѣдникомъ утилитарнаго направленія въ этикѣ. И такой взглядъ на философію этому великому мыслителю древности приписывается не одинъ Джонъ Стюартъ Милль. Блекки, писатель совѣмъ инаго направленія (сочиненіе котораго: «Четыре фазиса нравственности: Сократъ, Аристотель, Христіанство и утилитаріанизмъ», также переведено на русскій языкъ), такъ-же, какъ и Милль, считаетъ несомнѣннымъ, что Сократъ стоялъ на утилитарной точкѣ зрѣнія. Только Джонъ Стюартъ Милль, приверженецъ и защитникъ утилитаріанизма, видитъ въ Сократовскомъ якобы утилитарномъ направленіи особую заслугу этого мыслителя, а Блекки предполагаетъ, что великій Аѳинскій философъ допустилъ при этомъ, по крайней мѣрѣ, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ весьма крупную ошибку ²⁾. Такимъ-же образомъ и Циглеръ одинъ изъ современныхъ нѣмецкихъ ученыхъ ³⁾, не называя,

имѣть въ виду, что Ксенофонтъ самъ не былъ философомъ и могъ нѣкоторыя положенія Сократа понимать неправильно. Можно кромѣ того пользоваться сочиненіями Платона и Аристотеля. Но въ Платоновскихъ діалогахъ Сократъ весьма часто высказываетъ мнѣнія самого Платона, а не тѣ взгляды, которые, дѣйствительно, принадлежать историческому Сократу. Что-же касается Аристотеля, то онъ сообщаетъ о Сократѣ чрезвычайно мало.

¹⁾ Xenophontis «Memorabilia». Lib. IV, cap. VI, 8, Сравни. ibidem lb. III с. 8, 1—7; lb. IV с. V, 6; lb. III с. IX, 4; Platonis «Protago'ra» 333 D. 353 C. и далѣе; ibid. 358 B и далѣе; Xenophon's и Gastmahl («Griechische Prosaiker in neuen Uebersetzungen» von Osiander und Schwab vierundzwanzigstes Bändchen) übersetzt von Christoph Eberhard Finckh. Dritte Auflage. Stuttgart 1870. Cap. 5. S. 652—654.

²⁾ «Остается несомнѣннымъ, говоритъ Блекки, что Сократъ былъ утилитаристъ. Греческое слово полезный (χρήσιμος или φηλῆμος) встрѣчается постоянно въ его разговорахъ, и полезность лежитъ, дѣйствительно, въ основаніи всего его ученія, составляетъ единственную цѣль всѣхъ его разговоровъ.... Онъ настолько былъ пристрастенъ къ утилитаризму, что свое ученіе о добродѣтели, основанной на знаніи, доводилъ до крайнихъ предѣловъ и, разумѣется, въ нѣкоторыхъ случаяхъ впадалъ въ несомнѣнную фальшь». (Блекки Д. С. «Четыре фазиса нравственности: Сократъ, Аристотель, Христіанство и утилитаризмъ» Русск. пер. Москва. 1878. Стр. 37). Нѣсколько ниже читаемъ: «Мы должны поэтому сказать, что Сократъ въ своихъ замѣчаніяхъ по поводу τὸ καλόν (прекрасное) доводитъ свой утилитаризмъ и свою практичность до нелѣпости и фальши». (Ibid. p. 38).

³⁾ Подобныхъ-же воззрѣній на этическое ученіе Сократа, повидимому, придержи-

правда, Сократа прямо утилитаріанцемъ, все же говорить о какой-то Сократовской точкѣ зрѣнія пользы (*Utileitätsstandpunkt*) ¹⁾, а соотечественникъ его Леопольдъ Шмидтъ трактуетъ о «попыткѣ Сократа.... отождествить нравственное добро съ полезнымъ» ²⁾. На самомъ дѣлѣ, сходство между нравственнымъ ученіемъ Сократа и теоріей утилитаріанизма чисто внѣшнее, и при болѣе внимательномъ и глубокомъ разсмотрѣніи оказывается, что этическое направленіе Сократа не только не сходно, но прямо противоположно тому направленію, котораго придерживаются представители, такъ называемой, утилитарной школы. Показать несостоятельность подобныхъ сопоставленій, доказать, что Сократъ стоитъ на точкѣ зрѣнія, противоположной утилитаріанизму, и разсѣять ту тѣнь, которую набрасываютъ на этого великаго проповѣдника нравственныхъ началъ въ древнемъ мірѣ нѣкоторые изъ ученыхъ, и составляетъ задачу настоящей историко-философской замѣтки.

Когда приходится сравнивать одну философскую теорію съ другой, нужно быть крайне осторожнымъ. Между взглядами одного мыслителя и доктриной другаго всегда можно найти извѣстное внѣшнее сходство. Изъ двухъ философскихъ трактатовъ, принадлежащихъ различнымъ авторамъ, можно всегда выбрать такія мѣста, которыя будутъ заключать въ себѣ одинаковыя слова и будутъ казаться сходными, если мы ихъ будемъ разсматривать отдѣльно, независимо отъ той цѣпи мыслей въ которой каждое изъ выбранныхъ нами философскихъ положеній представляетъ только одно звено. Подобныя, чисто внѣшнія сопоставленія часто встрѣчались не только въ учеб-

живается и Karl Köstlin въ своемъ сочиненіи: «Geschichte der Ethik. Erster Band die Ethik des klassischen Alterthums. Erste Abtheilung: die Griechische Ethik bis Plato». Tüb. 1887. И этотъ современный нѣмецкій ученый, подобно Циглеру говоритъ о какой-то точкѣ зрѣнія пользы у великаго Аѳинскаго мыслителя и проповѣдника нравственныхъ началъ въ древнемъ мірѣ.

¹⁾ Ziegler Th. «Geschichte der Ethik. Erste Abtheilung. Die Ethik der Griechen und Römer». Bonn. 1882. S. 57—58.

²⁾ Leopold Schmidt «Die Ethik der alten Griechen». 1-er Bd. Berl. 1883. S. 291

никахъ по исторіи философіи, но и въ ученыхъ разсужденіяхъ авторы книгъ не потрудились вникнуть въ смыслъ разсматриваемыхъ ими философскихъ системъ. Когда мы сопоставляемъ одну философскую систему съ другой, мы прежде всего должны опредѣлить, въ чемъ заключается сущность сравниваемыхъ теорій. И именно то, чѣмъ опредѣляется основной характеръ философскаго міровоззрѣнія одного мыслителя, и нужно сравнивать съ существенными особенностями ученія другаго. Такого рода сравненіе мы и постараемся провести. Мы постараемся указать характерныя особенности утилитарнаго направленія, съ одной стороны, и нравственнаго ученія Сократа,—съ другой, и тогда намъ легко будетъ говорить о сходствѣ, или несходствѣ этихъ этическихъ теорій.

Оставимъ въ сторонѣ вопросъ о томъ, когда получилъ утилитаріанизмъ свое начало, существовало-ли это направленіе уже въ древнемъ мірѣ или нѣтъ. Разсужденія объ этомъ завели-бы насъ слишкомъ далеко, да и кромѣ того намъ пришлось-бы тогда прежде, чѣмъ говорить о томъ, есть-ли что общаго между Сократомъ и утилитаріанцами, рѣшить, былъ-ли Сократъ проповѣдникомъ утилитарной доктрины, или нѣтъ. Если намъ придется называть имена, то мы будемъ говорить только о мыслителяхъ новаго времени и притомъ только о такихъ, которыхъ безъ всякаго колебанія можно признать за представителей утилитаріанизма.

Этика вообще занимается вопросами о добродѣтели и о счастіи. Два эти вопроса находятся въ тѣсной связи одинъ съ другимъ, а потому ихъ и ставятъ обыкновенно вмѣстѣ. Но для того, чтобы говорить о томъ, что такое добродѣтель, въ чемъ добродѣтель заключается, необходимо сначала признать существованіе добродѣтели, необходимо признать, что есть поступки съ нравственной точки зрѣнія хорошіе, и поступки—нехорошіе. Между тѣмъ существуетъ цѣлое такъ называемое направленіе въ этикѣ, представители котораго, собственно, совсѣмъ отрицаютъ добродѣтель. Мы говоримъ о направленіи утилитарномъ. И это составляетъ характерную особенность утилитарной теоріи. Можно было-бы назвать утилитаріанизмъ отрицательнымъ направленіемъ въ этикѣ. Итакъ,

говоримъ мы, утилитаріанцы совершенно отрицають нравственность. Но приверженцы доктрины утилитаріанизма обыкновенно какъ-бы смутно чувствуютъ, что невозможно отвергать мораль, а потому и маскируютъ свой отрицательный взглядъ на добродѣтель. Они въ существѣ дѣла не признають добродѣтели вовсе, но все-же считаютъ своимъ долгомъ говорить о хорошихъ и дурныхъ поступкахъ, проводить границу между добродѣтельными дѣйствіями человѣка и дѣйствіями нехорошими, такъ что неопытный читатель, благодаря такой маскировкѣ, иногда вовсе не замѣчаетъ у нихъ отрицательнаго отношенія къ вопросамъ морали.

Остановимся на нѣкоторыхъ изъ главнѣйшихъ представителей утилитарнаго принципа.

Въ наиболѣе, такъ сказать, обнаженномъ видѣ выставляютъ свои воззрѣнія послѣдователи утилитарной этики среди, такъ называемыхъ, французскихъ просвѣтителей XVIII вѣка (De la Mettrie, Holbach, Helvetius и др.).

Крайній матеріалистъ, De la Mettrie исходитъ изъ того положенія, что души нѣтъ, нѣтъ ничего духовнаго, невещественнаго, и утверждаетъ, будто человѣкъ можетъ достигнуть только чувственныхъ наслажденій, а нравственные принципы вообще не имѣють никакого смысла. Но при этомъ онъ считаетъ нужнымъ говорить о воспитаніи, какъ средствѣ развитіи въ человѣкѣ выгодныя для общества наклонности, имѣя тутъ въ виду, именно, стремленія человѣка къ нравственно хорошему ¹⁾. Итакъ, добродѣтель, по ученію De la Mettrie, выгодна для общества, а сама по себѣ не имѣетъ никакой цѣны; сама по себѣ, добродѣтель—нѣчто лишнее смысла, пустой звукъ. Есть поступки, выгодныя для общества, и—невыгодныя, но нѣтъ поступковъ, въ нашемъ смыслѣ слова, добродѣтельныхъ и недобродѣтельныхъ. Такимъ образомъ De la Mettrie, собственно, не признаетъ добродѣтели совсѣмъ.

Гольбахъ также думаетъ, что счастье можетъ заключаться только въ тѣлесныхъ наслажденіяхъ, рѣзко возстаетъ противъ морали вообще и видитъ въ нравственныхъ, какъ онъ выра-

¹⁾ См. «Histoire naturelle de l'âme». «L'homme machine».

жаются, предразсудкахъ причину всякаго политическаго и соціальнаго зла. Такъ называемая нравственность, объявляетъ онъ, есть эгоизмъ, случайнымъ образомъ совпадающій съ интересами общества ¹⁾).

Наконецъ, Гельвецій утверждаетъ, что мы всегда измѣряемъ поступки другихъ людей съ точки зрѣнія личнаго интереса. По отношенію къ одному лицу добродѣтельнъ тотъ поступокъ, который для этого одного лица полезенъ. Общество называетъ добродѣтельнымъ челоѣка, который приносить пользу обществу. Впрочемъ добродѣтель не противорѣчитъ эгоизму, ибо общество есть группа индивидуумовъ, и польза общества есть польза индивидуумовъ. Добродѣтель нужно воспитывать ²⁾. Такимъ образомъ мы видимъ, что Гельвецій, правда, говоритъ о добродѣтели, но этимъ именемъ обозначаетъ вовсе не какое-либо извѣстное качество челоѣка, которое, само по себѣ, не можетъ не считаться высокимъ; добродѣтельными онъ называетъ не тѣ дѣйствія, которыя съ нравственной точки зрѣнія заслуживаютъ одобренія, а тѣ, которыя выгодны для одного, или нѣсколькихъ лицъ. Челоѣкъ иногда совершаетъ выгодные для другихъ поступки, иногда—невыгодные, а безотносительно добродѣтельныхъ поступковъ, такихъ дѣйствій, которыя заслуживаютъ самаго большаго одобренія независимо отъ того, соотвѣтствуютъ ли они интересамъ другихъ людей или противоположны имъ, нѣтъ вовсе. Добродѣтель, собственно, по Гельвецію, невозможна. Но названіе «добродѣтельный» онъ удерживаетъ и обозначаетъ этимъ названіемъ тѣ наши поступки, которые сообразны съ интересами другихъ людей, общества. Впрочемъ прямо проповѣдывать грубый эгоизмъ Гельвецій, повидимому, не рѣшается. Онъ все-же чувствуетъ разницу между нравственностью и безнравственностью, онъ склоненъ требовать отъ насъ, чтобы мы стояли на извѣстной нравственной высотѣ, и хочетъ, чтобы добродѣтель, въ смыслѣ стремленія приносить другимъ людямъ пользу, воспитывалась. При этомъ—

1) См. «Système de la nature».

2) См. «De l'esprit». «De l'homme».

что весьма характерно—Гельвецій боится, не противорѣчать-ли и эти минимальныя требованія основнымъ его принципамъ, и старается оправдать таковыя требованія, старается показать, что «добродѣтель» и эгоизмъ совпадаютъ, потому что благо индивидуумовъ и благо общества тождественны.

Итакъ, тѣ изъ французскихъ просвѣтителей XVIII вѣка, которые придерживаются утилитарной точки зрѣнія, прямо отвергаютъ нравственность и добродѣтель. Уже тутъ невольно возникаетъ вопросъ, какимъ образомъ можно найти что-нибудь общее между утилитаріанцами, которые совершенно отрицаютъ добродѣтель, и Сократомъ, этимъ ревностнымъ проповѣдникомъ строгой морали. Но пойдемъ далѣе.

У французскихъ просвѣтителей, какъ сказано, мы встречаемъ наиболѣе открытое отрицаніе принциповъ нравственности. Но и они до извѣстной степени маскируютъ это отрицаніе. Такой-же отрицательный взглядъ на добродѣтель, но гораздо болѣе замаскированный, находимъ мы у другихъ проповѣдниковъ утилитаріанизма. Остановимся только на Гоббсѣ и Бентамѣ.

Всѣ дѣйствія человѣка Гоббсъ ¹⁾ хочетъ объяснить изъ стремленія къ самосохраненію. Добро (благо, а не нравственное добро) и зло относительны. Благо для человѣка представляетъ тотъ предметъ, которымъ онъ хочетъ обладать ²⁾. Постоянная удача въ томъ, чего мы желаемъ, какъ наибольшая сумма возможныхъ для насъ благъ, и составляетъ счастье ³⁾. При этомъ мы должны въ нашихъ дѣйствіяхъ руководствоваться принципомъ пользы. Иногда нужно рѣшиться на такіе поступки, которые завѣдомо приносятъ извѣстный ущербъ, если послѣдніе все-же доставятъ намъ благо столь большое, что оно превыситъ зло, съ ними неразрывное ⁴⁾. Въ первобытномъ

¹⁾ Изложенію и разбору теоріи Гоббса посвящена между прочимъ Глава сочиненія профессора Казанскаго университета А. Смирнова: «Исторія Англійской этики». Т. I. Каз. 1880. Желающіе болѣе подробно ознакомиться съ ученіемъ Гоббса могутъ найти извѣстныя указанія въ этомъ сочиненіи.

²⁾ Des Engländer's Thomas Hobbes «Leviathan, oder der kirchliche und bürgerliche Staat». Halle 1794. Bd. I, Abschn. 6, S. 50—53.

³⁾ Ibid. p. 61.

⁴⁾ Ibid. p. 61.

состояніи человѣкъ и руководствовался исключительно такими соображеніями. Но часто случалось, что однимъ и тѣмъ-же предметомъ желали обладать два, три, нѣсколько человѣкъ, и между ними завязывалась борьба. Первобытное состояніе характеризуется, какъ *bellum omnium contra omnes* ¹⁾. А эта война всѣхъ противъ всѣхъ была невыгодна для каждого, ибо даже жизни каждого человѣка при такихъ условіяхъ постоянно угрожала опасность. И вотъ люди устроили общество ²⁾. Отсутствие общественнаго устройства вызывало *bellum omnium contra omnes*; общество гарантируетъ мирныя отношенія между людьми. *Bellum omnium contra omnes* есть зло. Миръ выгоденъ; онъ представляетъ извѣстнаго рода благо. Тѣ поступки человѣка, которые способствуютъ сохраненію общественнаго мира, какъ поступки, направленные къ благу, мы и называемъ добродѣтельными ³⁾. Но отношенія между гражданами опредѣляетъ верховная власть. Верховный правитель рѣшаетъ, какіе поступки благоприятствуютъ миру и какіе—нѣтъ. Верховный правитель опредѣляетъ, что добродѣтельно и что—нѣтъ, что хорошо и что дурно ⁴⁾. Только въ первобытную эпоху, когда законовъ еще не было вовсе, всякій самъ обсуждалъ, что хорошо и что дурно. Теперь каждый долженъ руководствоваться законами, освященными верховной правительственной властью, а разсудокъ и совѣсть должны вступать въ свои права исключительно въ тѣхъ случаяхъ, которые законами не предусмотрены ⁵⁾. Такимъ образомъ и Гоббсъ такъ-же, какъ послѣ него сдѣлалъ Гельвецій, совершенно отвергаетъ добродѣтель, хотя и удерживаетъ названіе «добродѣтельныхъ поступковъ». Подъ послѣдними онъ разумѣетъ вовсе не по-

¹⁾ Ibid. p. 161 (Abschn. 17). Также Thom. Hobbes «Elementa philosophica de cive». Basileae. 1782. Cap. I, § 12, p. 16.

²⁾ См. мѣста, непосредственно слѣдующія за указанными въ примѣч. 17.

³⁾ Thom. Hobbes «Elementa philosophica de cive». Basileae. 1782. Cap. III § 31, p. 63—64.

⁴⁾ Ibid. cap. XI § 1, p. 198—200. Des Engländers Thomas Hobbes «Leviathan, oder der kirchliche und bürgerliche Staat». Halle 1794. Bd. 1, Abschn. 29, p. 289—299.

⁵⁾ Des Engländers Thomas Hobbes «Leviathan, oder der kirchliche und bürgerliche Staat». Halle 1794. Bd. 1, Abschn. 29 p. 291.

ступки, вызывающіе, сами по себѣ, одобреніе со стороны каждаго, одобреніе—съ нравственной точки зрѣнія, а просто поступки выгодныя. Можно было-бы вполне въ духѣ Гоббса сказать: «Нѣтъ поступковъ добродѣтельныхъ и нехорошихъ, въ обыкновенномъ смыслѣ этого слова; есть только поступки, невыгодныя для человѣка и выгодныя, и къ этимъ послѣднимъ приложимо названіе нехорошихъ и добродѣтельныхъ. Вопросъ о выгодности и невыгодности тѣхъ или другихъ нашихъ дѣйствій рѣшаетъ верховная правительственная власть, которой и принадлежитъ такимъ образомъ санкція добродѣтели. Только въ случаяхъ, не предусмотрѣнныхъ законами, человѣкъ самъ рѣшаетъ, что ему полезно и что вредно, или—другими словами—какія дѣйствія добродѣтельны и какія—нѣтъ». Если Гоббсъ при этомъ и говоритъ, что верховная власть санкціонируетъ добродѣтель, то это обстоятельство нисколько не должно насъ удерживать отъ того, чтобы приписать ему отрицательный взглядъ на нравственность. Онъ очень опредѣленно высказывается на счетъ того, что, собственно, онъ здѣсь разумѣетъ подъ хорошими поступками. По его ученію, выходитъ, что верховная власть вовсе не предписываетъ гражданамъ правилъ нравственности. Правитель только опредѣляетъ, что имъ выгодно и что—нѣтъ, а такъ какъ выгодныя дѣйствія Гоббсъ обозначаетъ именемъ добродѣтельныхъ, то онъ и говоритъ, что общественная власть рѣшаетъ, что хорошо и что дурно, что правитель указываетъ подданнымъ, въ чемъ должна заключаться добродѣтель.

Подобно своимъ предшественникамъ, Бентамъ, этотъ наиболѣе выдающійся представитель утилитарнаго направленія, объявляетъ, что благо можетъ заключаться ¹⁾ для человѣка только въ удовольствіяхъ. Нужно въ жизни руководиться принципомъ пользы, говоритъ онъ ²⁾. Нужно домогаться только полезнаго. Но полезнымъ Бентамъ называетъ при этомъ един-

¹⁾ О Бентамѣ см. статью Guyau «La morale Anglaise contemporaine». Par. 1879.

²⁾ «Избранныя сочиненія Іереміа Бентама». Т. I. Пер. Пыпина и Невѣдомскаго. Спб. 1867. «Введеніе въ основанія нравственности и законодательства». Гл. 1, § 2, стр. 2.

ственно то, что такъ или иначе увеличиваетъ сумму нашихъ удовольствій ¹⁾, ибо благо составляютъ для насъ исключительно удовольствія. Столъ полезенъ для насъ не потому, что на немъ можно класть разные предметы, а тогда, когда онъ прямымъ или косвеннымъ образомъ увеличиваетъ сумму нашихъ удовольствій. А въ такомъ случаѣ что-же такое добродѣтель? Добродѣтель есть то, что увеличиваетъ количество и интенсивность нашихъ удовольствій и уменьшаетъ страданія отъ вѣчаетъ Бентамъ. Добродѣтель есть то, что всего лучше приводитъ насъ къ личному счастью. Но, положимъ, человѣкъ испытываетъ голодъ, отыскиваетъ пищу и начинаетъ ѣсть. Онъ такимъ образомъ избавляетъ себя отъ извѣстныхъ страданій и достигаетъ удовольствія. Неужели считать такой поступокъ человѣка добродѣтельнымъ? Нѣтъ, говоритъ Бентамъ, добродѣтель предполагаетъ непременно извѣстную борьбу, извѣстную жертву. Только тогда можно поступокъ назвать добродѣтельнымъ, когда человѣкъ ради бѣльшаго интереса жертвуетъ меньшимъ. Такимъ образомъ Бентамъ проповѣдуетъ эгоизмъ. Добродѣтель, говоритъ онъ, есть только урегулированный эгоизмъ. Едва-ли можно оспаривать, что Бентамъ, собственно, совершенно отвергаетъ добродѣтель, въ обыкновенномъ смыслѣ этого слова, добродѣтель, какъ нѣчто, само по себѣ, высокое и священное. Такъ-же, какъ и его предшественники, онъ только удерживаетъ названіе «добродѣтельный», употребляетъ часто это слово, но употребляетъ его совсѣмъ не такъ, какъ обыкновенно. Все-же названіе «добродѣтельный» Бентамъ считаетъ нужнымъ удержать,—какъ-бы дѣлая уступку въ пользу болѣе высокихъ, болѣе распространенныхъ и болѣе укоренившихся у человѣка нравственныхъ взглядовъ. Далѣе мы встрѣчаемъ у этого представителя утилитарной этики рядъ положеній, которыя должны примирить его точку зрѣнія съ общепринятыми понятіями о добродѣтели, и эти положенія—нужно отдать ему справедливость—такъ удачно подобраны, что весьма искусно маскируютъ его отрицательное направленіе. Единственное благо для насъ—удоволь-

¹⁾ Ibid. с. I, § 3, р. 2—3.

ствія. Мы всегда дѣйствуемъ и должны дѣйствовать, руководствуясь эгоистическими цѣлями, личнымъ интересомъ. Добродѣтель есть только урегулированный эгоизмъ. Она заключается въ томъ, что человѣкъ жертвуетъ однимъ своимъ интересомъ ради другаго, бѣльшаго. Но какимъ-же образомъ смотрѣть на то, что противоположно эгоизму, на альтруизмъ и поступки, вызванные сочувствіемъ къ другимъ людямъ? Что думать о тѣхъ случаяхъ, когда человѣкъ желаетъ добра ближнему и когда онъ подъ вліяніемъ такого чувства рѣшается даже на самопожертвованіе? Сочувствіе къ другому лицу, утверждаетъ Бентамъ, заставляетъ насъ жертвовать личными интересами ради интересовъ другаго человѣка; но принося такую жертву, мы начинаемъ чувствовать вмѣстѣ съ другимъ человѣкомъ его радости. Благо другаго человѣка становится нашимъ благомъ, и нашъ, такъ называемый, добродѣтельный поступокъ оказывается для насъ личнымъ благомъ. Добродѣтельными вообще Бентамъ считаетъ такіе поступки, при которыхъ человѣкъ жертвуетъ однимъ интересомъ ради другаго, бѣльшаго. Есть особый видъ добродѣтели—добродѣтель общественная. Эта послѣдняя, по Бентаму, заключается въ томъ, что человѣкъ жертвуетъ своими удовольствіями ради интересовъ другаго лица или другихъ лицъ, чтобы такимъ образомъ получить еще бѣльшую сумму удовольствій,—удовольствій, протекающихъ отъ того, что мы раздѣляемъ съ другими ихъ радости. Высшее личное счастье, такъ сказать, путемъ алгебраической подстановки одинаковыхъ величинъ преобразуется въ наибольшее счастье наибольшаго количества людей. Происходитъ, какъ выражается Бентамъ, максимизація счастья ¹⁾. Такъ смотритъ этотъ представитель утилитаріанизма на добродѣтель. Самъ онъ, повидимому, предполагаетъ, что его теорія нисколько не противорѣчитъ нравственнымъ убѣжденіямъ человѣка. На самомъ, дѣлѣ это, конечно, совершенно несправедливо. Тѣ поступки, которые мы обыкновенно называемъ

¹⁾ Съ другой стороны, преступленіе, говоритъ Бентамъ, всегда соединено съ страданіемъ,—съ страданіемъ для того человѣка, который на нехорошій поступокъ рѣшается. См. *ibid.* с. II, § 4, р. 8.

добродѣтельными, Бентамъ, правда, одобряетъ. Онъ ихъ относитъ въ разрядъ поступковъ наиболѣе желательныхъ; онъ тоже ихъ называетъ добродѣтельными. Но почему онъ прилагаетъ здѣсь это названіе? Онъ дѣлаетъ это вовсе не потому, что такіе поступки, сами по себѣ, заслуживаютъ одобренія. По Бентаму, нашъ поступокъ вообще добродѣтеленъ, когда мы однимъ интересомъ жертвуемъ ради другаго, бѣльшаго. Если человѣкъ, движимый сочувствіемъ къ кому-либо, приноситъ извѣстную жертву, то эта жертва вознаграждается съ избыткомъ той радостью, которая возникаетъ при видѣ счастья другаго лица. При такомъ поступкѣ получается извѣстный выигрышъ. Мы здѣсь жертвуемъ меньшимъ интересомъ ради бѣльшаго. Вотъ почему названіе «добродѣтельный» сюда, по его мнѣнію, и приложимо. Такимъ образомъ Бентамъ называетъ добродѣтельными дѣйствія, обусловленные симпатіей къ другимъ людямъ, не потому, что таковыя высоки сами по себѣ, а потому, что ихъ выгодно совершать. Правда, здѣсь подъ «полезнымъ» понимается уже не нѣчто, способствующее чувственнымъ наслажденіямъ, удовольствіямъ тѣла. Все-же поступки оцѣниваются тутъ исключительно съ точки зрѣнія ихъ выгоды. Итакъ, отрицательный взглядъ на добродѣтель мы находимъ и у Бентама. Добродѣтельныхъ поступковъ и у него нѣтъ: есть только поступки выгодные и не выгодные. Названіе «добродѣтельный» прилагается только къ дѣйствіямъ, согласнымъ съ интересами человѣка.

Позднѣйшій защитникъ утилитаріанизма Джонъ Стюартъ Милль ¹⁾ разсматриваетъ, подобно Бентаму, поступки человѣка только съ точки зрѣнія ихъ полезности. Высшія нормы человѣческаго поведенія онъ вмѣстѣ съ этимъ представителемъ утилитарной доктрины хочетъ опредѣлить, исходя единственно изъ этого принципа, и поступки, соотвѣтствующіе таковымъ высшимъ нормамъ, прямо называетъ добродѣтельными. Но у Бентама при этомъ всегда идетъ рѣчь о высшемъ личномъ благѣ, которое, правда, «максимируется», которое

¹⁾ См. Джонъ Стюартъ Милль «Утилитаріанизмъ. О свободѣ». Пер. А. Н. Неѣдомскаго. 2-е изд. Сбл. 1882.

превращается въ наибольшее благо наибольшаго количества людей, но превращается—только по той причинѣ, что высшее личное счастье, благодаря нашему сочувствію другимъ лицамъ, благодаря тому, что мы начинаемъ раздѣлять радости и горе другаго человѣка, оказывается совпадающимъ со счастьемъ наибольшаго числа людей. Между тѣмъ у Джона Стюарта Милля мѣсто личнаго блага единицъ прямо заступаютъ коллективные интересы человѣчества. И у Милля такимъ образомъ господствуетъ въ вопросахъ о нравственности отрицательная точка зрѣнія. Достоинство поступковъ, по его мнѣнію, опредѣляется ихъ полезностью, а не тѣмъ, каковы они, сами по себѣ, безотносительно. Дѣйствія, которыя мы назовемъ высокими безотносительно, Милль еще не отнесетъ въ разрядъ лучшихъ, если не будетъ извѣстно, что они въ значительной степени полезны человѣку.

И такъ, характерныя особенности утилитарнаго направленія заключаются въ томъ, что оно совершенно отрицаетъ нравственность и добродѣтель, разсматриваетъ всѣ наши поступки съ точки зрѣнія ихъ полезности, а счастье человѣка видитъ въ удовольствіяхъ.

Можно было-бы съ полнымъ правомъ, не прибѣгая ни къ какимъ доводамъ, сказать, что этикѣ Сократа подобныя особенности совершенно чужды. Но противоположный взглядъ существуетъ и можетъ оказывать нѣкоторое вліяніе на людей мало знакомыхъ съ философскими ученіями прежняго времени, потому слѣдуетъ разсмотрѣть вопросъ нѣсколько подробнѣе.

Прежде всего нужно сказать, что Сократъ слишкомъ далекъ отъ того, чтобы отрицать добродѣтель и нравственность.

Уже разсужденія его о необходимости воздержанія (ἐγκράτεια)¹⁾ могли-бы до нѣкоторой степени свидѣтельствовать объ этомъ. Нужно жить въ мирѣ съ братьями²⁾; нужно всегда обращать вниманіе на то, какое значеніе мы сами имѣемъ для нашихъ

¹⁾ См. Xenophontis «Memorabilia» lb. I cap. V, § 1; ibid lb. I, cap. V § 4; ibid. lb. II, cap. I.

²⁾ Ibid. lb. II, cap. III.

друзей, насколько наша дружба для них важна, насколько мы имъ полезны ¹⁾; нужно свято почитать родителей ²⁾, говорить Сократъ. А въ «Критонѣ», который обыкновенно считают однимъ изъ раннихъ діалоговъ и который—можно предположить—написанъ подъ непосредственнымъ вліяніемъ Сократовскихъ идей, Платонъ заставляетъ своего учителя проповѣдовать, что за зло нельзя платить зломъ, что людямъ, которые причиняютъ намъ вредъ, мы должны дѣлать добро.—заставляетъ его проповѣдовать любовь къ врагамъ, столь чуждую всему до-христіанскому міру ³⁾.

Но обратимся къ Сократовскому опредѣленію добродѣтели. Всякому извѣстно, что Сократъ утверждаетъ, будто добродѣтель есть знаніе ⁴⁾. Не будемъ строить предположеній относительно того, какимъ путемъ Сократъ пришелъ къ такому опредѣленію; не будемъ говорить о безотносительныхъ достоинствахъ этого взгляда. Все это повело-бы насъ слишкомъ далеко. Для насъ достаточно доказать, что отрицанія добродѣтели,—отрицанія, которое составляетъ необходимую особенность утилитарной доктрины, Сократъ совершенно чуждъ, напротивъ онъ имѣлъ глубокую вѣру въ добро и нравственность. Мы и ограничимся доказательствомъ этихъ положеній.

Мы видѣли, что представители утилитарнаго направленія обыкновенно замаскировываютъ свой отрицательный взглядъ на нравственность и все-же говорятъ о добродѣтели. При этомъ они не признаютъ вовсе дѣйствій, которыя были-бы высоки сами по себѣ, названіе-же «добродѣтельный» прилагаютъ къ тѣмъ поступкамъ, которые такъ или иначе способствуютъ благосостоянію человѣка и его счастью,—какъ послѣднее приверженцы этой доктрины понимаютъ. Нечего

¹⁾ Ibid. lb. cap. V—VI. ²⁾ lb. II cap. II.

³⁾ Platons «Apologie des Socrates und Kriton» mit Einl. u. Anmerk. v. Alfr. Ludwig. Crito 49—50.

⁴⁾ Ἐφη δὲ καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι. Xenophonis «Memorabilia» lb. III, cap. IX. § 5. Μανίαν γὰρ μὴ ἐναντίον μὲν ἔφη εἶναι σοφία, οὐ μὲντοι γὰρ τὴν ἀνεπιστημοσύνην μανίαν ἐνόμιζε. Τὸ δὲ ἀγνοεῖν ἑαυτόν, καὶ ἂ μὴ οἶδε δοξάζειν τε καὶ οἶεσθαι γινώσκειν, ἐγγυτάτω μανίας ἐλογίζετο εἶναι. Ibid. lb. III, cap. IX, § 6.

и говорить, что Сократъ нигдѣ добродѣтели не отрицалъ прямо. Такимъ образомъ, если кто причисляетъ его къ утилитаріанцамъ, то, конечно, къ такимъ, которые, на самомъ дѣлѣ, все-же считаютъ необходимымъ замаскировать свой отрицательный взглядъ на нравственность. Но и къ разряду этихъ послѣднихъ Сократа причислить никоимъ образомъ невозможно. Кто изъ древнихъ мыслителей былъ болѣе глубоко, чѣмъ Сократъ, убѣжденъ въ томъ, что добродѣтель, сама по себѣ, а не потому, что такъ называемые добродѣтельные поступки увеличиваютъ благосостояніе человѣка, представляетъ нѣчто безусловно цѣнное, нѣчто неизмѣримо высокое? Общій характеръ всѣхъ приведенныхъ у Ксенофонта разговоровъ, каждое слово Сократа указываетъ на такую точку зрѣнія у этого великаго проповѣдника нравственныхъ началъ въ древнемъ мірѣ ¹⁾. Да и самое опредѣленіе доказываетъ это. Сократъ не говоритъ, что поступки добродѣтельные отличаются отъ нехорошихъ тѣмъ, что они выгодны. Нѣтъ, различіе здѣсь заключается въ томъ, что первые предполагаютъ знаніе, какъ великій двигатель, чего нельзя сказать относительно послѣднихъ. Сократъ не станетъ утверждать, будто быть добродѣтельнымъ значитъ поступать такъ, какъ это намъ выгодно. Нѣтъ, онъ говоритъ, что быть добродѣтельнымъ значитъ обладать знаніемъ, значитъ руководствоваться въ своихъ дѣйствіяхъ свѣтомъ истины. Мы ставимъ нравственно хорошія дѣйствія человѣка выше, чѣмъ поступки низкіе, въ моральномъ отношеніи, не потому, что первые для насъ полезны, а послѣдніе вредны, мы высоко цѣнимъ добродѣтель и презираемъ безнравственность не потому, что добродѣтель предполагаетъ улучшеніе благосостоянія человѣка, а безнравственность—ухудшеніе, а потому, что добродѣтель, сама по себѣ,—нѣчто высокое, тогда какъ, наоборотъ, безнравственность, сама по себѣ,—нѣчто, заслуживающее презрѣнія, потому что добродѣтель—знаніе, свѣтъ, тогда какъ безнравственность—незнаніе,

¹⁾ Τά τε γὰρ δίκαια καὶ πάντα, ὅσα ἀρετῇ πράττεται, καλὰ τε καὶ ἀγαθὰ εἶναι. Ibid. Ib. III, cap. IV, § 5.

невѣжество, мракъ ¹⁾. Добродѣтель есть знаніе, и, какъ таковое, она, уже сама по себѣ, представляетъ нѣчто цѣнное, высокое, независимо отъ того, къ какимъ практическимъ результатамъ человѣка приводятъ его добродѣтельныя дѣйствія.

Добродѣтель есть знаніе, и, какъ таковое, она сама по себѣ, уже заслуживаетъ глубочайшаго уваженія. Каждый отдѣльный видъ добродѣтели непремѣнно долженъ быть знаніемъ, ибо сущность добродѣтели, по Сократу, именно, и заключается въ томъ, что она есть знаніе. Древніе греки обыкновенно различали четыре вида добродѣтели: мудрость, мужество, умѣренность и справедливость. Этими четырьмя видами исчерпывается, по ихъ понятіямъ, всякая нравственность. И Сократъ объявляетъ, что каждый изъ этихъ видовъ добродѣтели нужно разсматривать, какъ знаніе. Мужество заключается въ томъ, что человѣкъ *знаетъ*, какъ побѣдить ²⁾. Тотъ, кому принадлежитъ добродѣтель, называемая умѣренностью, кто ведетъ вообще умѣренный образъ жизни, тотъ *знаетъ* мѣру во всемъ. Справедливый человѣкъ *знаетъ*, что справедливо ³⁾. Наконецъ, мудрость безусловно предполагаетъ знаніе ⁴⁾. Каждый отдѣльный видъ добродѣтели долженъ быть знаніемъ и есть, дѣйствительно, знаніе. Благодаря этому только, каждая отдѣльная добродѣтель и высока сама по себѣ. Благодаря этому только, каждая отдѣльная добродѣтель и есть, на самомъ дѣлѣ, добродѣтель. Мудрость, мужество, умѣренность и справедливость заключаютъ въ себѣ знаніе. Въ силу сего это—дѣйствительно высокія достоинства; въ силу сего это—дѣйствительно различные виды добродѣтели.

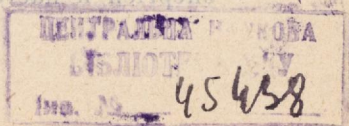
Итакъ, отрицательной точки зрѣнія на нравственность Сократъ чуждъ. Добродѣтель въ его глазахъ—нѣчто священное само по себѣ. По ученію приверженцевъ утилитарной теоріи, дѣйствія человѣка хороши, добродѣтельны, когда они выгод-

¹⁾ Сравни. М. Остроумовъ «Значеніе Сократа въ исторіи Греческой философіи» («Вѣра и Разумъ» 1884 г., авг., кн. 2-я, стр. 148—150).

²⁾ Xenophontis «Memorabilia» lb. IV, cap. IV, § 10—11

³⁾ Ibid. lb. IV, cap. IV, § 5—6.

⁴⁾ Ibid. lb. IV, cap. IV, § 7.



ны. По Сократу, наши поступки могут быть хорошими или плохими, добродетельными или недобродетельными только сами по себе, а не в силу тех или иных последствий, к каковым они нас приводят. Вопрос о выгоде или невыгоде наших действий не имеет здесь никакого значения. Добродетель, по мнению Афинского мыслителя, существует *фактически*, как выражались греки. В двух главнейших пунктах этического учения своего Сократ и представители утилитарного принципа расходятся окончательно. Утилитарианцы добродетель отрицают; Сократ вверит в нравственность безусловно: он добродетель утверждает. Отрицание нравственности заставляет утилитарианцев оценивать поступки человека исключительно с точки зрения их полезности; чуждый отрицательного взгляда на добродетель, Сократ далек и от того, чтобы допустить подобную оценку человеческих действий: он произносит свой суд над поступками человека, рассматривая последние с нравственной точки зрения, а не взвешивая их выгоду для человека.

Но в «Воспоминаниях» Ксенофонта встречаются места, которые наводят на мысль, будто Сократ отождествляет добро и пользу. И надо думать, что, именно, это обстоятельство и дало повод сопоставлять его этические воззрения с утилитарной теорией. Нечего и говорить, что на самом деле подобного отождествления у Сократа нет.

Как известно, дружба вообще считалась в древнем мире чем-то весьма желательным, чем-то высоким, чем-то священным. Нравственная жизнь древнего грека была уже очень развита, и потребность жить не только наслаждениями тела, но и нравственною жизнью часто находила себе удовлетворение в отношениях истинной, высокой, беззаветной дружбы. Едва ли не всякий выдающийся человек того времени, едва ли не всякий выдающийся общественный деятель имел друга, которому был предан всей душой, и едва ли не всякий выдающийся философ в древней Греции проповедует дружбу. Проповедует дружбу и проповедует со всей своей убедительностью и со всей своей энергией и настойчивостью дружбу также и Сократ. И вот

этотъ великій мыслитель древняго міра говорить, что нужно стремиться пріобрѣтать друзей,—нужно къ этому стремиться, потому что друзья заботятся о насъ, дѣлятся съ нами имуществомъ,—словомъ, потому что друзья бываютъ намъ полезны во многихъ случаяхъ нашей жизни ¹⁾. Нужно искать друзей, которые могли-бы намъ быть полезными ²⁾. Слѣдуетъ вступать въ отношенія дружбы съ людьми добродѣтельными, ибо, именно, таковые, дѣйствительно, помогутъ намъ въ несчастіи ³⁾. Надо наблюдать за тѣмъ, какое значеніе мы сами имѣемъ для друзей нашихъ, насколько мы сами полезны имъ, чтобы и они насъ больше цѣнили ⁴⁾. Всего естественнѣе, читаемъ мы у Ксенофонта въ другомъ мѣстѣ, ожидать дружбы между братьями. Человѣкъ имѣетъ два глаза, говоритъ Сократъ, и одинъ помогаетъ другому; у человѣка двѣ руки, и одна оказываетъ содѣйствіе другой; такъ и братья назначены помогать другъ другу ⁵⁾. Братъ можетъ быть полезнымъ ⁶⁾. Брата слѣдуетъ предпочитать разнаго рода богатствамъ. Послѣднія не разумны; о нихъ еще нужно заботиться. Между тѣмъ братъ—существо разумное; братъ самъ заботится, самъ помогаетъ своему брату ⁷⁾. Наконецъ, для того, чтобы пріобрѣсть друзей, утверждаетъ Сократъ, и сохранить отношенія дружбы, когда таковыя завязались, слѣдуетъ стараться быть полезнымъ другимъ людямъ, нужно освободиться отъ разныхъ недостатковъ, потому что они дѣлаютъ насъ вредными для людей, насъ окружающихъ ⁸⁾. Для того, чтобы заключить дружбу съ братомъ, для того, чтобы послѣдній оказался полезнымъ, нужно стараться самому быть полезнымъ своему брату ⁹⁾. Такимъ образомъ можно предположить, что Сократъ разсматриваетъ дружбу и отношенія между братьями вовсе не какъ явленіе, относящееся къ нравственной жизни человѣка, а просто—съ точки зрѣнія выгоды этихъ отношеній. Мы ниже увидимъ, на сколько ошибочно подобное предположеніе.

¹⁾ Ibid. lb. II, cap. II, § 12; lb. II, cap. IV; lb. II, cap. VI, § 22—39; lb. II, cap. VI, § 1—8; lb. II, cap. IX, § 8. ²⁾ cap. VI, § 1—8. ³⁾ cap. VI, § 22—39; lb. II, cap. IX, § 8. ⁴⁾ cap. V, § 4. ⁵⁾ cap. III, § 18—19. ⁶⁾ cap. III, § 7—14. ⁷⁾ cap. III, § 1. ⁸⁾ cap. VI, § 8—22. ⁹⁾ lb. II, cap. III, § 7—14.

Добро выгоднѣе, говоритъ Сократъ, чѣмъ зло, а потому человекъ всегда его охотно избираетъ, если только знаетъ его. ¹⁾ Можно подумать, что Сократъ предполагаетъ, будто къ добродѣтельнымъ поступкамъ человекъ склоняется не въ силу нравственныхъ своихъ стремленій, а въ виду личной выгоды. И такая точка зрѣнія, какъ кажется на первый взглядъ, у него проводится дальше. Онъ проповѣдуетъ справедливость и прибавляетъ при этомъ, что справедливость доставляетъ человеку много выгоды ²⁾. Мало того. Подобныя воззрѣнія Сократъ, повидимому, удерживаетъ и въ области религіозныхъ понятій. Заботясь о матери, говоритъ онъ Лампроклу, чтобы боги не отказали творить тебѣ благо и люди не презирали тебя, и ты не очутился безъ друзей, ибо тогда всякій подумалъ-бы, что не получить никакого возмездія, если сдѣлаешь тебѣ добро ³⁾. Человекъ долженъ быть благочестивымъ и исполнять волю боговъ; тогда онъ можетъ рассчитывать, что боги низпошлютъ ему величайшія блага ⁴⁾. На самомъ дѣлѣ, Сократъ, какъ мы постараемся доказать, смотритъ на мотивы, заставляющіе человека поступать въ нравственномъ смыслѣ хорошо, совершенно иначе.

Наконецъ, и самое понятіе о добрѣ, повидимому, совпадаетъ у Сократа съ понятіемъ о полезномъ. Уже всѣ только что указанныя мѣста Ксенофоновскихъ «Воспоминаній» наводятъ на мысль объ этомъ. То, что для одного дѣла можетъ называться добромъ, то для другаго, говоритъ Сократъ, оказывается зломъ, и не возможно добро, которое не было-бы таковымъ ни для чего ⁵⁾. Полезное и есть добро. Добромъ я назову полезное ⁶⁾.

Остановимся прежде всего на самомъ важномъ—на кажущемся отождествленіи идей добра и полезнаго.

Сократъ хочетъ анализировать понятіе о мудрости. Эта по-

¹⁾ Ibid. lb. III, cap. IX, § 4—7. ²⁾ lb. IV, cap. IV § 17; lb. IV, cap. IV, § 22. ³⁾ lb. II, cap. II, § 14. ⁴⁾ lb. IV, cap. III, § 16—18; сравн. lb. II, cap. I, § 27.

⁵⁾ Ibid. lb. III, cap. VIII, § 1—3; lb. III, cap. VIII, § 7—8.

⁶⁾ Ibid. lb. IV, cap. VI, § 8; сравн. lb. IV, cap. IV, § 22; lb. II, cap. II § 14, lb. II, cap. III, § 1; lb. II, cap. III, § 7—14; lb. II, cap. IV; lb. II, cap. V, § 4; lb. II, cap. VI, § 1—39; lb. II, IX, § 4—8; lb. IV, cap. IV, § 17; lb. III, cap. IX, § 1; lb. IV, cap. III, § 16—18; lb. II, cap. I, § 27; lb. II, cap. II, § 12.

слѣдняя, по его мнѣнію, заключается въ знаніи. Но ни одинъ человѣкъ не можетъ знать все и понимать все. Знаніе всегда распространяется не болѣе, какъ на извѣстную ограниченную область. Между тѣмъ мудрость, какъ сказано, заключается только въ знаніи и пониманіи (ἐπιστήμη). Слѣдовательно, мудрость у каждаго человѣка можетъ распространяться только на извѣстную область. Мудрымъ можно назвать человѣка только по отношенію къ извѣстному ограниченному ряду предметовъ или вопросовъ, только по отношенію къ тому, что онъ знаетъ. И вотъ, послѣ такого разсужденія, о мудрости Сократъ продолжаетъ: «И добро, Эвтидемъ, нужно такимъ же образомъ изслѣдовать?—Какъ?—По твоему мнѣнію, одно и тоже полезно всѣмъ? Нѣтъ. Слѣдовательно, ты предполагаешь, что то, что полезно одному, бываетъ иногда другому вредно?—Да, я вполне въ этомъ увѣренъ. Въ такомъ случаѣ ты, вѣдь, называешь хорошимъ ничто иное, какъ полезное.—Да.—Итакъ, полезное есть добро для того, для кого оно полезно (Ἄλλο δ' ἂν τι φαίης ἀγαθὸν εἶναι ἢ τὸ ὠφέλιμον; — Οὐκ ἔγωγ' ἔφη. — Τὸ ἄρα ὠφέλιμον ἀγαθὸν ἐστίν, ὅτφ, ἂν ὠφέλιμον ᾖ; — Δοκεῖ μοι ἔφη ¹⁾). Мы смѣло утверждаемъ, что даже и въ этомъ мѣстѣ у Сократа нѣтъ и тѣни отождествленія понятій о нравственномъ добрѣ и о пользѣ. Все дѣло заключается въ томъ, какъ понимать здѣсь у него слово τὸ ἀγαθόν. Леопольдъ Шмидтъ въ своемъ сочиненіи «Die Ethik der alten Griechen» утверждаетъ: «Нѣтъ народа, который-бы могъ обойтись безъ понятій о хорошемъ и добромъ (gut), но нѣтъ также народа, который-бы давалъ этимъ понятіямъ приложеніе въ точно намѣченныхъ границахъ» ²⁾. И въ справедливости этого замѣчанія весьма не трудно убѣдиться. Стоитъ только обратить вниманіе хотя-бы на нашъ родной языкъ. Какъ часто говорятъ, на примѣръ, что поступокъ того или другого человѣка «прекрасенъ». Конечно, при этомъ слово «прекрасный» употребляютъ вовсе не съ цѣлью сказать, будто поступокъ удовлетворяетъ эстетическимъ нашимъ вкусамъ и требованіямъ. Дѣло идетъ тутъ о

¹⁾ Xenophontis «Memorabilia» lb. IV, cap. VI, § 8.

²⁾ Schmidt, L. «Die Ethik der alten Griechen». 1-er. Bd. Brl. 1882. S. 289.

нравственной оцѣнкѣ нашихъ дѣйствій. Такимъ образомъ слово «прекрасный» имѣетъ два различныхъ значенія, во-первыхъ,—обычное—оно обозначаетъ соотвѣтствіе требованіямъ эстетическаго вкуса, во-вторыхъ,—болѣе рѣдкое—этимъ словомъ мы указываемъ на соотвѣтствіе не эстетическимъ вкусамъ, а нравственнымъ требованіямъ человѣка. Далѣе. Мы говоримъ: «хорошая корова», «хорошій домъ» и—съ другой стороны—«хорошій поступокъ». Въ первомъ случаѣ слово «хорошій» имѣетъ значеніе «пригодный для чего либо, полезный»; во второмъ—это слово употребляется для того, чтобы охарактеризовать высокія нравственныя стороны поступковъ человѣка. Слова «хорошее предпріятіе» употребляются также въ двоякомъ смыслѣ: и тогда, когда говорятъ о предпріятіи, обещающемъ много выгодъ, и тогда, когда имѣютъ въ виду дѣло, заслуживающее похвалы съ нравственной точки зрѣнія. Въ болѣе простой рѣчи встрѣчаются, напримѣръ, выраженія «добрый конь», «съ добрую версту» рядомъ съ выраженіемъ «добрый человѣкъ». Такимъ образомъ здѣсь слово «добрый» можетъ имѣть троякій смыслъ. Это слово здѣсь обозначаетъ «пригодный» («добрый конь»), «большой величины» («съ добрую версту») и, наконецъ, дѣйствительно—«нравственно хорошій» («добрый человѣкъ»). «Плохой» также употребляется со значеніемъ «непригодный» (напримѣръ, «плохая телѣга»), въ смыслѣ «нравственно нехорошій» и т. д. Наконецъ, и самыя слова «хорошій человѣкъ» или, положимъ «нехорошій человѣкъ» не всегда означаютъ одно и то же смотря по общимъ своимъ понятіямъ о морали, одинъ человѣкъ употребляетъ ихъ въ одномъ смыслѣ, а другой—въ другомъ. Такое неопредѣленное значеніе словъ, служащихъ для выраженія нравственныхъ понятій, мы встрѣчаемъ во всякомъ языкѣ. Нѣчто подобное находимъ мы и въ языкѣ греческомъ. И здѣсь такія слова оказываются неопредѣленными и имѣютъ часто различное значеніе. У Леопольда Шмидта ¹⁾ цѣлая глава посвящена разсмотрѣнію существовавшей у грековъ «терминологіи добраго и злаго». И вотъ слово *ἀγαθός* въ ус

¹⁾ Ibid. cap. 4.

тахъ древняго грека также обозначало вовсе не одно и тоже каждый разъ, когда бы его ни произносили. Слово это употреблялось далеко не всегда въ значеніи «нравственно высокій». Платонъ старается въ «Кратилѣ» объяснить смыслъ этого слова и приписываетъ ему совсѣмъ не такое общее и основное значеніе ¹⁾. Слово *ἀγαθός* имѣло троякій смыслъ. Оно означало: «благороднаго происхожденія» (откуда выраженіе *ἀγαθὸς ἐξ ἀγαθῶν* ²⁾), «пригодный для чего либо, полезный», и наконецъ, «нравственно высокій» ³⁾. Вотъ что понимали подъ этимъ словомъ. Что же касается средняго рода, обращеннаго въ имя существительное, — *τὸ ἀγαθόν* — то при помощи его почти всегда обозначали нѣчто такое, къ чему разумно было бы стремиться, чего человѣкъ домогается, слѣдовательно, — благо, а не нравственное добро ⁴⁾. Между тѣмъ въ приведенномъ мѣстѣ Сократъ, именно, употребляетъ средній родъ — *τὸ ἀγαθόν*. Слѣдовательно, тамъ рѣчь идетъ вовсе не о нравственно высокомъ, а о благѣ; не о томъ, что нравственно высокое совпадаетъ съ полезнымъ, а о томъ, что благо есть не что иное, какъ полезное. Впрочемъ мы говоримъ, что такое значеніе средній родъ — *τὸ ἀγαθόν* — имѣлъ не всегда, а только почти всегда. Но примемъ во вниманіе слѣдующія обстоятельства. Во времена Сократа философской терминологіи, можно сказать, не было еще вовсе. Таковая терминологія возникаетъ, какъ и принято утверждать, только

1) Καὶ μὴν τὸ τε ἀγαθὸν τοῦτο τῆς φύσεως πάσης τῇ ἀγαθῇ βούλει· τὸ ὄνομα ἐπικεῖσθαι. Platonis «Kratylus» 412, C. Такимъ образомъ у Платона выходитъ, что *τὸ ἀγαθόν* = *τὸ ἀγαθόν*, т. е., что слово *ἀγαθός* обозначаетъ нѣчто такое, чему человѣкъ радуется, чѣмъ онъ восхищается, что доставляетъ ему удовольствіе. И такъ, слово *ἀγαθός* Платонъ понимаетъ не въ смыслѣ непременно «нравственно высокій», а въ смыслѣ чего то доставляющаго радости и притомъ не всегда радости, такъ сказать, высшаго порядка, восторгъ по поводу высокаго нравственного подвига, а радости различнаго рода, ибо таково значеніе греческаго слова *ἀγαθός*.

2) Ссылки на подтверждающія мѣста изъ различныхъ греческихъ авторовъ см. у Leopold'a Schmidt'a «Die Ethik der alten Griechen» 1-er Bd. Brl. 1882 стран. 322—361.

3) Ссылки на подтверждающія мѣста изъ различныхъ греческихъ авторовъ см. тамъ же стр. 289—292.

4) Ссылки на соответствующія мѣста изъ различныхъ греческихъ авторовъ см. тамъ же стр. 290.

со времени Аристотеля. Тѣмъ болѣе не было выработанной терминологіи для науки этики, ибо вопросы, сюда относящіеся, предшественники Сократа не разбирають научнымъ образомъ вовсе. Сократъ, Платонъ и Аристотель обыкновенно считаются основателями науки о нравственности. Кромѣ того, свои бесѣды Сократъ велъ не съ избранными учениками, а со всякимъ изъ народа. Все это заставляетъ насъ прямо утверждать, что Сократъ долженъ былъ употреблять слова, выражающія этическія понятія, въ привычномъ, обыденномъ, наиболѣе частомъ ихъ значеніи, такъ что τὸ ἀγαθόν значить на его языкѣ «благо», а не «нравственное добро» ¹⁾. А потому и приведенную бесѣду Сократа мы прямо должны понимать не въ томъ смыслѣ, будто этотъ великій мыслитель утверждаетъ, что нравственное добро сводится къ пользѣ, а въ томъ, что благомъ вообще слѣдуетъ называть полезное. Такимъ образомъ предположеніе, что Сократъ сводитъ нравственно высокое къ полезному, уже падаетъ. Но и иначе сформулированное положеніе этого мыслителя, — положеніе, что благо вообще (благо, а не нравственное добро) есть полезное, какъ-бы звучитъ въ духѣ утилитарной теоріи. Нравственные совершенства человѣка также представляютъ благо. Такъ издавна принято утверждать, и едва-ли возможно что-либо сказать противъ этого. Выходитъ такимъ образомъ, что и нравственные наши совершенства (какъ одно изъ благъ, возможныхъ для человѣка) представляютъ не что иное, какъ нѣчто полезное, выгодное для насъ. Нечего и говорить, что и такое сходство съ

1) Это можно подтвердить еще слѣдующимъ соображеніемъ. Какъ мы уже говорили, Ксенофонтъ самъ не былъ философомъ. Среди учениковъ Сократа онъ ничѣмъ особенно не выдавался. Берется онъ писать «Воспоминанія» не потому, что лучше всякаго другаго усвоилъ себѣ ученіе великаго мыслителя, а потому, что, быть можетъ, лжѣе другихъ сознавалъ, насколько не справедливо поступили Афиняне, осудивъ Сократа, да потому еще, что ему, какъ писателю вообще, это легче всего было выполнить. Мы должны на него смотрѣть, какъ на обыкновеннаго ученика Сократа, какъ на ученика изъ народа. А потому, если Сократъ и придавалъ иногда тѣмъ или другимъ словамъ смыслъ специальныхъ терминовъ, то, можно предположить, что Ксенофонтъ не усвоилъ себѣ этой терминологіи, можно предположить, что термины эти не вошли въ языкъ Ксенофонта, и послѣдній, передавая ученіе Сократа, употребляетъ слова въ обыденномъ ихъ значеніи, — что, безотнositельно говоря, возможно и безъ искаженія самой теоріи.

теоріей утилітаріанізма только кажущееся. Мы совершенно не считаемъ возможнымъ предположить у Сократа Миллевскую точку зрѣнія ¹⁾, предположить, что Сократъ подъ благомъ здѣсь разумѣетъ также и нравственныя совершенства человѣка и эти послѣднія считаетъ чѣмъ-то полезнымъ, потому что они доставляютъ человѣку наслажденія самыя интенсивныя, — наслажденія духовныя. Уже прежде всего такая точка зрѣнія предполагаетъ слишкомъ утонченный такъ называемый психологическій анализъ понятій, который при тогдашнемъ состояніи философскихъ наукъ былъ совершенно невозможенъ. Эта точка зрѣнія предполагаетъ слишкомъ большія ухищренія философскаго ума, чтобы ихъ можно было приписать мыслителю того времени, въ которое жилъ великій учитель морали въ древнемъ мірѣ, и такому характеру, какимъ обладалъ этотъ проповѣдникъ нравственныхъ началъ. Наконецъ, слѣдуетъ подобное предположеніе мѣшаетъ намъ идеалистическая тенденція у Сократа, которая слишкомъ ярко проглядываетъ въ каждомъ его словѣ, въ каждомъ его поступкѣ. Нужно думать, что Сократъ, давая свое опредѣленіе блага вообще, вовсе не разсматриваетъ нравственныя совершенства человѣка, какъ благо, что онъ поступаетъ такъ, по крайней мѣрѣ, на этотъ разъ. Такимъ образомъ Сократъ не только не сводитъ понятія о нравственномъ добрѣ къ понятію о полезномъ, но и понятія о благѣ вообще къ понятію о пользѣ, ибо изъ понятія о благѣ онъ исключаетъ понятіе о нравственныхъ совершенствахъ человѣка, какъ благѣ, — и сходство между Сократовскимъ этическимъ ученіемъ и доктриной утилітаріанізма падаетъ въ данномъ случаѣ окончательно. Правда нѣсколько страннымъ кажется при такомъ объясненіи приведенныхъ словъ Сократа то обстоятельство, что, какъ будто этотъ древній философъ совершенно исключаетъ изъ понятія о благѣ вообще понятіе о нравственныхъ совершенствахъ человѣка, какъ благѣ. Но нельзя забывать, что мы здѣсь имѣемъ предъ собой еще древне-греческій языческій міръ. Не должны мы опускать изъ

¹⁾ Джонъ Стюартъ Милль «Утилітаріанизмъ». Пер. А. Н. Невѣдомскаго (2-е изд.) Слб. 1882.

виду, что въ этомъ мірѣ понятія о морали были еще въ высшей степени шатки и мало выработаны. Это было время, когда идею о нравственной высотѣ понимали совершенно иначе, чѣмъ теперь. Въ тотъ періодъ встрѣчались люди, которые, быть можетъ, не имѣли вовсе опредѣленной идеи о нравственныхъ совершенствахъ, которые не сознавали ясно, что такое нравственные совершенства, нравственная высота, умъ которыхъ не вмѣщаль въ себѣ этой идеи. Тѣмъ болѣе далека была общественному сознанию того времени идея о нравственной высотѣ, какъ наибольшемъ и наилучшемъ благѣ. И въ такой толпѣ проповѣдуетъ Сократъ свои начала морали. Предположимъ, что Сократъ и самъ чуждъ былъ идеи о нравственномъ добрѣ, какъ о благѣ. Ему и этого нельзя было бы ставить въ укоръ. Тѣ понятія, которыя господствовали у грековъ въ то время, не могли не оказать своего вліянія и на Сократа, и, не смотря на разные недостатки его ученія, всякій все-же справедливо удивляется, какъ могъ этотъ мыслитель настолько освободиться отъ тѣхъ традицій, которыя сознательно или невольно старались укоренить и въ немъ всѣ близкіе къ нему люди и вся та среда, гдѣ онъ вращался, и какъ могъ онъ настолько приблизиться къ нравственнымъ, а также частью религіознымъ понятіямъ совершенно иного міра, къ тѣмъ высокимъ понятіямъ и идеямъ, которыя составили дорогое достояніе болѣе поздняго времени. Но, быть можетъ, еще вѣроятнѣе иное предположеніе. Сократъ всегда говоритъ толпѣ или людямъ изъ толпы. Какими-бы недостатками ни страдало ученіе его, сколько-бы ни было общаго между этимъ ученіемъ и обыденными понятіями древняго Грека, собесѣдники Сократа все-таки часто не понимали своего учителя. Это видно уже изъ того, что ему приходилось употреблять громадныя усилія, чтобы выяснить что-либо своимъ ученикамъ или убѣдить ихъ въ чемъ-либо. Еслибы Сократъ сталъ проповѣдовать теорію, еще болѣе отвлеченную, еще болѣе выработанную, чѣмъ какую онъ, на самомъ дѣлѣ, своимъ ученикамъ предлагалъ, его не поняли-бы вовсе. Можно думать, что Сократъ самъ стоялъ выше тѣхъ нравственныхъ понятій, которыя мы находимъ въ Ксенофоновскихъ «*Memorabilia*»-хъ.

Онъ только постоянно приравнивается къ пониманію себе-сѣдниковъ, снисходить до уровня ихъ пониманія, приравниваясь, нѣсколько упрощаетъ, видоизмѣняетъ свое ученіе, сближаетъ его съ обыденными теоріями того времени и дѣлаетъ это часто нѣсколько въ ущербъ своимъ собственнымъ этическимъ воззрѣніямъ ¹⁾. Еслибы Сократъ сталъ говорить ученикамъ своимъ о нравственно высокомъ, какъ о благѣ высшаго порядка, его не поняли-бы. И вотъ онъ волей-неволей суживаетъ понятіе о благѣ, исключая изъ такового — понятіе о нравственномъ добрѣ, какъ благѣ ²⁾. Итакъ, въ приведенномъ разсужденіи Сократа дѣло идетъ не о нравственно высокомъ, а о благѣ, при чемъ изъ идеи о благѣ исключена идея о моральномъ совершенствѣ человѣка, какъ благѣ. Возникаетъ второстепенный вопросъ. Можно заподозрѣть правильность нашего объясненія въ виду того, что приведенное мѣсто теряетъ тогда всякое значеніе для выясненія теоріи морали, въ тѣсномъ смыслѣ слова (теоріи морали, а не ученія о счастьи), ибо вопросы, этой теоріи касающіеся, оказываются тогда не затронутыми здѣсь вовсе. Но весьма странно было-бы ожидать у Сократа въ каждомъ его словѣ рѣшенія проблемы о нравственности. Нужно ясно представить себѣ всю его дѣятельность. Этотъ великій Аѳинскій мыслитель хочетъ пересоздать философію. Въ до-Сократовскій періодъ философское мышленіе работаетъ, можно сказать, исключительно надъ вопросомъ объ устройствѣ вселенной. Всѣ такъ называемыя «физическія теоріи» представляютъ попытку рѣшить эту задачу. Сюда-же необходимо отнести и пантеистическую систему Элеатовъ. Последніе объявляютъ, что

¹⁾ Возможно еще одно предположеніе. Можно вообще думать, что Ксенофонъ, который самъ не былъ философомъ, многое не вполне понялъ и передѣлалъ на свой ладъ. Такую передѣлку можно допустить у него и въ данномъ случаѣ. Быть можетъ Сократъ и не ограничивалъ вовсе понятія о благѣ, быть можетъ, онъ и не исключалъ отсюда идею о нравственной высотѣ, какъ благѣ, но въ Ксенофоновскомъ изложеніи послѣднее оказалось ограниченнымъ, суженнымъ.

²⁾ Что Сократъ самъ разсматриваетъ нравственное добро, какъ благо, утверждать это мы имѣемъ основаніе. См. ниже примѣч. 82. Въ указанномъ тамъ случаѣ Сократъ, повидному, не обращаетъ вниманія на общій уровень пониманія и высказываетъ свои излюбленныя воззрѣнія прямо.

всѣ тѣ единичные предметы, вопросомъ о происхожденіи которыхъ такъ занята была «физическая философія», всѣ разнообразные единичные предметы, составляющіе міръ, не существуютъ вовсе. Весь міръ представляетъ единое цѣлое, которое вѣчно и неизмѣнно. «Многаго» нѣтъ, говорили они: «сущее» едино и вѣчно; въ немъ нѣтъ «движенія» ¹⁾. Пифагореизмъ также имѣетъ цѣлью опредѣлить истинную природу окружающихъ насъ вещей и отсюда объяснить устройство мірозданія. Внутренній міръ человѣка оставался, такъ сказать, совершенно неизслѣдованнымъ. Правда, едва-ли некаждый изъ древнихъ философовъ какъ-бы считаетъ своимъ долгомъ коснуться вопросовъ морали, но дошедшія до насъ изреченія и положенія мыслителей этого времени отличаются такою общностью и неопредѣленностью, что въ до-Сократовскій періодъ существованіе научной этики ни коимъ образомъ признать нельзя. Итакъ, въ эту эпоху этика еще не вошла вовсе въ область философскихъ наукъ. Но и вопросы объ устройствѣ вселенной были, какъ и слѣдовало-бы ожидать, рѣшены крайне недостаточно. «Физическая» философія создала рядъ системъ, значительно отличныхъ одна отъ другой, при чемъ всѣ эти системы безъ исключенія имѣютъ ту характерную особенность, что они построены совершенно произвольно, безъ всякихъ доказательствъ. Тѣмъ-же недостаткомъ страдаетъ и Пифагореизмъ. Элеаты много обращаютъ вниманія на то, чтобы аргументировать свое міровоззрѣніе, и ихъ доказательства, быть можетъ, казались мало привычному къ философскимъ размышленіямъ человѣку того времени неопровержимыми. Но за то теорія ихъ отличается крайней общностью и безжизненностью. Понятно, что всѣми этими философскими ученіями пытливый умъ грека удовлетвориться не могъ. Ни одинъ мыслящій человѣкъ того времени не могъ серьезно остановиться ни на одной изъ «физическихъ» системъ, потому что всѣ онѣ были слишкомъ мало убѣдительны. Столь-же мало убѣдителенъ былъ что

¹⁾ Терминъ «движеніе» — *κίνησις* древніе Греки понимали вовсе не исключительно въ смыслѣ «перемѣны мѣста». Этимъ терминомъ философскіе писатели обозначаютъ—всякаго рода измѣненіе.

и пифагореизмъ. Не могъ человѣкъ, серьезно заинтересованный философскими вопросами, успокоиться и на ученіи Элеатовъ, ибо послѣднее не заключало въ себѣ жизненности и слишкомъ много вопросовъ устраняло, а не разрѣшало. И вотъ невольно возникаетъ въ греческомъ обществѣ сомнѣніе относительно возможности философіи вообще. Философія становится, въ глазахъ нѣкоторыхъ, по крайней мѣрѣ, людей этой эпохи чѣмъ-то смѣшнымъ и предосудительнымъ. Эти сомнѣнія еще болѣе усиливаютъ въ обществѣ софисты, которые своими, такъ называемыми, софизмами и доказываніемъ про и contra разрушаютъ вѣру въ человѣческія способности, вѣру въ силы человѣческой мысли. Вотъ въ этотъ-то періодъ является Сократъ. Попытки проникнуть мыслью въ устройство мірозданія и опредѣлить при помощи философскихъ разсужденій процессъ происхожденія міра оказались неудачными, и Сократъ не вѣритъ въ возможность «физической» философіи. Глубоко религіозный, онъ объявляетъ, что слѣдуетъ оставить «дѣла божескія» и обратиться къ «дѣламъ человѣческимъ» ¹⁾. Богъ устроилъ міръ, и пути Божіи неисповѣдимы. Человѣкъ не можетъ ихъ постигнуть. Философскій умъ не можетъ ихъ разгадать. Сократъ идетъ еще дальше. Онъ говоритъ, что боги нарочно скрыли отъ человѣка, какъ устроенъ міръ. Мірозданія мы познать не можемъ. Нужно отбросить вопросы о міровомъ устройствѣ. Нужно остановиться на «дѣлахъ человѣческихъ». Нужно изслѣдовать исключительно эти «дѣла». Всѣ силы человѣческой мысли должны быть направлены къ тому, чтобы разбирать «дѣла человѣческія», чтобы разбирать, какъ долженъ человѣкъ поступать въ тѣхъ или другихъ случаяхъ своей жизни. Нужно разъ навсегда отказаться отъ «физической философіи» и посвятить себя исключительно этикѣ. Такова точка зрѣнія Сократа. Всѣ прежнія системы оказались несостоятельными. Причина этого заключается въ томъ, что философы прежняго времени направляютъ свои усилія совсѣмъ не въ ту область, которая, дѣйствительно, доступна

¹⁾ Xenophontis «Memorabilia», lib. I, cap. I, § 11; lb. IV, cap. VII, § 6; lb. I, cap. I, § 16.

умственному взору человѣка. Предшественники Сократа пытались познать устройство мірозданія. Эта область, по его мнѣнію, должна навсегда оставаться для насъ *terra incognita*; эта область непроницаема для насъ; а потому вполне естественно, что попытки «физическихъ мыслителей», Пифагорейцевъ и Элеатовъ остались совершенно безплодными. Нужно основать новую науку, науку этики; нужно трудиться въ этой области, и труды человѣка увѣнчаются полнымъ успѣхомъ. Но жалкіе результаты философскаго изслѣдованія прежняго времени имѣли и другую причину. Всѣ «физическія системы» бездоказательны, произвольно построены, построены вовсе не на основаніи изслѣдованій, которыя были-бы направляемы по строго опредѣленному методу. И это отлично понимаетъ Сократъ. И вотъ онъ видитъ свою задачу въ томъ, чтобы проповѣдовать этическое знаніе, — и притомъ этическое знаніе, опирающееся на постоянное приложеніе опредѣленнаго метода изслѣдованія. Этимъ Сократъ свою задачу и ограничиваетъ. Системы этического знанія онъ не создаетъ. Онъ только проповѣдуетъ, что прежнія «физическія теоріи» слѣдуетъ замѣнить этикой и что наука этики должна пользоваться такимъ, то и такимъ, то разъ навсегда опредѣленнымъ методомъ изслѣдованія ¹⁾. Правда, нѣкоторые отдѣльные положенія этики Сократъ устанавливаетъ, но все же стройной этической системы, говоримъ мы, онъ не создаетъ. Науки этики еще въ то время не было вовсе, и тогдашнее общество слишкомъ привыкло къ тому, чтобы философская мысль всегда работала въ совершенно иной области. Сократъ и старается разрушить эту привычку, а кромѣ того научить собесѣдниковъ употребленію новаго методическаго приѣма. Нужно было прежде всего достигнуть этой цѣли, а тогда уже брать за построеніе цѣлой стройной системы науки о нравственности. Только по мѣрѣ того, какъ ученики свыкались съ новой идеей, — идеей науки этики, и новымъ методомъ

¹⁾ Каковъ, именно, Сократовскій методъ, мы здѣсь этого вопроса не касаемся потому что вопросъ этотъ не стоитъ въ связи съ нашимъ изслѣдованіемъ. Касаться этого вопроса было бы тѣмъ болѣе неудобно, что пришлось бы опровергать различныя сюда относящіяся мнѣнія.

слѣдованія, Сократъ рѣшался отрывочно высказывать нѣкоторыя отдѣльныя правила морали. Такую цѣль преслѣдуетъ Сократъ. Итакъ, кромѣ отдѣльныхъ случаевъ, когда Сократъ проповѣдуетъ, насколько это позволяютъ обстоятельства, нѣкоторые отдѣльныя этическія положенія, задача его заключается а) въ томъ, чтобы вселить своимъ ученикамъ идею о замѣнѣ «физическихъ теорій» наукой этики, б) въ томъ, чтобы выяснитъ новый методъ изслѣдованія и приучить учениковъ къ употребленію новыхъ приѣмовъ. Это и необходимо постоянно имѣть въ виду при объясненіи различныхъ мѣстъ Ксенофоновскихъ «Воспоминаній». Часто тѣ положенія, которыя оказываются въ концѣ концовъ выясненными въ разговорѣ, на самомъ дѣлѣ, имѣютъ, въ глазахъ Сократа, второстепенное значеніе. Всю же бесѣду нашъ философъ ведетъ главнымъ образомъ, а иногда и исключительно съ цѣлью выяснитъ на примѣрѣ свой новый методъ изслѣдованія и хотя сколько-нибудь приучить собесѣдниковъ къ приложенію его. Такъ слѣдуетъ, быть можетъ, смотрѣть и на то мѣсто Ксенофоновскихъ «Воспоминаній», гдѣ Сократъ послѣ нѣкоторыхъ разсужденій объявляетъ, что благо есть не что иное, какъ полезное ¹⁾. Какъ мы видѣли, представляется болѣе чѣмъ сомнительнымъ, чтобы это мѣсто было важно для выясненія вопросовъ морали. Можно предположить, что Сократъ и самъ не придавалъ этой бесѣдѣ такого значенія. Приведенный небольшой разговоръ имѣлъ, быть можетъ, значеніе не по своему содержанію, а просто, какъ одинъ изъ примѣровъ, на которыхъ Сократъ выяснялъ ученикамъ свой методъ. И сдѣлать такое предположеніе даетъ намъ поводъ самъ Ксенофонтъ. Шестую главу четвертой книги, откуда взято интересующее насъ мѣсто, послѣдній начинаетъ прямо такъ: «Что Сократъ кромѣ того дѣлалъ своихъ учениковъ болѣе способными разсуждать, я и это постараюсь доказать» (*Ὡς δὲ καὶ διαλεκτικωτέρους ἐποίησε τοὺς συνόντας, περὶ ἧσται καὶ τοῦτο λέγειν*) ²⁾. И задавшись такою

¹⁾ Xenophontis, «Memorabilia», lb. IV, cap. VI, § 8.

²⁾ Ibid. § 1.

цѣлью, Ксенофонтъ дальше приводитъ разсужденія аѳинскаго философа о благочестіи (εὐσεβεία) ¹⁾, мудрости (σοφία) ²⁾, благѣ (τὸ ἀγαθόν) ³⁾, прекрасномъ (τὸ καλόν) ⁴⁾, мужествѣ (ἀνδρεία) ⁵⁾, тиранніи (τυραννίς) ⁶⁾ и пр. Такимъ образомъ и самъ Ксенофонтъ разсматриваетъ всѣ эти разсужденія, а въ томъ числѣ и разбираемую бесѣду Сократа о благѣ, не только съ точки зрѣнія ихъ содержанія, не только съ точки зрѣнія того, какія положенія здѣсь въ концѣ концовъ выводятся, но и какъ примѣры приложенія извѣстныхъ методическихъ приѣмовъ, какъ разсужденія, на которыхъ Сократъ обучаетъ собесѣдниковъ. Если можно такъ выразиться, умѣнію лучше размысливать, — иными словами — на которыхъ Сократъ выясняетъ свой методъ изслѣдованія. Быть можетъ значеніе, по крайней мѣрѣ, нѣкоторыхъ изъ этихъ бесѣдъ и исчерпывается или почти исчерпывается тѣмъ, что здѣсь Сократъ на примѣрахъ го- выясняетъ свой методъ, а то обстоятельство, къ какимъ выводамъ (по содержанію) онъ здѣсь заставляеть своихъ учениковъ прійти, не имѣетъ тутъ никакого или почти никакого значенія. Быть можетъ, это правило относится и къ цитированному разсужденію Сократа о благѣ.

Итакъ, Сократъ вовсе не говоритъ, что нравственно высшее представляетъ собою ничто иное, какъ полезное. Благо, говоритъ онъ, — благо, а не нравственно высшее — есть полезное. Да и то онъ при этомъ суживаетъ понятіе о благѣ и исключаетъ отсюда понятіе о нравственныхъ совершенствахъ человѣка, какъ благѣ. Такимъ образомъ самое большее обвиненіе противъ него, обвиненіе, основанное на приведенномъ мѣстѣ «Воспоминаній», падаетъ. У него нравственное добро вовсе не совпадаетъ съ полезнымъ. Онъ слишкомъ и слишкомъ далекъ отъ подобнаго отождествленія.

Далѣе, какъ мы видѣли, нѣкоторыя мѣста у Ксенофонта наводятъ на мысль, будто Сократъ предполагаетъ, что къ добродѣтельнымъ поступкамъ человѣка побуждаютъ не нравственные мотивы, а личныя выгоды. Добро выгоднѣе зло объявляетъ онъ, а потому тотъ, кто только умѣетъ различать

1) Ibid. § 2, 3; 2) § 7; 3) § 8; 4) § 9; 5) § 10—11; 6) § 12.

добро и зло, всегда предпочтетъ злу добро ¹⁾. Нужно быть справедливымъ, потому что справедливость доставляетъ человѣку много выгодъ ²⁾. И въ области религіозныхъ понятій Сократъ, повидимому, такую точку зрѣнія удерживаетъ. Заботясь о матери, говорить, какъ мы видѣли, этотъ великій мыслитель Лампроклу, чтобы боги не отказались творить тебѣ благо и люди не презирали тебя, и ты не очутился безъ друзей, ибо тогда всякій подумалъ бы, что не получить никакого возмездія, если сдѣлаешь тебѣ добро ³⁾. Человѣкъ долженъ быть благочестивымъ и набожнымъ, ибо тогда умиловленные боги будутъ низпосылать ему величайшія блага ⁴⁾.

Не всѣ эти мѣста можно объяснить одинаковымъ образомъ. Сократъ считаетъ невозможнымъ, чтобы человѣкъ, умѣя различать добро и зло, выбиралъ зло. Въ этихъ словахъ великаго мыслителя далеко и далеко нельзя видѣть желанія показать, будто человѣкъ поступаетъ хорошо всегда изъ за личныхъ выгодъ. Кто знаетъ добро, тотъ не можетъ предпочесть послѣднему зло; ибо разсудокъ всегда скажетъ человѣку, что добро лучше зла, а кто же станетъ выбирать себѣ худшее? Всякій выбираетъ себѣ то, что ему лучше. Добро для человѣка хорошо, зло—нехорошо. Человѣкъ, умѣющій различать добро и зло, и выбираетъ себѣ поэтому всегда добро. Сократу представляется такимъ образомъ совершенно невозможнымъ, чтобы то, что, дѣйствительно, есть добро, было чѣмъ-то нехорошимъ для человѣка. Постараемся все это выяснить. Подъ добромъ Сократъ здѣсь разумѣетъ нравственно высокое. Въ этомъ мѣстѣ «Воспоминаній», мы ни разу не встрѣчаемъ слова τὸ ἀγαθόν,—слова, которое, какъ мы видѣли, имѣетъ почти всегда значеніе «блага», а не добра, въ нравственномъ смыслѣ. Вездѣ тутъ Ксенофонтъ, передавая мнѣнія своего учителя, употребляетъ соединенныя прилагательныя καλός те καγαθός или въ смыслѣ прилагательнаго, или субстантивированныя въ выраженіи τὰ καλὰ те καγαθὰ Правда, καλός те κα-

¹⁾ Ibid. lb. III, cap. IX, § 4—7.

²⁾ Ibid. lb. IV, cap. IV, § 17; lb. IV, cap. IV, § 22.

³⁾ Ibid. lb. II, cap. II, § 14.

⁴⁾ Ibid. lb. IV, cap. III, § 16—18; сравн. lb. II, cap. I § 27.

γαθός приобретает прямое и неизмѣнное значеніе «нравственно высокій» только въ послѣ-классическое время, и образованное отсюда существительное *καλοκαγαθία* начинаетъ обозначать просто «нравственное достоинство», «добродѣтель» только въ этотъ періодъ ¹⁾. Въ классическую же эпоху, къ которой относятся и сочиненія Ксенофонта, эти соединенныя прилагательныя обозначаютъ всякаго рода достоинства, всякаго рода совершенства, такъ сказать, вообще соотвѣтствіе идеалу, который выработало себѣ современное общество ²⁾. И такъ, *καλός* тѣ *καγαθός* древній грекъ называлъ человѣка, къ которому подходилъ подъ его идеаль вообще. Между тѣмъ въ этотъ идеаль входятъ не только нравственные достоинства, — скажемъ даже общѣе — не только духовныя совершенства вообще, но и всякаго рода совершенства тѣлесныя. Въ общественной жизни того времени военные подвиги имѣли слишкомъ большое значеніе. Между тѣмъ при тогдашнемъ положеніи военнаго дѣла такіе подвиги были возможны исключительно при большой физической силѣ и ловкости, т. е. при извѣстнаго рода совершенствахъ тѣла. А въ значительной степени развитой эстетическій вкусъ требовалъ, чтобы идеальный человѣкъ обладалъ не только большой физической силой и ловкостью, но кромѣ того еще и нѣкоторой красотой тѣла. Масрло того. Понятіе о высокихъ достоинствахъ человѣка у грековъ часто связывалось съ идеей благороднаго происхожденія и первоначально слова *καλός* тѣ *καλαθός* указывали также и на знатный родъ ³⁾. И такъ, слова *καλός* тѣ *καγαθός* употреблялись въ сократовскій періодъ не исключительно для обозначенія нравственныхъ достоинствъ человѣка. Въ этомъ выраженіи имѣлись въ виду и совершенства тѣла, а частью, бытъ

¹⁾ Leopold Schmidt «Die Ethik der alten Griechen». 1-er Bd. Brl. 1882 S. 33

²⁾ Подтверждающія мѣста см. *ibid.* p. 328—333.

³⁾ Подтверждающія мѣста см. *ibid.* p. 228—229. По мнѣнію Schmidt'a такъ первоначальное значеніе словъ *καλός* тѣ *καγαθός*, такъ что въ до-классическій періодъ эти слова означали «благороднаго происхожденія», а отсюда уже и «обладающіе тѣлесными и духовными совершенствами», ибо человѣкъ благородный по происхожденію, каковымъ представлялъ себѣ грекъ, не могъ не обладать таковыми достоинствами.

можетъ, и знатное происхожденіе. Но если эти слова и имѣ-
 бра. ли такое обширное значеніе, то во всякомъ случаѣ въ клас-
 обо- сическій періодъ древній грекъ, произнося *καλός τε καγαθός*,
 ель. указывалъ, такъ сказать, съ особымъ удареніемъ не на физи-
 къ ческія, а на духовныя совершенства человѣка. И это наше за-
 нныя мѣчаніе еще въ большей степени распространяется на сред-
 яка- ній родъ соединенныхъ прилагательныхъ *τὰ καλὰ τε καγαθά*.
 иде- Въ этомъ выраженіи уже, можно сказать, исключительно
 . И имѣется въ виду все то, что согласно съ духовными, а не фи-
 ко- зическими савершенствами человѣка, въ чемъ обнаруживаютъ-
 бь въ ся духовныя, а не физическія совершенства идеальнаго дѣя-
 а,— теля, поступки, согласныя съ идеаломъ духовныхъ, а не фи-
 во- зическихъ совершенствъ человѣка,—слѣдовательно, дѣйствія
 обще съ точки зрѣнія нравственности высокія, идеальныя. Правда
 ииш- *τὰ καλὰ τε καγαθά* можно было въ то время сказать и о ге-
 еніи роійскихъ подвигахъ, прямо предполагающихъ физическую си-
 льно лу и ловкость. Но едвали это противорѣчить вышесказанно-
 ѣст- му. Можно смѣло утверждаетъ относительно исторіи этическихъ
 ени понятій въ Греціи, что, чѣмъ глубже мы восходимъ въ древ-
 че- ность, тѣмъ большее значеніе пріобрѣтаетъ идея о физиче-
 лов- скихъ совершенствахъ и подвигахъ грубой физической силы,
 Ма- сравнительно съ понятіемъ о высокіхъ движеніяхъ духа, по-
 гре- буждающихъ человѣка къ высокимъ духовнымъ подвигамъ. Въ
 енія, періодъ Сократа и Ксенофонта идея о физическихъ совер-
 и на шенствахъ настолько отступаетъ уже на задній планъ, что
 обля- *τὰ καλὰ τε καγαθά* могло, правда, въ устахъ Сократа, обозна-
 зна- чать и геройскіе подвиги, но непременно съ преимуществен-
 пра- нымъ указаніемъ на душевныя побужденія героя, а не на его
 бытъ физическую силу и ловкость. И это вполне гармонируетъ съ
 3. 333. тѣмъ, что греки въ то время обыкновенно признавали че-
 таково тьре добродѣтели—мудрость, мужество, умѣренность и спра-
 еріодъ ведливостъ, такъ что храбрость прямо считалась за одну изъ
 ающей достоинствъ человѣка. И такъ, когда Сократъ говоритъ,
 проис- что добро лучше зла, а потому человѣкъ всегда и выбираетъ
 ми до себѣ добро, онъ подъ добромъ разумѣетъ нравственно высо-
 кое. Онъ употребляетъ въ этомъ мѣстѣ у Ксенофонта всегда

слова *καλός τε καγαθός, τὰ καλά τε καγαθά*, а не *τὸ ἀγαθόν* (благо), а эти соединенныя прилагательныя обозначаютъ (субстантивированныя) не благо, не полезное, а дѣйствія съ точки зрѣнія нравственности высокія, нравственно высокое. Упомянутую мысль Сократа и можно было-бы поэтому точнѣе выразить такъ. Нравственно высокое лучше, чѣмъ то, что не хорошо съ точки зрѣнія морали. А потому человѣкъ всегда предпочитаетъ нравственно высокое. Надо, чтобы человѣкъ только умѣлъ различать высокое и нехорошее съ точки зрѣнія морали, и онъ всегда будетъ избирать нравственно высокое, его поступки всегда будутъ нравственно высоки. Сократъ считаетъ совершенно невысказаннымъ, чтобы человѣкъ, знающій добро (въ смыслѣ нравственно высокаго), избиралъ зло. Добро представляется ему чѣмъ-то безусловно лучшимъ, чѣмъ зло. Нравственно высокое, по идеѣ Сократа, непременно должно быть благомъ; нравственно нехорошее непременно должно быть зломъ ¹⁾. Ему представляется совершенно невысказаннымъ, чтобы добро могло оказаться въ чемъ-либо недобромъ, чтобы нравственное высокое не было благомъ ²⁾. Въ этомъ случаѣ нельзя не припомнить ученика Сократа Платона, у котораго такая точка зрѣнія проглядываетъ едва-ли не въ каждомъ его діалогѣ. Человѣкъ не можетъ не предпочитать нравственно высокое тому, что нехорошо съ нравственной точки зрѣнія, не говоря о всякаго

¹⁾ Отсюда можно заключить, что Сократъ изъ понятія о благѣ далеко не исключаетъ идеи о нравственно высокомъ, какъ благѣ. См. примѣч. 63.

²⁾ Только что сказанному нѣсколько противорѣчитъ цитированное уже нѣмѣсто «Воспоминаній», гдѣ Сократъ говоритъ (lib. IV, cap. VI, § 8): *τὸ ἀρὰ ὠφέλιμον ἢ ἀγαθόν ἐστι, ὅτεφ ἂν ὠφέλιμον ᾖ*. («Полезное для того представляетъ добро, которое полезно»). Выходитъ, что Сократъ здѣсь утверждаетъ, будто добро можетъ быть для одного добромъ, а для другого—нѣтъ, что добро не всегда и вездѣ добро, тогда какъ Мемор. lb. III, cap. IX, § 4—7 Сократъ считаетъ совершенно невысказаннымъ, чтобы добро когда-либо и гдѣ-либо не было благомъ, не было добромъ. Но Мемор. lb. III, cap. IX, § 4—7 рѣчь идетъ о добрѣ, въ смыслѣ нравственно высокаго, (*τὰ καλά τε καγαθά*), а Мемор. lb. IV, cap. VI, § 8 о добрѣ въ смыслѣ блага (*τὸ ἀγαθόν*). Такимъ образомъ противорѣчіе это только кажущееся. Въ одномъ случаѣ Сократъ утверждаетъ, что нравственно высокое всегда есть добро, а потому всегда должно быть и благомъ; въ другомъ—Сократъ говоритъ, что одна и та-же вещь или одно и то-же дѣйствіе могутъ въ одномъ случаѣ оказаться добромъ, т. е. благомъ, а въ другомъ—нѣтъ.

рода другихъ мотивахъ, уже потому, что нравственно высокое представляетъ благо. Такимъ образомъ, если человѣкъ умѣетъ различать добро и зло, то и этого уже достаточно: онъ всегда избересть добро. Таковъ истинный смыслъ приведеннаго мѣста. Мы видимъ, что болѣе глубокий анализъ отнимаетъ у насъ всякое право предположить здѣсь у Сократа мысль о томъ, будто къ хорошимъ въ нравственномъ отношеніи поступкамъ побуждаютъ человѣка не нравственные мотивы, а личныя выгоды. Когда мы предполагаемъ, что личныя выгоды заставляютъ человѣка поступать согласно съ нравственными законами, то рассматриваемъ нравственные поступки, какъ средство, а выгоды, какъ цѣль. У Сократа нравственные поступки оказываются и средствомъ и цѣлью, ибо таковыя сами по себѣ представляютъ благо. Притомъ-же мы подъ выгодой разумѣемъ обыкновенно вовсе не такое благо, какое выпадаетъ намъ на долю, когда мы наслаждаемся, сознавая, что поступили хорошо. Повторяемъ, Сократъ не утверждаетъ, что добродѣтельные поступки объясняются изъ личнаго интереса. Онъ только говоритъ: суть дѣла такова, что независимо отъ истинно нравственныхъ побужденій человѣкъ не можетъ не выбрать себѣ добра вмѣсто зла уже потому, что нравственные поступки всегда въ то-же время представляютъ извѣстнаго рода благо для насъ. Что-же касается остальныхъ вышеприведенныхъ мѣстъ, то этимъ послѣднимъ нужно дать нѣсколько иное объясненіе. Сократъ, какъ мы видѣли, совѣтуетъ соблюдать справедливость, ибо въ этомъ заключаются выгоды человѣка, совѣтуетъ почитать мать, потому что иначе боги не будутъ къ намъ милостивы, а люди не захотятъ вести съ нами дружбу, совѣтуетъ человѣку вообще быть благочестивымъ, потому боги будутъ ниспосылать тогда великія милости. Все это вовсе не указываетъ на то, что Сократъ считаетъ единственнымъ побудительнымъ мотивомъ, заставляющимъ человѣка быть добродѣтельнымъ, личныя выгоды. Сократа можно справедливо считать реформаторомъ въ философіи. Прежнюю «физическую философію» онъ хотеть замѣнить этическимъ знаніемъ, при чемъ рекомендуетъ особый методъ изслѣдованія. Но этой реформой его значеніе да-

леко не исчерпывается. Сократъ такой дѣтель, которому должна быть отвѣдена извѣстная страница не только спеціально въ исторіи философіи, но и въ исторіи культуры вообще, въ исторіи вообще нравственнаго, а частью и религіознаго просвѣщенія человѣчества. Онъ хочетъ реформировать философію. Но этого мало. Онъ хочетъ, чтобы новыя понятія, возникшія подъ вліяніемъ этой реформы, приобрѣли, такъ сказать, полное право гражданства въ Греціи, чтобы его сограждане прониклись этими новыми идеями и дѣйствовали подъ вліяніемъ послѣднихъ. Онъ хочетъ привить согражданамъ свои новыя религіозныя и этическія понятія, согласныя съ реформированнымъ философскимъ знаніемъ, хочетъ привить своимъ согражданамъ новый образъ дѣйствій вообще,—образъ дѣйствій, который согласовался-бы съ новыми философскими взглядами. Въ такомъ духѣ Сократъ и дѣйствуетъ всю свою жизнь. И этой послѣдней своей дѣятельности онъ самъ придаетъ несравненно большее значеніе, чѣмъ той, которая принадлежитъ ему собственно въ исторіи философіи. Вотъ почему онъ между прочимъ и не удѣляетъ времени на то, чтобы написать хотя бы одно философское сочиненіе. Вотъ почему онъ и не оставилъ намъ ни одного трактата, въ которомъ бы послѣдовательно теоретически были изложены его философскія идеи. Вотъ почему онъ и обращаетъ все свое вниманіе на то, чтобы учить толпу, а не избранныхъ слушателей, которые оказались наиболѣе способными къ философскимъ размышленіямъ. Вотъ почему проводить онъ всю свою жизнь въ бесѣдѣ съ разнаго рода людьми на площади, на улицахъ и въ домахъ, гдѣ можно было встрѣтить наибольшее количество собесѣдниковъ. Итакъ, Сократъ постоянно занимается распространеніемъ новыхъ нравственныхъ идей въ народѣ, постоянно стремится къ тому, чтобы убѣдить согражданъ поступать иначе, чѣмъ какъ они поступали прежде. И этому своему дѣлу онъ приписываетъ даже гораздо большее значеніе, чѣмъ самой реформѣ въ философіи. Его собственныя убѣжденія говорятъ ему, что человѣкъ долженъ быть справедливымъ, долженъ почитать родителей, долженъ быть истинно религіознымъ, и всѣ эти свойства онъ старается, во что-бы то ни

стало, привить своимъ согражданамъ. Но въ нравственномъ отношеніи тогдашнее общество стояло еще слишкомъ низко. Святая справедливость, почитаніе родителей, истинная религіозность,—всѣ эти добродѣтели были довольно рѣдкими у людей того времени. Сократъ сильно желаетъ сдѣлать ихъ болѣе общими. И вотъ въ крайнемъ случаѣ онъ рѣшается на все: онъ побуждаетъ ихъ къ желательному для него образу дѣйствій, указывая на выгодность такового. Самое сильное желаніе Сократа—чтобы люди были справедливыми, почитали родителей, были религіозными. Когда онъ отчаивается достигнуть этого при помощи теоретическихъ разсужденій съ тѣми, кто его окружаетъ, онъ прибѣгаетъ къ иному средству. Онъ говоритъ: «Будьте справедливыми, почитайте родителей, будьте религіозными, ибо наконецъ это вѣдь принесетъ вамъ извѣстныя выгоды!» Такимъ образомъ указаніе на выгоды вовсе не является здѣсь доказательствомъ того, что онъ признаетъ стремленіе къ пользѣ за единственный мотивъ нравственныхъ поступковъ, что онъ предполагаетъ, будто погоня за личными выгодами создаетъ нравственность, какъ мы это видимъ у утилитаріанцевъ и особенно у французскихъ утилитаріанцевъ XVIII вѣка. Въ приведенныхъ мѣстахъ Сократъ старается не *убѣдить* въ истинности извѣстныхъ положеній, а *побудить* къ извѣстному образу дѣйствій. Нравственность вовсе не опирается на личныя выгоды, какъ на единственный истинный мотивъ нашихъ дѣйствій. Личныя выгоды могутъ являться мотивомъ только для извѣстнаго рода поступковъ, которые мы обыкновенно называемъ нравственными. Нельзя разсматривать стремленіе къ личнымъ выгодамъ, какъ общій мотивъ, создающій нравственность. Личный интересъ можетъ только человѣка, плохо воспитаннаго въ нравственномъ отношеніи, побудить къ извѣстнаго рода желательнымъ поступкамъ, можетъ привести человѣка къ тому, что уже близко граничить съ истинной нравственностью. Когда Сократъ не можетъ привить своимъ собесѣдникамъ истинной нравственности, онъ старается, по крайней мѣрѣ, если такъ можно выразиться, приблизить ихъ къ таковой, пытается поставить ихъ въ такое положеніе, ког-

да остается сдѣлать только одинъ шагъ, чтобы достигнуть известной ступени истиннаго нравственнаго совершенства.

Итакъ, Сократъ отнюдь не предполагаетъ, будто мотивомъ нравственныхъ поступковъ у человѣка является стремленіе къ личнымъ выгодамъ.

Остается сказать нѣсколько словъ относительно 3-й категоріи мѣстъ Ксенофоновскихъ «Воспоминаній», — мѣстъ, также наводящихъ на мысль, будто Сократъ близокъ къ утилитарной точкѣ зрѣнія. Мы говоримъ о тѣхъ мѣстахъ, гдѣ онъ совѣтуетъ приобрѣтать друзей, потому что отношенія дружбы выгодны намъ. Нужно искать друзей, потому что они заботятся о насъ, помогаютъ намъ своимъ имуществомъ ¹⁾, говоритъ онъ. Нужно выбирать друзей, которые могли бы намъ быть полезными ²⁾, которые были бы добродѣтельными, ибо именно таковые дѣйствительно намъ помогутъ въ несчастіи ³⁾ и пр. ⁴⁾. Какъ мы уже выше говорили, греки всегда рассматривали дружбу, какъ нѣчто безусловно священное. Въ этомъ какъ бы сказывалась у нихъ между прочимъ потребность жить нравственно. Можно было бы думать, что Сократъ въ этомъ случаѣ дѣлаетъ шагъ назадъ, что онъ рассматриваетъ отношенія дружбы, вовсе не какъ священные, а исключительно съ точки зрѣнія ихъ полезности для людей, заключающихъ дружбу. Ничего подобнаго, на самомъ дѣлѣ, опять таки нѣтъ. Въ глазахъ Сократа дружба является въ высшей степени желательной съ нравственной точки зрѣнія, а не съ какой-либо иной. И это доказывается тѣми же самыми мѣстами, которые наводятъ насъ на разнаго рода сомнѣнія. Нужно выбирать друзей добродѣтельныхъ, говоритъ Сократъ ⁵⁾. Отношенія дружбы всего естественнѣе устанавливаются между братьями, утверждаетъ онъ. Брата нужно предпочитать богатствамъ, ибо богатства нѣчто неразумное

¹⁾ Xenophontis «Memorabilia», lb. II, cap. II, § 12; lb. II, cap. IV; lb. II, cap. VI, § 1—8; lb. II, cap. VI, § 22—39; lb. II, cap. IX, § 8.

²⁾ Ibid. lb. II, cap. VI, § 1—8.

³⁾ Ibid. lb. II, cap. IV, § 22—39; lb. II, cap. IX, § 8. ⁴⁾ Lb. II, cap. V, § 1; lb. II, cap. III, § 18—19; lb. II, cap. III, § 7—14; lb. II, cap. III, § 1; lb. II, cap. VI, § 8—22. ⁵⁾ Lb. II, cap. VI § 22—39; lb. II, cap. IX, § 8.

а брать существо разумное ¹⁾. Для того, чтобы приобрести друзей и сохранить съ ними хорошія отношенія, нужно стараться освободиться отъ всякаго рода недостатковъ ²⁾. Такимъ образомъ Сократъ не можетъ себѣ представить отношенія дружбы тамъ, гдѣ нѣтъ добродѣтели. Дружба безъ добродѣтели невозможна. Дружба есть нѣчто, имѣющее непосредственное отношеніе къ нравственной жизни человѣка. Если же Сократъ, совѣтуя приобрести друзей, указываетъ на различныя проистекающія отсюда выгоды, то онъ поступаетъ въ этомъ случаѣ совершенно также, какъ когда требуетъ, чтобы люди были справедливыми, почитали родителей, были благочестивыми, потому что это согласно съ ихъ личными интересами. Онъ слишкомъ увѣренъ въ хорошихъ въ нравственномъ отношеніи сторонахъ дружбы, и, если уже нельзя иначе склонить собесѣдниковъ къ тому, чтобы они искали себѣ друзей, рѣшается домогаться этого, объясняя имъ, какія выгоды доставляютъ человѣку друзья. Этимъ объясненіемъ Сократъ опять таки не *убѣждаетъ* въ истинности того или другаго положенія, а только *побуждаетъ* къ извѣстнаго рода поступкамъ. Онъ вовсе не думаетъ, что въ основаніи дружбы лежитъ стремленіе къ личнымъ выгодамъ. Онъ вполне убѣжденъ въ томъ, что въ дружбѣ сказываются нравственные силы человѣка. Но нѣкоторые изъ его современниковъ не стремятся найти себѣ друзей, и всякаго рода теоретическіе доводы для нихъ недостаточно сильны. Имъ Сократъ и выясняетъ выгоды, проистекающія изъ отношеній дружбы, но отнюдь не разсматриваетъ этихъ отношеній съ точки зрѣнія этихъ выгодъ, а только представляетъ выгоду на видъ, какъ побужденіе къ приобретению друзей. Могло бы еще навести на сомнѣнія вышеуказанное мѣсто, гдѣ Сократъ говоритъ, что необходимо выбирать въ друзья такихъ людей, которые могутъ быть полезными ³⁾. Но это мѣсто вполне выясняется изъ сопоставленія съ другими. Полезными, по мнѣнію Сократа, намъ могутъ быть только люди добродѣтельные ⁴⁾. Сократъ не только совѣ-

¹⁾ Ibid. Lb. II, cap. III, § 1—7. ²⁾ Lb. II, cap. VI, § 8—22. ³⁾ Lb. II, cap. VI, § 1—8. ⁴⁾ Lb. II, cap. VI, § 22—33; Lb. II, cap. IX, § 8.

туетъ искать дружбы; онъ совѣтуетъ искать дружбы съ людьми добродѣтельными. Съ цѣлью какъ-нибудь побудить собесѣдниковъ къ тому, чтобы они старались пріобрѣтать друзей онъ указываетъ на выгоды, отсюда проистекающія. И это послѣднее указаніе у него является средствомъ, къ которому онъ въ крайнемъ случаѣ прибѣгаетъ. Чтобы заставить искать друзей непременно между людьми добродѣтельными, онъ старается доказать, что только таковые могутъ быть, дѣйствительно, полезными своимъ друзьямъ. Указаніе на то, что только добродѣтельные люди могутъ быть полезными своимъ друзьямъ, опять таки оказывается только крайнимъ средствомъ, чтобы склонить собесѣдниковъ къ извѣстному образу дѣйствій и это указаніе отнюдь не можетъ бросать тѣнь на общій характеръ нравственныхъ убѣжденій великаго мыслителя древней Греціи.

Мы разобрали такимъ образомъ всѣ тѣ мѣста Ксенофоновскихъ «Воспоминаній», которыя, повидимому, побуждаютъ некоторыхъ изъ ученыхъ сопоставлять Сократа съ приверженцами утилитарной доктрины. При ближайшемъ разсмотрѣніи приходится признать, что всѣ эти мѣста скорѣе говорятъ за Сократа, чѣмъ противъ него. Сократъ вовсе не отождествляетъ добро и пользу. Онъ слишкомъ далекъ отъ этого; онъ не смотритъ на нравственные совершенства человѣка иначе, чѣмъ представители утилитарной школы.

Характерныя особенности утилитаризма заключаются, какъ болѣе мы видѣли, въ томъ, что это направленіе совершенно отрицаетъ нравственность и добродѣтель и оцѣниваетъ поступки человека исключительно съ точки зрѣнія ихъ выгоды, не считая счастье человека видѣть въ удовольствіяхъ. Отрицательное отношеніе къ нравственности Сократъ, какъ мы въ томъ убѣдились, чуждъ вполне, а дѣйствія человека онъ оцѣниваетъ вовсе не по ихъ болѣе или меньшей полезности, такъ что не можетъ быть никакой рѣчи о сходствѣ между Сократовскимъ нравственнымъ ученіемъ и теоріей утилитаризма. Лежитъ въ этомъ пунктѣ.

Что-же касается вопроса о счастьи, то великій Аѳинскій мыслитель вообще оставляетъ его въ сторонѣ. Онъ рассу-

о благѣ. Благо есть полезное, говоритъ онъ ¹⁾. По этому, сдѣлать еще одинъ шагъ, — сказать, что является то, что пріятно человѣку, что можетъ доставить данный моментъ или въ послѣдствіи удовольствія, — предъ собой утилитарную теорію счастья. Но именно этого, чтобы сдѣлать этотъ второй шагъ, Сократъ слишкомъ не желаетъ. Мы видѣли, что онъ рассматриваетъ также и высшія совершенства человѣка, добродѣтель, какъ благо. Но добродѣтель онъ не можетъ не считать благомъ потому, что человѣкъ добродѣтельный испытываетъ удовольствіе отъ сознанія совершенныхъ имъ хорошихъ поступковъ, какъ это утверждаетъ, напримѣръ, Джонъ Стюартъ Милль, а потому, что нравственные совершенства, добродѣтели сама по себѣ, необходимо должна, по его мнѣнію, быть чѣмъ-то безусловно хорошимъ для человѣка ²⁾. Такимъ образомъ Сократъ оставляетъ открытымъ вопросъ о томъ, въ чемъ заключается счастье человѣка, но близкое къ понятію о счастье понятіе о благѣ у него отнюдь не совпадаетъ съ понятіемъ объ удовольствіяхъ, какъ у представителей утилитаріанизма.

Итакъ, мы видимъ, что именно того, чѣмъ характеризуется утилитарное направленіе, въ Сократовскомъ нравственномъ ученіи нѣтъ вовсе. Утилитаріанизмъ всегда отрицаетъ нравственность и добродѣтель. Сократъ такого отрицанія чуждъ вполне. Утилитаріанизмъ оцѣниваетъ поступки человѣка по большей или меньшей ихъ выгоды. У Сократа въ этомъ случаѣ совершенно иная точка зрѣнія. Утилитаріанцы видятъ счастье въ удовольствіяхъ. Сократовское понятіе о благѣ вовсе не совпадаетъ съ понятіемъ объ удовольствіяхъ. Характерныя особенности утилитарной теоріи и отличительныя черты Сократова ученія о нравственности совершенно различны. А потому и о сопоставленіи этихъ теорій не можетъ быть и рѣчи. Невозможно утверждать, что Сократъ былъ утилитаріанцемъ. Необходимо признать, что Джонъ Стюартъ Милль, Блекки, Циглеръ, Леопольдъ Шмидтъ и др. совершенно неправы. Сократъ бе-

¹⁾ Ibid. lb. VI, cap. VI, § 8; ср. lb. III, cap. VIII, § 1—8.

²⁾ См. выше. Въ подтвержденіе см. ibid. lb. III, cap. IX, § 4—7.

зусловно чуждъ утилитаріанизма. Онъ осн
вмѣстѣ съ тѣмъ и извѣстное направление
же на утилитаріанизмъ. Не будемъ-же набрасъ
этого великаго мыслителя и великаго дѣятеля дрѣх
который положилъ всю свою жизнь на то, чтобъ
своимъ согражданамъ совершенно новыя для того
свѣтлыя идеи не только въ области этики, но часъ
области религіи.

П. Лейкбе.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 28 февраля 1889 года.

Отдѣльные оттиски изъ журн. «Вѣра и Разумъ» за 1889 годъ.

Типографія Губернскаго Правленія.