

Г Л А В А XII.

Сократическія школы.

Послѣ смерти Сократа ученики его разбрелись и основали нѣсколько школъ, весьма различившихся по своему направленію, часто ожесточенно полемизировавшихъ другъ съ другомъ и сходящихся только въ безусловномъ поклоненіи общему учителю. Его личность, точно такъ же какъ и его ученіе, была живою загадкою. Онъ *оплодотворилъ* умы своихъ учениковъ, завѣщавъ имъ различныя проблемы, надъ которыми и работала философія послѣ Сократа. Среди учениковъ Сократа мы находимъ людей, подобныхъ Эсхину и Ксенофону, чуждыхъ всякой философской оригинальности, которые стремятся только увѣковѣчить образъ Сократа и его нравственное ученіе, какъ они его приняли. Затѣмъ идутъ философы и софисты различныхъ направленій, воспитанные Сократомъ. Таковы были Евклидъ, Антисеенъ и Аристиппъ, родоначальники мегарской, кинической и киренской школъ. Великій основатель академической школы Плагонъ отличается отъ нихъ какъ по своему генію, такъ и по принципу своей философіи. Но вначалѣ и онъ, повидимому, былъ питомцемъ софистовъ.

Философскія задачи, завѣщанныя Сократомъ и разрабатывавшіяся его учениками, были слѣдующія.

Во-первыхъ, какова верховная цѣль философіи? Ея цѣль есть познаніе, мудрость, и эта мудрость есть высшее благо. Но что составляетъ предметъ познанія и что такое благо? Возможна ли теоретическая философія, умозрѣніе? или же дѣйствительна только практическая философія, практическая мудрость? Сократъ осудилъ прежнюю физику, признавъ невозможнымъ и безплоднымъ познаніе природы. Но въ то же время онъ открылъ въ человѣческомъ мышленіи универсальную логическую способность и указалъ на принципъ телеологическаго объясненія природы. Такимъ образомъ, возникаетъ споръ между скептицизмомъ, отрицающимъ возможность теоретическаго познанія, и универсальнымъ идеализмомъ. Оба эти элемента загадочно совмѣщались въ Сократѣ. Послѣ него Платонъ развиваетъ умозрительный идеализмъ, киники и киренейцы проповѣдуютъ софистическій скептицизмъ.

Вторая задача заключается въ діалектикѣ Сократа. Что такое наши общія понятія и къ чему они относятся? Пусть они достовѣрны лишь въ области этической, но вѣдь мы, несомнѣнно, образуемъ ихъ и во всей области нашего опыта; мы все мыслимъ въ формѣ понятій и все должны мыслить логически, какъ это показываетъ самая діалектика, обличающая мнимое зна-

нiе. Къ чему же относятся наши понятiя? Относятся ли они къ частнымъ вещамъ, о которыхъ они сказываются, или же логическiе роды и виды относятся къ дѣйствительнымъ родамъ и видамъ свойствъ и вещей, совпадаютъ съ дѣйствительными родами и видами? Сократъ, по словамъ Аристотеля, „не отдѣлялъ“ общаго отъ частнаго, рода отъ индивида, понятiй отъ вещей. Но иники утверждаютъ, что въ дѣйствительности существуютъ лишь частныя единичныя вещи, роды же суть фикции: общiя понятiя существуютъ лишь посредствомъ словъ человѣка, и въ дѣйствительности имъ ничто не соотвѣтствуетъ. Напротивъ того, Платонъ признаетъ, что только мыслимое, только то, что соотвѣтствуетъ логическимъ понятiямъ, дѣйствительно существуетъ, между тѣмъ какъ частныя, чувственныя вещи переходящи и призрачны. Эта проблема связана съ первой: заблуждается ли разумъ въ своихъ универсальныхъ понятiяхъ, или же въ нихъ онъ познаетъ подлинную истину?

Третья задача, также связанная съ предыдущими, заключается въ этикѣ. Смотря по тому, возможно ли теоретическое познание или нѣтъ, является различное пониманiе той мудрости, въ которой заключается высшее благо. Заключается ли она въ созерцанiи или въ дѣйствии, есть ли высшее благо нѣчто универсальное, сверхчувственное, умопостигаемое, какъ учили мегарики, или же оно есть лишь благо единичнаго человѣка, особое состоянiе, блаженство его духа, какъ признавали иники и гедонизмъ киренской школы? Смотря по тому, принадлежитъ ли исключительная дѣйствительность отдѣльнымъ существамъ или общему роду, мы находимъ и въ этикѣ противоположность между частнымъ интересомъ и общимъ закономъ, между эгоистическимъ индивидуализмомъ иники и киренцевъ, полагавшихъ благо въ личномъ счастьѣ человѣка, и коммунизмомъ Платона, стремившагося всецѣло упразднить всѣ частныя интересы личности въ государствѣ. Наконецъ, если цѣль человѣка—въ его личномъ благѣ, то въ чемъ заключается это благо—въ совершенномъ ли освобожденiи себя отъ всякихъ потребностей, въ сознанiи своей совершенной независимости отъ всего внѣшняго (*αὐτάρχεια* иники) или же въ полномъ наслажденiи, котораго искали киренцы?

Мегарская школа.

Основателемъ мегарской школы былъ Евклидъ, вѣрный другъ и поклонникъ Сократа. Во время войны между Мегарой и афинянами былъ изданъ въ Афинахъ законъ, запрещавшiй всякому мегарцу подъ страхомъ смертной казни входить въ Афины. Рассказываютъ, что Евклидъ, переодѣтый гетерой, ночью тайкомъ пробрался въ городъ слушать своего учителя. Изъ Платоновскаго діалога „Федонъ“ мы видимъ, что Евклидъ присутствовалъ при послѣднихъ минутахъ Сократа; о томъ, какъ ревностно слѣдилъ Евклидъ за ученiемъ Сократа, свидѣтельствуетъ и другой діалогъ „Феэтетъ“. Повидимому, онъ былъ однимъ изъ старшихъ и наиболѣе выдающихся послѣдователей Сократа, и на его значенiе указываетъ уже то обстоятельство, что послѣ смерти Сократа многiе изъ друзей почившаго учителя переселились къ Евклиду въ Мегару. Кромѣ ученiя Сократа, Евклидъ находился подъ влiя-

ніемъ софиста Горгія, а также и элейскихъ воззрѣній, сильно отразившихся на всемъ его ученіи.

Мегарская школа существовала до первой половины III-го вѣка. Она называется также Евклидовой школой—σχολή Ἐβκλείδου. Вслѣдствіе эристическаго характера школы послѣдователи ея назывались также ἐριστικοί, διαλεκτικοί—спорщики, діалектики. Изъ учениковъ Евклида особенно замѣчательны Евбулидъ, знаменитый діалектикъ, учитель Демосеена, отучившій его картать и научившій его правильно произносить букву р. Отсюда видно, что помимо искусства спора или діалектики онъ обучалъ искусству краснорѣчія. Евбулидъ былъ страстнымъ противникомъ Аристотеля, прославился онъ особенно благодаря изобрѣтенію нѣкоторыхъ софизмовъ: „рогатаго“, „Электри“, „лжеца“, „покрытаго“, „плѣшиваго“, „сорита“ и т. д. Среди учениковъ Евбулида извѣстенъ Алексинъ — ἀνὴρ φιλομαχότατος, ἐλεγεῖνος, какъ его прозвали. Изъ прочихъ мегариковъ мы назовемъ Діодора Крона, одного изъ искуснѣйшихъ діалектиковъ школы (διαλεκτικώτατος). Про него рассказываютъ, что онъ умеръ отъ огорченія послѣ неудачнаго состязанія со Стилпономъ. Послѣдній былъ самымъ знаменитымъ философомъ мегарской школы послѣ Евклида. Къ концу IV вѣка онъ придалъ ей большой блескъ, отчасти благодаря своимъ діалектическимъ способностямъ, а также и вслѣдствіе личнаго обаянія. Это былъ человѣкъ сильнаго характера; простота и кротость, умѣнье обходиться съ людьми, соединенныя съ замѣчательной твердостью духа, были его отличительными чертами. Діогенъ Лаэртій пишетъ про Стилпона, что онъ настолько превосходилъ всѣхъ въ діалектическомъ искусствѣ, что вся Эллада благодаря ему едва не обратилась въ мегарскую школу. Черезъ посредство учениковъ Стилпона къ мегарской школѣ примыкаетъ позднѣйшая скептическая школа Пиррона. Зенонъ, первый изъ стоиковъ, былъ также его ученикомъ.

Несмотря на такой успѣхъ и популярность, мы почти ничего не знаемъ относительно самаго ученія мегарской школы. Евклидъ былъ, повидимому, увлеченъ діалектическимъ искусствомъ Сократа, при чемъ онъ и его школа даютъ одностороннее развитіе этой сократической діалектикѣ, превращая ее изъ служебнаго средства въ преимущественную цѣль своей „философіи“.

Исходной точкой мегарской философіи, повидимому, является Сократовское требованіе логическаго знанія, основаннаго на понятіяхъ. Съ этимъ требованіемъ Евклидъ, повидимому, связывалъ элейское ученіе о противоположности чувственнаго и рациональнаго познанія. И дѣйствительно, если разсматривать діалектику мегариковъ, ихъ софистическіе аргументы противъ движенія, противъ чувственнаго воспріятія,—приходишь къ заключенію, что они задавались цѣлью доказать ложь чувственнаго воспріятія и чувственныхъ единичныхъ представленій, ихъ противорѣчіе логическому понятію. Только понятіями (λόγῳ μόνον) рационально познается истина. Подобно элейцамъ, Евклидъ признавалъ, что чувствами мы воспринимаемъ лишь измѣнчивое, проходящее; въ понятіяхъ разума, напротивъ того, мы познаемъ нѣчто истинно-сущее и пребывающее. Если мысль познаетъ истину въ своихъ общихъ понятіяхъ, то они заключаютъ въ себѣ истину, пребывающую сущность вещей.

Истинная действительность принадлежит не преходящим, подвижным, изменчивым чувственным явлениям, а тому истинно-сущему Парменида, которое постигается лишь умом. По свидетельству Диогена Лаэртция, нечто подобное утверждал и Сильпон, который, следуя киникам (см. ниже), доказывал, что универсальное общее понятие не может быть перенесено ни на какое единичное существо. Сильпон отрицает, что его собеседник — человек, потому что слово «человек» обозначает нечто общее, что отлично от каждого из нас в отдельности. Он говорит, что показываемый ему кочан не капуста, ибо кочан есть нечто единичное, возникающее и преходящее, изменяющееся во времени, а «капуста» существовала уже за 1000 лет и по всей вероятности будет существовать и после того, как данный кочан будет съеден. В понятии мыслится нечто единое и общее (например, человечество, а не отдельные люди) — род, как, например, капуста, а не какой-нибудь отдельный кочан, который возникает и уничтожается и чувственно воспринимается нами. Наше понятие относится не к отдельному человеку или кочану капусты, не к телесным вещам, а к бестелесным, мыслимым родам или видам вещей — ἀσώματα εἶδη или γένη. Платон учил, что этим идеальным видам или родам именно и принадлежит действительное пребывающее бытие: они истинно суть, между тем как единичные вещи призрачны. Мегарские философы, по-видимому, ограничивались одним отрицательным, скептическим результатом, доказывая непознаваемость чувственных явлений.

Совершенно по-элейски они отрицали всякий генезис, уничтожение, изменение, всякое движение. Аристотель утверждает, что они отрицали понятие возможности, признавая возможным только действительное. Что возможно, но не действительно, то в одно и то же время есть и не есть. В этом заключается противоречие, открытое еще Парменидом: поскольку изменение есть переход бытия к небытию или небытия к бытию, оно представляется совершенно немислимым (нечто = ничто, или ничто = нечто). Существует лишь абсолютно-неизменное, бесплотное и нечувственное бытие, — в этом основное положение мегарской школы: истина принадлежит тому, что понимается, не тому, что ощущается или воспринимается нами.

По Сократу, верховный предмет знания есть благо, и так как лишь познание блага вмещает в себя истину, то только верховное единое благо обладает действительной реальностью. Евклид отождествил благо Сократа с единым сущим Парменида. Благо — едино, единое же есть истинно сущее. По свидетельству Цицерона, мегарики считали благом лишь единое, вечное, неизменное бытие. Это благо они называют также и добродетелью, и знанием. Все, что не обладает вышеуказанными признаками единства, неподвижности и неизменности, — того нет, то кажется только.

К чему же сводится философия при таких положениях? Каково будет дальнейшее ее развитие? Дальнейшая деятельность школы естественно должна ограничиться диалектикой: подобно тому как после Парменида элейцы лишь опровергали своих противников, доказывая ложь ходячих мнений, так и школа Евклида, исходя из его учения об единстве бытия или блага,

сосредоточила всю свою дѣятельность на эристикѣ и полемикѣ съ остальными учениями. Раскрывая ихъ противорѣчія, они думали доказать свое ученіе. Мы дѣйствительно видимъ, что уже самъ Евклидъ былъ преимущественно діалектикомъ. По свидѣтельству Діогена Лаэртія, уже Сократъ говорилъ, что Евклидъ можетъ вращаться лишь въ обществѣ софистовъ, а не людей. Любимыми аргументами мегариковъ были аргументы Зенона о безконечной дѣлимости, посредствомъ которыхъ, какъ выражается Платонъ, они „растирали вещи въ порошокъ“. Разъ вещи дѣлимы, онѣ состоятъ изъ безконечно-малыхъ частей, изъ которыхъ каждая равна нулю. И такъ какъ сумма этихъ нулей равна нулю же, то вещество въ дѣйствительности не существуетъ.

О томъ же эристическомъ характерѣ школы свидѣтельствуеетъ и страсть къ софизмамъ—знаменитыя въ древности *μεγαρήκ ἐρωτήματα* Евбулида, о которыхъ мы уже упоминали: „Электра“, какъ доказательство ничтожества чувственного знанія, „плѣшавый“ — ничтожества количественныхъ различій и т. д. Аргументы другого извѣстнаго эристика, Діодора Крона, направлены противъ движенія и представляютъ собою заимствованія изъ Зенона. Движущееся тѣло движется либо въ томъ пространствѣ, которое оно занимаетъ, т.-е. въ опредѣленномъ пространствѣ, либо въ томъ, котораго оно не занимаетъ: въ обоихъ случаяхъ движеніе невозможно, ибо тѣло не можетъ двигаться ни тамъ, гдѣ его нѣтъ, ни въ томъ опредѣленномъ пространствѣ, которое оно занимаетъ. Далѣе Діодоръ доказывалъ, что ничто не можетъ двигаться въ настоящемъ, что все движущееся движется лишь въ прошедшемъ, и т. д.

Тѣ же аргументы, лишь съ нѣкоторыми измѣненіями, приводилъ онъ противъ генезиса и уничтоженія, особенно противъ понятія о возможномъ, такъ какъ это понятіе непременно предполагаетъ переходъ отъ того, чего нѣтъ, отъ небытія, — къ бытію. Для доказательства немислимости „возможнаго“ Діодоромъ былъ изобрѣтенъ софизмъ *χρειῶν*, который составлялъ предметъ удивленія въ теченіе многихъ столѣтій¹⁾. Отсюда же Діодоръ выводитъ, что нѣтъ двусмысленныхъ словъ и выраженій, ибо возможенъ лишь одинъ смыслъ—тотъ, который имѣется въ виду. Удобное правило для софистики.

Стильпонъ, у котораго, кромѣ мегарика Эрасимаха, учителемъ былъ также киникъ Діогенъ, сочеталъ діалектику съ кинизмомъ. Онъ раскрывалъ діалектически противорѣчія между общимъ и частнымъ въ нашихъ познаніяхъ и сужденіяхъ, доказывая, что нельзя соединять общій предикатъ съ единичнымъ частнымъ субъектомъ (напр., понятіе человѣка съ отдѣльнымъ лицомъ); ему также принадлежитъ конечное развитіе ученія Евклида о единствѣ бытія. Въ этическихъ воззрѣніяхъ Стильпонъ заявилъ себя ученикомъ киниковъ, проповѣдуя „апатию“ (безстрастіе) и самообладаніе мудреца. Подобно киникамъ онъ также позволялъ себѣ выходки противъ національной религіи, за что и былъ изгнанъ изъ Аѳинъ.

¹⁾ Изъ возможнаго не можетъ произойти невозможное. А т. е. невозможно, чтобы нѣчто совершившееся стало теперь иначе, чѣмъ оно есть, то невозможно, чтобы и прежде оно могло быть иначе. Невозможное никогда не можетъ быть возможнымъ, и наоборотъ.

Мегарской школь была родственна элидо-эретрійская. Основателемъ ея былъ Фэдонъ изъ Элиды, извѣстный по Платону любимецъ Сократа. Фэдонъ былъ такимъ же софистомъ, какъ и Евклидъ, но обстоятельныхъ свѣдѣній объ его ученіи мы не имѣемъ. Тимонъ называетъ его „болтуномъ“—эпитетъ, который онъ прилагаетъ и къ большинству мегарскихъ философовъ. Изъ его школы вышелъ Менедемъ, который ранѣе также слушалъ Стыльпона и основалъ эретрійскую школу. Онъ полемизировалъ съ Платономъ и киниками. Эта школа приняла такое же діалектическое и софистическое направленіе, какъ и предыдущая. Мегарская діалектика и ученіе о единствѣ добродѣтели, равной благу, повидимому, составляли все положительное содержаніе этихъ двухъ школъ. Такимъ образомъ, мы видимъ, что объ указанныя школы выдвинули впередъ теоретическую сторону ученія Сократа. Евклидъ прельстился діалектикой Сократа, ее онъ только и развилъ въ своемъ ученіи. Эта діалектика, впрочемъ, имѣла не только теоретическій интересъ, но и практическую сторону. Присяжные діалектики и спорщики, мегарскіе философы были въ то же время „болтунами“, т.-е. риториками и учителями риторики, какъ Евбулидъ, учитель Демосеена, или Стыльпонъ, который также былъ учителемъ риторики: *τῷ δὲ καὶ πολιτικότητος*, говоритъ про него Діогенъ Лаэртій. Такимъ образомъ при ближайшемъ разсмотрѣніи мегарскіе философы превращаются въ знакомыхъ уже намъ „учителей добродѣтели и краснорѣчія“, цѣль которыхъ заключалась въ формальномъ развитіи слова и разсудка. Мегарскіе философы—это софисты-діалектики, воспитанные Сократомъ.

Совершенно другой характеръ имѣютъ школы киническая и киренская, представляющія изъ себя другія вѣтви софистики, также привившіяся къ Сократову ученію.

Киническая школа.

Основателемъ кинической школы былъ Антифеонъ, сынъ аэнинянина и еракійской рабыни—по аэнинскому закону незаконнорожденный и неполноправный; рассказываютъ, что когда его какъ-то попрекнули происхожденіемъ его матери, онъ отвѣчалъ, что сама мать боговъ была родомъ изъ Фригіи. Среди учениковъ Сократа онъ былъ однимъ изъ старшихъ: повидимому, онъ родился въ половинѣ V в. и былъ софистомъ и риторомъ ранѣе знакомства съ Сократомъ. Онъ испыталъ вліяніе наиболѣе выдающихся софистовъ своего времени—Горгія, котораго онъ слушалъ при первомъ пріѣздѣ его въ Аэны (въ 427 г.), Протагора (Diog. L. IX, 53; Plat. Euthyd. 286 C), Продика, Гиппія, и вліяніе это сильно сказывалось на немъ впоследствии. Увлеченный личностью и нравственнымъ ученіемъ Сократа, онъ сдѣлался самымъ ревностнымъ его послѣдователемъ и не покидалъ его до конца: Платонъ называетъ его въ числѣ свидѣтелей смерти учителя (Фэд. 59 B). Послѣ этого онъ основалъ школу въ гимназій Киносаргъ, которая ранѣе назначалась для незаконнорожденныхъ; патрономъ Киносарга Гераклъ сдѣлался и патрономъ школы, получившей названіе кинической. Прямыхъ учениковъ у него было, повидимому, не много, но все же его успѣхъ, то вниманіе, которое онъ привлекалъ, были, повидимому, значительны, чѣмъ объясняется ожесточенная полемика Платона,

нападки Исократы, похвала Ксенофонта и несомнѣнное вліяніе Антисоена на послѣдующую философскую и нравственную мысль. Онъ умеръ въ глубокой старости, оставивъ многочисленныя сочиненія, отличавшіяся своею риторической отдѣлкой (*innumerabiles libros, quos alios philosophico, alios rhetorico genere conscripsit*, Hier. с. Iov. II, 14; ср. Diog. L. VI, 1). Составленный александрийскими бібліотекарями списокъ (у Діогена Лаэртія, VI, 15—18) перечисляетъ 74 сочиненія—философскія, риторическія и аллегорическія толкованія на Илиаду и Одиссею.

Изъ ближайшихъ учениковъ Антисоена извѣстенъ преимущественно Діогенъ Синопскій, „сумасшедшій Сократъ“, какъ его называли въ древности, „пёсъ“, живое воплощеніе кинизма, основатель кинического „правила жизни“, которое онъ преподавалъ словомъ и дѣломъ въ качествѣ странствующаго нищенствующаго проповѣдника въ Аѳинахъ и Коринѣхъ, гдѣ онъ умеръ въ 323 г. Среди множества анекдотовъ о немъ или изреченій, которыя ему приписываются, нѣтъ возможности отличить подлинное отъ вымышленнаго; но самый образъ Діогена, который рисуется въ нихъ, несомнѣнно вымысленъ быть не могъ, точно такъ же какъ и образъ Сократа; Діогенъ имѣлъ историческое значеніе именно своею личностью, этимъ личнымъ образомъ, который онъ такъ рѣзко запечатлѣлъ въ умахъ современниковъ. Замѣчательнѣйшимъ послѣдователемъ Діогена былъ Кратесъ изъ Фивъ. Увлечшись кинической мудростью, онъ отказался отъ своего значительнаго богатства, завѣщавъ его сыну,—въ случаѣ, если тотъ не захочетъ быть философомъ. Подобно Діогену Кратесъ велъ нищенскую жизнь, которую раздѣляла съ нимъ его ученица и супруга Гиппархія, также оставившая богатую семью изъ увлеченія проповѣдью Кратеса. Въ третьемъ вѣкѣ извѣстны киники Менедемъ и сатирикъ Мениппъ; мораль популярныхъ нравственныхъ проповѣдниковъ III в., Біона и Телеса, тоже проникнута киническимъ духомъ, хотя у Біона мы находимъ оригинальную попытку согласованія кинизма съ чуждыми ему принципами гедонизма киренской школы. Мало-по-малу киническая школа поглощается въ сродной ей школѣ стоиковъ; но съ перваго вѣка нашей эры она пробивается вновь въ цѣломъ рядѣ странствующихъ проповѣдниковъ, привлекающихъ общее вниманіе своимъ юродствомъ, рѣзкостью, грубостью своихъ обличеній, своихъ нападокъ на условность человѣческихъ нравовъ и на ложь цивилизаціи, наконецъ, свою проповѣдью опрощенія. Помимо отдѣльныхъ представителей, каковы Деметрій (при Неронѣ), Эномай (при Адрианѣ), Демонаксъ (при Антонинѣ и его предшественникахъ), Перегринъ Протей, который публично сжегъ себя на Олимпійскихъ играхъ въ 165 г., можно отмѣтить общее вліяніе киниковъ на другихъ моралистовъ этого періода (Діонъ Златоустъ I в., Сенека, Эпиктетъ и др.).

Ученіе о знаніи.

Въ противоположность мегарской школѣ киническое ученіе отличалось практическимъ характеромъ. Философія есть жизненная мудрость. Поэтому отвлеченное знаніе отвергается какъ безплодное, ненужное и невозможное. Мало того, доказательство невозможности знанія являлось Антисоену истин-

нымъ введеніемъ въ философію, обращеніемъ къ истинной философіи. „Добродѣтель достаточна для счастья,—говоритъ онъ,—а для добродѣтели не требуется ничего кромѣ силы Сократа; отъ дѣлъ зависитъ она и не нуждается въ обиліи словъ и познанія“ (Diog. L. VI, II): въ обиліи словъ и риторики Антисѣну однако отказать нельзя, и, по крайней мѣрѣ, въ ранній періодъ существованія его школы, ученіе о невозможности познанія (агностицизмъ) разрабатывалось весьма усердно, въ особенности въ полемикѣ съ другими учеными, какъ это видно изъ сочиненій Платона и даже изъ самыхъ заглавій сочиненій Антисѣена, приведенныхъ у Діогена Лаэртія ¹⁾. Риторическія произведенія Антисѣена и его толкованія на Гомера также заставляютъ предполагать, что исключительно практический характеръ былъ приданъ школѣ лишь Діогеномъ.

Агностицизмъ Антисѣена, или его отрицаніе возможности знанія обосновывалось его ученіемъ о понятіи: Платону вся эта доктрина, которую онъ опровергаетъ въ „Феатетѣ“ и бичуетъ въ „Евтидемѣ“, является чистой софистикой, чуждой духу Сократа. Тѣмъ не менѣе она отправлялась отъ Сократова требованія знанія, основаннаго на логическомъ опредѣленіи, или на правильно образованныхъ понятіяхъ. Но что такое понятіе, и каковъ его подлинный предметъ? Понятіе, отвѣчаетъ Антисѣенъ, есть „слово, объясняющее то, чѣмъ бываетъ или что есть вещь“; но такъ какъ всѣ вещи суть единичныя, индивидуальныя предметы, то и понятія вещей должны быть индивидуальныя. Каждая вещь должна опредѣляться собственно ей принадлежащимъ понятіемъ (οὐκείῳ λόγῳ), а потому всякое общее опредѣленіе частнаго, единичнаго предмета ложно. Исходя отсюда, Антисѣенъ, вѣроятно по примѣру Горгія, отрицалъ возможность сочетанія общаго сказуемаго съ единичнымъ подлежащимъ. Невозможно, говоритъ онъ, чтобы многое было единымъ и единое многимъ; нельзя сказывать объ единомъ субъектѣ множество признаковъ и точно такъ же вообще нельзя приписывать ему отличный отъ него предикатъ (A = не A). Такъ, нельзя сказать „человѣкъ добръ“: человѣкъ есть человѣкъ, и добро есть добро. Синтетическія сужденія невозможны, логическое сочетаніе различныхъ понятій невозможно: поскольку понятія соотвѣтствуютъ вещамъ, должны быть не общія, а лишь единичныя понятія, — у каждой вещи свое „собственное“. И потому вещи можно *называть* или *сравнивать*, но не *опредѣлять*. Антисѣенъ отрицаетъ возможность общихъ опредѣленій, даже черезъ посредство перечисленія признаковъ: для сложныхъ предметовъ допускается перечисленіе частей, но нѣчто простое, элементарное не допускаетъ опредѣленія. Элементы познаваемаго нельзя опредѣлять чѣмъ-либо *отличнымъ* отъ нихъ, — ихъ можно развѣ сравнивать съ чѣмъ-либо на нихъ похожимъ: ихъ можно только *называть*; опредѣлять можно лишь нѣчто сложное, поскольку мы знаемъ его составныя части, какъ мы можемъ прочесть слово лишь тогда, когда мы знаемъ буквы, изъ которыхъ оно состоитъ.

Такимъ образомъ общія опредѣленія и сужденія, заключающія логическую связь субъекта съ отличнымъ отъ него предикатомъ, невозможны.

¹⁾ Напр., „Истина“, о діалектикѣ, о знаніи и мнѣніи, о спрашиваніи и отвѣтѣ, объ употребленіи именъ, объ ученіи и т. д. Относительно полемики Антисѣена съ Платономъ см. мое разсужденіе къ діалогу Евтидемъ во II-мъ т. твореній Платона.

Существуютъ лишь единичныя вещи, а общія понятія суть лишь чистыя фичици. „Я вижу человѣка, а не человѣчество, лошадь, а не лошадиный родъ“, говорилъ Антисеенъ. „Это отъ того, что у тебя нѣтъ глазъ, чтобы его видѣть“, отвѣчалъ Платонъ, которому невидимыя, но умопостигаемыя идея, составляющія предметъ нашихъ понятій, представлялись истинно, несомнѣнно сущими.

Отсюда рѣзкая полемика между киниками и школой Платона: первые высмѣивали не только идеализмъ Платона, но и его попытки естественно-научной классификаціи родовъ и видовъ; Платонъ, съ своей стороны, упрекалъ киниковъ за ихъ крайній матеріализмъ и обличалъ приемы „софистической гидры“ Антисеена. Ученіе киниковъ представляется ему крайнимъ атомизмомъ мысли, въ которомъ „все сущее растворяется въ порошокъ“, вся дѣйствительность разбивается на какіе-то конечные неразложимые элементы, которые не могутъ вступать въ логическую связь между собой. Вънцомъ этой антилогики является ученіе о томъ, что невозможно никакое противорѣчіе, никакое заблужденіе: о каждой данной вещи можетъ сказываться лишь ея собственное понятіе ($A = A$); если оно сказывается, то противорѣчія нѣтъ, если оно не сказывается, то нѣтъ рѣчи и о самой вещи. Разрѣшеніе этого софизма просто: если нѣтъ логическаго сужденія, нѣтъ и противорѣчія и логическаго заблужденія; если нѣтъ возможной связи понятій, то нѣтъ ни истинныхъ, ни ложныхъ сужденій, нѣтъ логики вообще: киники „запиваютъ людямъ рты“. Такимъ образомъ на развалинахъ теоретической философіи воздвигается философія практическая. Естественно спросить, разумѣется, какъ возможно какое бы то ни было ученіе на такихъ развалинахъ? Но, повидимому, Антисеенъ, ниспровергая возможность истиннаго логическаго знанія, еще не отвергалъ возможность достовѣрности вообще, возможность истиннаго *мнѣнія*: доступное человѣку знаніе онъ сводилъ къ истинному мнѣнію, опосредствованному разсужденіемъ. Платонъ обличалъ это положеніе, доказывалъ его непослѣдовательность, несостоятельность. Но какъ бы то ни было, киники считали себя здѣсь истинными послѣдователями Сократа: они показывали несостоятельность и невозможность теоретическаго знанія, ограничивая философію практической задачей *познанія блага*. Эта задача представлялась имъ достижимой, поскольку въ ней единичный человѣкъ ограниченъ самимъ собой. Подлинной дѣйствительностью обладаетъ лишь единичное существо, а потому истинное благо есть благо единичной личности, а не отвлеченная идея мегарцевъ; это благо каждый долженъ искать въ себѣ самомъ, по указанію Сократа. Мудрый довлѣетъ себѣ, и мудрость его состоитъ въ томъ, чтобы осуществлять свою внутреннюю самодовлѣющую свободу; отрѣшаясь отъ всего, что не есть онъ самъ, утверждая свою самодовлѣющую личность, онъ дѣлается блаженнымъ и свободнымъ, достигаетъ невозмутимаго царственнаго спокойствія духа и радости.

Мораль киниковъ.

Какъ истинное понятіе вещи есть лишь ея „собственное“ понятіе, такъ и истинное благо можетъ быть лишь „собственнымъ благомъ“. Діогенъ говорилъ, что Антисеенъ научилъ его отличать чужое отъ своего. Благомъ чело-

века может быть только то, что может составлять его собственность, быть ему собственным (οἰχῆϊον). Имущество, свобода, здоровье, самая жизнь — *не наши*, не могут составлять неотъемлемой собственности, а следовательно, и истинного *блага* нашего существа; точно так же и на том же основании лишение всего этого не составляет действительного зла. Истинную собственность человека составляют лишь его внутренняя свобода и сила его духа, его «добродетель» или доблесть, доброта. Только добродетель есть благо, только порок есть зло; все прочее безразлично.

«Добродетель» человеческого духа есть прежде всего *сила*: «для добродетели не нужно ничего, кроме *силы* Сократа»; она определяется не сознанием нравственного долга, не нравственными чувствами любви, сострадания или голосом совести: наоборот, никакого отвлеченного нравственного закона не существует, нравственные понятия людей о хорошем и постыдном — условны, искусственны и ложны, а нравственные чувства любви или дружбы привязывают человека к тому, что не есть его «собственное» благо, ставят его в зависимость от других, между тем как истинно мудрый и доблестный, сильный и свободный, как бог, довлеет себе. Поэтому ἀρετή, «добродетель» киника имеет преимущественно отрицательный характер: она состоит в освобождении от всего внешнего, в самодовлении, в воздержании от наслаждения и нечувствительности к страданию, в подавлении страстей. «Поэтому они и определяют добродетели как апатии своего рода и как спокойствие», — говорит Аристотель.

В этом состоит мудрость киников, которую они проповедывали словом и делом. Отсюда их аскетизм, их проповедь о вреде богатства и наслаждения, о ничтожестве временных благ и зол. Удовольствие есть скорее зло, нежели благо, ибо оно порабощает нас плоти и внешним вещам, заставляя нас видеть в них мнимое благо: «Я предпочел бы сумасшествие наслаждению», — говорил Антисфен. Труд, страдание, самое физическое рабство воспитывают добродетель. Многотрудная жизнь Геракла с его постоянными лишениями и подвижничеством — вот образец киников, постоянный пример их декламаций, нравственных аллегорий и притч.

Мудрость дает нам сознание добра и освобождает нас от зла, от преследования мнимых целей. Поэтому к ней сводится добродетель. Но между тем как Сократ требовал для добродетели лишь совершенного знания, киники требовали также воспитания, упражнения воли (ἄσχησις) и постоянного труда. То, что давалось Сократу без видимого усилия, является здесь результатом непрерывной борьбы и упражнения, борьбы со страстями и *самозакаления* в лишениях и терпении.

Безразличное отношение ко всему внешнему, подавление страстей, возможно полное ограничение потребностей — вот путь к истинной свободе, и отсюда новое правило жизни, то своеобразное подвижничество, образец которого явил Диоген. Уже Антисфен проповедует отречение от внешних благ, но он еще не считал нужным вести жизнь бездомного нищего и, по-видимому, даже получал гонорар от своих слушателей. Начиная с Диогена, киники облакаются в рваные рубища и являются с посохом и

сумою нищих. Диоген довольствуется скудной пищей, спит на голой земле и лишь от непогоды, как пес, укрывается в старой бочке. Он приучает себя к перенесению зноя и холода: зимой он обнимал обледенелые статуи, летом валялся на раскаленном песке. Он пил воду сперва из глиняной кружки, а потом обходился и без нее, увидав однажды мальчика, который пил ее пригоршнями. Он ел травы и коренья, иногда сырое мясо, говоря, что при нужде не отказался бы и от человеческого. Следуя Сократу, он признавал, что ни в чем не нуждаться свойственно лишь богам, а нуждаться в малом — тем, кто уподобляется богам. Конечно, не все потребности могут быть подавлены. При совершенном освобождении человека от каких-либо объективных нравственных норм, от обязанностей по отношению к обществу и ближним, каждое отдельное действие оценивалось лишь с точки зрения достижения конечной цели — свободы, являясь само по себе безразличным. Раз благо заключается в освобождении от потребностей и страстей, то удовлетворение некоторых необходимых физических нужд (например, голода или половой потребности) является средством для этой цели. Только чем проще, грубее, иногда отвратительнее удовлетворение, — тем лучше, все равно каким путем оно бы ни достигалось. Чтобы на практике демонстрировать свои упрощенные способы удовлетворения человеческих потребностей, Диоген, если верить анекдотам, не останавливался перед самыми грубыми оскорблениями общественной нравственности, перед проявлениями такого «цинизма», который едва ли может быть превзойден. Нет того свинства, которого бы он не совершал публично, выражая сожаление, что и голода он не может удовлетворять столь же простыми способами...

Истинный киник никогда не порабощается игу наслаждения и чтит единую бессмертную царицу — свободу. «С сумой и в рубище он проводит свою жизнь, как праздник, среди шуток и смеха», как говорит Плутарх про Кратеса (de tranqu. an. 4,466 e). Свобода, внутренняя свобода духа дает радость и счастье и вместе делает человека неуязвимым, ограждая его от ударов судьбы. Лишь там счастье, где человек умеет сохранить безмятежную «апатию», ясное спокойствие духа при всяких обстоятельствах. А для этого нужны бесстрашие и твердость, приобретенные упражнением и закаленные подвижничеством, и нужна мудрость, освобождающая нас от предрассудков, от рабства миру и плоти, судьбе и наслаждению. «С тех пор, как меня освободил Антисфен, я не рабствовал никому», — говорит Диоген. И прежде всего философ не должен рабствовать предрассудкам, условностям человеческого общества и человеческим мнениям. Диоген и Кратес как бы нарочно ставят себе целью идти им наперекор, попирая их; из всех призрачных ценностей человеческая слава есть самая пустая и суетная. Кратес заводил ссоры с публичными женщинами, чтобы приучать себя выслушивать людскую брань: такое значение имеет для него общественное порицание. Все люди делятся на два класса, мудрых и глупых: первые считаются единицами, но им принадлежит царственная свобода и совершенство; вторые — безумные рабы, лишённые радости, чуждые добра.

Мудрый живет не по писанному закону, а по внутреннему закону своей добродетели и мудрости, который совпадает с естественным законом. Отсюда проповедь опрощения и возвращения к природе и протест против неестественности, искусственности культурной жизни. Эта сторона кинической проповеди со всею своею парадоксальностью, со своими резкими нападками на условности быта и нравов имела шумный успех и возбудила наибольшее внимание. Все общественные установления искусственны и условны; все предрассудки ложны и мешают счастьем людей; все стремления людей, уклоняющиеся от природы, ложны и суетны; роскошь, богатство, слава, почести — все это дым и чад (τῦφος). И киники декламировали против этого чада жизни, против всех условий и условностей общественной жизни. Они исходили из того противопоставления между *природой* и *законом* или естественным законом и человеческим законодательством, которое мы находим еще у софистов; в своем требовании опрощения, возвращения к естественному состоянию, они ставили в образец животных, не знающих ни искусственных потребностей, ни искусственных препятствий к удовлетворению необходимых потребностей: чувство стыдливости, которое заставляет человека удовлетворять их в уединении, есть чувство ложного стыда, которого нет у животных. И мы уже говорили, что киники грубо попирали это чувство. Кратес и Гиппархия публично отпращивали свои супружеские обязанности, а Диоген шел много далее их. Но зато все самые элементарные чисто человеческие потребности, отличающие человека от животных, представлялись им мнимыми — каковы потребности в жилище, в одежде, приготовленной (не сырой) пище, в утвари: все эти потребности суть лишь дурные привычки, привитые нам с молодости, с которыми надо сражаться, как Геракл сражался с чудовищами. Напрасно ссылаться на нежность человеческого тела, требующего защиты от холода и сырости: лягушки, живущие в болоте, обладают еще более нежным телом, нежели наше. Нравственные потребности любви, дружбы, чувства семейной привязанности, любви к отечеству — ложны. Киники отвергают брак и семью, организованное человеческое общежитие заменяется стадом. Равным образом киники освобождали себя от гражданских обязанностей. Диоген первый назвал себя космополитом; вся земля служит ему отечеством, ибо все принадлежит мудрому². Идеальное государство есть человеческое стадо, не знающее ни внешних границ, ни внешних законов и учреждений, ни денег, ни семьи, ни роскоши и вернувшееся к естественному состоянию. Вместе с культурой падают искусства и науки, и в своей проповеди отрицания киники отвергают всякое искусство и всякую науку, кроме искусства и науки истинной жизни; многочисленные диатрибы о суете наук ведут от них свое начало.

Переоценка всех ценностей, «перечеканка монеты» — вот призвание Диогена; он противопоставляет «судьбе — бесстрашие, закону — природу, страсти — рассуждение»; он не связан ничем, не привязан ни к чему, и он не дорожит ничем кроме внутренней свободы, для которой не существует

² Ср. также Кратес, Diog. L. VI, 98.

рабства. «Кто хочет купить себе господина» — слова, которые приписывают ему на рынке невольников, когда его продавали в рабство (Diog. L. VI, 30).

Отношение киников к народной религии и культу было чисто отрицательным. Да и что могли дать истинному кинику греческие боги, и чего мог он от них желать? Внешние блага, зависящие от их воли, для него безразличны. Диоген раздавил однажды вошь на алтаре — это было единственное животное, которое он мог принести в жертву богам, — единственное, которым он был им обязан. Антисфен говорил, что он «пристрелил бы Афродиту, только бы она ему попалась: много она хороших женщин перепортила»; он не хотел ничего пожертвовать Матери богов, которую, по его мнению, должны были бы содержать ее собственные дети. «По природе» есть только один Бог или Разум, непохожий ни на что видимое: все прочие боги суть искусственные продукты человеческого общества, существующие только в силу «закона», или человеческого установления. Если Сократ чтит закон государства и, подобно Гераклиту, понимал его внутреннее сродство с естественным и вечным законом, в котором он имеет свой конечный и первичный источник, то особенность древних, как и новых, проповедников «возвращения к природе» именно и состоит в том, что они недостаточно понимают *естественную* необходимость культуры и исторически сложившихся форм человеческого общежития, которые возникают путем естественной эволюции.

Киническое учение есть крайний индивидуализм, который в своем последовательном развитии приводит к социальному и моральному *аморфизму*: человеческое общество разрешается в какой-то бесформенный агрегат, не имеющий смысла и цели, поскольку истинная цель есть цель чисто индивидуальная, цель личного блага, личного освобождения и самоспасения. Все нравственные узы, соединяющие людей, — связи дружбы, родства, простого человеколюбия — подлежат упразднению во имя идеала внутренней свободы и безусловного грубого эгоизма. Чем же объясняется в таком случае киническая проповедь, которая давалась нелегко новым пророкам? Они видят в своем подвижничестве высшую миссию: философ есть посланник Зевса (*ἄγγελος ἀπὸ τοῦ Διός*, Epict. III, 22, 23), врач-целитель душ, освободитель человечества, пророк истины. Несмотря на тщеславие, нередко сквозившее сквозь лохмотья их нищенской одежды (слова Сократа про Антисфена, Diog. L. VI, 8), на погоню за эффектом, которая не останавливается ни перед чем, в этой проповеди скрывалась серьезная нравственная мысль и нравственный протест, вызванный сознанием высшей природы, духовности человеческой личности. В ней слышался отголосок подлинного учения Сократа, который умел пробуждать в душах «негодование против собственного рабства» и сознание абсолютной ценности духа. Если они отвергали безусловно всякую иную ценность, если в своем индивидуализме они совершенно игнорировали социальную этику Сократа, то надо видеть и ту долю правды, которая заключалась и в их протесте против современного им нравственного и культурного строя, несомненно разлагавшегося и обреченного гибели. Их учение назы-

вали «философией греческого пролетариата», но они обращались не к одним «нищим и обездоленным», — они проповедывали свободу всем и каждому, противопоставляя закаленную волю роскоши и изнеженности и обличая «чад» предрассудков и условностей, опутывающих человеческую жизнь.

Но есть ли цель личного самоосвобождения истинная и высшая цель человека, разумная и вместе естественная цель его? Дают ли киники истинную свободу и истинное счастье с их бесчеловечным протестом против нравственных устоев человеческого общества, против семьи, государства, культуры? И если благо заключается в личном счастье, то нищенская добродетель киников в своей постоянной борьбе против естественных склонностей человека, против врожденного стремления к наслаждению есть скорее путь к несчастной жизни и бесчувствию, а не к счастью и радости. Их свобода есть чисто отрицательная свобода. Нас не должно удивлять поэтому, что параллельно кинической школе возникла другая, диаметрально противоположная ей, искавшая высшее благо в наслаждении. То была киренская, или гедоническая, школа (от ἡδονή — удовольствие).

Киренская школа

Основателем гедонической школы был Аристипп, софист из Кирены, богатой греческой колонии на африканском берегу. В Грецию его привлекла слава Сократа, одним из ревностных почитателей которого он и сделался. Но и сблизившись с ним, Аристипп не отказался от своих собственных морально-философских воззрений и после смерти своего учителя развил их еще далее.

Цель жизни в наслаждении, благо человека в удовольствии, и счастье достигается путем разумного сознательного поведения, направленного к этой цели. Философия есть практическая наука счастья, искусство наслаждаться, и Аристипп был художником этого искусства, виртуозом в своем роде. Чтобы не увлекаться такими наслаждениями, которые влекут за собою большое страдание, человек должен господствовать над собою, должен уметь производить правильную расценку удовольствий. Этой-то расценке Аристипп и хотел научиться у Сократа. Во многих других его воззрениях заметно резкое влияние софистов. Достоверно, что еще на родине он усвоил учение Протагора. До знакомства с Сократом он сам был «преподавателем добродетели», и после смерти его он долгое время проживал в разных частях Греции в качестве странствующего софиста.

Аристипп признавал вместе с Антисфеном, что цель философии исключительно практическая, и что теоретическое познание невозможно. Аристипп также выработал себе оригинальную скептическую теорию, по-видимому, под влиянием Протагора. Его можно назвать основателем *сенсуализма*. Он учил, что каждый человек находится в плену у своих внутренних ощущений, подобно гражданам осажденного города: как они знают лишь то, что делается внутри стен, так и человек познает лишь свои собственные «πάθη», ограничен лишь своими субъективными ощущениями;

он не может выйти из своей кожи, как говорил впоследствии Кондильяк, глава французского сенсуализма XVIII в. Мы не знакомы с внешними причинами, ибо наши ощущения — это все, что мы знаем о вещах; помимо ощущений мы ничего знать не можем, они одни только нас и касаются. Ощущения же суть лишь восприятия наших внутренних субъективных состояний. Мы ощущаем сладость, белизну; но мы не знаем, сладок ли или бел тот предмет, который производит в нас эти ощущения. И так как ощущения совершенно субъективны, то мы ничего не можем знать ни о внешних вещах, ни об ощущениях других людей; да и какое дело нам до них, если они не имеют для нас практического значения? Какова бы ни была причина известного факта, ощущение наше, обуславливаемое им, остается неизменным. Трудно судить, насколько последовательно усвоил Аристипп эту чисто скептическую точку зрения; возможно, что он, подобно другим сенсуалистам, соединял ее с материалистическими представлениями, как это делал, например, уже Протагор, если его скептицизм связывался с атомистической теорией истечений или Гераклитовым учением о всеобщем движении. На основании свидетельства Плутарха (*Non posse suav. vivi sec. Ep.* 4), видно, что в позднейшей киренской школе принималось атомистическое объяснение чувственных восприятий и самых воспоминаний и представлений; равным образом несомненно, что самые ощущения уже Аристипп объяснял как *движения* ощущающего. В своем «Феэтете» Платон подвергает критике сенсуалистическое учение, основанное на Гераклитовом учении о всеобщем изменении или движении, и в этой критике не без основания видят полемику против Аристиппа. Но как бы то ни было, сенсуалистический скептицизм Аристиппа имеет для него самого не столько теоретический, сколько практический интерес — в качестве обоснования его этики. Мы ничего не знаем кроме ощущений, и, кроме них, ничто для нас не существует, да и не имеет интереса. Для нас имеет значение лишь то, приятно или неприятно ощущение, и наша цель — получить как можно больше приятных ощущений и как можно меньше ощущений неприятных. Этому нас учит и сама природа, ибо все твари ищут наслаждения и избегают страдания. При этом, если мы будем смотреть на вещи без предрассудков, то поймем, что естественная цель человека есть удовольствие, удовольствие же состоит в положительном наслаждении, а не в простом отсутствии страдания, как впоследствии признавал Эпикур.

Всякое ощущение есть внутреннее движение ощущающего; всякое нормальное, нежное, ровное движение причиняет удовольствие; всякое чрезмерное, порывистое, грубое волнение производит страдание. Удовольствие зависит от нормального волнения или движения наших чувствующих органов, страдание — от чрезмерных потрясений нашей чувственной организации. В состоянии покоя или слишком слабого движения мы не испытываем ни удовольствия, ни страдания. Позднее Эпикур, следуя Демокриту, учил, что наслаждение носит отрицательный характер отсутствия страдания, что счастье заключается в спокойствии духа. По Аристиппу, такое безразличное, бесчувственное состояние было бы подобно сну. Наслаждение есть положительное

удовольствие — приятное возбуждение (ἡδονὴ ἐν χινήσει), по необходимости кратковременное (ἡδυσπάθεια μονόχρονος), т. е. частное удовольствие (ἡδονὴ μερικὴ), ограниченное *настоящим*: прошедшее и будущее не в нашей власти. Раскаяние столь же бесплодно, как и несбыточные надежды или страхи за будущее. Не надо думать о прошедшем, терзаясь бесплодными сожалениями; не надо мучиться страхами за будущее или обольщать себя несбыточными надеждами: только настоящее нам принадлежит, прошедшее и будущее не в нашей власти. Поэтому надо ловить момент и пользоваться настоящим, не заботясь о завтрашнем или о вчерашнем дне. Ибо не воспоминания или надежды, а только настоящие наслаждения улаживают нас действительно. Постоянное состояние удовольствия, продолжающееся всю жизнь, было бы, разумеется, желательно, но оно недостижимо и потому не может быть конечной целью. Осуществление такой цели превышает силы человека и предполагало бы много трудов и лишений для приготовления будущих *отдельных* наслаждений. Счастье ценно для нас лишь как сумма отдельных удовольствий — настоящих, прошедших и будущих; сами по себе только эти отдельные удовольствия имеют цену. Невозможно последовательнее развить принципы чистого гедонизма.

Наиболее сильные удовольствия суть чувственные, физические. Поэтому и преступников наказывают преимущественно физическими лишениями и страданиями. Правда, есть духовные наслаждения, которые возбуждают в нас искусство, дружеское общение с людьми, патриотизм; но и эти наслаждения следует ценить лишь по степени реального, осязаемого удовольствия, ими доставляемого. Поэтому физические удовольствия, как наиболее интенсивные, все-таки всего желательнее. Понятия справедливого и несправедливого, постыдного и похвального — все условны, искусственны (οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει), хотя благоразумный человек и не будет преступать их из-за наказаний и неприятностей, которые он может таким образом навлечь на себя. Хорошо все, что может служить средством к наслаждению; дурно все, что лишает нас его; но прежде всего следует дорожить только целью и не принимать внешние средства за самую цель, для достижения которой нужна лишь рассудительность, находчивость и внутренняя свобода.

Для того, чтобы достигнуть цели — наибольшего наслаждения жизнью, человек нуждается, прежде всего, в разуме, рассудительности (φρόνησις). Она нужна нам, прежде всего, для правильной расценки благ и зол; во-вторых, чтобы указывать и доставлять нам наиболее верные средства для наших целей и обеспечить наш успех в общении с людьми; в-третьих, она нужна нам для того, чтобы ясно сознать цель нашей жизни и избавиться от всякого рода социальных, нравственных и религиозных предрассудков, которые мешают нам ее преследовать, от всякого рода страстей, которые возникают из ложного понимания счастья и потому извращают нашу деятельность: таковы любовь и вражда, зависть, привязанность к людям, вещам, почестям, богатствам, от которых наше счастье, в сущности, не зависит.

Мудрость состоитъ, такимъ образомъ, въ томъ, чтобы пользоваться всѣми благами жизни, наслаждаться ею, приравливаясь къ обстоятельствамъ, господствуя надъ ними и надъ самимъ собою, сохраняя внутреннюю свободу или независимость. Но, въ противоположность киникамъ, Аристиппъ полагаетъ, что мудрость нужна намъ не для воздержанія отъ удовольствій, а для того, чтобы не отдаваться имъ во власть и господствовать надъ ними настолько, чтобы во всякое время быть въ силахъ свободно отъ нихъ отказаться и не злоупотреблять ими. „Εὐω, οὐκ ἔχουσι“—говорилъ Аристиппъ про свою любовницу, знаменитую гетеру Лансу: его правиломъ было—*sibi res, non se rebus subjungere*. Поэтому мудрость, какъ богатство, не есть цѣль сама по себѣ, но желательна ради счастья и наслажденій, недостижимыхъ безъ ея помощи. Философъ счастливѣе другихъ потому, что онъ умнѣе, находчивѣе, ни въ какомъ затрудненіи онъ не потеряется. Умнѣе обходиться со всякимъ (τὸ δόξαται πᾶσι διαβροίντως ὀμιλεῖν) есть по Аристиппу одинъ изъ самыхъ существенныхъ результатовъ философіи. По Діогену, философія научаетъ человѣка разговаривать съ самимъ собою; по Аристиппу, она научаетъ его разговаривать и обходиться съ другими.

Философъ, знающій цѣль жизни и преслѣдующій ее, есть мудрый, умный и ловкій человѣкъ—*σοφός, σπουδαῖος*. Не менѣе киника онъ, прежде всего, дорожитъ своей свободой и не связывается ни съ чѣмъ, что можетъ послужить ему помѣхой. Онъ цѣнитъ наслажденія и тѣ почести и богатства, которыя ихъ доставляютъ, но онъ не привязывается къ отдѣльнымъ внѣшнимъ благамъ жизни, зная, что не въ нихъ цѣль, что при умнѣи жить истинная цѣль легко достижима вездѣ. Онъ все цѣнитъ, ничѣмъ слишкомъ не дорожитъ, ни о чемъ не сожалѣетъ. Богатство вещь хорошая, „большое богатство—не то, что большой сапогъ: ноги не натретъ“,—говоритъ Аристиппъ. Но онъ показывалъ всячески, что не цѣнитъ денегъ самихъ по себѣ. Рассказываютъ, что разъ онъ велѣлъ рабу выбросить половину денегъ изъ слишкомъ тяжелаго мѣшка, который тотъ несъ за нимъ. Другой разъ онъ купилъ за 50 драхмъ куропатку, говоря, что для него 50 драхмъ стоятъ столько же, сколько одинъ оболъ. Однажды Діонисій предложилъ ему на выборъ трехъ гетеръ; Аристиппъ взялъ всѣхъ трехъ, говоря, что и Парису не повезло оттого, что онъ выбралъ одну; но у порога своего дома онъ всѣхъ трехъ опустилъ,—*ὅπως ἦν καὶ ἐλέσθαι καὶ καταφροῦνται πολλός*,—прибавляетъ Діогенъ Л. (II, 67).

Аристиппъ былъ столь же совершеннымъ воплощеніемъ своей жизнерадостной философіи, какъ Діогенъ—кинизма. Проповѣдывать подобные принципы легче, чѣмъ жить сообразно имъ. Для этого нужна виртуозность своего рода и большая цѣльность характера, убѣжденій, темперамента, и, по отзывамъ нашихъ свидѣтелей, Аристиппъ и былъ именно такимъ человѣкомъ. „Ему одному было дано одинаково носить и рубище и пурпурную хламиду“, говорили о немъ современники. „Онъ былъ способенъ приспособиться къ мѣсту, времени и лицамъ и искусно провести свою игру во всякомъ положеніи“. Блестящее остроуміе, о которомъ сохранилось до сихъ поръ много анекдотовъ, находчивость и необыкновенное умнѣе обходиться съ людьми

отличали его во всѣхъ обстоятельствахъ жизни. Особенно много анекдотовъ сохранилось о пребываніи Аристиппа при Сиракузскомъ дворѣ (у обоихъ Діонисіевъ) и о его сношеніяхъ съ гетерой Лансой.

Но не всякій могъ такъ свободно наслаждаться, пользоваться благами жизни и такъ свободно отказываться отъ нихъ, какъ это дѣлалъ Аристиппъ съ своими гетерами. Не всякій могъ такъ легко и умѣло жить и наслаждаться, какъ этотъ „искусный мужъ“. Онъ имѣлъ много послѣдователей и основалъ въ Киренѣ школу, которая процвѣтала до II вѣка. Тѣмъ не менѣе противорѣчія гедонической морали вскорѣ выступили наружу и привели киренейцевъ къ результатамъ, не только отличнымъ, но и противнымъ первоначальному гедонизму Аристиппа.

Къ первымъ киренейцамъ принадлежали Антипатръ и Арета, дочь Аристиппа, которая посвятила въ его ученіе своего сына, Аристиппа Младшаго. Ученикомъ послѣдняго былъ Θεодоръ атеистъ, учениками Антипатра—Геgezій и Анниверись.

Θεодоръ, въ общемъ, придерживался основныхъ положеній Аристиппа, но выводилъ изъ нихъ самыя крайнія слѣдствія. Всякое дѣйствіе оцѣнивается лишь по своимъ послѣдствіямъ для дѣйствующаго. Всѣ нравственныя правила и преграды вымыслены, искусственны, условны; по природѣ нѣтъ ничего постыднаго и потому нѣтъ поступковъ, которые были бы непозволительны по природѣ. Подобно Діогену, Θεодоръ признаетъ, что мудрый не долженъ стѣсняться нравственными предразсудками, созданными лишь для „обузданія толпы“; при случаѣ онъ можетъ спокойно совершить и кражу, и святотатство, и любодѣяніе. Человѣкъ долженъ повиноваться законамъ, лишь поскольку это ему полезно. Самый грубый эгоизмъ является мѣриломъ всѣхъ лучшихъ чувствъ и привязанностей человѣка. У мудраго нѣтъ ни отечества, ни друзей: неразумные дружатся между собою, пока они другъ въ другѣ нуждаются; мудрый довѣчетъ себѣ, не нуждается ни въ комъ, и его отечество есть вся вселенная. Эти выводы, равно какъ и атеизмъ—или, точнѣе, отрицаніе народныхъ боговъ,—которымъ прославился Θεодоръ, сильно напоминаютъ киниковъ. Онъ приближается къ нимъ и въ томъ существенномъ измѣненіи, которое онъ внесъ и въ основныя начала этики киренской школы.

По Θεодору, уже не отдѣльныя пріятныя ощущенія являются цѣлью человѣка, но общее, пребывающее радостное настроеніе духа. Не отдѣльныя удовольствія и страданія (*ἡδοναὶ καὶ πόνοι*), но радость и печаль (*χαρὰ καὶ λύπη*) суть благо и зло. Радость есть цѣль жизни и дается мудростью (*φρονήσις*), печаль же — неразуміемъ. Разсудительность есть благо, неразуміе — зло, а удовольствія и страданія суть нѣчто среднее (*μέσα*), т.-е. нѣчто такое, что само по себѣ еще не составляетъ ни счастья, ни несчастья, ни радости, ни скорби. Такимъ образомъ, въ ученіи Θεодора на мѣсто отдѣльныхъ наслажденій полагается состояніе духа, независимое отъ отдѣльныхъ удовольствій и страданій. Вмѣсто жизнерадостной чувственности Аристиппа, полагавшаго благо въ наслаженіи минуты, мы находимъ принципъ самоосвобожденія отъ удовольствій и страданій посредствомъ „разсудительности“. Такимъ образомъ,

основной принцип гедонизма приходит здѣсь къ самоотрицанію и приближается къ ученію киниковъ. Впрочемъ, и у Θεодора разсудительность, какъ и у Аристиппа, сохраняетъ значеніе практической мудрости или предусмотрительности, помогающей философу въ наилучшемъ устройствѣ жизни. Рассказываютъ, что однажды Θεодоръ, въ сопровожденіи многочисленныхъ учениковъ, проходилъ мимо киника Метрокла, когда тотъ промывалъ овощи, служившія ему пищей: „если бы ты чистилъ овощи,—сказалъ киникъ,—тебѣ не приходилось бы учить такое множество учениковъ“; „если бы ты умѣлъ обходиться съ людьми, тебѣ бы не приходилось мыть себѣ овощи“,—отвѣчала Θεодоръ.

То же находимъ мы и у другого философа киренской школы—*Гегезія*, учившаго въ Александріи въ началѣ III вѣка. Жизнерадостная философія Аристиппа послѣдовательно превращается у него въ самый мрачный пессимизмъ, чуть ли не въ проповѣдь самоубійства. Дѣйствительно, если цѣль жизни недостижима, то не стоитъ жить. А *достижима* ли она, если ее полагать въ наслажденіи вмѣстѣ съ Аристиппомъ? Гегезій обсуждаетъ этотъ вопросъ и приходитъ къ отрицательнымъ результатамъ. По свидѣтельству Цицерона, многіе изъ его слушателей были такъ подавлены его доводами, что кончили самоубійствомъ, влѣдствіе чего Птоломей будто бы запретилъ его чтенія. Эта басня, вѣроятно, родилась изъ прозвища *ταπεινάτος*, которое ему давали.

Удовольствіе, составляющее цѣль нашей жизни, совершенно недостижимо. Само по себѣ, по природѣ ничто ни пріятно, ни непріятно: чтò пріятно одному, то непріятно другому,—смотря по голоду или пресыщенію. Свобода и рабство, честь и безчестье, богатство и нищета, самая жизнь не имѣютъ сами по себѣ безусловнаго значенія для счастья и несчастья человѣка. Удовольствіе есть наша цѣль, и все, что мы дѣлаемъ, мы дѣлаемъ ради своей пользы (безкорыстныхъ чувствъ и поступковъ не существуетъ),—но какъ и чѣмъ оно достигается, этого никакъ нельзя опредѣлить. Счастье недостижимо, потому что жизнь преисполнена золъ всякаго рода, которыхъ невозможно избѣжать. Наши тѣла полны многихъ скорбей, и душа страдаетъ вмѣстѣ съ ними и не имѣетъ покоя. Судьба постоянно разрушаетъ наши надежды. Смерть и жизнь, въ сущности, равноцѣнны, и такъ какъ счастье недостижимо, то мы можемъ выбирать между ними. Поэтому мудрый не гонится за недоступной цѣлью наслажденія, но, прежде всего, стремится *избѣгнуть скорбей*, чтобы жить не слишкомъ тягостно и печально. А это достигается лишь путемъ полнѣйшаго равнодушія ко всѣмъ внѣшнимъ благамъ. Такимъ образомъ, и здѣсь мы приходимъ къ „безразличію“—адіафоріи киниковъ.

Итакъ, есть ли въ дѣйствительности чувственное удовольствіе единственное, высшее благо человѣка, какъ предполагаетъ Аристиппъ? *Анникерисъ*, третій самобытный философъ его школы (также современникъ Птолемея I) отвѣчаетъ отрицательно и на этотъ вопросъ. Онъ допускаетъ, что страданія могутъ превышать чувственные удовольствія. Но простое отсутствіе страданія или безчувствіе, свойственное мертвымъ, еще не составляетъ счастья. И тѣмъ не менѣе мудрый будетъ счастливъ, испытывая радость не

только отъ чувственнаго удовольствія, но и отъ общенія съ людьми и удовлетвореннаго честолюбія. Правда, онъ признаетъ, что человекъ не можетъ *ощущать* чужого удовольствія, и потому оно не можетъ само по себѣ служить ему цѣлью. Но тѣмъ не менѣе противъ Теодора и Гегезія онъ утверждаетъ, что дружба, любовь къ родителямъ и къ отечеству должны служить мудрому источникомъ радости и счастья, при чемъ любовь къ ближнему не только не объясняется своекорыстіемъ, но ведетъ насъ къ самопожертвованію, къ жертвѣ собственнымъ эгоистическимъ удовольствіемъ. Но если принципъ личнаго удовольствія оказывается несостоятельнымъ, то можетъ ли онъ быть восполненъ принципомъ безкорыстной симпатіи безъ ущерба для цѣльности ученія?

Такимъ образомъ, ученіе киренской школы разлагается. Но гедонизмъ не умеръ вмѣстѣ съ нею,—мы находимъ его дальнѣйшее развитіе въ школѣ Эпикура.

КОНЕЦЪ ПЕРВОЙ ЧАСТИ.