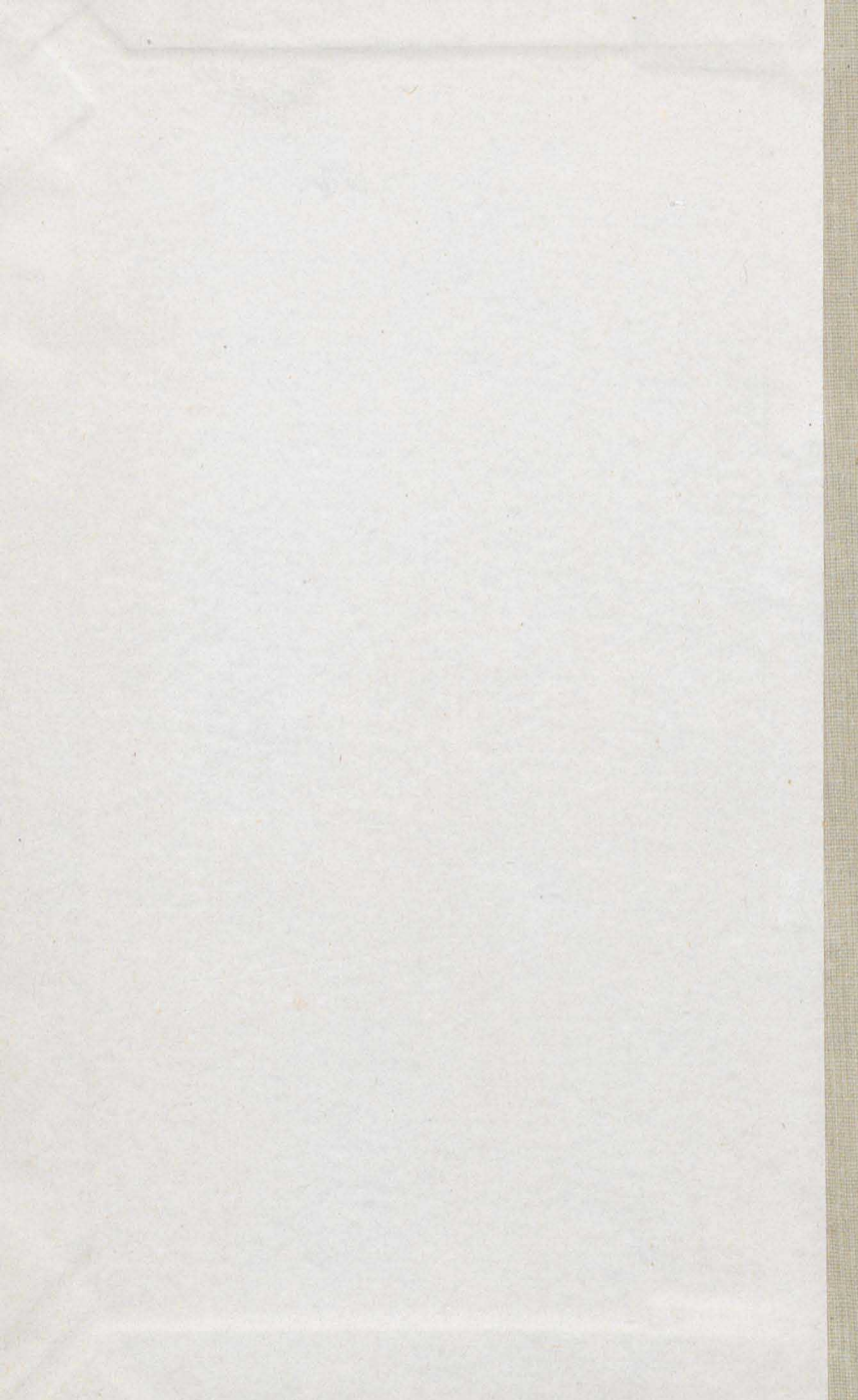
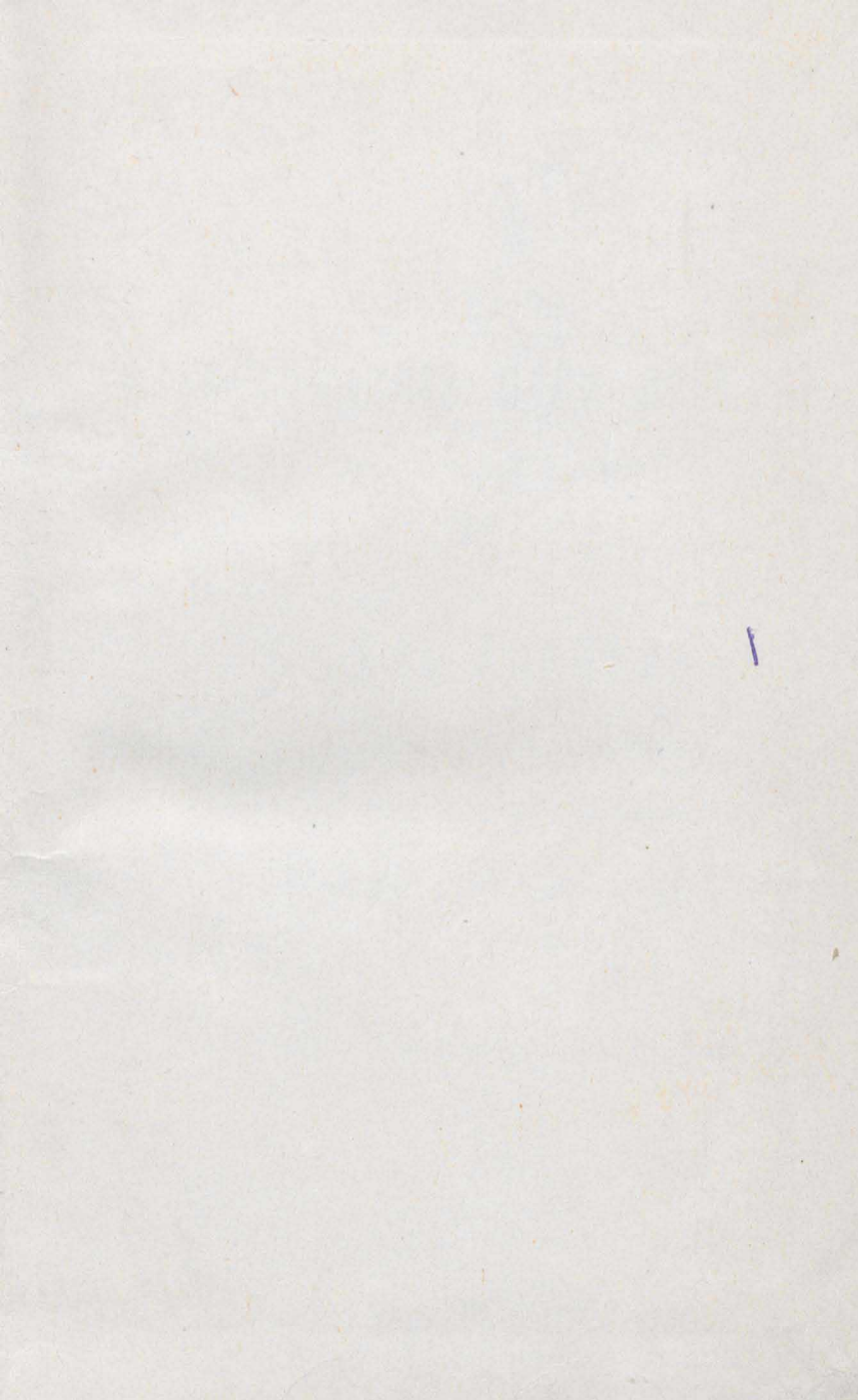


u $\frac{202}{154}$





Издание Товарищества «ЗНАНИЕ» (СПБ., Невск. 92).

Редакция Г. Фальборка и В. Чарнолуского.

№ 3.

М. Гюйо.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ИДЕИ ВРЕМЕНИ.

Съ предисловіемъ А. Фулье.

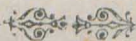
Переводъ И. К. Брусиловскаго.

МОРАЛЬ ЭПИКУРА

и ея связь съ современными ученіями.

Сочиненіе утверщенное Академіей нравственныхъ и политическихъ наукъ.

Переводъ Н. Южина.



С. ПЕТЕРБУРГЪ.

Тип. Т-ва «НАРОДНАЯ ПОЛЬЗА», Невскій, 148.

1899.



КНИГА ИМЕЕТ

Листов печатных	Выпуск	В перепл. един. соедин. №№ вып.	Таблиц	Карт	Илл.стр.	Служебн. №№	№№ списка и порядковый.	197 г.
24						4	117	35

93

роватности отклонений, равных величине

которое имеет второй пик при асептоне-
ет предусмотрено характеристики в этой точ-
чем при распределении, медленно уменьш-
ти при ε ; в

в не должен быть настолько малым, что
жизельный период для того, что-

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ИДЕИ ВРЕМЕНИ.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

ПРОИСХОЖДЕНІЕ ИДЕИ ВРЕМЕНИ.

	Стр.
Введеніе Альфреда Фулье	5
Предисловіе автора	19
Глава I.—Періодъ первоначальнаго смѣшенія	21
Глава II.—Пассивная форма времени; ея генезисъ исходитъ изъ понятій разницы, сходства, множественности, степени и порядка	27
Глава III.—Активная основа понятія времени; его генезисъ.— Участіе воли, намѣренія и двигательной дѣятель- ности.—Настоящее, прошедшее и будущее	33
Глава IV.—Время и память, воспоминаніе и фонографъ.—Про- странство, какъ способъ представленія времени	44
Глава V.—Нормальныя и патологическія иллюзіи времени	62
Заключеніе	79

МОРАЛЬ ЭПИКУРА.

Стр.

Предисловіе.—О методѣ изложенія системъ	83
Введеніе.—Эпикуризмъ въ древности и въ новѣйшія времена . .	91

КНИГА ПЕРВАЯ.

Плотскія удовольствія.

Глава I.—Удовольствіе, какъ цѣль жизни и основаніе всякой морали	99
Глава II.—Основное удовольствіе—удовольствіе чрева.	110
Глава III.—Норма удовольствія: польза.—Счастье, какъ верховное благо	115
Глава IV.—Желаніе.—Конечная цѣль желанія: покой, какъ самоудовлетвореніе	124

КНИГА ВТОРАЯ.

Духовныя удовольствія.

Глава I.—Душевная ясность. Знаніе, противопоставляемое Эпикуромъ понятію чуда	137
Глава II.—Свобода.—Случайность (контингентность) въ природѣ, какъ условіе человѣческой свободы	150
Глава III.—Спокойствіе передъ лицомъ смерти.—Эпикурейская теорія смерти и связь ея съ современными теоріями	158

КНИГА ТРЕТЬЯ.

Частныя и общественныя добродѣтели.

Глава I.—Мужество и воздержанность.—Любовь и дружба.—	Стр.
Генезисъ дружбы.—Поведеніе мудраго въ человѣ-	
ческомъ обществѣ	209
Глава II.—Справедливость и общественный договоръ	228
Глава III.—Прогрессъ въ человѣчествѣ	236
Глава IV.—Эпикурейское благочестіе.—Борьба противъ божества,	
представляемаго какъ дѣйствующая причина	253
Заключеніе.—Эпикуризмъ и его аналогіи съ современнымъ пози-	
тивизмомъ. Успѣхъ эпикуризма въ древности	263

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ.

Новѣйшіе послѣдователи Эпикура.

Глава I.—Переходная эпоха между древнимъ и новѣйшимъ	
эпикуризмомъ	270
Глава II.—Ла-Рошфуко.—Психологія эпикуризма	288
Глава III.—Спиноза.—Примиреніе эпикуризма и стоицизма	308
Глава IV.—Гельвецій	319
Глава V.—Эпикурейскій духъ во Франціи въ XVIII вѣкѣ	351
Заключеніе.—Современный эпикуризмъ	363

ВВЕДЕНІЕ.

Экспериментальная теорія времени и кантіанская теорія.

[—Этюдъ Гюйо о происхожденіи идеи времени представляет собой важное видоизмѣненіе эволюціонной теоріи. Въ противоположность взгляду, который пользуется общимъ признаніемъ въ эволюціонной школѣ, Гюйо не допускаетъ зависимости воспріятія протяженности отъ воспріятія продолжительности; онъ предполагаетъ, если не пріоритетъ воспріятія протяженности, то, по крайней мѣрѣ, первоначальную одновременность этихъ двухъ родовъ представленій. На этой мысли небезполезно остановить свое вниманіе. Кантіанцы имѣютъ обыкновеніе предварительный вопросъ противопоставлять большинству изслѣдованій о происхожденіи, разъ эти изслѣдованія касаются понятій, которыя они считаютъ данными *a priori*, въ качествѣ законовъ, необходимыхъ для самаго представленія. Мы же, вмѣстѣ съ Гюйо, думаемъ какъ разъ обратное тому, что думаютъ Кантъ и даже Спенсеръ; мы полагаемъ, что время не есть «необходимая форма—*apriorная* или *aposteriорная*—всякаго представленія». Въ самомъ дѣлѣ, легко можно вообразить себѣ животное, которое вообще имѣетъ представленія, но не имѣетъ въ то же время *представленія* времени, которое можетъ испытывать состоянія удовольствія и страданія и имѣть пространственныя воспріятія, принадлежащія только настоящему моменту, которое способно представить себѣ все окружающее въ формѣ осязаемой или видимой протяженности, не обладая въ то же время памятью въ собственномъ смыслѣ этого слова, которое, однимъ словомъ, живетъ постоянно въ настоящемъ, не граничащемъ ни съ прошедшимъ, ни съ будущимъ. Если это животное ушиблось или поранилось случайно о какой либо предметъ, то видъ этого предмета можетъ позднѣе вызвать образъ перенесенной боли, и

ПРОИСХ. ИДЕИ О ВРЕМЕНИ.

животное обратится въ бѣгство; но для этого ему вовсе нѣтъ нужды представлять себѣ боль, какъ нѣчто угрожающее ему въ *будущемъ*, а имѣющійся у него теперь образъ боли, какъ обусловленный, въ своей *последовательности*, болѣю въ *прошедшемъ*. Когда дѣло идетъ о животномъ, можно предположить, что оно лишено всякаго, даже самаго смутнаго представленія о послѣдовательности, что вся психика его сводится къ сосуществованію пространственныхъ образовъ (причемъ это сосуществованіе не сознается); болѣе того, можно, гипотетически конечно, лишить животное самаго чувства времени, свести его духовную жизнь на совокупность статическихъ, а не динамическихъ состояній, видѣть въ ней механизмъ наличныхъ въ данный моментъ образовъ, въ которомъ отсутствуетъ сознание *перехода* одного состоянія въ другое. Погружайте это животное каждое мгновеніе въ миѣческую рѣку забвенія Лету, или предположите, что, вслѣдствіе-ли остановки въ развитіи мозга, или вслѣдствіе поврежденія его, животное непрерывно забываетъ себя; образы не перестанутъ зарождаться въ головѣ, между ними и нѣкоторыми движеніями установится фізіологическая связь по той единственно причинѣ, что эти образы и движенія однажды совпали; такимъ образомъ, въ любое мгновеніе животное будетъ обладать цѣлымъ рядомъ представленій, оно совершитъ соотвѣтственный рядъ движеній, обусловленныхъ органическими связями, но во всемъ этомъ не будетъ участвовать ни представленіе, ни чувство послѣдовательности. Духовная жизнь низшихъ животныхъ должна походить на такое именно состояніе, какъ ни кажется оно гипотетическимъ. Животное относитъ въ прошедшее время часть своихъ представленій лишь тогда, когда организація его, послѣ болѣе или менѣе долгой эволюціи, достигаетъ извѣстной степени совершенства. Вначалѣ оно должно было чувствовать, воображать, наслаждаться, страдать, дѣйствовать и двигаться въ мірѣ объектовъ, которые оно относило только въ пространство; другими словами—оно должно было жить, оперируя смутными пространственными представленіями, ибо ясно различимое представленіе пространства требуетъ наличности такой утонченной организаціи, которая является въ результатѣ познѣйшаго развитія. Какимъ же образомъ кантіанцы могутъ поддерживать мысль, что нельзя «представить себѣ какого-либо представленія, безъ представленія времени?»

Даже у людей бываютъ болѣзненные случаи, когда всякое понятіе о времени кажется исчезнувшимъ, когда они, не различая прошедшаго и настоящаго, дѣйствуютъ, руководясь пространственными представленіями

о предметахъ, автоматически возникающими путемъ зрительнаго воспріятія. И въ здоровомъ состояніи бываютъ подобные случаи исчезновенія времени изъ сознанія; они наблюдаются тогда, когда мы всецѣло поглощены какой либо мыслью или какимъ либо чувствомъ, когда мы впадаемъ въ экстазъ. Мы не чувствуемъ болѣе послѣдовательности нашихъ состояній; каждое мгновеніе завладѣваетъ нами совершенно, безъ остатка; умъ нашъ, лишенный способности вспоминать и сравнивать, становится, такъ сказать, умомъ *минуты*; наше «я» совершенно *теряется* въ занимающей насъ мысли или чувствѣ. Если насъ внезапно выводитъ изъ такого состоянія, парализующаго представленіе о продолжительности, мы не въ состояніи опредѣлить протекшаго промежутка времени: мы пробуждаемся, какъ бы отъ сна, въ которомъ время мирно покоилось на обломкахъ нашего разрушеннаго внутренняго мира. Итакъ, *представленіе* времени не относится къ роду необходимыхъ; что же касается *непосредственнаго сознанія* перехода отъ одного состоянія къ другому, то оно можетъ быть ограничено тѣмъ, что въ каждый моментъ внутреннее состояніе начинается сызнова, хотя бы и незамѣтно для посторонняго наблюдателя. Такое состояніе образуетъ рядъ внутреннихъ проблесковъ, изъ которыхъ каждый довлѣетъ себѣ; въ немъ исчезло бы сознаніе непрерывности. Конечно, мы имѣемъ здѣсь дѣло съ гипотетическимъ, предѣльнымъ случаемъ. На самомъ дѣлѣ, въ *нормальномъ* состояніи живое существо чувствуетъ, какъ оно переходитъ отъ одного ощущенія къ другому, и представленіе послѣдовательности очень рано сопутствуетъ послѣдовательностямъ представленій; но первое слѣдуетъ за послѣдними, какъ ихъ постоянное слѣдствіе, оно не предшествуетъ имъ, въ качествѣ причины, оно даже не обусловливаетъ ихъ. Истинное ихъ условіе кроется въ другомъ мѣстѣ. Оно скрыто въ реальномъ существованіи послѣдовательности и движенія внѣ насъ, а также въ нашемъ мозгу. Нашъ черепъ—вотъ *априорная* рамка времени.

II.—Чтобы нѣсколько расчислить почву, на которой Гюйо стоитъ въ своихъ изслѣдованіяхъ, проанализируемъ кантовское доказательство, и мы увидимъ, что оно все предполагаетъ, но ничего не доказываетъ. «Время, говоритъ Кантъ, не есть концепція, приобрѣтенная путемъ эмпирическимъ или экспериментальнымъ. Дѣйствительно, одновременность и послѣдовательность не могли бы попасть въ сферу нашего воспріятія, если бы представленіе времени не служило имъ априорнымъ фундаментомъ». Въмѣстѣ съ Гюйо мы думаемъ, что реальный порядокъ предста-

вляеть прямую противоположность тому, что рисуетъ Кантъ. Сначала животное имѣеть изолированныя представленія, за ними идетъ послѣдовательность представленій, затѣмъ возникаетъ представленіе о полученныхъ представленіяхъ, порядокъ которыхъ не зависитъ отъ воли животного; такимъ образомъ, оно получаетъ представленіе о послѣдовательности представленій, а эта послѣдовательность принимаетъ, наконецъ, форму времени въ силу законовъ, сходныхъ съ тѣми, которые впечатлѣнію отъ вонзившейся въ тѣло булавки сообщаютъ форму боли, хотя бы въ сознаніи не имѣлось ни этой апріорной формы, ни апріорнаго понятія о боли. Несомнѣнно, что у животного представленіе времени не предшествуетъ прочимъ представленіямъ. О тѣхъ же, которые утверждаютъ, что *условія* возникающаго впоследствии представленія о времени предшествуютъ самому представленію, можно сказать, что они ломаются въ открытую дверь. Очевидно, что условія всякаго явленія предшествуютъ этому явленію; что, если бы мы не имѣли мозга, способнаго чувствовать, мы не чувствовали бы; что, если бы наши ощущенія не были послѣдовательны, мы не ощущали бы ихъ въ извѣстной послѣдовательности; что, если бы одно ощущеніе исчезало безъ всякаго остатка съ той минуты, какъ на его смѣну появляется другое, мы не имѣли бы памяти; что, если бы мы не имѣли памяти, то у насъ не было бы идеи о послѣдовательности представленій; но свойства нашихъ представленій въ такой-же мѣрѣ нельзя признать *апріорными* свойствами, *апріорными* законами, *апріорными* интуиціями или *апріорными* формами, въ какой нельзя признать *апріорной* ту форму, которую волна воды принимаетъ въ дѣйствительности. Не будемъ же принимать способъ или постоянный результатъ нашего опыта за условіе, которое предшествуетъ опыту и стоитъ надъ нимъ.

«Время,—продолжаетъ Кантъ,—есть *необходимое представленіе*, служащее основаніемъ *всякаго рода интуицій*». Но и это положеніе мы отвергаемъ вмѣстѣ съ Гюйо. Ощущеніе, какъ мы видѣли, можетъ быть испытано и безъ того, чтобы оно сопровождалось представленіемъ времени. Животное, которое чувствуетъ, какъ въ его тѣло вонзаются зубы его врага, совсѣмъ не нуждается для этого въ представленіи времени. Время—«необходимое представленіе» только для сложныхъ представленій послѣдовательности; другими словами, необходимо представить себѣ время, чтобы его себѣ представить. Такъ какъ психическая жизнь наша всегда сводилась на послѣдовательность представленій, то мы не можемъ и вообразить себѣ другого способа представленія явленій, такъ какъ такой способъ

не данъ намъ никакимъ опытомъ. Постоянное свойство нашего опыта не можетъ не казаться намъ необходимостью самого опыта, необходимостью, которая находитъ себѣ постоянное подтвержденіе въ ея гармоніи съ реальнымъ существованіемъ движеній во времени, виѣ насъ совершающихся.

«Опираясь на одну эту необходимость, говорить Кантъ далѣе, обосновываютъ *a priori* возможность аподиктическихъ принциповъ, касающихся отношеній времени или такихъ общихъ аксіомъ о времени, какъ, напр., слѣдующая: время имѣетъ только одно измѣреніе». — Эта аксіома, на нашъ взглядъ, есть лишь аналитическое выраженіе нашего постоянного представленія, переводъ факта сознанія, не допускающаго исключенія. Боль побуждаетъ насъ избѣгать ея — вотъ фактъ или законъ; мы представляемъ себѣ время съ однимъ измѣреніемъ, пространство — съ тремя, мы чувствуемъ цвѣтъ, звукъ, запахъ съ извѣстной интенсивностью, — вотъ другіе опытные факты или законы, которые являются законами самого опыта въ теперешней его формѣ, слѣдовательно, законами наиболѣе общими. Но вопросъ объ ихъ происхожденіи, какъ и вопросъ объ ихъ *необходимости a priori* и ихъ причинности, остается открытымъ.

Кантъ отвѣчаетъ: «въ такомъ случаѣ слѣдуетъ говорить лишь о томъ, чему учить насъ общее наблюденіе, а не о томъ, что *должно быть*». — Но на самомъ дѣлѣ мы можемъ сказать только слѣдующее: общее наблюденіе механизма самого наблюденія, общее опытное познаніе самого опыта учить насъ, что мы всегда имѣемъ ряды представленій, которыя приводятъ къ представленіямъ однолинейныхъ рядовъ и, наконецъ, группируются въ представленіи одного ряда — времени; да мы и не можемъ вообразить себѣ иначе фактовъ опыта, такъ какъ не имѣемъ для этого никакихъ средствъ. Почему же это такъ? Мы не знаемъ. Въдь констатировать самый общій изъ фактовъ не значитъ еще возвести его на степень «*априорной* интуиціи».

«Время, — говоритъ Кантъ, — не есть дискурсивная или, какъ принято говорить, общая концепція, но чистая форма чувственной интуиціи. Различныя времена — лишь части одного и того же времени; представленіе, которое можетъ быть дано однимъ только объектомъ, есть интуиція».

Кантъ хочетъ этимъ сказать, что мы не обобщаемъ имѣвшихся у насъ различныхъ и разрозненныхъ послѣдовательностей; но это зависитъ отъ того, что мы заполняемъ пробѣлы нашего опыта оптическимъ пріемомъ, аналогичнымъ тому, какимъ мы заполняемъ пробѣлы пространства.

Слѣдуетъ ли заключить отсюда, что идея времени есть *интуиція* объекта, а не *наиболѣе постоянное качество* нашего опыта? То, что говоритъ Кантъ—что есть одно лишь время, а не нѣсколько временъ,—примѣнимо вѣдь только къ научному и философскому понятію времени. Подобно тому, какъ вначалѣ, вопреки кантовской теоріи, для животнаго вѣроятно существуетъ не одно, а нѣсколько пространствъ, какъ-то: пространство осязательное, зрительное, обонятельное, сочетаніе же или сліяніе этихъ пространствъ въ единое представленіе единого, однородного и безконечнаго пространства есть результатъ позднѣйшаго развитія,—точно также для животнаго существуетъ вѣроятно нѣсколько временъ, нѣсколько осколковъ продолжительности, которые совсѣмъ оно и не думаетъ вытягивать въ одну математическую линію. Другими словами, оно представляетъ себѣ различныя послѣдовательности, изъ которыхъ каждая объективно является частью, существующей отдѣльно, обрывкомъ разорванной цѣпи; оно имѣетъ послѣдовательность слуховыхъ образовъ и послѣдовательность зрительныхъ образовъ, имѣетъ послѣдовательность желаній, испытываетъ голодъ, жажду и т. д. Всѣ эти, сначала разсѣянные и прерывающіеся ряды носятъ въ его воображеніи,—сама жизнь у него походить на сонъ. Животное не совершаетъ научной работы, которая заключается въ сравненіи отдѣльныхъ рядовъ между собой, въ признаніи, что они образуютъ единый рядъ и что теченіе времени, взятое съ его объективной стороны, является непрерывнымъ, однообразнымъ и тождественнымъ для всѣхъ существъ. Это понятіе времени, какъ и понятія безконечно-малаго, безконечно-большаго, универсальной причинности, есть утонченный продуктъ человѣческаго размышленія. Утверждать же, что для того, чтобы имѣть какія-либо представленія, необходимо обладать этой *чистой интуиціей* времени, хотя бы и въ смутномъ еще состояніи, значить переносить наше современное знаніе въ періодъ первобытнаго невѣжества. Къ тому же даже и теперь мы вовсе не обладаемъ чистой интуиціей времени; всѣ тѣ интуиціи времени, какія мы теперь имѣемъ, суть интуиціи конкретныя, пространственныя и, скажемъ прямо, чувственныя. Мы принуждены представлять себѣ время *косвенно*, окольнымъ путемъ. Сознаніе перехода во времени не есть «интуиція» времени, еще менѣе оно есть интуиція, стоящая надъ опытомъ; напротивъ того, оно—тотъ же опытъ, поднявшійся на ту ступень своего развитія, на которой онъ способенъ размышлять о самомъ себѣ. Эта ступень достигается только взрослымъ человѣкомъ, да и то ученымъ. Животное или ребенокъ, въ большинствѣ случаевъ, обходятся одними перспективами пространства.

Итакъ, насколько справедлива мысль, что послѣдовательность представлений не есть представленіе о послѣдовательности, настолько же ложна мысль, будто это, появляющееся значительно позже, представленіе послѣдовательности есть сошествіе чистой интуиціи въ сознаніе, аналогичное сошествію Святого Духа у апостоловъ; это представленіе есть усовершенствованіе ума, который отъ изолированныхъ представлений подымается мало-по-малу до представленія интенсивнаго, экстенсивнаго и протенсивнаго ряда. Послѣ того, какъ каждое изъ имѣвшихся представлений оставило свой слѣдъ въ сознательномъ существѣ, у послѣдняго зарождается, наконецъ, представленіе объ ихъ порядкѣ и способѣ ихъ появленія; оно глядитъ назадъ во время, какъ оно глядитъ назадъ въ пространство. Это, конечно, усложненное представленіе, обязанное своимъ существованіемъ размысленію опыта надъ опытомъ же при помощи органовъ повторяющихъ и конденсирующихъ.

«Представленіе, — говоритъ, какъ мы только что видѣли, Кантъ, — которое можетъ быть дано лишь однимъ объектомъ, есть интуиція». Но гдѣ же, наконецъ, этотъ единственный объектъ, который есть время и котораго интуицію мы будто бы имѣемъ? Тщетно я ищу его въ своемъ сознаніи, я не могу усмотрѣть въ немъ времени въ самомъ себѣ, времени, даннаго какъ одинъ «объектъ». Я представляю себѣ послѣдовательность ощущеній, страстей, удовольствій, страданій, хотѣній, движеній; но никоимъ образомъ я не могу представить себѣ послѣдовательности въ чистомъ ея видѣ, безъ тѣхъ объектовъ, которые другъ за другомъ слѣдуютъ, какъ я не могу представить животнаго вообще, которое не было бы челоуѣкомъ, лошадью или т. п. Справедливо, конечно, что въ нашемъ воображеніи существуетъ, повидимому, ничѣмъ не заполненный кадръ; онъ напоминаетъ длинную, пустынную аллею, вдоль которой — я это чувствую — распредѣляется все содержаніе моей духовной жизни; но и этотъ кадръ есть послѣдній остатокъ чувственной интуиціи: присмотритесь къ нему поближе и вы откроете въ немъ не совсѣмъ ясное сознаніе ощущеній, желаній, жизни и, въ особенности, движенія. Чтобы постигнуть математическое время, вы проводите линію въ воображеніи; вы переходите отъ времени къ пространству. Здѣсь нѣтъ никакой чистой интуиціи. Да есть ли время въ самомъ дѣлѣ объектъ, реальность, которую можно было бы созерцать, *intueri*, чистое и сверхчувственное существованіе, которое удастся узрѣть чистымъ и сверхчувственнымъ зрѣніемъ?

Чистая интуиція невозможна и въ самой системѣ Канта. Въ самомъ дѣлѣ, Кантъ полагаетъ въ качествѣ основного принципа, что

«интуиція можетъ имѣть мѣсто лишь въ томъ случаѣ, если намъ данъ объектъ», и лишь въ той мѣрѣ, въ какой этотъ объектъ *«дѣйствуетъ»* опредѣленнымъ образомъ на умъ». Но «способность воспринимать объекты тѣмъ путемъ, какимъ они на насъ дѣйствуютъ, называется *чувствительностью*». Такимъ образомъ, «объекты даются намъ посредствомъ чувствительности, она одна сообщаетъ намъ *интуицію* *)». Какъ же можемъ мы имѣть интуицію предмета, называемаго *временемъ*, который не есть реальный объектъ, который слѣдовательно не можетъ ни *внѣять* на нашу *чувствительность*, ни дать самъ по себѣ какого либо ощущенія? Кантъ самъ себя опровергаетъ.

Всѣ возраженія, которыя дѣлаются кантіанцами противъ *опытнаго* происхожденія идеи продолжительности, обращаются, съ большей еще силой, противъ мнимой чистой *интуиции* времени. Въдъ время есть сложное сочетаніе прошедшаго, настоящаго и будущаго; какъ же можетъ оно въ своемъ *прошедшемъ* и *будущемъ* быть объектомъ интуиціи? Какъ можетъ духъ нашъ обладать *чистымъ* зрѣніемъ прошедшаго и будущаго? Если и воображаютъ себѣ высшее существо, одаренное интуиціей вѣчнаго, то тѣмъ самымъ создаютъ себѣ гипотетическое представленіе, о которомъ мы, поистинѣ говоря, не имѣемъ никакого представленія; но разъ допущена мысль о вѣчномъ существѣ, ему можетъ быть приписана интуиція вѣчности. Но что означаетъ чистая интуиція времени, или, другими словами, что обозначаетъ интуиція послѣдовательности, охватывающая лишь ту часть послѣдней, которая принадлежитъ *настоящему* моменту? Интуиція времени — это нашъ опытъ настоящаго состоянія, которому присуще стремленіе перейти въ другое состояніе. Врѣмя составляетъ объектъ отчасти *сознанія*, отчасти *концепціи*; оно не есть и не можетъ никоимъ образомъ быть объектомъ интуиціи *апостериорной* или *априорной*; да и самый терминъ — *чистая интуиція* — въ данномъ случаѣ совершенно лишенъ смысла. «Я называю чистымъ, — говоритъ Кантъ, забывая только-что сказанное имъ, — представленіе, которое не содержитъ въ себѣ *ничего* такого, что относится какимъ нибудь образомъ къ *ощущенію*». Но какъ можно представить себѣ послѣдовательность явленій, т. е., послѣдовательность реальныхъ или возможныхъ ощущеній, безъ помощи элемента, который стоитъ въ какомъ либо отношеніи къ ощущенію? Предположите невозможное, а именно, что вы вопліи лишили ваше сознаніе всякаго чувственнаго содержанія, что вы

*) Критика чистаго разума, I.

отняли у него всё желаніе, — останется-ли у васъ тогда время? У васъ не останется ровно *ничего*. Мы приходимъ, или намъ лишь кажется, что мы приходимъ къ незаконному понятію «*ничто*» такимъ именно способомъ истощиванія свойствъ.

Интуиція, якобы *чистой формы* ощущеній, есть сама по себѣ лишь образъ ощущеній въ ихъ неопредѣленномъ и неясномъ состояніи. Кантъ же послѣдній фантомъ опыта принимаетъ за интуицію трансцендентальнаго объекта. Мы отказываемся понять, какимъ образомъ Кантъ приписываетъ намъ чистую интуицію времени, которая не могла бы быть ничѣмъ инымъ, какъ олицетвореннымъ образомъ Сатурна, послѣ того, какъ онъ самъ такъ прекрасно показалъ, что не можетъ быть интуицій высшаго существа, высшей причины, высшей сущности и т. д. и что «только чувствительность даетъ намъ интуиціи.»

Кантъ вѣдь и самъ признаетъ то, что мы сказали, а именно, «что мы изображаемъ теченіе времени линіей, которая тянется въ безконечность и которой различныя части образуютъ рядъ, обладающій однимъ лишь измѣреніемъ; и мы *умозаключаемъ* отъ свойствъ этой линіи къ свойствамъ времени съ той, однако, единственной оговоркой, что части первой мы представляемъ себѣ одновременными, а части второго — всегда послѣдовательными». Но выводимое отсюда Кантомъ заключеніе поражаетъ своей неожиданностью. «Очевидно, такимъ образомъ, — говоритъ онъ, — что представленіе времени есть интуиція, ибо всё его отношенія могутъ быть выражены виѣшней интуиціей! Правильное заключеніе было бы то, что время есть экспериментальное представленіе, а не *чистая* интуиція, ибо всё его отношенія могутъ быть выражены «только посредствомъ виѣшней интуиціи», посредствомъ образовъ, доступныхъ нашимъ чувствамъ или нашему воображенію и заимствованныхъ у пространства.

Въ дѣйствительности для Канта время есть форма того, что онъ называетъ «внутреннимъ чувствомъ», т. е. форма «интуиціи нашего внутреннего состоянія». Изъ этого Кантъ долженъ былъ бы заключить, что время дано намъ не независимо отъ опыта, но *вмѣстѣ съ* опытомъ и *посредствомъ* опыта о насъ самихъ, т. е., о совокупности измѣняющихся представленій, сопровождаемыхъ совокупностью неизмѣнчивыхъ представленій, которыя составляютъ наше «я». Время есть отвлеченіе внутреннего опыта.

«А если бы я могъ, — резюмируетъ свое положеніе Кантъ, — имѣть интуицію самого себя или другого существа независимо отъ этого усло-

вія чувствительности, то тѣ же самыя опредѣленія, которыя мы теперь представляемъ себѣ, какъ измѣненія, не внесли бы въ такомъ случаѣ въ общую сумму нашего знанія представленія о времени, а слѣдовательно—и объ измѣненіи». Но что можетъ Кантъ знать о такомъ случаѣ? Допустимъ даже, что время есть условіе *sine qua non* нашего *сознанія*; какъ можетъ Кантъ заключить отсюда, что «время не принадлежитъ также и *вещамъ* въ видѣ ихъ условія или свойства?» Почему мы осуждены на то, чтобы быть зрителями измѣненій во времени, хотя бы этого времени и не существовало? Изъ того, что время есть форма нашего опыта, вытекаетъ, что оно есть и самый опытъ въ одномъ изъ его постоянныхъ проявленій; изъ этого вытекаетъ также и то, что время есть свойство, общее нашему сознанію и вещамъ, ибо нашъ опытъ удостоверяется цѣлымъ рядомъ отношеній, связывающихъ его съ вещами. Созданная Кантомъ греза о безвременной *вѣчности* представляетъ идею, цѣнность которой ничѣмъ не можетъ быть гарантирована.

Все кантовское доказательство, изложенное на двухъ страницахъ, сводится, такимъ образомъ, къ ряду неполныхъ наблюденій и поспѣшныхъ заключеній. Въ немъ есть психологія, но эта психологія оперируетъ не надъ живымъ матеріаломъ, а надъ абстрактными понятіями въ томъ ихъ видѣ, въ какомъ они существуютъ у взрослого и цивилизованнаго человѣка. Схоластическая терминологія *чистыхъ интуицій*, *апріорныхъ представленій*, *чистыхъ формъ* ставитъ символы на мѣсто наблюденій и разсужденій.

Къ понятію объ *интенсивности* можно было бы примѣнить рядъ аргументовъ, аналогичныхъ тѣмъ, которые Кантъ примѣняетъ къ категоріи времени, и утверждать, напр., что мы не можемъ представить себѣ ощущеніе или какое либо состояніе сознанія, не обладающими опредѣленной степенью интенсивности, что интенсивность, слѣдовательно, есть чистая форма чувствительности, объектъ чистой и апріорной интуиціи, составляющій мѣру всѣхъ вещей. Можно было бы далѣе поддерживать мысль, что всякаго рода интенсивности могутъ быть поняты, какъ степени одной и той же интенсивности, мѣняющейся только по *качеству, мѣсту и времени*, что нѣтъ множества возможныхъ концепцій интенсивности, а есть возрастающій или убывающій рядъ интенсивностей, которыя, какъ послѣдовательность и положеніе, могутъ быть приложены къ различнымъ объектамъ. А отсюда вытекало бы заключеніе, что сужденіе объ интенсивности удара кулакомъ дается намъ *апріорной* интуиціей.

Въ теоріи Канта бросается въ глаза также ея неясность и безсвязность. Сначала время считается чистой интуиціей; затѣмъ говорится, что оно—наиболѣе постоянная изъ чувственныхъ интуицій, всегда представляющаяся нашему воображенію въ терминахъ «*внѣшней интуиціи*»; наконецъ, время объявляется интуиціей *внутренняго* чувства. Сначала время считается интуиціей объекта, а затѣмъ говорится, что этотъ объектъ не существуетъ, что здѣсь имѣется на лицо лишь постоянный и свойственный намъ способъ чувствовать, о которомъ мы имѣемъ сознаніе. Далѣе, Кантъ объявляетъ намъ (какъ будто-бы это было ему доподлинно извѣстно), что, если бы мы воспринимали вещи въ себѣ, то время исчезло бы; этотъ мнимый чистый объектъ чистой интуиціи оказывается, въ концѣ концовъ, тѣнью, пустою иллюзіей. И однако, міру *реальныхъ* вещей какъ будто особенно нравится, когда онъ распредѣляется въ тѣхъ именно рамкахъ нашей чувствительности, какія даются категоріей времени; предсказанныя астрономами затмѣнія происходятъ въ назначенный моментъ, какъ если бы время составляло объективное отношеніе вещей. Какимъ же образомъ устанавливается эта гармонія между нашей чувствительностью и реальными вещами? Мы нисколько не приближаемся къ отвѣту на этотъ вопросъ, если говоримъ, что мы навязываемъ міру наши *формы*, ибо ничто не обязываетъ *матерію* міра пріять съ такой покорностью предписываемыя нами формы; ничто не обязываетъ солнце затмиться въ опредѣленный моментъ и тѣмъ поддержать престижъ формъ нашей чувствительности; ничто не обязываетъ наше тѣло умереть и разлагаться, согласно правиламъ, предвидимымъ наукой, единственно для того, чтобы не уклониться отъ нашей интуиціи времени.

III.—Современные ученики Канта, отказываясь отъ чистой интуиціи, довольствуются болѣе скромнымъ; они видятъ во времени просто «*законъ представленія*». Тѣмъ не менѣе, они продолжаютъ называть пространство и время «неприступными твердынями апіоризма» и утверждаютъ, что сторонники экспериментальнаго происхожденія хотятъ «все свести къ опыту, не давая *никакихъ законовъ*, управляющихъ опытомъ, и лишая себя, такимъ образомъ, возможности построить самый опытъ и понять его» *). Но гдѣ же упомянутые сторонники—Гюйо, напримѣръ,—разсматривали опытъ, какъ не подлежащій никакому закону? И какимъ образомъ существованіе экспериментальнаго закона доказываетъ суще-

*) Renouvier, *Logique*, I. 344.

ствование *априорной* формы? Если я гляжу на красный крестъ, я испытываю ощущение красного цвѣта; перенося свой взоръ на бѣлый экранъ, я вижу зеленое изображеніе вмѣсто красного; слѣдуетъ-ли изъ этого, что формы бѣлаго, красного и зеленого цвѣтовъ и ихъ комбинацій даны *a priori*, потому-де, что онѣ зависятъ отъ мозговой организаціи? *Априорны-ми* также законы, въ силу которыхъ мы испытываемъ специфическое ощущеніе запаха, нюхая выдѣляющійся хлоръ? Такой способъ ставить проблемы крайне удобенъ. Въ своей попыткѣ объяснить происхожденіе идеи времени Гюйо предполагаетъ опытъ вмѣстѣ съ тѣми, дѣлающими его возможными, физиологическими и психологическими законами, которые сами входятъ въ кадръ общихъ законовъ вселенной. Вопросъ заключается въ слѣдующемъ: нужно-ли, вмѣсто сочетанія законовъ ощущеній, эмоцій и желаній, ссылаться на трансцендентальный законъ или, лучше сказать, на трансцендентальную способность? Вѣдь, такимъ образомъ, мы приходимъ къ безсильной гипотезѣ, *ignava ratio*, которая, подъ покровомъ чистой интуиціи или *априорной* формы, не только не объясняетъ опыта какими либо законами, но возводитъ въ законъ самое отсутствіе закона.

Итакъ, *представленіе послѣдовательности нѣсколькихъ представлений* есть, на нашъ взглядъ, лишь болѣе сложное состояніе сознанія, заключающее въ себѣ одновременно элементы тройнаго порядка: чувства, желанія и движенія. Чтобы представить себѣ послѣдовательность представлений, нужно имѣть на лицо: 1) данное ощущеніе, 2) образъ предыдущаго ощущенія, 3) синтетическій и смѣшанный образъ перехода, т. е. множество промежуточныхъ образовъ, связывающихъ образъ съ ощущеніемъ. На возраженіе, что все это — *наличный* комплексъ образовъ, а не послѣдовательность во времени, мы можемъ отвѣтить, что мы постигаемъ *прошедшее*, лишь представляя его себѣ, какъ *настоящее*. Кромѣ того, самое возраженіе, какъ мы показали это въ другомъ мѣстѣ *), коренится въ предположеніи: 1) недѣлимаго настоящаго, 2) неподвижности сознанія, пребывающаго въ настоящемъ. Но, 1) настоящее нашего сознанія имѣетъ продолжительность, 2) неподвижность есть ложное статическое понятіе, не соответствующее динамической реальности. Существо, которое измѣняется, переходя отъ удовольствія къ страданію, можетъ чувствовать, какъ оно *измѣняется*, хотя бы оно не имѣло понятія ни о *времени*,

*) См. нашъ этюдъ о *Памяти* въ *Revue des Deux Mondes*.

ни объ отношеніи двухъ измѣняющихся членовъ. Дѣйствіе измѣненія подмѣчается въ тотъ самый моментъ, когда оно совершается, въ его динамической формѣ и въ состояніи перехода. Наше абстрактное слово—*дѣйствіе измѣненія*—выражаетъ теперь *сравненіе* и заставляетъ насъ думать, что существо нуждается въ сравненіи образовъ, чтобы замѣтить самое измѣненіе. Дѣйствительно, оно нуждается въ немъ для того, чтобы *судить* о томъ, что оно измѣнялось, но не нуждается въ немъ для того, чтобы испытывать то особое чувство, которое является коррелятивомъ измѣненія. Никакое сравненіе идей въ статическомъ состояніи не дастъ чувства измѣненія, если живое существо не испытывало его динамически. Животное, по крайней мѣрѣ—въ сознательномъ и нормальномъ состояніи, не имѣетъ мертвой и неподвижной идеи страданія: въ тотъ самый моментъ, когда его удовольствіе переходитъ въ страданіе, въ немъ рождаются не статическіе образы, составляющіе объектъ ретроспективного и созерцательнаго сравненія: въ немъ носится едва опредѣлимое сознаніе того, что удовольствіе исчезаетъ, а на его мѣсто становится страданіе, оно обладаетъ внутреннимъ познаніемъ или опытомъ самаго акта измѣненія. Здѣсь, въ этомъ сознаніи, въ этомъ опытѣ, намъ кажется, содержится существенный и начальный элементъ всѣхъ позднѣйшихъ идей о времени, о пространствѣ, о движеніи и т. д. Но этотъ основной опытъ измѣненія въ моментъ его совершенія никакимъ образомъ не можетъ быть отнесенъ насчетъ какой либо чистой интуиціи времени. Измѣненіе, переходъ отъ удовольствія къ страданію происходитъ не въ *априорной* интуиціи; непосредственное сознаніе дается преимущественно экспериментальной интуиціей. Другими словами, мы не чувствуемъ себя инертными въ настоящемъ или въ томъ, что намъ кажется таковымъ; желаніе есть стремленіе, которое проявляется двоякимъ чувствомъ постоянного *напряженія* и постоянного *перехода*; мы чувствуемъ себя въ движеніи, а не въ состояніи неподвижности, прежде, чѣмъ знаемъ, что собственно есть движеніе или неподвижность. Присоедините къ этому напряженію *хотѣнія* и *движенія*, къ этому сознанію перехода энергіи изъ потенціального состоянія въ дѣйствующее, игру представленій, такъ удачно обрисованную Гюйо,—и передъ вами предстанутъ два крайнихъ члена одного мысленнаго ряда, имѣющаго одно измѣненіе, со всѣми его промежуточными членами, расположенными въ опредѣленномъ порядкѣ; вы будете имѣть тогда все то, что предполагаетъ представленіе послѣдовательности или, лучше сказать, перехода представленій и желаній. Вашему взору психологическаго воображенія

предстанеть, во первыхъ, какъ бы родъ открытой дороги, по сторонамъ которой расположены промежуточные представленія на подобіе деревьевъ, окаймляющихъ аллею: это—статическое и по тому самому—неполное представленіе; вовторыхъ, предъ вами будетъ образъ постоянного напряженія и перехода, которые сопровождали каждый членъ ряда: это—динамическое, аппетитивное и двигательное представленіе. Вотъ идея времени; и напрасно будете вы рыться въ своемъ сознаніи, вы не найдете тамъ чего либо сверхъ этихъ двухъ группъ представленій, однихъ—измѣчивыхъ и разнообразныхъ, другихъ—постоянныхъ и однообразныхъ: внутренній контрастъ между ними, вырастающій на почвѣ желанія, которое составляетъ жизнь, и принимаетъ форму *продолжительности*.

Ниже читатель увидитъ, какъ осторожно и глубоко задумана попытка Гюйо построить представленіе времени. Остающійся послѣ его анализа чувства продолжительности непревратимый остатокъ ничуть не служить доказательствомъ трансцендентной интуиціи: *непревратимость* совсѣмъ не есть, какъ это утверждаютъ, *априорность* *). Тѣ, которые такъ думаютъ, совершаютъ *ignoratio elenchi*. Наши ощущенія, какъ таковыя, непревратимы; удовольствіе и страданіе непревратимы; всѣмъ состояніямъ сознанія свойственъ признакъ нѣкоторой интенсивности, который непревратимъ; нужно-ли заключить отсюда, что все это дано а priori? Напротивъ, это доказываетъ, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ предметами чистаго опыта, съ предметами, которые нужно *испытать*, чтобы знать ихъ. То же самое нужно сказать и о времени: существо, которое не имѣло бы ни послѣдовательныхъ ощущеній, ни послѣдовательныхъ желаній, которое не отдавало бы себѣ отчета въ этихъ ощущеніяхъ и въ способѣ ихъ рядоваго распредѣленія, не имѣло бы никакого опыта продолжительности,—и нѣтъ такой чистой интуиціи, которая могла бы замѣнить его. *Непревратимость* и есть именно характерное свойство всего того, что является объектомъ *непосредственного и кореннаго опыта*.

Удивительнѣе всего, что тѣ, которые возражаютъ, будто внутренний опытъ даетъ только статическіе и неподвижные образы, изъ которыхъ каждый, въ соотвѣтствующій моментъ, кажется принадлежащимъ настоящему,—чтобы объяснить сознаніе времени, сами прибѣгаютъ къ совершенно статической и неизмѣнной вещи: къ *априорной* рамкѣ времени, или даже, какъ, напр., Равэссонъ—къ идеѣ вѣчности. Но вѣдь въ

*) См., кромѣ Renouvier, также *Psychologie*, Rabier.

такимъ случаѣ мы были бы обречены на то, чтобы навсегда замкнуться въ настоящемъ, застыть въ немъ, не имѣть ни прошедшаго, ни будущаго. Съ одной стороны—эмпирической—мы имѣли бы одно или нѣсколько представленій, неподвижныхъ, принадлежащихъ всегда настоящему, съ другой—раціональной—у насъ была бы чистая, недвижная, вѣчная идея, *punctum stans*. Какимъ образомъ создать изъ этихъ *устойчивыхъ* элементовъ послѣдовательность и представленіе послѣдовательности? Вмѣстѣ со сторонниками опытнаго происхожденія, какъ напр., Гюйо, намъ необходимо придется въ самомъ опытѣ средства уловить конкретную послѣдовательность и постигнуть ее; но это средство во всякомъ случаѣ не неподвижное созерцаніе недвижной вѣчности.

Альфредъ Фулье.

Одно изъ наиболѣе прочно установленныхъ въ современной психологій положеній гласитъ, что все, не исключая и прошедшаго, является намъ въ формѣ настоящаго. Когда я вспоминаю, какъ я въ дѣтствѣ игралъ въ обручъ, вызываемый мною образъ присутствуетъ во мнѣ въ настоящій моментъ съ такой же несомнѣнностью, съ какою присутствуетъ во мнѣ образъ бумаги, на которой я излагаю теперь свои абстрактныя идеи. Думать объ игрѣ въ обручъ значить даже начать внутренно рядъ дѣйствій, предполагаемыхъ этой игрой. Равнымъ образомъ, думать объ отсутствующей личности значить очень тихо называть ее по имени и почти вступить съ ней въ разговоръ. Вещь становится для насъ дѣйствительно прошедшей лишь тогда, когда мы теряемъ о ней всякое сознаніе; чтобы опять вернуться въ наше сознаніе, она должна изъ прошедшей снова стать настоящей. Но, если въ общемъ вѣрно положеніе, что все является сознанію въ формѣ настоящаго, что образъ прошедшаго есть родъ иллюзіи, что будущее, въ свою очередь, есть просто проэкція нашей настоящей дѣятельности, то какимъ образомъ удастся намъ создать и организовать идею времени и различить въ немъ его отдѣльныя части? какую эволюцію переживаетъ эта идея въ человеческомъ сознаніи?—Идея времени, на нашъ взглядъ, сводится на дѣйствіе перспективы. Мы покажемъ прежде всего, что эта перспектива не всегда существовала и не является *a priori* необходимой для дѣятельности мысли въ

періодъ ея первоначальнаго смѣшенія и неразличенія. Затѣмъ мы попытаемся объяснить, какимъ образомъ эта перспектива создалась, и прослѣдить всю ту работу, которую совершаетъ природа на различныхъ своихъ степеняхъ: такъ, на картинѣ слѣдишь за работой художника и видишь, какимъ образомъ онъ на ровномъ полотнѣ сумѣлъ воспроизвести предъ нашимъ взоромъ глубокій мракъ лѣса или, напротивъ, сумѣлъ темный уголокъ освѣтить солнечнымъ лучемъ и разлить кругомъ радостное сіяніе. Перспектива въ живописи есть дѣло искусства; память—также искусство; мы покажемъ въ концепціи времени тотъ естественный и неуклонный планъ, которому всегда слѣдуетъ это искусство. Для этого мы послѣдовательно рассмотримъ участіе: 1) пассивнаго воспроизводящаго воображенія, которое даетъ неподвижную рамку времени, его *форму*; 2) двигательной активности и воли, которая, по нашему мнѣнію, образуетъ жизненную и подвижную *основу* понятія времени. Эти два элемента, соединенные вмѣстѣ, образуютъ *опытъ* времени.

ГЛАВА I.

Періодъ первоначальнаго смѣшенія.

Трудно отрицать, что идея времени въ томъ видѣ, въ какомъ она существуетъ теперь въ умѣ взрослого человѣка, есть результатъ долгаго развитія. Въ началѣ точное чувство прошлаго присутствуетъ въ животномъ и ребенкѣ далеко не въ въ такой мѣрѣ, въ какой оно присутствуетъ въ человѣкѣ. Оно проходитъ нѣкоторый періодъ образованія. Наши индоевропейскіе языки ясно и точно выражаютъ въ глаголахъ разницу прошедшаго, настоящаго и будущаго; такимъ образомъ, идея времени навязывается намъ самимъ языкомъ, мы не можемъ говорить безъ того, чтобы не вызвать и не распредѣлить во времени рой образовъ. Мало по малу умъ дѣтей ориентуруется даже въ такихъ тонкихъ видовыхъ различіяхъ, въ которыхъ намъ является длительность вообще, какъ будущее и будущее совершенное, прошедшее совершенное, несовершенное и давно-прошедшее; однако, пониманіе этихъ различій дается имъ не легко; чтобы различить отдѣльные моменты времени, въ ихъ распоряженіи находится тысяча способовъ, какъ-то — движеніе солнца, бьющіе часы, минуты, дни и т. д. Всѣ эти чувственные образы постепенно проникаютъ въ умъ ребенка и способствуютъ ему организовать беспорядочную массу своихъ воспоминаній. Но животное или ребенокъ, который не умѣетъ говорить, испытываютъ, безъ сомнѣнія, большія затрудненія, если желаютъ представить себѣ время. Очень вѣроятно, что въ ихъ глазахъ почти весь внутренній міръ располагается, такъ сказать, въ одной плоскости. Всѣ первобытные языки выражаютъ въ глаголахъ идею *дѣйствія*, но всѣ они не вполне отличаютъ различные моменты времени. Глаголь, въ своей первоначальной формѣ, одинаково можетъ служить для обозначенія прошедшаго, настоящаго и будущаго. Итакъ, филологія указываетъ на эволюцію идеи времени.

Тому же самому учить насъ и сравнительная психологія. Имѣютъ-ли въ самомъ дѣлѣ животное или ребенокъ прошедшее, т. е. совокупность воспоминаній, упорядоченныхъ и организованныхъ такимъ образомъ, чтобы они могли создать перспективу протекшихъ дней? Кажется, что не имѣютъ. Когда группа образовъ въ ребенкѣ или взросломъ отличается особой живостью, то говорятъ, что этотъ ребенокъ или взрослый обладаютъ памятью. Въ такомъ смыслѣ животное можетъ имѣть память столь-же хорошую, а иногда даже и лучшую, чѣмъ человекъ. Это дѣло механики: все зависитъ отъ силы полученнаго впечатлѣнія, сравненной съ силой другихъ впечатлѣній, которыя слѣдовали за первымъ. Но съ психологической точки зрѣнія отличительный признакъ человеческой памяти заключается въ отчетливомъ чувствѣ *продолжительности* или длительности, въ *порядкѣ* воспоминаній, въ *точности*, которая тѣмъ самымъ сообщается каждому изъ нихъ, т. е. всему тому, чѣмъ мы въ значительной степени обязаны солнцу, звѣздамъ, стрѣлкѣ, вращающейся на циферблатѣ нашихъ часовъ, ритмической смѣнѣ однихъ и тѣхъ-же физиологическихъ функцій нашего организма. Животное и ребенокъ, за неимѣніемъ орудій измѣренія, живутъ «изо дня въ день». Слонъ бросается на человека, который ударилъ его нѣсколько лѣтъ тому назадъ; слѣдуетъ ли изъ этого, что слонъ обладаетъ ясной идеей продолжительности и памятью, организованной на подобіе нашей? Нѣтъ, здѣсь есть механическая ассоціація наличныхъ въ данный моментъ образовъ. Къ образу этого человека присоединяется еще живой и настоящій, а не прошедшій, образъ полученныхъ ударовъ, и оба образа движутся, какъ два колеса одного зубчатаго сцепленія; можно сказать, что животному представляется, будто человекъ наноситъ ему ударъ теперь: отъ этого гнѣвъ его лишь увеличивается. Для животнаго нѣтъ давности, потому что у него нѣтъ отчетливаго чувства продолжительности.

Равнымъ образомъ, всѣ, раньше полученные ребенкомъ, ощущенія продолжаютъ звучать въ немъ и послѣ, и сосуществуютъ съ наличными ощущеніями, борятся съ ними; въ этомъ хаосѣ, который едва-ли можно изобразить словами, время отсутствуетъ. Оно возникаетъ лишь тогда, когда предметы располагаются по прямой линіи; а въ такомъ случаѣ время имѣетъ одно только измѣреніе — длину. Но въ началѣ дѣло обстоитъ не такъ: эта длинная прямая, которая исходитъ изъ нашего прошлаго и теряется въ отдаленномъ будущемъ, еще не проведена. Ребенку, который не развилъ въ себѣ искусства воспоминанія, все пред-

ставляется въ свѣтъ *настоящаго*. Онъ не различаетъ ясно ни времени, ни мѣстъ, ни лицъ. Воображеніе дѣтей имѣетъ своимъ исходнымъ пунктомъ *смѣшеніе* образовъ, производимое ихъ взаимнымъ *притяженіемъ*; дѣти смѣшиваютъ то, что было, съ тѣмъ, что есть или будетъ; они не живутъ, подобно намъ, въ мірѣ *реальномъ, определенномъ*, не замыкаютъ образа или ощущенія въ соотвѣтствующія ему границы; другими словами, ничего не различая и не *воспринимая* съ достаточной ясностью, они по всякому поводу *врезаютъ*. Ребенокъ скорѣе удерживаетъ и воспроизводитъ образы, чѣмъ изобрѣтаетъ и думаетъ; и по этой именно причинѣ онъ не имѣетъ ясной идеи времени: воспроизводящее воображеніе, будучи единственнымъ, не противопоставляетъ себя воображенію созидающему, которое, впрочемъ, есть лишь высшее развитіе перваго. Такимъ образомъ, ребенокъ или животное не имѣютъ прошлаго, не противопоставляютъ его настоящему и будущему, которое можно построить по своему желанію. Ребенокъ постоянно смѣшиваетъ то, что онъ дѣйствительно сдѣлалъ, и то, что онъ хотѣлъ бы сдѣлать, съ тѣмъ, что онъ видѣлъ, какъ дѣлаютъ другіе; онъ смѣшиваетъ то, что онъ самъ заявляетъ сдѣланнымъ имъ, съ тѣмъ, что онъ считаетъ сдѣланнымъ имъ только потому, что ему сказали объ этомъ другіе *). Прошлое для него лишь образъ, господствующій въ безпорядочной грудѣ многихъ спутавшихся между собой образовъ; онъ носитъ въ себѣ нерасчлененную массу, лишенную группировки, классификаціи: такъ очерчиваются предметы въ сумеркахъ или въ утренней зарѣ, прежде чѣмъ солнечные лучи внесутъ порядокъ и свѣтъ, распредѣлять окружающее въ различныхъ плоскостяхъ. Ниже мы познакомимся съ послѣдовательными степенями этой распредѣлительной работы.

Наблюдатели признаютъ, что у животныхъ раньше всего развивается воспріятіе пространства. Степень этого воспріятія находится въ соотношеніи съ движеніями, которыя животное должно выполнить, чтобы удовлетворить свои природныя желанія, — и вѣроятно, что эти именно движенія, совершаемыя въ различныхъ направленіяхъ, и даютъ представленіе пространства. Въ то же время наблюдатели подтверждаютъ тотъ фактъ, что животныя, даже наиболѣе близкія къ человѣку, получаютъ очень смутное воспріятіе отношеній времени и всего того, что къ этимъ отношеніямъ примыкаетъ. На самомъ дѣлѣ, животныя нуждаются только въ чувствахъ и самопроизвольномъ воображеніи для того,

*) См. объ этомъ Воспитаніе и Наслѣдственность.

чтобы двигаться въ пространствѣ, ходить, пить, ѣсть и т. д. Память животныхъ—чисто пространственная: она заключается въ автоматически пробуждающихся и ассоціирующихся образахъ зрительныхъ, осязательныхъ, обонятельныхъ и т. д.; и здѣсь, конечно, есть классификація предметовъ въ пространствѣ, но ничто не указываетъ на классификацію ихъ во времени, потому что животные относятся къ прошедшему такъ, какъ если бы оно было настоящимъ. Самый инстинктъ, который, повидимому, обращенъ къ будущему, есть совокупность ставшихъ автоматическими желаній, въ которыхъ время проявляетъ свое дѣйствіе въ формѣ пространства и въ которыхъ животное не выдѣляетъ будущаго изъ настоящаго. Словомъ, животное цѣликомъ находится во власти образовъ. Приспособленіе къ будущему, представленному, какъ будущее, уже въ силу самого этого представленія характеризуетъ человѣка.

Если же у человѣка, и особенно у ребенка, идея времени оказывается очень туманной сравнительно съ идеей пространства, то въ этомъ нужно видѣть естественное послѣдствіе порядка въ эволюціи, развившей чувство пространства раньше чувства времени. Мы легко воображаемъ себѣ пространство; мы обладаемъ поистинѣ внутреннимъ зрѣніемъ его, интуиціей его. Попробуйте представить себѣ время, какъ таковое; вы достигнете этого лишь тѣмъ, что представите себѣ пространство. Вы будете принуждены *расположить* послѣдовательныя явленія въ одну прямую линію, помѣстить одно явленіе въ одной точкѣ линіи, другое—въ другой. Словомъ, для того, чтобы представить себѣ время, вы вызовете рядъ пространственныхъ образовъ.

Желать, подобно Спенсеру, построить пространство съ помощью времени—это значить, слѣдовательно, впасть въ противорѣчіе съ истинными законами эволюціи, ибо, напротивъ, лишь съ помощью пространства мы приходимъ къ представленію времени. Воспроизведеніе въ представленіи событій въ ихъ *временномъ* порядкѣ составляетъ, какъ мы только что видѣли, пріобрѣтеніе позднѣйшее сравнительно съ воспроизведеніемъ предметовъ въ ихъ *пространственномъ* порядкѣ. Причина этому, во-первыхъ, та, что пространственный порядокъ связанъ съ самими *воспріятіями*, съ *представленіями*, тогда какъ временный порядокъ связанъ съ воспроизводительнымъ воображеніемъ, съ *воспроизведеннымъ представленіемъ*; во вторыхъ—причина еще та, что время не только связано съ такого рода представленіями, которыя и сами возникаютъ сравнительно поздно, но оно можетъ быть воспринято лишь въ томъ случаѣ, если воспроизведенныя представленія признаны за тако-

выя именно, а не за непосредственныя ощущенія. Итакъ, для воспріятія времени необходима *аперцепція* того, что *данное представленіе есть воспроизведенное представленіе*. Напротивъ, протяженность и болѣе или менѣе ясно различимыя части ея, съ несомнѣнностью предстающія нашему взору, могутъ быть восприняты въ одинъ моментъ большимъ числомъ наличныхъ чувствованій, имѣющихъ специфическія разницы. Чтобы воспринять протяженіе, ребенку или животному стоитъ только открыть глаза, и тогда предъ ними раскрывается интенсивное зрѣлище настоящей минуты; время же—«изгладившееся сновидѣніе».

Дѣти приобрѣтаютъ даже сравнительно высшія понятія о положеніи предметовъ въ пространствѣ, объ отношеніяхъ *близкаго* и *отдаленнаго*, *внутренняго* и *внѣшняго* и т. д., гораздо раньше, чѣмъ они имѣютъ законченныя идеи о *последовательности* и *продолжительности* событій. Джемсъ Сѣлли рассказываетъ объ одномъ ребенкѣ трехъ съ половиной лѣтъ, который имѣлъ очень ясное представленіе объ относительномъ положеніи различныхъ мѣстностей, посѣщаемыхъ имъ во время прогулокъ, но который путалъ времена, не имѣлъ никакого точнаго понятія, соответствующаго выраженіямъ: «*настоящая недѣля*» или «*послѣдняя недѣля*», и для котораго даже понятіе *вчера* означало совершенно неопредѣленное прошедшее, не отличимое отъ всякаго другого момента времени. Джемсъ Сѣлли, не смотря на это наблюденіе, думаетъ, однако, согласно со всею почти школою англійскихъ ассоціанистовъ и эволюціонистовъ, что мы приобрѣтаемъ идею пространства при посредствѣ идеи времени. Съ своей стороны, мы думаемъ вмѣстѣ съ нѣкоторыми нѣмецкими психологами, какъ Геррингъ и Штумпфъ, вмѣстѣ съ Вилльямомъ Джемсомъ и Уордомъ, вмѣстѣ съ Альфредомъ Фулье, что здѣсь имѣетъ мѣсто иллюзія психологическаго анализа, смѣшивающаго свои приемы разложенія идей съ произвольными и синтетическими приемами ребенка или животнаго *).

Спенсеръ предполагаетъ, что слѣпо-рожденные сознаютъ пространство «лишь въ формѣ послѣдовательно представляющихся отношеній, которыя сопровождаютъ движеніе». За исключеніемъ «нѣкоторыхъ маловажныхъ воспріятій сосуществованія», обязанныхъ одновре-

*) Морселли въ своихъ психологическихъ этюдахъ о воспріятіи времени и пространства (*Rivista di Filosofia scientifica*, 1886) считаетъ насъ правыми въ этомъ пунктѣ и принимаетъ заключительные выводы нашего этюда о времени, опубликованнаго сначала въ *Revue philosophique*.

меннымъ впечатлѣніямъ, слѣпой думаетъ, что онъ двигается «въ числѣ, порядкѣ и времени», а не такъ, какъ мы, въ протяженіи*). Риль также допускаетъ, что пространство есть свойство, принадлежащее исключительно зрительнымъ ощущеніямъ. Эта доктрина намъ кажется совершенно невѣрной, и мы не допускаемъ такого первенства порядка времени надъ порядкомъ пространства. Прежде всего, какъ представить себѣ *порядокъ* иначе, какъ не въ видѣ какой нибудь фигуры, которая всегда обладаетъ въ большей или меньшей степени *пространственными* признаками? Для того, чтобы слѣпо-рожденный могъ представить себѣ ощущеніе своей руки, ему необходимо испытать нѣкоторый рядъ касаній въ опредѣленномъ порядкѣ: касанія рукой куска хлѣба, касанія этимъ кускомъ рта, а затѣмъ и пищевода. Но это суть представленія осязаемаго пространства, а не только осязаемаго времени, ибо здѣсь имѣются касанія, локализованныя въ различныхъ точкахъ организма. Слепой знаетъ такъ же хорошо, какъ и мы, то мѣсто, гдѣ помѣщаются его правая рука, лѣвая рука, ротъ, глотка и т. д. Ему нѣтъ нужды видѣть ихъ: онъ чувствуетъ и осязаетъ, — а это лучше, чѣмъ видѣть. Такимъ образомъ, мы думаемъ, вмѣстѣ съ вышепоименованными психологами, что всѣ наши ощущенія, внутреннія и внѣшнія, имѣютъ болѣе или менѣе неопредѣленную форму *протяженія*, что погруженіе кисти руки въ холодную воду, напримѣръ, даетъ ощущеніе холода менѣе *протяженное*, чѣмъ погруженіе всей руки. Нѣтъ нужды ни видѣть, ни даже касаться своего тѣла для того, чтобы чувствовать, погружены ли мы совсѣмъ въ воду или въ ней находится лишь одинъ палецъ. «Пространство, какъ сказалъ Фулье, есть естественный способъ представленія одновременныхъ ощущеній, исходящихъ изъ различныхъ точекъ организма». Поэтому, мы не думаемъ, что для того, чтобы мыслить вещи въ пространствѣ, необходимо измѣрять времена и разстоянія между нашими различными органами. Спенсеръ прибѣгаетъ къ помощи наиболѣе смутной идеи — идеи времени — для того, чтобы освѣтить наименѣе смутную идею пространства, т. е. идею, которой болѣе, чѣмъ всякой другой, слѣдуетъ приписать непосредственную интуитивность и которую легче всего вообразить себѣ.

*) *Psychol.* II, ст. 209.

ГЛАВА II.

Пассивная форма времени; ея генезисъ исходитъ изъ понятій разницы, сходства, множественности, степени и порядка.

Первый моментъ духовной эволюціи, сказали мы, начинается смѣшанной многочисленностью ощущеній и чувствъ, многочисленностью, которую мы, поразмысливъ немного, можемъ обнаружить и въ насъ самихъ. Въ самомъ дѣлѣ, нѣтъ истинно простого и рѣзко разграниченнаго состоянія сознанія; множественность лежитъ въ основѣ сознанія, въ особенности, самопроизвольнаго сознанія. Ощущеніе есть комбинація многихъ элементовъ. Когда я говорю, что мнѣ холодно, я однимъ словомъ выражаю много впечатлѣній, которыя сообщаются мнѣ всей поверхностью моего тѣла. Подобно тому, какъ всякое частное ощущеніе многосложно, такъ и общее состояніе сознанія въ какой либо данный моментъ сложено изъ очень большаго числа ощущеній. Въ данный моментъ у меня болятъ зубы, мнѣ холодно въ ногахъ, я голоденъ, — вотъ болѣзненные ощущенія; въ то же время солнце улыбается мнѣ, я вдыхаю свѣжій утренній воздухъ, я думаю о предстоящемъ мнѣ завтракѣ, — вотъ пріятныя ощущенія или образы. И это мое состояніе переплетается съ стремленіемъ къ философскому мышленію, съ неопредѣленнымъ чувствомъ умственнаго напряженія и т. д. Чѣмъ болѣе вдумываешься, тѣмъ болѣе поражаешься сложности того, что называютъ состояніемъ сознанія, поражаешься тому безмѣрному числу одновременныхъ ощущеній, которыя оно предполагаетъ. Для того, чтобы въ это сплетеніе внести порядокъ времени, требуется не меньше труда, чѣмъ его требовалось сказочной терпѣливой Психеѣ, приводившей въ порядокъ всѣ мелкіе элементы, которые ей было поручено распределить.

Первый моментъ этой аналитической работы заключается въ томъ, что англичане называютъ *дискриминаціей*, воспріятіемъ *разницъ*.

+ Уничтожьте это воспріятіе разницъ и вы уничтожите время. Сновидѣнія отличаются одной замѣчательной особенностью—это постояннымъ метамарфозомъ образовъ, который, если только онъ протекаетъ *безпрерывно* и безъ рѣзкихъ контрастовъ, уничтожаетъ чувство продолжительности. Однажды мнѣ снилось, что я ласкаю собаку, родомъ изъ Новой Земли; мало-по-малу собака превратилась въ медвѣдя, и это превращеніе совершалось постепенно, не вызывая съ моей стороны никакого удивленія. Мѣстности также мѣняють иногда свой видъ, и это измѣненіе совершается не съ театральной неожиданностью, а рядомъ переходовъ, которые препятствуютъ замѣтить самое измѣненіе: только что я былъ въ маленькомъ домикѣ, теперь я въ итальянскомъ палаццо и созерцаю картины Корреджіо; только что я былъ самымъ собою, теперь я иной. Все это происходитъ какъ въ театрѣ, въ которомъ видишь, какъ мало-по-малу удаляются деревья и дома, замѣщаются постепенно другими декораціями, но съ той разницей, что, благодаря усыпленному въ сновидѣніи вниманію, всякій исчезающій образъ *исчезаетъ úplně*; а въ такомъ случаѣ сравненіе между *прошлымъ* состояніемъ и *настоящимъ* становится невозможнымъ: все то, что появляется вновь, единственно занимаетъ сцену и заставляетъ насъ совершенно забыть о прочихъ актеряхъ и аксесуарахъ сцены. Благодаря такому отсутствію контраста, отсутствію разницъ, самыя значительныя измѣненія могутъ совершаться, ускользая отъ сознанія и не организуясь во времени. Вотъ доказательство того, что мы не имѣемъ никакихъ *априорныхъ* рамокъ, въ которыхъ размѣщаются предметы, что эти рамки создаются нашими же воспріятіями, когда они правильно распределены. Въ абсолютно однородной массѣ ничто не могло бы дать начало идеѣ времени: продолжительность начинается только вмѣстѣ съ извѣстнымъ разнообразіемъ эффектовъ.

+ Съ другой стороны, слишкомъ абсолютная разнородность, ежели бы она была возможна, исключала бы также идею времени, ибо къ числу основныхъ признаковъ этой идеи относится непрерывность, т. е. единство въ разнообразіи. Если наша жизнь проходитъ въ слишкомъ различныхъ средахъ, если наши глазъ поражаютъ слишкомъ разнородные образы, то память нарушается и, смѣшивая отдѣльные элементы между собой, выдвигаетъ впередъ то, что стоитъ позади. Такое смѣшеніе легко происходитъ во время путешествія, когда масса ощущеній, не имѣющихъ другъ къ другу отношенія, быстро смѣняются одно другое. Паскаль замѣтилъ, что путешествія походятъ на сновидѣнія: если бы мы по-

стойно путешествовали, никогда не останавливаясь и, что особенно важно, не создавая себѣ плана путешествія, мы съ трудомъ отличали бы дѣйствительность отъ сновидѣнія. Нужна извѣстная непрерывность въ ощущеніяхъ, нѣкоторая естественная логика; нужно, чтобы одно ощущеніе вытекало изъ другого и чтобы всѣ они имѣли одну общую связь. *Memoria non facit saltus*. Чтобы констатировать измѣненіе, нужно имѣть неподвижную точку.

Когда мы анализируемъ самихъ себя, то подъ каждымъ образомъ, чувствомъ, мыслью, предметомъ или рядомъ предметовъ, которые являются намъ въ настоящую минуту, мы открываемъ аналогичные образъ, чувство, мысль, которые мы признаемъ за свои. Въ итогъ долгаго опыта часть внѣшняго міра какъ бы проникла въ насъ, и стоить намъ мысленно углубиться въ самихъ себя, для того чтобы констатировать его присутствіе, скрытое подъ волнующеюся поверхностью наличныхъ ощущеній и идей. Поэтому для насъ нѣтъ ничего совершенно новаго; здѣсь тайна нашего ума, потому что мы никомъ образомъ не могли бы понимать того, что не находило бы себѣ чего либо аналогичнаго въ нашемъ прошломъ и не вызывало бы въ насъ какого либо воспоминанія. Платонъ имѣлъ право утверждать, что познавать—значить наполовину вспоминать, что въ насъ всегда есть нѣчто, соответствующее знанію, которое притекаетъ къ намъ извнѣ.

Животное не *вспоминаетъ*, въ собственномъ смыслѣ этого слова, поэтому-то оно не можетъ *познавать*. Его внутренній міръ представляетъ, какъ мы видѣли, какое то неясное смѣшеніе, въ зависимости отъ котораго становится для него неяснымъ и внѣшній міръ. Въ самомъ дѣлѣ, познавать—значить сравнивать воспоминаніе съ ощущеніемъ. Для того, чтобы познаніе было яснымъ, необходимо, чтобы воспоминаніе было отчетливо, точно, приурочено къ опредѣленной точкѣ пространства. Если бы вся наша духовная жизнь протекала такъ, какъ уносится вода въ рѣкѣ, наша мысль уходила бы отъ насъ и исчезала бы вмѣстѣ съ скоротечными ощущеніями. Первое условіе дѣятельности мысли заключается въ томъ, чтобы укрѣпить себя при помощи памяти; познавать—это значитъ снова узнавать, по крайней мѣрѣ отчасти. Вотъ почему жизнь животныхъ проходитъ, какъ сонъ; да иногда и мы вспоминаемъ и восстанавливаемъ наши сны, противопоставляя ихъ реальной жизни; но если бы мы постоянно грезили, мы имѣли бы лишь самую неясную идею о нашихъ сновидѣніяхъ; такъ именно и бываетъ съ животными.

Воспріятіе разницъ и сходствъ—первое условіе зарожденія идеи

времени—приводить къ понятію двойственности и, вмѣстѣ съ послѣдней, къ построенію числа. Идея числа, въ началѣ своемъ, есть ничто иное, какъ воспріятіе разницъ между сходствами; различныя ощущенія, сперва противоположныя, какъ ощущенія удовольствія и страданія, потомъ ощущенія, исходящія изъ различныхъ органовъ чувствъ, какъ осязанія и зрѣнія, болѣе или менѣе ясно отличаются другъ отъ друга.

Такимъ образомъ, *дискриминація*, первоначальный элементъ ума, не нуждается для своего проявленія въ идеѣ времени: напротивъ, эта идея уже предполагаетъ дискриминацію. Само понятіе *послѣдовательности*, къ которому Спенсеръ сводитъ время, является производнымъ. Сначала все сосуществуетъ, и осязательныя или зрительныя ощущенія самопроизвольно стремятся принять невольнѣ ясную пространственную форму, въ которой еще не различаются плоскости и не обозначаются точныя размѣры. Когда мы говоримъ, что все сосуществуетъ, мы все же еще заимствуемъ у языка, выработаннаго идеей времени, слишкомъ ясный терминъ, выражающій сознательное и разсудкомъ установленное отношеніе одновременности: въ первое время нѣтъ понятія сосуществованія, какъ нѣтъ понятія послѣдовательности; имѣется лишь смѣшанный и расплывчатый образъ многихъ вещей, окружающихъ насъ, и самый терминъ—«протяженіе»—слишкомъ ясенъ для того, чтобы выразить этотъ хаосъ. Позже только движеніе, вслѣдствіе усилія, которымъ оно сопровождается, внесетъ туда раздѣленія, различенія; это произвольное движеніе, безъ котораго все оставалось бы въ одной и той же плоскости, + именно и создастъ для нашего ума третье измѣреніе пространства; болѣе того, само понятіе плоскости и поверхности зародится лишь тогда, когда эта поверхность будетъ окинута нашимъ взоромъ и по ней скользнетъ наша рука. Мы увидимъ сейчасъ, что то же самое нужно сказать и о времени.

Кромѣ трехъ первыхъ элементовъ идеи времени: *разницъ, сходствъ* и *числа*, сознание даетъ намъ скорѣе и четвертый, значеніе котораго + очень велико: это—*интенсивность, степень*. На нашъ взглядъ, существуетъ близкая связь между *степенью* и *моментомъ*. Между различными ощущеніями и различными двигательными усиліями одного и того же вида существуютъ вообще градаціи, родъ лѣстницы, которая даетъ возможность переходить отъ одного усилія къ другому. Я имѣю сначала аппетитъ, затѣмъ голодъ, затѣмъ острую боль въ желудкѣ, сопровождающуюся головокруженіемъ и общимъ чувствомъ слабости,—вотъ примѣръ ощущенія, переходящаго черезъ рядъ степеней. То же самое

нужно сказать о большинствѣ нашихъ чувствованій въ обыденной жизни: всѣ они сводятся къ небольшому числу, но они подлежатъ непрерывнымъ измѣненіямъ, пониженіямъ и повышеніямъ почти до безконечности. Жизнь—медленная эволюція; каждый моментъ времени предполагаетъ извѣстную степень активности и чувствительности, увеличение или уменьшеніе, какое-либо измѣненіе, другими словами—сложное количественное и качественное отношеніе. Если бы не было раздѣленія, измѣненія и степени въ активности или чувствительности, то не было бы времени. Первоначальный маятникъ, который не только служитъ для измѣренія времени, но отчасти и создаетъ для насъ самое время, это—болѣе или менѣе интенсивное, учащенное бѣненіе сердца.

Банъ справедливо замѣчаетъ, что мы не можемъ поднять тяжесть на высоту одного, а потомъ двухъ футовъ, не имѣя особеннаго опыта продолжительности; въ чувствѣ непрерывнаго, напримѣръ, непрерывнаго движенія, непрерывнаго усилія, есть «аперцепція степени». Банъ прибавляетъ, что «эта аперцепція степени есть фактъ, называемый временемъ или продолжительностью».—Это заключеніе не можетъ быть принято. Хотя аперцепція степеней интенсивности и дѣлаетъ для насъ чувствительной послѣдовательность, характеризующую время, однако, въ продолжительности есть нѣчто другое, чѣмъ такая аперцепція.

Элементы, о которыхъ до сихъ поръ шла рѣчь, даютъ намъ только то, что можно было бы назвать *русломъ* времени, независимо отъ его теченія, или, если угодно, рамку, въ которой время, повидимому, движется; порядокъ, въ которомъ оно располагаетъ представленія въ нашемъ умѣ,—словомъ, *форму* времени. Это—порядокъ воспроизведенныхъ представленій, въ одно и то же время различныхъ и сходныхъ, образующихъ множественность степеней. Болѣе того, само воспоминаніе имѣетъ свои степени въ зависимости отъ болѣе или меньшей его отдаленности: всякое измѣненіе, которое отражается въ нашемъ сознаніи, оставляетъ въ немъ рядъ представленій, расположенныхъ по прямой линіи; всѣ отдаленныя на ней представленія стремятся сгладиться, чтобы уступить мѣсто другимъ, болѣе яснымъ, представленіямъ. Такимъ образомъ, всякое измѣненіе оставляетъ въ умѣ какъ бы свѣтящійся слѣдъ, подобный тому слѣду, какой оставляютъ на небѣ падающія звѣзды. Напротивъ того, неизмѣнное состояніе всегда появляется съ одной и той же ясностью, въ одной и той же средѣ, подобно великимъ небеснымъ свѣтиламъ. Къ предшествующимъ элементамъ нужно,

слѣдовательно, еще присоединить различные по ясности и интенсивности *остатки*, которые измѣненіе оставило въ нашей памяти.

У Что представленіе о случившемся раньше и позже сводится на игру образовъ и остатковъ, доказывается тѣмъ обстоятельствомъ, что мы очень легко можемъ смѣшать ихъ. Это именно и случается въ психо-физическихъ экспериментахъ, когда субъектъ отмѣчаетъ, напр., звукъ раньше, чѣмъ онъ его слышалъ, и особенно въ тѣхъ экспериментахъ, въ которыхъ даны двѣ послѣдовательныя, другъ другу крайне близкія, искры: онъ смѣшиваетъ ту искру, которая появилась первой, съ той, которая появилась второй. Въ явленіи напряженного ожиданія можно представить себѣ ожидаемый звукъ съ такой силой, что слышимъ его раньше, чѣмъ онъ дѣйствительно прозвучалъ. Что касается нарушеннаго порядка появленія электрическихъ искръ, то онъ, безъ сомнѣнія, происходитъ отъ того, что вниманіе, направленное поочередно то на одну, то на другую искру, усиливаетъ ту, на которую оно въ данный моментъ устремлено, сообщаетъ ей интенсивность, которая *приближаетъ* ее къ сознанію, тогда какъ во времени она оказывается наиболѣе удаленной.

Мы опредѣлили все то, что не вноситъ реальнаго измѣненія въ понятіе о времени, или то, что мы назвали *русломъ* времени въ противоположность его *теченію*. Остается сообщить времени движеніе и теченіе въ сознаніи; нужно, чтобы въ этомъ готовомъ ложѣ, созданномъ воображеніемъ, произошло что либо активное, приводящее въ движеніе. До сихъ поръ мы усматривали въ мысли какую-то совершенно пассивную вещь, въ которой отражается разнообразіе объектовъ, имѣющихъ различныя *степени*, оставляющихъ въ ней *остатки*, которые расположены въ *порядкѣ* повышенія или пониженія. Мы дѣлали изъ нея какое то *неподвижное* цѣлое; попытаемся теперь показать участіе активности, участіе мозговой и умственной реакціи.

ГЛАВА III.

Активная основа понятія времени; его генезисъ. — Участие воли, намеренія и двигательной дѣятельности. — Настоящее, прошедшее и будущее. — Пространство, какъ средство представленія времени.

Теченіе времени распадается въ умѣ взрослого на три части; эти другъ другу противоположающіяся части суть настоящее, будущее и прошедшее. Сначала форму идеи *настоящаго* принимаетъ идея *дѣйствительности*, дѣйствія; послѣдняя идея ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть разсматриваема, какъ производная идея времени; она предшествуетъ ей. Дѣйствіе обнимаетъ собой время безъ остатка, дѣйствительное обнимаетъ собой настоящее, — пусть такъ; но сознаніе дѣйствительнаго и дѣйствія не вытекаетъ изъ времени. Да и настоящее не есть еще время или продолжительность, ибо всякая продолжительность, всякое теченіе времени, какъ могущее быть разложеннымъ на настоящее и прошедшее, сводится къ тому, что къ чистой, неподвижной идеѣ *настоящаго* прибавляется нѣчто, постороннее ей. Идея *настоящаго* есть концепція абстрактная, производная, которая вначалѣ лишь неясно выраженная содержалась въ идеѣ дѣйствія, въ идеѣ производимаго въ настоящій моментъ усилія. На самомъ дѣлѣ, истинное настоящее должно было бы представлять собой недѣлимое мгновеніе, моментъ перехода отъ *прошедшаго* къ *будущему*, моментъ, который можетъ быть понятъ лишь какъ безконечно малая величина, въ одно и то же время зарождающаяся и умирающая. Такое раціональное настоящее есть результатъ математическаго и метафизическаго анализа: отъ него далеко отстоитъ то эмпирическое настоящее, которое является животному, ребенку и даже взрослому невѣжественному человѣку; эмпирическое настоящее — это отрывокъ продолжительности, имѣющій въ реальности прошедшее, настоящее и будущее, распадающійся на безконечное множество математическихъ настоящихъ,

о которыхъ ничего не вѣдаетъ ни животное, ни ребенокъ, ни простой человѣкъ. Итакъ, исходный пунктъ, которымъ начинается эволюція, не заключается ни въ идеѣ настоящаго, ни въ идеѣ прошедшаго или будущаго; его нужно искать въ дѣйстви и страданіи, въ движеніи, слѣдующемъ за ощущеніемъ.

Идея о трехъ частяхъ времени является разрывомъ сознанія. Когда клѣтки нѣкоторыхъ животныхъ достигаютъ наибольшаго роста, они путемъ дѣленія распадаются на двѣ части; нѣчто подобное имѣетъ мѣсто и въ происхожденіи идеи о времени.

Какъ происходитъ это раздѣленіе моментовъ времени въ примитивномъ сознаніи? По нашему мнѣнію, оно происходитъ путемъ раздѣленія на состоянія страданія и дѣйствія. Когда мы испытываемъ боль и реагируемъ съ цѣлью устранить ее, мы разсѣкаемъ время на двѣ части—на настоящее и будущее. Эта именно реакція, стремящаяся доставить намъ удовольствія или устранить отъ насъ страданія, становясь сознательной, переходитъ въ намѣреніе; и мы думаемъ, что намѣреніе, будь оно произвольное или отраженное, рождаетъ одновременно понятія пространства и времени. Англійской школой, обсуждавшей вопросъ о воспріятіи пространства, ставили въ упрекъ то обстоятельство, что она опирается на предложеніе, которое еще должно быть доказано, разъ она пытается объяснить идею пространства простымъ рядомъ мускульныхъ усилій и мускульныхъ ощущеній, интенсивность, скорость и направленіе которыхъ мы опредѣляемъ; дѣйствительно, постулировать «направленіе» не значитъ ли уже предполагать и постулировать самое пространство, о зарожденіи котораго въ нашемъ умѣ и идетъ рѣчь? Но если слово «направленіе» въ самомъ дѣлѣ неудачно выбрано, то можно замѣнить его *намѣреніемъ*. Намѣреніе не предполагаетъ идеи пространства; оно предполагаетъ лишь образы пріятныхъ или тягостныхъ ощущеній и двигательныя усилія, направленные къ достиженію первыхъ и устраненію послѣднихъ. Животному, которое представляетъ себѣ свою добычу или даже видитъ ее, нѣтъ нужды думать о пространствѣ или о направленіи, чтобы возымѣть намѣреніе съѣсть добычу и начать для этого необходимыя двигательныя усилія. Сначала направленіе есть просто намѣреніе, т. е. образъ удовольствія или страданія и сопровождающихъ обстоятельствъ, а затѣмъ—двигательная иннервація. Изъ *намѣренія*, мало-по-малу сознающаго себя и свои слѣдствія, вытекаетъ собственно *направленіе*, а съ нимъ—и *протяженіе*.

То же самое нужно сказать и о времени. Сначала будущее есть то, что

должно быть, то, чего я не имѣю, въ чемъ нуждаюсь и чего желаю; оно есть то, чѣмъ я стремлюсь обладать; какъ настоящее сводится къ сознательной дѣятельности, въ самой себѣ черпающей наслажденіе, такъ будущее сводится къ дѣятельности, направляющейся къ другой какой либо вещи, ищущей того, чего ей недостаетъ. Когда дитя голодно, оно плачетъ и протягиваетъ руки къ своей кормилицѣ: вотъ зародышъ идеи будущаго. < Всякая потребность предполагаетъ возможность ея удовлетворенія; совокупность такихъ возможностей мы обозначаемъ терминомъ будущее.

Время закрыло бы доступъ къ себѣ существу, которое ничего не желало бы, ни къ чему не стремилось бы. Мы протягиваемъ руку, и предъ нами раскрывается пространство, которое нашъ неподвижный взоръ не могъ бы уловить во всей послѣдовательности его плоскостного расположенія и множественности его измѣреній. То же относительно времени: нужно желать, нужно хотѣть, нужно протянуть руку и идти впередъ, чтобы создать будущее. Будущее есть не то, *что идетъ къ намъ*, < но то, *къ чему мы идемъ. одновременно, зрѣя и дѣлая*

Итакъ, теченіе времени сначала есть не болѣе, какъ различіе между + тѣмъ, чего желаешь, и тѣмъ, что имѣешь; это же различіе сводится къ намѣренію, за которымъ слѣдуетъ чувство удовлетворенія. Намѣреніе и сопровождающее его усиліе—вотъ первый зародышъ обыденныхъ идей 2 о причинѣ дѣйствующей и причинѣ конечной. И лишь въ результатѣ оцѣлаго ряда научныхъ абстракцій удастся эти идеи замѣнить идеями постоянной послѣдовательности, неизмѣнной связи предшествующаго съ послѣдующимъ, детерминизма и правильнаго механизма. Сначала идеи, причины и цѣли имѣютъ антропоморфическій характеръ или, если угодно, характеръ фетишизма; онѣ являются перенесеніемъ во внѣшній міръ мускульной силы (причины дѣйствующей) и намѣренія (причины конечной). Эти метафизическія понятія въ началѣ своемъ вытекаютъ не только изъ человѣческой, но и изъ животной природы, ибо жизнь всякаго животнаго выражается въ потребности, которую нужно удовлетворить и въ двигательной иннервации. На нашъ взглядъ, изъ отношенія этихъ двухъ членовъ прежде всего возникаетъ сознаніе времени; + сперва время является какъ бы сознательнымъ промежуткомъ между потребностью и ея удовлетвореніемъ, разстояніемъ «между чашей и губами».

Теперь психологи пытаются извратить порядокъ происхожденія времени. Проникнутые современными, совершенно научными идеями о причинности, они говорятъ: для разума дѣйствующая причина сводится къ

простой смѣнѣ предыдущаго послѣдующимъ въ неизмѣнномъ и даже необходимомъ порядкѣ; конечная причина тоже сводится къ отношенію предыдущаго и послѣдующаго, т. е. къ послѣдовательности. Когда психологи подходятъ къ вопросу о времени, они продолжаютъ помѣщать идею послѣдовательности у самаго основанія сознанія: послѣднее, на ихъ взглядъ, состоитъ въ извѣстномъ ритмѣ предыдущаго и послѣдующаго, схваченныхъ въ тотъ моментъ, когда одно становится на мѣстѣ другого, а въ такомъ случаѣ *prius* и *posterius*, а также *non simul* превращаются въ образовательное отношеніе «представленія», «въ форму представленія», форму *аpriorную*. По нашему мнѣнію эта теорія ставитъ научныя идеи, явившіяся гораздо позже, на мѣсто первоначальныхъ фетишей сознанія, т. е. фетишей силы, или причины дѣйствующей, и цѣли, или причины конечной. Животное какъ бы исповѣдуетъ философію Мэнъ-де-Бирана: оно чувствуетъ и дѣлаетъ усиліе; оно еще недостаточно математикъ для того, чтобы думать о *послѣдовательности*, тѣмъ менѣе о *постоянной послѣдовательности* и еще менѣе о *необходимой послѣдовательности*. Отношеніе *предыдущаго* къ *послѣдующему* вырабатывается лишь въ послѣдствіи, въ результатѣ разсудочнаго анализа.

Не значить-ли это, что зародышъ времени уже скрытъ въ примитивномъ сознаніи?—Онъ содержится въ послѣднемъ въ формѣ силы, напряженія; а какъ только животное начинаетъ отдавать себѣ отчетъ въ томъ, чего оно хочетъ, оно принимаетъ форму намѣренія; но въ этотъ періодъ время всецѣло заключено въ чувствительности и двигательной активности, и потому оно составляетъ одно съ пространствомъ; будущее—это то, что находится *впереди* животнаго и что оно *стремится* взять; прошедшее—это то, что находится позади и чего животное болѣе не видитъ; вмѣсто того, чтобы, какъ это дѣлаетъ Спенсеръ, создать пространство съ помощью времени, оно производитъ время съ помощью пространства; оно знаетъ лишь *prius* и *posterius* протяженія. Моя собака изъ своей конуры замѣчаетъ принесенную мною полную миску: это—будущее; она выходитъ изъ конуры, движется впередъ и, по мѣрѣ того, какъ она приближается, ощущенія конуры удаляются, почти исчезаютъ, потому что конура находится теперь позади ея и она болѣе не видитъ ея: это—прошедшее.

Въ итогѣ, *послѣдовательность* есть абстракція *двигательнаго усилія*, совершаемаго въ *пространствѣ*; *намѣреніе* есть усиліе, ставшее сознательнымъ.

Въ сознаніи взрослого идея намѣренія, конца цѣли является элемен-

томъ существеннымъ для классификаціи воспоминаній. Если бы мы просто имѣли сознаніе каждаго частнаго дѣйствія и не группировали этихъ различныхъ дѣйствій вокругъ нѣсколькихъ различныхъ цѣлей, наша память была бы крайне отягчена. Напротивъ того, разъ дана идея цѣли, наши различные дѣйствія образуютъ рядъ средствъ; они съ такой стройностью распредѣляются и организуются въ зависимости отъ цѣли, которую преслѣдуютъ, что въ состояніи удовлетворить хотя бы Аристотеля или Лейбница. Если я хочу отправиться въ Америку, то отсюда вытекаетъ, что я хочу сперва переправиться черезъ море, и, слѣдовательно, хочу сѣсть на пароходъ въ Гавръ или Бордо. Всѣ эти хотѣнія, сплетаясь другъ съ другомъ, образуютъ цѣпь, построенную въ логическомъ порядкѣ, и всѣ воспоминанія, которыя рождаются въ силу этихъ хотѣній, оказываются тѣмъ самымъ сцепленными между собой. Въ жизни господствуетъ извѣстная логика, и эта то логика обуславливаетъ воспоминаніе. Тамъ, гдѣ господствуетъ нелогическое и непредвидѣнное, область памяти значительно суживается.

Жизнь, совершенно лишенная логическаго порядка, походила бы на тѣ плохія драмы, въ которыхъ различные событія развиваются безъ связи между собой, а образы отличаются такими неясными очертаніями, что они другъ въ другѣ распыляются.

Намѣреніе, преслѣдуемая цѣль, всегда принимаетъ какое-либо *направленіе* въ пространствѣ, поэтому оно разрѣшается въ движеніе; можно, слѣдовательно, сказать, что время есть абстракція движенія *κίνησις*, что оно представляетъ формулу, въ которой мы резюмируемъ совокупность ощущеній и усилій другъ отъ друга отличныхъ.

Когда мы говоримъ: «эта деревня находится на разстояніи двухъ часовъ отсюда», то время является здѣсь просто мѣрой *количества усилий*, необходимыхъ для того, чтобы преодолѣть пространство или достигнуть деревни, о которой идетъ рѣчь. Эта формула, по своему содержанию, ничуть не богаче такой, напр., формулы: данная деревня находится на разстояніи столькохъ-то тысячъ шаговъ, — или формулы болѣе абстрактной: деревня находится на разстояніи столькохъ-то километровъ, — или, наконецъ, формулы болѣе психологической: деревня находится на разстояніи столькохъ-то мускульныхъ усилій. Самая идея движенія сводится для сознанія къ концепціи извѣстнаго числа ощущеній мускульнаго усилія и сопротивленія, расположенныхъ по одной линіи, между той точкой пространства, въ которой субъектъ находится, и другой точкой его, въ которой субъектъ *хочетъ* находиться.

происх. идеи о времени.

2018694465



Почему эта идея, при возникновеніи своемъ, должна предположить заранѣе идею времени? Я дѣлаю нѣсколько шаговъ въ опредѣленномъ направленіи; для этого нужны мускульныя усилія, аналогичныя различнымъ ощущеніямъ на всемъ протяженіи пути. Вотъ первое понятіе движенія. Прибавьте къ этому еще то, что группы ощущеній, которыя я испытываю, когда дѣлаю шаги съ опредѣленнымъ намѣреніемъ, направляясь къ плодамъ дерева, располагаются въ моемъ воображеніи по одной линіи, что одни изъ нихъ я связываю съ одной точкой, взятой относительно дерева, другія—съ другой, и вы будете сразу имѣть идею времени и идею движенія въ пространствѣ.

Если я направляюсь отъ точки А къ точкѣ В, и затѣмъ возвращаюсь отъ точки В къ точкѣ А, я получаю два ряда ощущеній; каждый членъ одного ряда соотвѣтствуетъ члену другаго ряда. Но соотвѣтствующие члены въ умѣ моемъ отнесены то къ точкѣ В, взятой какъ цѣль, то къ точкѣ А. Стоитъ положить эти два ряда другъ на друга, опрокинувъ ихъ, для того, чтобы они совершенно совпали на всемъ своемъ протяженіи. Въ этомъ полномъ совпаденіи двухъ группъ ощущеній заключается, какъ извѣстно, отличіе пространства отъ времени. Когда я не считаю это совпаденіе возможнымъ или реальнымъ, въ моей памяти существуетъ только рядъ ощущеній, расположенныхъ въ порядкѣ ихъ ясности. Идея времени создана совокупностью ощущеній, мускульныхъ усилій, желаній, которыя лишь съ нѣкоторымъ усиліемъ располагаются въ извѣстномъ порядкѣ. Одни и тѣ же ощущенія, усилія, повторяющіяся въ одномъ и томъ же направленіи и руководимыя однимъ и тѣмъ же намѣреніемъ, образуютъ рядъ, въ которомъ первые члены менѣе, а послѣдніе болѣе раздѣльны; такимъ образомъ возникаетъ внутренняя перспектива, уходящая впередъ, въ будущее.

Прошедшее есть та же перспектива, только опрокинутая назадъ; это—активный элементъ, ставшій пассивнымъ, это—остатокъ, а не упрежденіе и завоеваніе. По мѣрѣ того, какъ мы расходуетъ нашу жизнь, въ глубинѣ нашего существа образуется какъ бы осадокъ, въ которомъ правильными слоями отлагается все то, что находилось въ взвѣшенномъ состояніи въ нашей мысли и чувствительности, осадокъ, аналогичный тому, который образуется въ бассейнахъ, когда изъ нихъ испаряется морская вода. Эта внутренняя кристаллизація и есть именно прошедшее. Если воды слишкомъ беспокойны, отлагающійся осадокъ не имѣетъ правильныхъ очертаній, составляющія его части проникаютъ одна въ другую; если же воды спокойны, отложеніе осадка идетъ правильно.

Прошедшее время—это осколокъ пространства, перенесенный внутрь насъ; оно образуется при помощи пространства. Невозможно измѣнить расположеніе частей пространства: нельзя перемѣстить вправо то, что находится влѣво, а впередъ то, что находится позади; поэтому образы, которые даются намъ воспоминаніемъ, будучи связаны съ какимъ либо ощущеніемъ въ пространствѣ, становятся неподвижными; они образуютъ рядъ, въ которомъ одни члены не могутъ быть замѣщены другими.

Точно такъ же каждый образъ, который мы находимъ въ нашемъ воспоминаніи, можетъ быть локализованъ и помѣщенъ въ прошедшемъ лишь въ томъ случаѣ, если онъ можетъ быть или самъ локализованъ въ пространствѣ или ассоцірованъ съ локализирующимъ образомъ *). Если бы воспоминаніе не было ассоціровано съ незначительными обстоятельствомъ, оно намъ казалось бы созданнымъ въ данный моментъ. Теперь моя память воспроизводитъ живописное выраженіе: «листва постъ»; создано ли это выраженіе моимъ воображеніемъ, принадлежит ли оно моему перу? Вмѣстѣ съ этимъ вопросомъ пробуждается рой воспоминаній, латинскія слова ассоціруются съ французскими; припоминается, по ассоціаціи, имя Лукреція. Наконецъ, если только я обладаю хорошей памятью, предо мной предстанетъ маленькій разорванный томикъ, въ которомъ я прочелъ нѣкогда выраженіе Лукреція: *frons sanit*.

Итакъ, механизмъ чувствъ, удовольствій и страданій организовалъ память, создавъ *настоящее* представленіе *прошедшаго*, и раздѣливъ такимъ образомъ время на отдѣльныя части. У меня жажда, я утоляю ее изъ ручья. Спустя четверть часа, я снова вижу ручей, который, по ассоціаціи идей, напоминаетъ мнѣ о моей жаждѣ; но на самомъ дѣлѣ я не испытываю жажды и свѣжая вода меня больше не прельщаетъ. Но однако мое представленіе очерчивается совершенно явственно, оно имѣетъ свидѣтеля и въ ручьѣ, который утолилъ мою жажду. Такимъ образомъ утверждается воспоминаніе предъ лицомъ дѣйствительности, прошлое передъ лицомъ настоящаго. Даже у животнаго, напившагося изъ ручья, начинаютъ образовываться въ мозгу отдѣльныя представленія о прошломъ и о настоящемъ ощущеніи.

Чувство прошлаго не имѣетъ сначала ничего абстрактнаго и научнаго; оно ассоціровано съ чувствомъ удовольствія, которое мы испытываемъ, когда встрѣчаемъ знакомыя намъ вещи. Собака, возвращаясь домой послѣ путешествія, прыгаетъ отъ удовольствія. Равнымъ образомъ, дитя улы-

*) Мы ниже вернемся къ вопросу о механизмѣ локализациі.

бається знакомому лицу и страхится лица незнакомаго. Для чувствительности нашей существует весьма замѣтное различіе между тѣмъ, что мы видимъ или познаемъ въ первый разъ, и тѣмъ, что мы снова видимъ или узнаемъ. Привычка всегда сообщаетъ извѣстную легкость воспріятію, а эта легкость родить удовольствіе. Одной привычки уже достаточно для того, чтобы создать нѣкоторый порядокъ, и, пожалуй, можно было бы сказать, что въ непривычномъ для насъ содержится источникъ чувства безпорядка.

Странная и неясная масса накопившихся въ насъ воспоминаній походить на тѣ огромные лѣса, которые издали кажутся одной сплошной тѣнью; лишь когда вы вступаете въ лѣсъ, вы видите длинныя просѣки между деревьями, кустарники, прогалины, перспективы, въ которыхъ теряется взоръ. Вскорѣ вы замѣтите особыя зарубки, отмѣтные знаки, которые служатъ для оріентированія въ направленіи; тогда вы привыкаете ходить по лѣсу безъ боязни и опасеній. Всѣ большія деревья, разбросанныя въ такомъ безпорядкѣ, располагаются въ вашемъ умѣ по нѣкоторымъ совершенно опредѣленнымъ ассоціаціямъ. Сначала имѣются лишь пассивно сохраняемыя воспоминанія, производящія смѣшеніе, о которомъ мы говорили выше; слѣдовательно, совсѣмъ нѣтъ еще ясной идеи о прошедшемъ, которое противопоставилось бы настоящему и будущему. Затѣмъ выступаютъ на сцену воображеніе и умъ, которые какъ бы играютъ образами, помѣщаютъ ихъ по своему произволу то здѣсь, то тамъ и создаютъ міръ, соответствующій нашимъ желаніямъ. Тогда обнаруживается контрастъ между активнымъ воображеніемъ и наличнымъ воспоминаніемъ, которое не такъ легко поддается измѣненію, вслѣдствіе неразрывной, нерасторжимой связи его съ обширной группой ассоціацій. Тогда и въ нашемъ «я» происходитъ разрывъ: пассивное воображеніе, или память начинаетъ отличаться отъ воображенія активного.

Мы видѣли выше, что чувство времени своимъ возникновеніемъ обязано отчасти чувству различія; но не должно думать, что между нашими ощущеніями существуетъ абсолютное различіе, ибо различіе въ степени не исключаетъ извѣстнаго единства формы. Ощущенія распадутся на нѣсколько видовъ, смотря по тому, имѣютъ ли они своимъ источникомъ руку, ногу, голову и т. д.

Въ продолженіе дня или даже въ продолженіе цѣлаго періода жизни чаще всего господствуетъ одинъ или нѣсколько видовъ ощущеній; отсюда единство въ разнообразіи. Въ моментъ, когда я пишу эти строки, въ моей памяти вдругъ встаетъ образъ небольшой долины, скрытой въ тѣни

сосенъ. Когда же я видѣлъ ее? спрашиваю я себя. И не колеблясь, хотя и по прошествіи измѣримаго промежутка времени, я отвѣчаю себѣ: вчера. Какой признакъ далъ мнѣ непосредственное сознаніе того, что это было вчера? Размышляя надъ этимъ вопросомъ, я замѣчаю, что съ воспоминаніемъ о моей прогулкѣ ассоціируется ощущеніе головной боли, а я страдаю отъ нея еще и теперь: вотъ почему и могла имѣть мѣсто столь быстрая локализція во времени. Подъ различными событіями моего дня таятся, слѣдовательно, одно длящееся ощущеніе, которое связываетъ эти событія между собою. Иногда бываетъ не одно, а группа ощущеній, примыкающихъ другъ къ другу. Но точное воспоминаніе всегда требуетъ, чтобы наиболѣе разнообразныя ощущенія были связаны одно съ другимъ при посредствѣ другихъ, менѣе разнообразныхъ.

Различіе прошедшаго и настоящаго имѣетъ столь относительный характеръ, что всякій отдаленный образъ, который появляется въ памяти, становится къ намъ ближе и кажется очень недавнимъ, если мы фиксируемъ его вниманіемъ: этотъ образъ переносится въ настоящее. Я иду по дорожкѣ, на которую не ступалъ два года; дорожка извивается посреди оливковыхъ деревьевъ, по склону горы; вдали виднѣется море. По мѣрѣ того, какъ я подвигаюсь впередъ, я узнаю все, что вижу; каждое дерево, каждый утесъ, каждый домикъ говоритъ что-нибудь моему уму; эта горная вершина будитъ мои забытыя мысли; во мнѣ подымается неясный, переливающийся шумъ голосовъ, въ которомъ я слышу мелодію отдаленнаго прошлаго. Но развѣ это прошлое и въ самомъ дѣлѣ такъ далеко отъ меня, какъ мнѣ это кажется? Этотъ длинный двухгодичный промежутокъ, богатый разнообразными событіями, отдѣляющій мои воспоминанія отъ моихъ ощущеній, сжимается на моихъ глазахъ — я чувствую это сжатіе. Мнѣ кажется, что все это случилось вчера или третьяго дня; я готовъ сказать, что это было на дняхъ. Но развѣ могло бы это происходить, если бы чувство прошлаго не давалось тѣмъ самымъ фактомъ, что воспоминанія сглаживаются? Все мои воспоминанія, пробуждаясь подъ вліяніемъ этой новой обстановки, вступая, такъ сказать, въ міръ ощущеній, породившихъ воспоминанія, приобретаютъ значительную силу: они становятся для меня, какъ говорятъ, *настоящими*. Если бы я имѣлъ съ собою собаку, которая сопровождала нѣкогда меня въ моихъ прогулкахъ, она такъ же, какъ и я, узнала бы, конечно, эту дорожку, испытывала бы удовлетвореніе, бѣгая по ней, махала бы хвостомъ и прыгала. И такъ какъ она не измѣряетъ времени математическими приѣмами, опирающимися на теченіе небесныхъ



свѣтилъ, а измѣряетъ его эмпирически, руководясь силой своихъ воспоминаній, то ей, быть можетъ, казалось бы, что она очень недавно ходила по этой же дорожкѣ.

Бываютъ сновидѣнія, о которыхъ вспоминаешь внезапно, такъ какъ ихъ связь съ какимъ либо внутреннимъ или вѣшнимъ мотивомъ остается неуловимой. Ихъ легко принять тогда за реальность, если только они не оказываются невѣроятными и не представляютъ того смѣшенія, которое обыкновенно характеризуетъ сновидѣнія. Всякая попытка локализовать ихъ, связать съ образомъ того или иного предмета остается безуспѣшной. Смутное теченіе индифферентной мысли производить во снѣ, а иногда и на яву, такіе образы, которыхъ не удастся приурочить къ опредѣленному моменту. Если они и проэктируются въ прошедшее, то лишь въ силу привычки и въ силу того, что ихъ контуры расплываются.

Мы очертили генезисъ идеи времени въ его цѣломъ, мы показали его эмпирическое и производное происхожденіе. Идея времени, какъ и идея пространства, эмпирически есть результатъ приспособленія нашей дѣятельности и нашихъ желаній къ одной и той же неизвѣстной и, быть можетъ, непознаваемой средѣ. Что, вѣ насъ, соответствуетъ тому, что мы называемъ временемъ, пространствомъ? Мы этого не знаемъ; но время и пространство не представляютъ собой категорій, совершенно готовыхъ, какъ бы предсуществующихъ нашей дѣятельности, нашему уму. Желая и дѣйствуя въ направленіи нашихъ желаній, мы разомъ создаемъ пространство и время; мы живемъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ міръ или то, что мы подъ этимъ именемъ разумѣемъ, создается на нашихъ глазахъ. Такимъ образомъ, энергія нашей воли производитъ устойчивость памяти, пзъ крайней мѣрѣ, относительно событій. Тамъ, гдѣ наше «я» заинтересовано, потому ли что оно дѣйствуетъ на вещи, или потому что эти вещи воздѣйствуя на него, вызываютъ соотвѣтственную реакцію, воспоминаніе укрѣпляется, углубляется, пріобрѣтаетъ энергію, которая сохраняется въ теченіи времени.

Желаніе заключаетъ въ себѣ зародышъ идеи возможности; послѣдняя, противопоставляясь идеѣ реальности, становится «антецедентомъ», т. е., чѣмъ-то идеальнымъ и воображаемымъ, которое предшествуетъ живому проявленію реальнаго. Желаніе, впрочемъ,—это начинающееся движеніе, а начинающееся движеніе—это развертывающійся рядъ образовъ, рядъ сценъ въ пространствѣ, рядъ послѣдовательныхъ положеній.

Итакъ, условія памяти и идеи времени слѣдующія: 1) разнообразіе

образовъ; 2) ассоціація каждаго изъ нихъ съ болѣе или менѣе опредѣленнымъ мѣстомъ; 3) ассоціація каждаго изъ нихъ съ какимъ либо намѣреніемъ и дѣйствіемъ, съ какимъ либо внутреннимъ фактомъ, *вызывающимъ эмоцію* и обладающимъ, какъ говорятъ нѣмцы, пріятной или тягостной *тональностью*. Изъ всѣхъ этихъ условій вытекаетъ самопроизвольное распредѣленіе образовъ въ формѣ рядовой и *временной*.

Движеніе въ пространствѣ создаетъ время въ человѣческомъ сознаніи. Безъ движенія нѣтъ ^{всего} времени. Идея движенія сводится къ двумъ вещамъ: силѣ и пространству; идея силы сводится къ идеѣ дѣятельности, идея пространства ко взаимному исключенію дѣятельностей, которыя борются другъ съ другомъ и располагаются извѣстнымъ образомъ. Такой способъ распредѣленія, въ которомъ вещи являются не только ясно различными, но и *раздѣленными* другъ отъ друга извѣстнымъ *разстояніемъ*, есть пространство. Время (объективно) сводится къ необходимымъ измѣненіямъ въ пространствѣ, измѣненіямъ, которыя мы представляемъ себѣ въ видѣ то безконечныхъ линій, то линій замкнутыхъ (*періодовъ*).

ГЛАВА IV.

Время и память, воспоминаніе и фонографъ. — Пространство, какъ способъ представленія времени.

I.

Разсужденіе, основанное на аналогіи, играетъ большую роль въ наукѣ; быть можетъ, аналогія, какъ принципъ индукціи, составляетъ даже основу всѣхъ физическихъ и психо-физическихъ наукъ. Очень часто въ метафорѣ заключался уже зародышъ открытія. Свѣтъ мысли едва-ли можетъ падать въ какомъ-либо новомъ направленіи и освѣтить затаенные уголки, если онъ не исходитъ отъ свѣтоносныхъ поверхностей.

Вашъ умъ поражаетъ лишь то, что, сохраняя свою индивидуальную фізіономію, напоминаетъ вамъ, однако, знакомую вещь; понимать—это значить, по крайней мѣрѣ отчасти, вспоминать.

Во всѣхъ попыткахъ понять психическія способности или, правильнѣе, функціи, пользовались многочисленными сравненіями, метафорами. Необходимость метафоры въ данномъ случаѣ оправдывается несовершеннымъ состояніемъ науки: прежде чѣмъ *знать*, нужно *умѣть себя вообразить*. Такъ, мозгъ человѣка сравнивался съ различными предметами. По Спенсеру мозгъ имѣетъ сходство съ механическими фортепіано, которыя могутъ воспроизвести безконечное число арій. По Тэню мозгъ похожъ на типографію, которая безпрестанно работаетъ и хранитъ свои безчисленные клише. Но всѣ эти сравненія казались нѣсколько грубыми. Обыкновенно имѣютъ въ виду мозгъ въ состояніи его покоя; на образы смотрятъ, какъ на закрѣпленные *клише*, но это не точно. Въ мозгу нѣтъ ничего совершенно законченнаго, нѣтъ реальныхъ образовъ, а есть образы виртуальные, потенціальные, которые ждутъ лишь повода, чтобы перейти въ дѣйствительность. Остается узнать, какъ совершается

этотъ переходъ. Наиболѣ таинственнымъ собственно является участіе въ мозговомъ механизмѣ динамики, противопоставляющей статикѣ. Слѣдовательно, для сравненія недостаточно взять предметъ, который принимаетъ и хранитъ отпечатокъ; нужно еще, чтобы этотъ отпечатокъ въ данный моментъ времени могъ возродиться къ жизни и воспроизвести въ предметѣ новую вибрацію. Такимъ крайне тонкимъ инструментомъ, совмѣщающимъ въ себѣ одновременно функціи пріемника и двигателя, съ которымъ можно сравнить человѣческій мозгъ, является, какъ намъ кажется, недавно изобрѣтенный Эдиссономъ фонографъ. Мы и раньше считали нужнымъ указать на это сравненіе; теперь же наше намѣреніе находить себѣ подкрѣпленіе въ слѣдующей фразѣ Дельбѣфа, которую онъ бросаетъ мимоходомъ въ одной статьѣ о памяти: «душа—это тетрадь фонографическихъ таблицъ».

Когда говорятъ передъ фонографомъ, то вибрація голоса передается пишущему острію, которое чертитъ на металлической доскѣ линіи и болѣе или менѣе глубокія борозды, соответствующія природѣ произведеннаго звука. Въ клѣткахъ мозга аналогичнымъ образомъ, вѣроятно, вычерчиваются невидимыя линіи, составляющія какъ бы пути для первичныхъ токовъ. Когда, по прошествіи нѣкотораго времени, токъ встрѣчаетъ одинъ изъ этихъ проторенныхъ путей, по которому онъ нѣкогда уже проходилъ, онъ снова вступаетъ на него. Тогда клѣтки вибрируютъ такъ же, какъ онѣ вибрировали впервые, и этой аналогичной вибраціи психологически соответствуетъ ощущеніе или мысль, аналогичныя забытому ощущенію или забытой мысли.

Подобное же явленіе имѣетъ мѣсто въ фонографѣ: пишущее остріе, проходящее по слѣдамъ того пути, который оно прошло раньше, дѣйствуетъ на мѣдную пластинку; послѣдняя воспроизводитъ совершенныя ею нѣкогда вибраціи; эти вибраціи мы воспринимаемъ въ видѣ голоса, словъ, напѣвовъ, мелодій.

Если бы фонографическая пластинка обладала самосознаніемъ, она могла бы сказать, что воспроизводя ту или иную пѣсню, она вспоминаетъ ее; и то, что намъ кажется слѣдствіемъ механизма, ей, быть можетъ, казалось бы чудесной способностью.

Прибавимъ еще, что пластинка отличала бы новыя пѣсни отъ тѣхъ, которыя она уже воспроизводила, новыя ощущенія отъ простыхъ воспоминаній, настоящее отъ прошедшаго. Въ самомъ дѣлѣ, первыя впечатлѣнія съ нѣкоторымъ трудомъ оставляютъ свой слѣдъ на металлѣ или въ мозгу; они встрѣчаютъ сравнительно болѣе сопротивленіе и по-

этому принуждены затратить больше силы: произведенная ими вибрація проникаетъ далеко въ глубину. Напротивъ, если остріе вмѣсто того, чтобы прорѣзывать себѣ новый путь, проходить по пути однажды уже пройденному, оно дѣлаетъ это легко: оно скользитъ безпрепятственно. Кто-то употребилъ выраженіе: *наклонъ* воспоминанія, *наклонъ* мечты; дѣйствительно, когда мы предаемся воспоминанію, мы какъ бы тихо спускаемся по склону, мы находимся въ ожиданіи извѣстнаго числа совершенно готовыхъ образовъ, которые представляются намъ одинъ за другимъ, въ послѣдовательномъ порядкѣ, безъ толчковъ. Отсюда глубокая разниа между настоящимъ ощущеніемъ и воспоминаніемъ прошлаго. Всѣ наши впечатлѣнія распадаются, въ силу привычки, на двѣ категоріи: одни впечатлѣнія отличаются большой интенсивностью, ясностью свойственныхъ имъ контуровъ и линій; другія болѣе расплывчаты, контуры ихъ менѣе различимы, линіи очерчены слабѣе, и однако они расположены въ опредѣленномъ порядкѣ, котораго мы не въ силахъ измѣнить. *Узнать* образъ—это значить помѣстить его во второй категоріи, категоріи времени. *Чувство* тогда бываетъ слабѣе, но вмѣстѣ съ тѣмъ присутствуетъ сознаніе этой слабости чувства. Воспоминаніе состоитъ въ сознаніи: 1) меньшей интенсивности ощущенія, 2) большей его легкости и 3) связи, которая соединяетъ его съ другими ощущеніями; такимъ образомъ возникаетъ перспектива времени. Какъ долго упражнявшійся глазъ отличаетъ копію картины отъ оригинала, точно также и мы научаемся отличать воспоминаніе отъ настоящаго ощущенія,—мы умѣемъ дѣлать это даже раньше, чѣмъ воспоминаніе локализируется въ опредѣленной точкѣ пространства или времени. Мы проэктируемъ то или иное впечатлѣніе въ прошедшее раньше, чѣмъ знаемъ, къ какому періоду прошлаго оно относится. И это потому, что воспоминаніе всегда сохраняетъ особый, присущій ему характеръ, подобно тому, какъ исходящее отъ желудка ощущеніе отличается отъ ощущенія зрѣнія или слуха. Фонографъ тоже неспособенъ придать воспроизводимому человѣческому голосу всю его силу и задушевную выразительность: голосъ инструмента всегда слабъ, холоденъ; ему чего-то недостаетъ, въ немъ есть что-то не реальное, что позволяетъ отличить его. Если бы фонографъ понималъ самого себя, онъ научился бы распознавать разницу между звукомъ, приходящимъ извнѣ и съ нѣкоторымъ затрудненіемъ оставляющимъ въ немъ свой слѣдъ, и звукомъ, который онъ произноситъ: послѣдній—простое эхо перваго, входящее для себя уже готовый путь.

Аналогія между фонографомъ и мозгомъ обнаруживается еще и въ

томъ отношеніи, что быстрота сообщенныхъ прибору вибрацій можетъ значительно измѣнить характеръ воспроизведенныхъ звуковъ или вызванныхъ образовъ. Въ фонографѣ можно повысить или понизить мелодію на цѣлую октаву, измѣняя быстроту вибрацій пластинки: если рукоятку прибора вращать быстрее, то наиболѣе низкіе и наименѣе яственные тоны пѣсни становятся наиболѣе высокими и пронзительными. Но развѣ въ нашемъ мозгу не имѣетъ мѣста совершенно аналогичное явленіе, когда мы, останавливая свое вниманіе на смутномъ сначала воспоминаніи, дѣлаемъ его мало-по-малу болѣе яснымъ, повышаемъ его, такъ сказать, на одинъ или нѣсколько тоновъ? Не можетъ ли и это явленіе быть объяснено болѣе или менѣе быстротой и силой вибрацій нашихъ клѣтокъ? У насъ есть какъ бы гамма воспоминаній; но ней безпрестанно поднимаются и спускаются образы, вызванные или устраненные нами, то глухо вибрирующіе въ скрытыхъ глубинахъ нашего существа и образующіе тамъ родъ нестройной «педали», то сильно звучащіе и заглушающіе всѣ прочіе. Смотри по тому, преобладаютъ-ли какіе-нибудь образы, или они исчезаютъ, намъ кажется, что они приближаются или удаляются, и мы видимъ, что промежутокъ времени, отдѣляющій ихъ отъ настоящаго мгновенія, удлиняется или укорачивается. Впечатлѣніе, которое я испыталъ десять лѣтъ тому назадъ, но которое возрождается во мнѣ съ новой силой, подъ вліяніемъ ассоціаціи идей или просто подъ вліяніемъ вниманія или эмоціи, кажется принадлежащимъ ко вчерашнему дню: такъ, пѣвцы для того, чтобы показалось, будто голосъ ихъ доносится къ намъ издали, понижаютъ голосъ, и стоитъ имъ повысить его, чтобы казалось, что они приближаются.

Можно было бы до безконечности умножить эти аналогіи. Существенная разница между мозгомъ и фонографомъ та, что въ еще грубомъ приборѣ Эдиссона металлическая пластинка остается глухой къ издаваемымъ ею же звукамъ, переходъ движенія въ сознаніе не совершается, а въ мозгу этотъ удивительный переходъ совершается постоянно. Такимъ образомъ, всегда остается нѣчто таинственное; но тайна, въ одномъ по крайней мѣрѣ отношеніи, становится менѣе удивительной, чѣмъ кажется на первый взглядъ. Если бы фонографъ понималъ самого себя, то это было бы, быть можетъ, менѣе странно, чѣмъ думать, что мы понимаемъ его; но на самомъ дѣлѣ мы понимаемъ его; на самомъ дѣлѣ его вибраціи переводятся для насъ на языкъ ощущеній и мыслей. Приходится слѣдовательно допустить всегда возможное превращеніе *реальности* движенія

въ мысль *), превращеніе гораздо болѣе правдоподобное тогда, когда дѣло идетъ о внутреннемъ движеніи въ мозгу, чѣмъ когда дѣло идетъ о движеніи, приходящемъ извнѣ. Съ этой точки зрѣнія не можетъ показаться ни слишкомъ неточнымъ, ни слишкомъ страннымъ опредѣленіе мозга, какъ фонографа безконечно усовершенствованнаго, фонографа сознательнаго.

II.

Переходя теперь отъ точки зрѣнія механической къ точкѣ зрѣнія психологической, мы напомнимъ прежде всего, что, согласно ученію англійской школы, понимать—значить различать; такимъ образомъ, дѣятельность ума сводится къ *дискриминации*; къ этой же способности психологически можетъ быть сведена и память. Вспоминать—значить различать одно прошлое ощущеніе отъ другого прошлаго ощущенія, различать всѣ эти прошлыя ощущенія отъ настоящихъ ощущеній. Попробуемъ опредѣлить противоположность, которая можетъ существовать между ощущеніемъ и воспроизведеннымъ представленіемъ или мнемонической концепціей.

Нѣкоторые авторы поддерживали положеніе, будто «концепція» какого нибудь предмета при помощи воображенія и памяти невозможна «до тѣхъ поръ, пока этотъ предметъ реагируетъ на нашу чувствительность»; «перцепція и концепція одного и того же объекта не могутъ одновременно существовать въ сознаніи: перцепція совершенно заглушила бы концепцію. Реальность ревнива и исключительна; всякая идеальность меркнетъ передъ ней, подобно тому, какъ звѣзды меркнутъ передъ солнечнымъ свѣтомъ». Дельбёфъ, въ подтвержденіе своего положенія, ссылается на опытъ. Попробуйте живо представить себѣ знакомую вамъ картину; это легко удастся вамъ, если вы закроете глаза; тогда образъ можетъ даже пріобрѣсти такую интенсивность, что вызоветъ иллюзію реальности. Художникъ можетъ набросать портретъ на память. Если же вы держите глаза открытыми, то самое усиліе, необходимое для представленія картины въ воображеніи, становится тягостнѣе; вы должны силой своей воли уничтожить, такъ сказать, зрительную способность глазъ, «вызвать въ нихъ слѣпоту» къ тѣмъ вещамъ, которыя могли бы остановить на себѣ ваше вниманіе. Если вы фикса-

*) Мы не говоримъ о самомъ движеніи, рассматриваемомъ какъ измѣненіе отношеній.

руете свой взоръ на опредѣленномъ предметѣ, напр., на гравюрѣ, то для васъ почти невозможно представить себѣ мысленно свою картину. «Это никоимъ образомъ вамъ не удастся, говоритъ Дельбёфъ, даже если картина находится предъ вами и вы смотрите на нее». Намъ кажется, что здѣсь слишкомъ много преувеличенія; вѣрна, конечно, та мысль, что перцепція и концепція одного и того же объекта взаимно затрудняютъ другъ друга въ томъ именно, въ чемъ онѣ отличны, и что онѣ стремятся слиться и даже сливаются въ томъ, въ чемъ онѣ тождественны; но не менѣе вѣрно и то, что въ данномъ случаѣ имѣеть мѣсто наложеніе образа на перцепцію, и что субъектъ имѣеть сознаніе этого совпаденія и приспособленія.

Дельбёфъ въ подтвержденіе своей мысли ссылается на примѣръ чело-
вѣка, напѣвающего мысленно знакомую арію. Посторонній шумъ въ
извѣстной степени препятствуетъ воспроизведенію; но еще болѣе пре-
пятствуетъ этому какая нибудь другая арія, раздающаяся вблизи, и пре-
пятствуетъ тѣмъ сильнѣе, чѣмъ она по движенію и ритму ближе къ
аріи, которую желательно воспроизвести. Наконецъ, «если обѣ пѣсни
тождественны, то уже никоимъ образомъ не удастся разслышать звуки
мысленно воспроизводимой аріи». — Дѣйствительно, не удастся отдѣлить
и отличить представленіе отъ перцепціи въ тотъ моментъ, когда они
другъ друга покрываютъ; но вѣдь трудность представить себѣ ощущеніе
предмета, чувствуемаго въ данный моментъ, не есть еще невозможность.

Въ силу приведенныхъ выше соображеній, Дельбёфъ принужденъ от-
вергнуть, такъ называемый законъ сходства, благодаря которому подоб-
ное вызываетъ воспоминаніе подобнаго же. Онъ не отрицаетъ того, что
портретъ напоминаетъ оригиналъ; но онъ думаетъ, что портретъ напо-
минаетъ не тѣ черты оригинала, которыя выражены на портретѣ, а именно
тѣ, которыя на немъ не выражены. Напримѣръ, находясь передъ не-
подвижнымъ и нѣмымъ портретомъ, вамъ часто кажется, что «вотъ-
вотъ онъ зашевелитъ губами и начнетъ говорить». Встрѣчаясь съ ка-
кой либо личностью во второй разъ, вы вспоминаете, что однажды уже
видѣли ее. «Строго говоря, вы вспоминаете тотъ первый разъ, когда
вы ее видѣли». Въ самомъ дѣлѣ, предметъ воспоминанія составляютъ
собственно обстоятельства, при которыхъ вы нѣкогда столкнулись съ
личностью, — поскольку они отличны отъ обстоятельствъ настоящаго
момента. Вы вспоминаете залъ, въ которомъ была личность, лицъ, съ
которыми она разговаривала, туалетъ, въ которомъ она была; вы замѣ-
чаете, что она была моложе, полнѣе, или наоборотъ.

Короче говоря, «въ вашей памяти не встають обстоятельства или черты, идентично сходныя. Да можетъ-ли быть иначе, если эти сходныя черты у васъ предъ глазами»? Отсюда Дельбёфъ выводитъ заключеніе, что перцепція вещи, воспринятой раньше, приводитъ въ колебаніе одно или нѣсколько прежнихъ периферическихъ состояній, которыя въ тѣхъ пунктахъ, гдѣ они отличаются отъ наличнаго периферическаго состоянія, даютъ мѣсто концепціямъ. Умъ рѣшаетъ, что объекты этихъ концепцій отсутствуютъ, такъ какъ образы этихъ объектовъ слишкомъ тусклы, сравнительно съ образами наличныхъ предметовъ, окружающихъ ту вещь, которая вызвала воспоминаніе. Сходство порождаетъ воспоминаніе различій. Настоящій образъ, насколько онъ тождественъ съ прошлымъ образомъ, вызываетъ въ памяти прежнюю рамку событія, насколько она отлична отъ новой рамки.

Не отвергая принципа ассоціаціи по сходству, мы думаемъ вмѣстѣ съ Дельбёфомъ, что въ воспоминаніи дѣйствительно важную роль играетъ рамка, а послѣдней является прежде всего то мѣсто, которое вызываетъ воспоминаніе какого либо періода времени. Вспоминать—это значитъ помѣстить образъ въ соотвѣтствующія ему время и среду, это значитъ—«вновь найти ту страницу въ жизненной лѣтописи личности, на которой этотъ образъ запечатлѣлся.» Отдѣльныя страницы этой лѣтописи, по нашему мнѣнію, составлены изъ пространствъ, мѣстъ и связанныхъ съ ними картинъ. Образъ прошедшей вещи, возникающій, какъ отблескъ ей подобной и созерцаемой въ данный моментъ вещи, раскрываетъ намъ не совсѣмъ отчетливую страничку лѣтописи; другими словами—мы видимъ опредѣленное мѣсто и происходящее въ немъ событіе и говоримъ тогда, что *узнаемъ* вещь.

Но дѣло этимъ не ограничивается: такъ какъ нумерація страницъ, основанная на ихъ отдаленности и взаимныхъ отношеніяхъ страдаетъ большей или меньшей неясностью, мы превращаемъ пространственныя событія во временныя и приурочиваемъ ихъ, если можемъ, къ какой нибудь эпохѣ. Пространство здѣсь всегда беретъ на себя первую инициативу.

Тэнъ и Рибо показали, какимъ образомъ намъ удастся локализовать съ достаточной точностью образы во времени. Теоретически рассуждая, говорятъ они, у насъ есть лишь одинъ способъ дѣйствовать: это—опредѣлять положенія во времени точно также, какъ они опредѣляются въ пространствѣ, т. е. по отношенію къ *постоянной точкѣ*,

которой для времени является наше настоящее состояніе. Тэнъ и Рибо справедливо настаиваютъ на томъ, что настоящее, какъ мы выше видѣли, есть *реальное* состояніе, которое имѣетъ свою *величину продолжительности*. Какъ бы ни было коротко настоящее, оно не мгновеніе, не ничто, не абстракція, аналогичная математической точкѣ: оно имѣетъ начало и конецъ; да и начало его не является абсолютнымъ, такъ какъ оно примыкаетъ къ чему-то, съ чѣмъ образуетъ сплошность, Это Тэнъ называетъ «двумя концами одного образа». Когда мы читаемъ или слышимъ фразу, говоритъ Рибо, то при пятомъ, напр., словѣ въ умѣ остается нѣчто отъ четвертаго. Всякое состояніе сознанія исчезаетъ только постепенно; оно оставляетъ продолженіе, сходное съ тѣмъ, которое въ фізіологической оптикѣ называется послѣдовательнымъ образомъ (и которое лучше выражается англійскимъ и нѣмецкимъ терминомъ: *after-sensation, Nachempfindung*). Благодаря этому остатку, пятое и четвертое слово находятся въ сплошномъ единеніи, конецъ одного примыкаетъ къ началу другого. Въ глазахъ Рибо и Тэна этотъ пунктъ имѣетъ капитальную важность. Смежность, о которой идетъ здѣсь рѣчь, не есть какая либо неопредѣленная смежность; она заключается не въ томъ, что два *какихъ-нибудь* конца другъ къ другу примыкаютъ, а въ томъ, что «*начальный членъ*» послѣдующаго состоянія примыкаетъ къ «*конечному члену* предшествующаго». Разъ хорошо понять этотъ простой фактъ, то въ то же время понять, по мнѣнію Рибо, и *теоретическій* механизмъ локализациі во времени, ибо въ этомъ регрессивномъ движеніи можно переходить отъ 4-аго слова къ 3-ему и т. д., а такъ какъ каждое состояніе сознанія имѣетъ свою мѣру продолжительности, то «число состояній сознанія, пройденныхъ въ такомъ обратномъ порядкѣ и мѣра продолжительности опредѣляютъ положеніе какого-либо состоянія относительно настоящаго, его отдаленность во времени». Таковъ теоретическій механизмъ локализациі: онъ заключается въ томъ, что «обратное движеніе, исходящее отъ настоящаго, пробѣгаетъ болѣе или менѣе длинный рядъ членовъ».

Но на практикѣ, какъ было замѣчено всѣми психологами, мы обращаемся къ пріемамъ болѣе удобнымъ и простымъ. Крайне рѣдко въ упомянутомъ выше обратномъ теченіи пробуждаются всѣ или даже большая часть промежуточныхъ состояній сознанія. Упрощеніе состоитъ прежде всего въ употребленіи особыхъ *отмѣчающихъ моментовъ* или *знаковъ*. Рибо даетъ слѣдующій примѣръ: «30-аго ноября я жду книгу, которая мнѣ очень нужна. Она должна получиться издалека, и

прибытіе ея къ мѣсту назначенія требуетъ не менѣе 20 дней. Своевременно ли я запросилъ ее? Послѣ нѣсколькихъ колебаній я вспоминаю, что заказъ былъ сдѣланъ мною наканунѣ небольшого путешествія, дату котораго я могу опредѣлить совершенно точно: оно совпало съ воскресеньемъ, 9-го ноября. Теперь мое воспоминаніе имѣетъ необходимую полноту». Главное состояніе сознаніе — заказъ книги — сначала смутно и неопредѣленно отражается въ моемъ прошломъ; оно будитъ второстепенныя состоянія, которыя при сравненіи стоятъ, то впереди, то позади главнаго. «Образъ перемѣщается, говоритъ Тэнъ, скользя по линіи прошлаго; каждая изъ произнесенныхъ въ умѣ фразъ заставляетъ его подняться то выше, то ниже». Послѣ ряда колебаній образъ наконецъ находитъ свое мѣсто, укрѣпляется, онъ узнавъ. Въ этомъ примѣрѣ воспоминаніе путешествія играетъ роль того, что Рибо называетъ «отмѣчающимъ знакомъ». Такимъ знакомъ является событіе, состояніе сознанія, котораго положеніе во времени, — другими словами, его отдаленность отъ настоящаго момента — намъ хорошо извѣстно и которое намъ служитъ мѣрой отдаленности другихъ состояній сознанія. «Благодаря своей интенсивности, это состояніе сознанія лучше другихъ борется съ забвеніемъ; благодаря своей сложности, оно находится въ многочисленныхъ соотношеніяхъ съ другими состояніями и потому оно умножаетъ шансы на то, чтобы послѣднія воскресли въ памяти. Эти отмѣчающіе знаки не избираются произвольно, они намъ навязываются. Прибавимъ отъ себя, что они всегда заимствуются изъ протяженія или связаны съ протяженіемъ. Такъ, путешествіе, о которомъ говоритъ Рибо, было рядомъ сценъ въ пространствѣ. Но и въ томъ случаѣ, если отмѣчающимъ знакомъ служитъ какое нибудь сильное нравственное страданіе или какая нибудь сильная радость, это страданіе локализовано въ пространствѣ, и только благодаря этому обстоятельству могутъ они быть локализованы во времени и служить знаками для новыхъ локализаций во времени. Итакъ, сначала мы фиксируемъ и измѣряемъ время при помощи пространства.

Рибо сравниваетъ отмѣчающіе знаки съ поверстными межевыми столбами, которые размѣщены по дорогамъ и расходятся въ различныя направленія отъ одной точки. «Такіе ряды, прибавляетъ онъ, отличаются той особенностью, что они какъ бы могутъ налагаться одинъ на другой и сравниваться между собою». — Но откуда, спрашиваемъ мы, берется самая возможность наложенія другъ на друга продолжительностей, разъ истинное наложеніе возможно лишь для пространства? А это объ-

ясняется тѣмъ, что, въ то время какъ намъ кажется, будто происходитъ наложеніе продолжительностей, на самомъ дѣлѣ нарастаютъ пространственные образы, пространственные перспективы. Мы разсчитываемъ годы нашей жизни и періоды, обнимающіе многіе годы; каждый годъ представленъ видимымъ обращеніемъ солнца, подраздѣленнымъ на части, въ которыя мы размѣщаемъ главные видимые моменты нашей жизни за годъ.

Отмѣчающіе знаки позволяютъ упростить механизмъ локализациі во времени. Событіе, служащее такимъ знакомъ, очень часто возвращается въ сознаніе: часто оно сравнивается съ настоящимъ, когда вопросъ идетъ о положеніи, какое это событіе занимаетъ во времени, т. е. выходятъ, съ большей или меньшей степенью ясности, изъ забвенія тѣ промежуточные состоянія, которыя отдѣляютъ его отъ настоящаго. Отсюда вытекаетъ, по мнѣнію Рибо и Тэна, что положеніе отмѣчающаго знака становится все болѣе и болѣе извѣстнымъ или кажется таковымъ. Благодаря повторенію, эта локализациа становится непосредственной, мгновенной, автоматической. Здѣсь мы имѣемъ случай, аналогичный образованію привычки. Промежуточные звенья исчезаютъ, ибо они бесполезны. Весь рядъ сводится къ двумъ членамъ и этого совершенно достаточно, ибо отдаленіе этихъ членовъ въ прошедшемъ достаточно извѣстно. «Безъ этого *сокращающаго способа*, безъ исчезновенія чрезмѣрнаго числа членовъ, локализациа во времени была бы слишкомъ долгой, тягостной, ограниченной узкими предѣлами. А благодаря ему, образъ, лишь только онъ зародился, мгновенно локализуется, помѣщается между двумя вѣхами—между настоящимъ и какимъ нибудь отмѣчающимъ знакомъ. Операциа часто трудная, бесплодная и, быть можетъ, всегда неточная, заканчивается послѣ нѣкоторыхъ колебаній».

Для всякаго ясно, на сколько этотъ механизмъ походитъ на тотъ, посредствомъ котораго мы локализуемъ въ пространствѣ. И здѣсь мы также имѣемъ отмѣчающій знакъ, сокращающій способъ, хорошо извѣстные разстоянія, которыми мы пользуемся, какъ единицами измѣренія. Но Рибо могъ бы прибавить, что здѣсь есть нѣчто большее, чѣмъ аналогія: здѣсь есть тождество. По истинѣ говоря, мы, для того чтобы локализовать во времени, прилагаемъ отмѣчающіе знаки къ пространству, а сокращающіе способы, такъ хорошо описанные Тэномъ и Рибо, суть въ дѣйствительности способы пространственные, представленія доступныхъ зрѣнію картинъ; разстоянія между картинами хотя и трудно вообразить себѣ съ должной опредѣленностью, но они устанавливаются при помощи *числа*.

Настоящій моментъ, очевидно, является исходной точкой во всякомъ представленіи времени. Мы можемъ постигнуть время только съ точки зрѣнія настоящаго, представляя себѣ прошедшее позади его, а будущее впереди. Но въ этой точкѣ зрѣнія всегда выражается какое нибудь событіе, которое произошло въ матеріальной и *протяженной* средѣ. Даже наше *представленіе* времени, наше изображеніе его имѣетъ пространственную форму.

Пространство, которое мы видимъ, находится *впереди насъ*; пространство, котораго мы не видимъ, а которое только *представляемъ* себѣ, находится позади насъ. Мы не можемъ даже представить себѣ пространство, которое находится за нашей спиной иначе, какъ воображая себѣ, что мы имѣемъ его прямо передъ собой. То же самое нужно сказать о времени; мы можемъ изобразить себѣ прошедшее только какъ перспективу *позади насъ* и будущее, вырастающее изъ настоящаго, какъ перспективу *впереди насъ*. Для животнаго и ребенка время должно первоначально изобразиться въ видѣ растянутыхъ въ рядъ образовъ, все болѣе и болѣе меркнущихъ. Тогда время является какъ бы четвертымъ измѣреніемъ вещей, занимающихъ пространство. Рядомъ съ линіями, поверхностями, разстояніями, которыя можно преодолѣть посредствомъ движенія, существуетъ еще разстояніе особаго рода, которое можно преодолѣть, переходя чрезъ всѣ промежуточные звенья; это — разстояніе между объектомъ, которымъ владѣешь, и объектомъ, котораго желаешь, есть разстояніе времени. Часы, дни, годы — все это пустые ящики, въ которыхъ мы размѣщаемъ всѣ ощущенія по мѣрѣ того, какъ получаемъ ихъ. Когда эти ящики полны и когда мы можемъ пробѣгать весь рядъ ихъ, нигдѣ не встрѣчая перерыва, они образуютъ то, что мы называемъ временемъ. Прежде это были подраздѣленія пространства; теперь же накопленіе ощущеній и правильное распредѣленіе ихъ въ пространствѣ создало ту видимость, которую мы именуемъ временемъ.

Но мы не только распредѣляемъ наши внутреннія событія и накладываемъ на нихъ, такъ сказать, тотъ или иной ярлыкъ, такимъ же точно образомъ мы размѣщаемъ событія, происходившія до насъ; болѣе того, мы напередъ переносимъ тѣ же подраздѣленія и на будущее время. Отъ прошлаго къ будущему мы протягиваемъ длинную нить, на которую нанесены дѣленія; и эта нить представляетъ въ сущности траекторію, оббѣгаемую солнцемъ и звѣздами въ ихъ вѣчномъ вращеніи. Удобныя дѣленія этой траекторіи позволяютъ размѣстить на ней весь міръ.

Спенсеръ говоритъ, что въ первые вѣка и въ нецивилизованныхъ странахъ пространство выражали съ помощью времени и, что позже вслѣдствіе прогресса время стали выражать съ помощью пространства. Такимъ образомъ дикарь, подобно древнимъ Іудеямъ, опредѣлялъ положеніе какого либо мѣста числомъ дней, которое отдѣляло его отъ даннаго мѣста. Въ Швейцаріи туристамъ говорятъ, что такая-то мѣстность находится на разстояніи столькихъ-то часовъ. Эта теорія искусственна. Вполнѣ понятно, что въ раннія эпохи, за отсутствіемъ совершенно надежныхъ мѣръ наложенія пространства, когда вопросъ идетъ объ оцѣнкѣ разстояній, которыя нужно пройти, отвѣтъ дается въ терминахъ *ходьбы* и времени. Но и дни, и часы, обозначаемые видимыми положеніями солнца, представляютъ въ дѣйствительности лишь правильныи рядъ пространственныхъ сценъ, видимыхъ протяженій. Изъ всего этого, слѣдовательно, нельзя было бы заключить, что понятіе времени и въ самомъ дѣлѣ *предшествовало* понятію пространства. Время есть искусственный способъ косвеннаго измѣренія большихъ пространствъ, но отсюда не вытекаетъ, что для воспріятія первыхъ видимыхъ или осязаемыхъ протяженій нужно считать время.

Съ научной точки зрѣнія, первоначальная и основная единица мѣры должна очевидно представлять величину, которую можно было бы измѣрять: 1) непосредственно и, 2) по сравненію съ ней же самой. Протяженіе именно и удовлетворяетъ этимъ двумъ условіямъ. Его измѣряютъ, прямо налагая протяженіе на протяженіе и сравнивая протяженіе съ протяженіемъ. Для этого сравненія нѣтъ нужды прибѣгать ни ко времени, ни къ движенію. Напротивъ, время и движеніе не могутъ быть измѣряемы ни непосредственно, ни по сравненію съ самими собой. Я не могу *непосредственно* наложить время, принятое за образецъ, на другое время, ибо время всегда движется впередъ и никогда не налагается. Я могу, правда, взять какое либо воспоминаніе времени и сравнить его съ реальнымъ временемъ, но здѣсь образецъ не имѣетъ ничего постояннаго, сравненіе—ничего научнаго. Напротивъ, можно даже быть увѣреннымъ въ ошибкѣ. Кромѣ того, если вы присмотритесь поближе, то увидите, что для сравненія двухъ продолжительностей вы принуждены, даже въ этомъ внутреннемъ опытѣ измѣренія *grosso modo* *представить* себѣ продолжительность, взятую для мѣры; но какъ вы себѣ ее представите? Въ терминахъ пространства.

Вы вспомните, что именно вы сдѣлали въ опредѣленное время въ такой-то обстановкѣ, и вы сравните это воспоминаніе съ вашими на-

личными впечатлѣніями, чтобы сказать: «это имѣетъ длину почти равную или неравную». Опирая одной продолжительностью, безъ помощи пространства, вы не сумѣете сдѣлать никакого измѣренія. Вотъ почему и является необходимость представлять себѣ время въ пространственной формѣ: это вносить нѣчто устойчивое въ непрерывный потокъ времени.

Вслѣдъ за внутренними чувствами, изъ внѣшнихъ чувствъ слухъ наиболѣе послужилъ къ тому, чтобы вывести время изъ пространства, сообщить ему особое измѣреніе; эта роль слуха объясняется тѣмъ, что онъ лишь очень неопредѣленно локализируетъ пространство, но за то превосходно локализируетъ продолжительность. Животное лежитъ безъ движенія, окружающій его пейзажъ тоже неподвиженъ: вдругъ раздается звукъ; онъ повторяется два, затѣмъ три раза: создается такимъ образомъ рядъ, стоящій въ контрастѣ съ недвижимою картиною пространства, какъ бы воплощающій время въ звукъ. Слухъ развился въ силу той пользы, которую онъ приносилъ животному, предупреждая его о близости врага. Животному поэтому не трудно было отличить первую картину безъ звука, затѣмъ вторую картину со звукомъ и потомъ третью картину, сопровождаемую появленіемъ врага. Звукъ, эта невидимая и неосязаемая вещь, неизбѣжно стремится проэктироваться въ среду, отличную отъ самого пространства, аналогичную внутренней средѣ инстинктивнаго жизненнаго желанія, которое и есть время. Слухъ, освобожденный мало-по-малу отъ пространственныхъ формъ, сталъ какимъ-то ритмическимъ счетчикомъ; слухъ — это по преимуществу чувство, оцѣнивающее время, послѣдовательность, ритмъ и мѣру.

Другимъ средствомъ для отдѣленія времени отъ пространства служить воображеніе. Мы совершаемъ движенія не только тогда, когда передвигаемъ свои ноги, мы движемся вмѣстѣ съ нашими представленіями, переходя мысленно отъ одного представленія къ другому; но мы скоро научаемся отличать эти виды внутреннихъ передвиженій отъ передвиженія внѣшняго. Разъ дано какое нибудь состояніе сознанія, мы сейчасъ-же нанизываемъ рядъ другихъ представляемыхъ состояній сознанія, всегда примыкающихъ къ данному сознанію, какъ къ своему предѣлу. Такимъ образомъ мы движемся назадъ, чтобы возвратиться къ исходной точкѣ. Такого рода идеальное пространство противопоставляется пространству реальному и позволяетъ намъ вообразить среду, въ которой вещи, вмѣсто того чтобы сосуществовать въ пространствѣ, другъ за другомъ *слѣдуютъ*.

Какъ пространство служить намъ для образованія и мѣры времени,

такъ и время—мы видѣли этому примѣры—служить для счисленія протяженія. Здѣсь имѣетъ мѣсто, слѣдовательно, взаимное воздѣйствіе и противодѣйствіе между ними. Слѣпой скажетъ, что палка длинна или коротка, въ зависимости отъ того, во сколько времени онъ пробѣжитъ по ней руками. Если бы палка не была неподвижной, а двигалась бы въ томъ же направленіи, въ какомъ движется его рука, и если бы треніе было настолько слабо, что онъ не замѣчалъ бы его, то палка казалась бы ему крайне длинной; если бы она двигалась въ противоположномъ направленіи, она казалась бы ему чрезвычайно короткой. Нѣкоторые наблюденія надъ Лаурей Бриджманнъ подтвердили вышесказанное. Изъ этого не слѣдуетъ однако, что сюда входитъ идея *продолжительности*, въ собственномъ смыслѣ этого слова. Быть можетъ, этотъ фактъ достаточно объясняется идеей числа: пространство, которое мы проходимъ, кажется намъ болѣе длиннымъ, когда оно даетъ мѣсто болѣе многочисленнымъ ощущеніямъ, и менѣе длиннымъ, когда оно даетъ меньшее число ощущеній. Я не хочу сказать, что мы сосчитываемъ наши ощущенія одно за другимъ; но такимъ же образомъ мы не сосчитываемъ количества кубическихъ метровъ земли, содержащихся въ двухъ неравныхъ горахъ, и однако мы заявляемъ съ перваго же взгляда, что одна гора больше другой и содержитъ больше земли. Число возможно и безъ счисленія; можно считать *en gros*, не входя въ детали. Животныя не знаютъ арифметики и однако собака-самка замѣчаетъ, увеличилось-ли или уменьшилось число ея щенятъ. Нѣкоторые человѣческія племена не способны считать дальше двухъ. Племя Дамара принадлежитъ къ ихъ числу. Тѣмъ не менѣе они владѣютъ огромными стадами быковъ и замѣчаютъ, если не достаетъ даже одной головы скота. Чтобы опредѣлить число нашихъ ощущеній, мы употребляемъ тѣ же приемы, что и животныя и дикари, т. е. глазомѣръ и приближеніе. Результатъ такого исчисленія даетъ одновременно видимую длину времени и протяженность пространства, пробѣгаемаго въ это время.

Хорошимъ доказательствомъ того, что мы измѣряемъ время по числу ощущеній, а не по ихъ истинной продолжительности, служить тотъ способъ, которымъ мы приблизительно опредѣляемъ продолжительность сновидѣнія.

Здѣсь нѣтъ болѣе мѣста искусственной мѣрѣ времени: ритмическія удары маятника не обозначаютъ часовъ. Вотъ въ этой оцѣнкѣ, въ которую входитъ одно лишь сознаніе, мы, для сужденія о протекшемъ времени, опираемся исключительно на число образовъ, прошедшихъ

предъ глазами и потому впадаемъ въ ошибки особаго свойства. Намъ кажется, что такое-то сновидѣніе продолжалось нѣсколько часовъ, въ то время какъ на самомъ дѣлѣ оно длилось нѣсколько секундъ. Извѣстенъ примѣръ студента, сдѣлавшагося внезапно жертвой летаргическаго сна и сейчасъ же разбуженнаго своими товарищами: въ этотъ чрезвычайно короткій промежутокъ времени онъ увидѣлъ, во всей ихъ ясности, безчисленные перипетіи длиннаго путешествія въ Италію. Если бы ему предложено было высчитать время, протекшее во снѣ, онъ безъ сомнѣнія опредѣлитъ бы его въ нѣсколько часовъ; онъ бы не могъ вообразить, что это множество городовъ, памятниковъ, людей, всякаго рода событій прошло предъ его глазами въ теченіе двухъ или трехъ секундъ. Конечно, такой необычайный фактъ могъ имѣть мѣсто только во снѣ, въ которомъ образы, не прикрѣпленные какой-либо прочной связью къ пространству, могутъ слѣдовать другъ за другомъ съ безпримѣрной быстротой. Этого не могло быть въ состояніи бодрствованія, потому что движеніе человѣка въ пространствѣ совершается съ большой сравнительно медленностью. Но какъ бы то ни было, изъ этихъ примѣровъ ясно, что мы собственно получаемъ сознаніе *продолжительности* нашихъ ощущеній и воспріятій не вслѣдствіе приложенія какой-то *априорной формы*, а вычисляемъ эту продолжительность *апостериорно*, по числу этихъ ощущеній и ихъ разнообразію.

Подъ городами, засыпанными изверженіями Везувія, находятъ и теперь еще городовъ слѣды древнѣйшихъ, раньше засыпанныхъ и исчезнувшихъ. По мѣрѣ того, какъ одни сооруженія періодически заносились пепломъ, надъ ними возводились другія; образовались какъ бы пласты городовъ; подъ одними улицами находятся еще подземныя улицы, и подъ одними перекрестками—другіе перекрестки, и живой городъ высится надъ городами, навѣки уснувшими. То же самое произошло въ нашемъ мозгу; наша текущая жизнь покрываетъ, но не изглаживаетъ совсѣмъ жизнь прошлую, которая служитъ для первой скрытой и поддерживающей ее опорой. Когда мы спускаемся въ глубину нашего собственнаго существа, мы теряемся посреди всѣхъ этихъ обломковъ. Классификація въ пространствѣ—вотъ главное и почти единственное средство, могущее возстановить эти обломки, заново построить ихъ и освѣтить полнымъ свѣтомъ.

Какъ только образовалась память, образовалось и наше «я». Время и движеніе суть производныя двухъ существенныхъ факторовъ: незнакомаго внѣшняго міра и нѣкоторой внутренней дѣятельности, развертываю-

щейся энергій. Мы не можемъ знать ни сущности себя самихъ, ни того нѣчто, которое существуетъ внѣ насъ и отъ котораго, въ значительной части, производится наше «я». Какія силы таимъ мы въ себѣ и какъ далеко можетъ идти развитіе этой дѣятельности, волнующей наше существо? Съ другой стороны—какая тайна скрыта въ этой нѣмой природѣ, которая надвигается на насъ со всѣхъ сторонъ? Вотъ тѣ два непознаваемыхъ, къ которымъ, какъ мы думаемъ, сводятся всѣ остальные, въ томъ числѣ и время.

Мы видѣли, что память есть чувство тождественнаго, противоположаемое идеѣ различнаго и противоположнаго; по мнѣнію физиологовъ, обнаруженіе сходства, гармоніи между нами и другими влечетъ за собой симпатію; благодаря симпатіи, мы находимъ себя въ другихъ; равнымъ образомъ, благодаря памяти, мы находимъ себя въ прошедшемъ *). Память и симпатія, слѣдовательно, имѣютъ въ сущности одно и то же происхожденіе.

Прибавимъ, что память также производитъ привязанность къ предметамъ, которые наилучше вызываютъ такое чувство тождественнаго и возраждаютъ насъ въ собственныхъ глазахъ. Невидимыя нити связываютъ самые глубокіе тайники нашего существа со множествомъ окружающихъ насъ вещей, которыя другому кажутся незначительными,—ибо мы одни слышимъ ихъ голосъ, ихъ живую рѣчь. Но эта смутная любовь, которую рождаютъ память и привычка, всегда таитъ въ себѣ грусть; она является даже однимъ изъ самыхъ живыхъ источниковъ нашихъ скорбей, такъ какъ ея объектъ мѣняется съ теченіемъ времени и необходимо ассоціируется съ воспоминаніемъ вещей, которыхъ нѣтъ болѣе, вещей потерянныхъ. Сознаніе—это представленіе измѣнчивыхъ вещей; но сознаніе не мѣняется такъ быстро, какъ мѣняются предметы; въ то время, какъ создается новая среда, къ которой намъ нужно приспособляться, мы хранимъ еще, въ глубинѣ нашей мысли, складку и форму, отличавшія старую среду; отсюда зарождающаяся въ самомъ сознаніи противоположность двухъ тенденцій: изъ нихъ одна влечетъ къ прошлому, которое удерживаетъ насъ множествомъ своихъ связей, другая—къ будущему, которое открывается передъ нами и къ которому мы уже начинаемъ приспособляться. Чувство этого внутреннего разрыва и является одной изъ причинъ грусти, которая охватываетъ человѣка,

*) Эту же идею мы встрѣчаемъ краснорѣчиво выраженной въ *Психологии* Рабье.

когда онъ сознательно отдается воспоминаніямъ, и которая быстро смѣняется очарованіе, испытываемое имъ отъ самопроизвольной памяти. Въ созерцаніи прошедшаго событія, каково бы оно ни было, содержится зародышъ грусти, которая нарастаетъ, питаясь собственными соками. Для существа, которое размышляетъ, вспоминать часто значитъ быть очень близкимъ къ страданію. Идея прошлаго и будущаго есть не только необходимое условіе всякаго моральнаго страданія, съ извѣстной точки зрѣнія, она является также его основаніемъ. То, что сообщаетъ человѣку величіе—способность найти себя въ прошломъ и отразить себя въ будущемъ,—можетъ, наконецъ, стать постояннымъ источникомъ горести. Идея времени есть начало сожалѣнія. Сожалѣніе, угрызеніе совѣсти—это солидарность настоящаго съ прошлымъ; но анализирующая мысль всегда съ грустью взираетъ на солидарность, такъ какъ въ послѣдней сказывается чувство невозвратнаго. Да и въ простомъ воспоминаніи, въ простомъ сознаніи прошлаго есть образъ сожалѣнія и даже угрызенія совѣсти. Поэтъ выразилъ это съ особой глубиной въ стихѣ:

Какъ воспоминаніе близко къ угрызенію совѣсти!

Воспоминаніе есть всегда сознаніе чего-то, что не можетъ быть нами измѣнено, но съ чѣмъ однако мы связаны навсегда. Угрызеніе совѣсти—также чувство внутренней безпомощности, и это чувство уже смутно содержится въ воспоминаніи, посредствомъ котораго мы призываемъ къ себѣ бѣгущую отъ насъ жизнь, недоступный намъ болѣе міръ. Священная легенда рассказываетъ, что наши праотцы начали плакать, когда, выйдя изъ потеряннаго для нихъ рая, увидѣли, что этотъ рай уходитъ отъ нихъ и мало-по-малу исчезаетъ: здѣсь символъ первыхъ угрызеній совѣсти, но здѣсь же и символъ перваго воспоминанія. Каждый изъ насъ, какъ бы мало онъ ни жилъ имѣетъ свое прошлое, свой потерянный рай, исполненный радостей и печалей, и нѣтъ болѣе туда возврата ни ему, ни его потомкамъ.

Если въ основѣ всякаго воспоминанія, даже и такого, которое сначала пріятно, лежитъ нѣкоторая горечь, то что же можно сказать объ воспоминаніи страданій, въ особенности страданій моральныхъ, которыя единственно и возможно вообразить себѣ и воскресить во всей ихъ полнотѣ? Воспоминаніе пережитыхъ страданій навязывается иногда взрослому человѣку съ силой, которая растетъ въ такой же мѣрѣ, въ какой онъ старается отъ него освободиться. Чѣмъ сильнѣе вы боретесь противъ него, тѣмъ сильнѣе оно овладѣваетъ вами. Это явленіе аналогично

занесенію пескомъ морского берега. Тогда мы замѣчаемъ, что основная ткань нашего существа подвижна, что каждая мысль и каждое ощущеніе вызываютъ въ насъ водоворотъ и безпредѣльные колебанія, что почва, на которую мы ступаемъ, непрочна и что мы на ней не можемъ удержаться. Наше «я» ускользаетъ отъ насъ, какъ иллюзія, какъ мечта; оно разсѣвается, растворяется въ многочисленныхъ, переходящихъ ощущеніяхъ, и мы чувствуемъ, какъ оно, обезсиленное какимъ-то головокруженіемъ, опускается въ движущуюся пропасть времени.

ГЛАВА V.

Нормальные и патологическія иллюзіи времени.

I.

Такъ какъ оцѣнка продолжительности оказывается явленіемъ внутренне-оптическимъ, перспективой образовъ, то она и не можетъ не носить характера относительности. Въ самомъ дѣлѣ, оцѣнка эта стоитъ въ связи 1) съ *интенсивностью* представляемыхъ образовъ, 2) съ интенсивностью *разницъ* между этими образами, 3) съ *числомъ* этихъ образовъ и числомъ ихъ *разницъ*, 4) съ *быстротой* смѣны этихъ образовъ, 5) со взаимными отношеніями между этими образами, ихъ интенсивностями, ихъ сходствами или разнициами, ихъ различными продолжительностями и, наконецъ, ихъ *положеніями* во времени, 6) съ временемъ, необходимымъ для воспріятія этихъ образовъ и ихъ отношеній, 7) съ интенсивностью нашего вниманія къ этимъ образамъ или къ эмоціямъ удовольствія и страданія, которыми эти образы сопровождаются, 8) съ потребностями, желаніями или страстями, которыми эти образы сопровождаются и 9) съ отношеніемъ этихъ образовъ къ нашему *ожиданію*, къ нашему предвидѣнію.

Изъ этого видно, какъ многочисленны отношенія представленія эмоцій и хотѣній, которыя вліяютъ на чувство продолжительности.

Поэтому мы не можемъ принять тѣ, слишкомъ простые законы, которые были предложены и которые, на нашъ взглядъ, выражаютъ только одну изъ сторонъ вопроса. Такъ Ромэнсъ, изслѣдуя проблему о сознаніи времени, говоритъ, что кромѣ *числа* состояній сознанія, есть еще добавочный факторъ, вліяющій на удлинненіе или сокращеніе времени; этотъ факторъ—«отношеніе состояній сознанія къ ихъ собственной послѣдовательности». Время кажется относительно длиннымъ въ

такихъ опытахъ, гдѣ приходится отмѣчать секунды; это, по Роменсу, зависитъ отъ того, что здѣсь все вниманіе сосредоточено на произведеніи одного единственнаго ряда измѣненій, въ данномъ случаѣ—ряда ударовъ хронометра; эти измѣненія, слѣдовательно, составляютъ все содержаніе сознанія; поэтому ихъ отношенія послѣдовательности вполне ясно отпечатываются въ памяти, которую они заполняютъ, и весь рядъ, благодаря большому числу ясныхъ впечатлѣній, кажется болѣе длиннымъ.

Всякому конечно удавалось замѣтить, что предметы претерпѣваютъ нѣкоторую деформацію въ воспоминаніи. Вообще они кажутся болѣшими или меньшими, болѣе пріятными или болѣе тягостными, болѣе красивыми или болѣе безобразными и т. д. Обыкновенно время играетъ роль того широко растушеваннаго рисунка вещей, который сглаживаетъ или смягчаетъ контуры. Эта деформація объясняется борьбой за жизнь; изъ остающихся слѣдовъ тѣ обладаютъ наибольшей живостью, которые наиболѣе глубоки. Поэтому качество, наиболѣе поразившее насъ въ какомъ нибудь предметѣ, стремится затѣнить всѣ прочія качества: посреди мрака, тяготящаго надъ всѣмъ окружающимъ его, оно одно появляется въ внутреннемъ освѣщеніи. Когда я снова вижу улицу, на которой я игралъ въ дѣтствѣ и которая мнѣ казалась тогда очень широкой и очень длинной, я, къ удивленію своему, нахожу ее совсѣмъ маленькой. Это объясняется тѣмъ, что въ дѣтствѣ всѣ мои ощущенія были интенсивны, новы и свѣжи. Слѣдовательно, впечатлѣніе, произведенное размѣрами улицы, было живо. Когда я позже снова представляю себѣ улицу въ воспоминаніи, интенсивность моихъ субъективныхъ впечатлѣній переносится на самый объектъ и превращается въ большую пространственную величину потому именно, что въ памяти все, даже продолжительность, стремится принять пространственную форму.

Наиболѣе разительными примѣрами заблужденій, обусловленныхъ живостью образа, которыя отрываютъ событіе ряда отъ отмѣчающихъ его знаковъ, разставленныхъ, какъ вѣхи, въ нашемъ прошломъ, служатъ, по мнѣнію Джемса Сѣлли, общественныя событія, которыя выходятъ за предѣлы узкаго круга нашей личной жизни и естественно не связываются съ точками, определеннымъ образомъ локализованными во времени. Эти событія могутъ насъ взволновать, могутъ даже совсѣмъ завладѣть нами на мгновеніе; но во множествѣ случаевъ они перестаютъ интересоваться нашъ умъ также быстро, какъ они овладѣли имъ. У насъ не бываетъ повода возвратиться къ нимъ; и, если затѣмъ что либо напом-

нить намъ о нихъ, то можно быть почти увѣреннымъ, что они покажутся намъ слишкомъ близкими во времени, потому именно, что вызванный ими интересъ сообщаетъ образамъ особую живость. Джемсъ Селли приводитъ любопытный примѣръ иллюзіи такого рода, которая была вызвана тѣмъ, что газеты, по случаю истеченія трехгодичнаго срока наказанія сыщиковъ, вспомнили ихъ процессъ и осужденіе. «Извѣстіе о томъ, что со времени этого хорошо извѣстнаго процесса прошло цѣлыхъ три года, меня крайне удивило; точно также удивило это многихъ изъ моихъ друзей; всѣмъ намъ казалось, что происшествіе случилось не три года, а годъ тому назадъ. Не одинъ журналъ отмѣтилъ тогда эту кажущуюся краткость протекшаго времени, и это ясно показываетъ, что общая иллюзія вызывалась дѣйствіемъ извѣстной причины». Кажущаяся отдаленность событія, не локализованнаго ясно въ прошедшемъ, измѣняется въ обратномъ отношеніи къ живости мнемоническаго образа; всякая сознательная концентрація ума на одномъ воспоминаніи стремится, слѣдовательно, приблизить его. Получающійся здѣсь эффектъ, говоритъ Джемсъ Селли, совершенно напоминаетъ эффектъ, котораго мы достигаемъ, когда разсматриваемъ предметъ черезъ зрительную трубку: окутывающій его туманъ исчезаетъ, новыя детали, до сихъ поръ незамѣченныя, выступаютъ, и иллюзія идетъ такъ далеко, что намъ кажется возможнымъ дотронуться до предмета рукой.

Въ тѣхъ случаяхъ, когда умъ, подъ вліяніемъ болѣзненнаго расположенія къ страданію, привыкаетъ непрерывно возвращаться къ какому либо тягостному обстоятельству, эта мгновенная иллюзія можетъ стать періодической и вести къ частичному смѣшенію отдаленныхъ и ближайшихъ событій. Оскорбленіе, воспоминаніе о которомъ сохраняется очень долго, какъ бы движется вмѣстѣ съ нами: нашей памяти оно всегда представляется, какъ событіе самаго недавняго происхожденія. Въ состояніи умышленнаго помѣшательства, вызваннаго крупнымъ потрясеніемъ мы замѣчаемъ, какъ свободно развивается эта склонность воскрешать похороненное прошлое: «отдаленныя событія, отдаленныя обстоятельства смѣшиваются съ фактами настоящаго».

Другой источникъ заблужденій при нашей оцѣнкѣ продолжительности заключается въ томъ, что мы склонны комбинировать время, которое требуется для представленія событія, съ реальнымъ временемъ, въ теченіе котораго событіе длилось. Если меня спрашиваютъ въ психифизическихъ опытахъ, какъ велика продолжительность короткихъ ударовъ метронома, то оказывается, что мой отвѣтъ преувеличиваетъ ее.

Это зависит от того, что я бессознательно складываю время, которое мнѣ нужно для того, чтобы представить себѣ и оцѣнить ударъ съ объективной продолжительностью самого удара; поэтому и послѣдняя кажется мнѣ возросшей. Напротивъ того, если удары очень медленны, я склоненъ вообразить ихъ себѣ болѣе короткими: тогда представленіе быстрѣе самого удара, и поэтому я смѣшиваю субъективную скорость съ объективной подобно тому, какъ выше я смѣшивалъ субъективную медленность съ объективной медленностью. Танцоръ, котораго хотятъ заставить слѣдовать слишкомъ быстрому ритму, задыхается и отстаетъ; тотъ же, котораго хотятъ заставить двигаться слишкомъ медленно, долго держать ногу въ воздухѣ и склоненъ ускорять движеніе. И такъ, усиліе болѣе или менѣе короткое и быстрое играетъ видную роль въ нашей идеѣ времени. Мы знакомимся съ временемъ посредствомъ усилія и желанія; мы сохраняемъ привычку оцѣнивать время въ зависимости отъ нашихъ желаній, усилій, отъ нашей собственной воли. Мы такъ же измѣняемъ медленное теченіе времени подъ вліяніемъ нашего нетерпѣнія и нашей стремительности, какъ мы измѣняемъ быстроту его, подъ вліяніемъ медленнаго усилія, которое необходимо для того, чтобы представить себѣ эту быстроту.

Оцѣнка продолжительности въ прошедшемъ зависитъ отъ кажущейся намъ продолжительности воспроизводящей операціи, отъ усилія, необходимаго для воспоминанія различныхъ событій. Такимъ образомъ, когда всѣ событія пребываютъ въ связи и походятъ другъ на друга, усиліе вниманія, необходимое для вызова воспоминаній, приспособляется непосредственно къ каждому изъ послѣдовательныхъ образовъ, какъ замѣчаетъ Вундтъ, и весь рядъ, легко обозримый, кажется менѣе длиннымъ; если же, наоборотъ, событія прерываются, если они безсвязны или очень различны и несходны, то усиліе воспроизведенія требуетъ болѣе времени, а рядъ событій кажется болѣе длиннымъ. Здѣсь происходитъ то же самое, что бываетъ съ двумя горизонтальными линіями одинаково длинными, когда одна изъ нихъ разсѣчена вертикальными чертами: послѣдняя кажется намъ болѣе длинной, такъ какъ глазъ, пробѣгая по ней, задерживается на этихъ чертахъ, а, благодаря замедленному движенію взгляда, линія кажется длиннѣе, конечно вслѣдствіе иллюзіи. Время не изъято отъ аналогичныхъ оптическихъ явленій. Но мы указали лишь одинъ изъ элементовъ объясненія, а не всѣ.

Изъ психо-физическихъ опытовъ, касающихся оцѣнки продолжительности хронометрическихъ ударовъ, видно, что моментъ, когда промежутокъ

оцѣниваемого времени, въ среднемъ, равенъ промежутку реального времени и точно воспроизводитъ его, составляетъ около 0,72 секунды; но такова же средняя величина продолжительности, необходимая вообще для воспроизведенія помощью памяти или представленія. Слѣдовательно, процессъ воспроизведенія и ассоціаціи совершается съ наибольшей легкостью при скорости въ $\frac{3}{4}$ секунды. Отсюда Вундтъ выводитъ, что, когда намъ нужно представить себѣ болѣе длинныя или болѣе короткія объективныя времена, мы непроизвольно стремимся уравнивать ихъ съ этой нормальной скоростью нашего представленія или, по крайней мѣрѣ, приблизить ихъ къ ней.

Здѣсь одна изъ причинъ, объясняющихъ тотъ фактъ, что мы укорачиваемъ удары, болѣе медленные, чѣмъ три четверти секунды, и удлиняемъ удары болѣе короткіе; здѣсь же мы видимъ, почему желаніе и благополучіе заправляютъ нашимъ представленіемъ времени. Но есть еще другой, отмѣчаемый Вундтомъ, болѣе любопытный фактъ. Оказывается, что столько же времени—три четверти секунды—нужно ногѣ, чтобы сдѣлать одинъ шагъ при быстрой ходьбѣ. Слѣдовательно, мы можемъ + сказать, что въ сущности мы измѣряемъ время продолжительностью шага въ пространствѣ. Вѣроятно также, что шагъ былъ нашей первой мѣрой пространства и, вмѣстѣ съ тѣмъ, времени. Первоначальной, наиболѣе общей формой времени былъ рядъ образовъ, вызываемыхъ рядомъ движеній при перемѣнѣ мѣста, т. е. рядомъ шаговъ. При этомъ движеніи предметы перемѣщаются направо и налево; возвращаясь обратно, мы опять находимъ ихъ. Такимъ образомъ, три измѣренія пространства и одно измѣреніе времени организуются сами собой въ воображеніи. Теперь еще мы соразмѣряемъ скорость нашего представленія съ нашимъ шагомъ и, въ силу естественной склонности, стараемся приспособить шагъ времени къ шагу нашей мысли и къ шагу нашихъ ногъ *).

Стивенсъ пришелъ къ результатамъ, противоположнымъ тѣмъ, къ которымъ пришли Фирордъ **), Махъ ***), Коллертъ ****), Эстель *****) и Менеръ *****). По Стивенсу мы укорачиваемъ короткія времена и

*) Прибавимъ, что въ музыкѣ движеніе въ 0,72 составляетъ хорошее *andante*, темпъ котораго не слишкомъ быстрый и не слишкомъ медленный, отличается естественностью своего хода.

**) *Der Zeitsinn*, 1868.

***) См. Вундтъ, *Физиол., психол.*, стр. 785 (1-ое изданіе).

****) *Philosophische Studien*, томъ I, стр. 88.

*****) *Ibid.* томъ II, стр. 37.

*****) *Ibid.* томъ II, стр. 546.

удлиняемъ длинныя времена. Въ опытахъ Стивенса «моментъ точности», т. е. вѣрнаго воспроизведенія совпадаетъ съ моментомъ другихъ экспериментаторовъ. Но условія производства опыта не одинаковы. Фирордъ и его послѣдователи дѣлали сравненіе двухъ интерваловъ времени, причѣмъ процессъ оставался чисто умственнымъ. Стивенсъ же имѣетъ дѣло съ однимъ интерваломъ времени, который онъ и заставляетъ воспроизводить. Поэтому здѣсь обнаруживается вмѣшательство совершенно новыхъ элементовъ и нарушающихъ причинъ, какъ это признаетъ и самъ Стивенсъ: упражненіе воли, двигательный импульсъ, передача вдоль центрo-стремительныхъ нервовъ, наконецъ, скрытый періодъ мускульнаго сокращенія. Стивенсъ не предлагаетъ никакого объясненія отмѣченныхъ имъ результатовъ. Быть можетъ эти результаты получаются потому, что въ его опытахъ воля къ воспроизведенію и воспроизводительное движеніе являются наиболѣе важными факторами; когда интервалъ времени находится ниже точки безразличія, то, какъ бы мы сначала ни представляли себѣ его болѣе длиннымъ, чѣмъ онъ есть въ дѣйствительности, мы замѣчаемъ, что онъ быстръ и сообщаемъ себѣ въ двигательномъ воспроизведеніи такую скорость, которая не оставалась бы ниже даннаго интервала. Эта скорость еще болѣе сокращаетъ короткіе интервалы. Если же, напротивъ, интервалъ времени стоитъ выше точки безразличія, то онъ кажется длиннымъ, несмотря на то, что воображеніе укорачиваетъ его, и воля, опасаясь излишней стремительности, сообщаетъ ему медленное, сдержанное движеніе. Отсюда замедленіе интерваловъ и безъ того уже замедленныхъ. Музыкантъ, которому приходится слѣдовать за быстрымъ движеніемъ метронома, стремится еще болѣе ускорить движеніе изъ-за боязни отстать; если же метрономъ диктуетъ медленное движеніе, то музыкантъ еще болѣе замедляетъ его, вслѣдствіе опасенія оказаться впереди. Вотъ предлагаемое нами объясненіе разногласій, встрѣчающихся между экспериментаторами.

По Эстелю наши представленія времени, какъ и другія ощущенія и представленія, открыты вліяніямъ прошлыхъ впечатлѣній, воспринятыхъ тѣмъ же органомъ чувства. Промежутокъ времени, который казался короткимъ, напр., слуху, еще болѣе укорачиваетъ слѣдующій за нимъ промежутокъ *).

Хорошо извѣстно то вліяніе, какое ожиданіе оказываетъ на ви-

*) *Philosophische Studien*, II, fascicule 1.

димую продолжительность. Если ожиданіе кажется долгимъ, то это потому, что оно представляетъ рядъ обманчивыхъ, несбывшихся надеждъ. Наше желаніе, присоединяясь къ представленію ожидаемаго объекта—напр., пріѣзду любимой личности,—стремится представить намъ будущее въ видѣ настоящаго; а такъ какъ мы хотѣли бы, чтобы предметъ сейчасъ-же рѣализовался, мы безъ оглядки перескакиваемъ черезъ промежуточные ступени, и воображаемъ себѣ, что отдѣляющее предметъ разстояніе пройдено; мы хотимъ, и потому намъ кажется, что это разстояніе короче того, чѣмъ оно можетъ или должно быть. Отсюда безъ конца задаваемый вопросъ—*когда-же?* По сравненію съ идеальнымъ временемъ, одареннымъ соотвѣтственно идеальной быстротой, реальное время кажется намъ безнадежно медленнымъ.

Одни изслѣдователи вмѣстѣ съ Вундтомъ говорятъ, что, когда ожиданію наступаетъ конецъ, то время, казавшееся столь долгимъ, вдругъ сокращается, вслѣдствіе забвенія скуки; другіе же говорятъ, вмѣстѣ съ Джемсомъ Селли, что они нисколько не забываютъ своей скуки и что время ожиданія отмѣчено въ ихъ памяти признакомъ медленности. И здѣсь все зависитъ отъ точки сравненія и отъ присутствія или отсутствія воспоминанія скуки.

Почему же въ такомъ случаѣ кажется, что время счастья—игры для ребенка, бесѣды съ возлюбленной для молодого человѣка—умчалось съ такой удручающей насъ быстротой? А потому, что заранѣе мы общались себѣ и желали долгаго, даже безконечнаго счастья; какъ же коротка должна казаться дѣйствительность сравнительно съ нашими желаніями и ожиданіями! Какъ! уже! Мы рисовали себѣ, въ нашемъ воображеніи, длинный путь, который намъ предстояло пройти, истинный путь возлюбленныхъ, а когда мы прошли его, онъ неизбѣжно показался намъ слишкомъ короткимъ. Въ дни счастья мы съ сожалѣніемъ смотримъ на каждый часъ, который уходитъ: онъ оставляетъ въ насъ свѣтлый, чарующій слѣдъ и долго взоръ нашъ прикованъ къ этому слѣду, который становится все блѣднѣе и блѣднѣе, но никогда не угасаетъ совершенно.

Вундтъ объясняетъ большинство ошибокъ въ оцѣнкѣ продолжительности измѣненіями *аперцепціи*, т. е. вниманія къ представленіямъ, достигающаго бѣльшаго или меньшаго напряженія. Но степень вниманія является здѣсь лишь второстепеннымъ элементомъ. Настоящее напряженіе содержится въ желаніи, инстинктивномъ влеченіи, въ томъ внутреннемъ побужденіи, которое отъ настоящаго идетъ къ будущему, то

притягивающему насъ къ себѣ, то внушающему страхъ. Въ первомъ случаѣ время течетъ слишкомъ медленно, во второмъ—слишкомъ быстро; длину его, вопреки нашему сознанію, мы измѣряемъ по своему желанію; *кажущееся время* измѣняется, слѣдовательно, въ зависимости отъ влеченія или желанія.

Джемсъ Селли замѣчаетъ, что укорачиваніе времени, оцѣниваемаго на *разстояніи*, не слѣдуетъ никакому закону. Нельзя сказать, что оно пропорціонально отдаленію; должно даже сказать, что оно ему не пропорціонально.

«Если я представлю себѣ мои послѣднія десять лѣтъ линіей въ метръ, то послѣдній годъ займетъ на ней три или четыре дециметра; пятый годъ, богатый событіями, займетъ—два дециметра; остальные восемь лѣтъ помѣстятся на оставшейся части линіи». Въ исторіи имѣетъ мѣсто та же иллюзія. Нѣкоторые вѣка кажутся болѣе длинными: «періодъ отъ нашихъ дней до взятія Константинополя кажется длиннѣе періода отъ этого событія до перваго Крестоваго похода, хотя оба эти періода имѣютъ почти одинаковую хронологическую продолжительность. Это происходитъ, вѣроятно, отъ того, что первый періодъ намъ лучше извѣстенъ и что съ нимъ сплетаются наши личные воспоминанія».

По нашему мнѣнію, кажущаяся длина времени, оцѣниваемаго на разстояніи, растетъ пропорціонально числу рѣзкихъ и интенсивныхъ *разницъ*, замѣченныхъ въ событіяхъ, которыя воспоминаются. Годъ, отмѣченный выдающимися и разнообразными событіями, кажется болѣе длиннымъ. Годъ безсодержательный и монотонный кажется болѣе короткимъ: впечатлѣнія накладываются другъ на друга, а интервалы времени, расплываясь одинъ въ другомъ, какъ бы сокращаются. Аналогичное этому явленіе происходитъ въ пространствѣ. Разстояніе какого нибудь предмета кажется большимъ, когда на пути находится еще другіе предметы, которые играютъ тогда роль отмѣтныхъ знаковъ. И подобно тому, какъ предметы, ясно очерченные въ пространствѣ, кажутся сближенными, точно также событія, выдѣляющіяся во времени, кажутся принадлежащими вчерашнему дню.

Ошибка въ оцѣнкѣ времени бываетъ большей, когда дѣло идетъ объ отдаленныхъ періодахъ, чѣмъ когда дѣло идетъ о ближайшихъ къ намъ періодахъ, имѣющихъ ту же самую длину: такъ, ретроспективная оцѣнка очень далекой отъ настоящаго момента продолжительности, напр., проведеннаго въ школѣ времени, гораздо болѣе поверхностна и отрывочна, чѣмъ оцѣнка хотя и равнаго, но позднѣйшаго періода. Перспектива въ прошедшемъ происх. идеи о времени.

времени соотвѣтствуетъ, слѣдовательно, перспективѣ въ пространствѣ, въ которой величина видимой ошибки, вытекающей изъ сокращенія, растеть вмѣстѣ съ разстояніемъ *).

Такимъ же точно образомъ, какъ намъ кажется, объясняется и тотъ фактъ—на него часто ссылаются—что годы кажутся очень длинными въ юности и очень короткими въ старости. Юность нетерпѣлива въ своихъ желаніяхъ; она хотѣла бы сразу выпитъ въ себя время, а *оно такъ тянется*. Далѣе, впечатлѣнія юности живы, свѣжи и многочисленны; годы заполнены событіями, дифференцированы на тысячу ладовъ, и молодой человѣкъ представляетъ себѣ протекшій годъ въ формѣ длиннаго ряда картинъ въ пространствѣ. Основа возстающаго въ памяти зрѣлища отодвигается тогда въ даль, остается позади мѣняющихся декораций, которыя слѣдуютъ другъ за другомъ, точно виды калейдоскопа: въ театрахъ, какъ извѣстно, подъ сценой находится рядъ декораций, которыя въ любой моментъ могутъ предстать передъ зрителемъ. Эти декорации суть воспроизведенныя картины нашего прошлаго: среди нихъ есть бѣлѣ стертая, затушеванная и туманная, которыя производятъ впечатлѣніе чего-то отдаленнаго; есть и другія, которыя какъ-бы замѣняютъ кулисы. Мы классифицируемъ ихъ, согласно степени интенсивности и согласно порядку ихъ появленія. Роль машиниста выполняетъ память. Такъ, ребенку прошлый январь кажется стоящимъ безконечно далеко позади слѣдовавшихъ событій; но и будущій январь тоже кажется ему очень далекимъ,—ребенокъ торопится расти; напротивъ, старость—это всегда одна и та же декорация классическаго театра, банальная мѣстность; она представляетъ: то дѣйствительное единство времени, мѣста и дѣйствія, концентрирующее все вокругъ главнаго событія и сглаживающее все остальное, то полное отсутствіе дѣйствія, времени и мѣста. Недѣли и мѣсяцы походятъ другъ на друга; жизнь тянется такъ монотонно. Всѣ образы налагаются другъ на друга, сливаются въ одинъ сплошной образъ. Воображенію время кажется сокращеннымъ; такимъ же оно представляется и желанію; по мѣрѣ того, какъ приближается конецъ жизни, по истеченіи каждаго года, говоришь себѣ: еще однимъ меньше! что же я сдѣлалъ за это время? что видѣлъ, чувствовалъ, совершилъ новаго? Какъ быстро протекли 365 дней! Кажется, будто прошло лишь нѣсколько мѣсяцевъ!

| Если вы хотите удлиннить перспективу времени, заполняйте его новыми

*) James Sully: *Les Illusions*, 179.

вещами въ возможно большемъ количествѣ. Совершите путешествіе, которое возбудило бы ваши страсти, которое, обновляя окружающій васъ міръ, обновило бы также и васъ самихъ. Событія, которыя происходили по пути, пространства, которыя были пройдены, сложатся другъ съ другомъ въ вашемъ ретроспективномъ воображеніи; у васъ будутъ многочисленные фрагменты видимаго міра, расположенные въ рядъ, а все это составитъ то, что очень мѣтко называютъ длиннымъ *пространствомъ* времени.

По мнѣнію Жане, кажущаяся продолжительность извѣстнаго періода времени въ жизни каждаго человѣка «пропорціональна всей продолжительности этой жизни» *). Для десятилѣтняго ребенка, говоритъ онъ, годъ представляетъ одну десятую часть его существованія; для пятидесятилѣтняго человѣка тотъ же годъ не составитъ болѣе пятидесятую часть; онъ покажется въ пять разъ короче. Съ другой стороны, ребенку пятидесятилѣтній возрастъ кажется чрезмѣрно преклоннымъ, но онъ не кажется таковымъ человѣку, имѣющему пятьдесятъ лѣтъ отъ роду. Однако этотъ законъ приложимъ только къ періодамъ достаточно длиннымъ, какъ напр., годы; онъ не приложимъ къ днямъ или мѣсяцамъ, которые мы не сравниваемъ съ цѣлой жизнью. Законъ Жане, какъ намъ кажется, выражаетъ реальную тенденцію воображенія судить о величинахъ соотносительно съ тѣмъ, что оно можетъ представить себѣ наибольшимъ или наименьшимъ: тому, кто не посѣщалъ различныхъ странъ, деревня кажется большой, а тому, кто видѣлъ Парижъ, провинціальный городъ кажется маленькимъ. Но законъ, который предлагаетъ Жане, слишкомъ математиченъ и слишкомъ простъ для того, чтобы онъ самъ по себѣ могъ объяснить кажущееся старикомъ сокращеніе лѣтъ. Сліяніе схожихъ впечатлѣній и періодовъ, которые покрываютъ другъ друга, играетъ здѣсь, на нашъ взглядъ, болѣе крупную роль.

Жане приводитъ еще слѣдующій примѣръ оцѣнки продолжительности посредствомъ сравненія части съ цѣлымъ: если вы ѣдете по желѣзной дорогѣ изъ Парижа въ Орлеанъ, то въ Шуази вы уже устаете; если же вы ѣдете изъ Парижа въ Бордо, то вы испытываете то же чувство утомленія и скуки лишь въ Орлеанѣ. Мы думаемъ, что этотъ фактъ объясняется разницей между *ожиданіями*. Когда вы ѣдете изъ Парижа въ Бордо, вы ждете долгаго пути, вы заранѣе покоряетесь

*) Revue Philosophique. 1877, I, 497.

этому, и потому чувство скуки овладѣваетъ вами сравнительно поздно. Когда же вы направляетесь въ Орлеанъ, вы напередъ говорите себѣ: это не очень далеко, я скоро прибуду,—но въ Шуази вы восклицаете: это дальше, чѣмъ я полагалъ. И здѣсь, слѣдовательно, важную роль играютъ вниманіе, ожиданіе и желаніе.

Мы представляемъ себѣ и объективно оцѣниваемъ продолжительность посредствомъ ряда могущихъ быть представленными и дѣйствительно представленныхъ состояній сознанія, которыя мы размѣщаемъ на протяженіи этой продолжительности; другими словами, мы судимъ о длинѣ протекшаго времени по ряду воспоминаній, которыя мы вставляемъ въ этотъ рядъ. Само собой разумѣется, въ рядъ не можетъ войти то, чего мы не вспоминаемъ. Изъ этого вытекаетъ то слѣдствіе, что чѣмъ многочисленнѣе, интенсивнѣе и раздѣльнѣе воспоминанія, которыя вставляются между двумя крайними членами, тѣмъ болѣе кажется промежутокъ времени. У ребенка за годъ накапливается большое число другъ отъ друга отличныхъ *воспоминаній*, которыя могутъ быть размѣщены на протяженіи года. Напротивъ, у взрослого человѣка воспоминанія сливаются, покрываютъ одно другое, и изъ общей массы ихъ выдаются лишь нѣкоторыя, особенно характерныя. Здѣсь лежитъ главное объясненіе кажущагося сокращенія лѣтъ. Наоборотъ, если намъ кажется, что ночной сонъ длится цѣлый вѣкъ, то это потому, что послѣдовательная смѣна живыхъ и ясныхъ образовъ происходитъ очень быстро: рядъ удлиняется по мѣрѣ того, какъ онъ заполняется.

Какія же представленія легче всего могутъ быть представлены въ памяти, какія, слѣдовательно, легче всего укладываются въ перспективу времени? Это—помимо сильныхъ эмоцій—пространственныя представленія. Наши физическія страданія и удовольствія представляются нашей памяти неопредѣленно и въ своихъ крупныхъ чертахъ; наши моральныя страданія и удовольствія заимствуютъ свою точность отъ идей, а послѣднія заимствуютъ свою точность отъ мѣстъ, отъ видимой среды. Вотъ почему, какъ на это указывалось уже выше, для того, чтобы вообразить время, мы воображаемъ себѣ преимущественно пространство, и оцѣниваемъ длину времени количествомъ пространства или пространственныхъ картинъ, размѣщенныхъ между двумя крайними предѣлами.

Джемсъ Селли, слѣдовательно, правъ, когда сравниваетъ возникающія у насъ иногда иллюзіи относительно разстояній во времени съ подобными же иллюзіями относительно разстояній въ пространствѣ. Посмотрите на Юнгфрау съ Венгернальпа: вамъ кажется, что брошенный камень про-

летѣлъ надъ глубокой долиной и достигъ ледника, ослѣпляющаго своей бѣлизной, и кажется вамъ такъ потому, что между вами и тѣмъ, что вы такъ ясно видите, есть лишь одинъ прозрачный воздухъ и ничего больше; у васъ нѣтъ отмѣтныхъ знаковъ и вы говорите: это очень близко. Точно также, если нѣкоторыя, особенно поразившія насъ, событія кажутся совершившимися вчера, такъ это потому, что мы не можемъ возстановить въ нашей памяти всѣ промежуточные члены: эти событія встаютъ предъ нами, какъ гора въ предыдущемъ примѣрѣ, все же остальное исчезаетъ. Если вамъ напоминаютъ, что съ тѣхъ поръ прошло много лѣтъ, вы спрашиваете: возможно ли это? Въ сущности и здѣсь вы видите воображеніемъ лишь одинъ уголокъ пространства, въ которомъ произошло нѣчто: это нѣчто, быть можетъ, принесло вамъ счастье и вы сожалеете о немъ; всѣ прочіе уголки пространства, которые также были ареной событій, исчезаютъ тогда и вамъ кажется, что ваше прошедшее счастье стоитъ передъ вами, и оно свѣтитъ вамъ, оно кажется вамъ всеѣмъ близкимъ во времени, потому что ваше воображеніе ставитъ его очень близкимъ въ пространствѣ, въ которомъ расположены вещи.

И такъ, мѣра времени, какъ и само время, есть слѣдствіе перспективы и въ значительной мѣрѣ, перспективы пространственной, представляющей воображенію. Въ зависимости отъ центра перспективы и отъ прилагаемой мѣры перспектива удлинняется или укорачивается: это—просто эффектъ *оптики* воображенія. Чтобы внести постоянство въ эти зрительныя картины, мы принуждены заимствовать изъ внѣшняго пространства то, чѣмъ можно было бы контролировать пространство внутреннее: мы обращаемся къ смѣнѣ дня и ночи, къ смѣнѣ временъ года или къ такому искусственному приему, какъ изохроническіе удары маятника.

Поэзія времени, со всеміи его иллюзіями, первоначальнымъ своимъ источникомъ имѣетъ *идеализацію* вещей, которыя принадлежатъ прошлому. *Идеаль*—это форма, въ которой сохранились лишь характеристическія и типическія черты, въ которой устранены всѣ ненужныя и усилены ^{Богъ} ^{онъ вѣченъ (недъ какою и какою)} полезныя подробности; время—это художникъ, идеализирующій вещи. Дѣйствительно, мы вспоминаемъ только характерные признаки прошедшихъ вещей мелкіе, другъ другу протіворѣчащіе штрихи, исчезаютъ и въ нашей памяти встаетъ лишь то, что имѣло силу и интенсивность, что возбуждало интересъ. То же самое происходитъ и съ лицезрѣніемъ въ пространствѣ отдаленныхъ вещей. Если бы глазъ сразу замѣ-

чалъ всѣ мелкія подробности пейзажа, то не было бы болѣе истиннаго пейзажа, а была бы перепутанная сътъ ощущеній, расположенныхъ въ одной плоскости. Глазъ — это живописецъ и живописецъ искусный. Такимъ же живописцемъ является и внутренний глазъ, который видитъ вещи во времени на извѣстномъ разстояніи.

Кромѣ этого, эффектъ идеализаціи усиливается и растетъ съ теченіемъ времени, какъ будто бы онъ обладалъ приобрѣтенной скоростью въ опредѣленномъ направленіи. Мы склонны прикрасить то, что намъ понравилось и обезобразить то, что намъ не понравилось; и эта склонность, слагающая отдѣльные эффекты между собой, достигаетъ, наконецъ, наивысшей степени красоты или безобразія, которая есть приспособленіе воспоминанія къ нашему личному расположенію. Картина готова, пейзажъ законченъ. Теперь будетъ считаться «исторически установленнымъ фактомъ», что событія происходили такимъ-то образомъ—ужаснымъ или привлекательнымъ, что такая-то личность была удивительно прекрасна, а другая—до чудовищности безобразна и т. д.

Въ другомъ мѣстѣ *) мы показали, что время становится самопроизвольной классификаціей вещей, построенной на ихъ отношеніи къ намъ и, что эта классификація по необходимости эстетическая. Время, слѣдовательно, является сужденіемъ о силѣ и эстетической цѣнности вещей и событій.

II.

Въ состояніи безумія факты прошлаго могутъ или совершенно исчезнуть изъ памяти, что бываетъ рѣдко, или быть отнесены къ очень отдаленному моменту во времени; послѣднее бываетъ чаще всего. Эти факты становятся тогда столь неопредѣленными и чуждыми индивиду, что онъ съ трудомъ признаетъ въ нихъ событія, которыя случились съ нимъ же самимъ. Безуміе уничтожаетъ или искажаетъ перспективу времени.

Между патологическими иллюзіями времени наиболѣе любопытной является «ложная память». Она заключается въ томъ, что какое нибудь состояніе сознанія, возникающее въ насъ въ данный моментъ впервые, состояніе, слѣдовательно, совершенно новое, кажется намъ повтореніемъ состоянія, уже нѣкогда испытаннаго нами, кажется не настоящимъ, а *прошедшимъ*. Виганъ въ своей книгѣ о «Двойственности духа» сообщаетъ, что, когда онъ присутствовалъ при отпѣваніи принцессы Шар-

*) Искусство съ точки зрѣнія социологін.

лотты въ Виндзорской часовнѣ, онѣ вдругъ почувствовали, будто были нѣкогда свидѣтелями этой же самой сцены. Льюисъ сближаетъ это явленіе съ нѣкоторыми другими, которыя случаются чаще. Крутой поворотъ тропинки или рѣчная извилина въ незнакомой мѣстности можетъ открыть передъ нами какой либо пейзажъ, который намъ кажется уже давно знакомымъ. «Видя въ первый разъ какое нибудь лицо, мы *чувствуемъ*, будто уже видѣли его однажды. Встрѣчаясь въ книгѣ съ новыми мыслями, намъ кажется, что уже и раньше онѣ представлялись уму» *).

По мнѣнію Рибо эта иллюзія легко объясняется. Полученное впечатлѣніе вызываетъ хранящіеся въ нашемъ прошломъ аналогичныя впечатлѣнія, хотя неопредѣленные, смутныя, едва уловимыя, но достаточныя для того, чтобы вселить увѣренность, будто новое состояніе есть повтореніе прошлаго. Между обоими состояніями сознанія есть нѣчто сходное, которое быстро чувствуется и побуждаетъ отождествлять ихъ. Это, конечно, заблужденіе, но лишь отчасти, ибо въ нашемъ прошедшемъ и въ самомъ дѣлѣ содержатся нѣкоторыя черты, уподобляющіяся непосредственному опыту.

Это объясненіе достаточно для простѣйшихъ случаевъ, но оно непримѣнимо, по признанію Рибо, въ другихъ случаяхъ. Одинъ больной, говоритъ Сандеръ, узнавъ о смерти знакомой ему личности, былъ обѣять какимъ-то непонятнымъ ужасомъ; ему казалось, что онъ уже зналъ объ этой смерти. «Я чувствовалъ, что уже раньше, ложась въ эту же постель, Х. пришелъ и сказалъ мнѣ: Мюллеръ умеръ. Я отвѣтилъ: этотъ Мюллеръ уже умеръ раньше, онъ не могъ умереть два раза». Докторъ Ариольдъ Пикъ передаетъ случай полной ложной памяти, принявшей почти хроническую форму. У одного образованнаго господина, отдававшаго себѣ полный отчетъ въ своей болѣзни и описавшаго ее, наступило особенное душевное состояніе, когда ему пошелъ 32-й годъ. Присутствовалъ-ли онъ на какомъ либо празднествѣ, посѣщалъ-ли какое нибудь новое мѣсто, встрѣчался-ли съ кѣмъ либо, — событіе, со всеми сопровождающими его обстоятельствами, казалось ему близко знакомымъ, и онъ чувствовалъ увѣренность въ томъ, что испытывалъ уже раньше тѣ же ощущенія, былъ окруженъ тѣми же лицами и предметами, находился подъ тѣми же небомъ и т. д. Если онъ дѣлалъ новую работу, ему казалось, что онъ уже однажды производилъ ее въ тѣхъ же самыхъ условіяхъ. Это чувство зарождалось иногда въ тотъ

*) Льюисъ, *Вопросы о жизни и духѣ*.

же день, по прошествіи нѣсколькихъ минутъ или часовъ, иногда же на слѣдующій день, но всегда съ совершенной ясностью. Затрудненіе, говоритъ Рибо, заключается въ опредѣленіи причины, почему этотъ образъ, который является черезъ минуту, часъ, день послѣ реальнаго состоянія, сообщаетъ послѣднему характеръ повторенія. Здѣсь и въ самомъ дѣлѣ происходитъ извращеніе чувства времени. [Рибо предлагаетъ слѣдующее объясненіе: возникшій образъ очень интенсивенъ, по *природѣ* своей онъ долженъ быть отнесенъ къ *галлюцинаціямъ*; онъ навязывается намъ, какъ реальность, ибо ничто не исправляетъ его иллюзіи. Поэтому реальное впечатлѣніе отодвигается на задній планъ, гдѣ признаки воспоминаній становятся менѣе отчетливы; оно локализируется въ прошедшемъ. Эта локалізація ложна, если разсматривать факты объективно; она истинна, если имѣть въ виду субъективную сторону тѣхъ же фактовъ. Въ дѣйствительности, это галлюцинаціонное состояніе, хотя и очень живое, не вытѣсняетъ реальнаго впечатлѣнія; но такъ какъ оно оторвано отъ послѣдняго, такъ какъ оно произведено послѣднимъ позже, то оно и должно принять форму второго непосредственнаго опыта. Оно становится на мѣсто реальнаго впечатлѣнія, во времени оно кажется ближайшимъ къ намъ, таково оно и на самомъ дѣлѣ. Намъ, судящимъ со стороны и обладающимъ яснымъ сознаніемъ того, что произошло во вѣншемъ мірѣ, очевидна ложность мнѣнія, будто впечатлѣніе случилось два раза. Больному же, который судитъ на основаніи данныхъ своего сознанія, кажется истиннымъ, что впечатлѣніе случилось два раза и его утвержденіе, въ извѣстныхъ предѣлахъ, не подлежитъ оспариванію.

Другими словами, по мнѣнію Рибо, механизмъ памяти «функционируетъ наизуворотъ»: живой образъ воспоминанія принимается за реальное ощущеніе, а реальное ощущеніе уже ослабленное, *вытѣсняется въ прошлое*, принимается за воспоминаніе. Мы же, вмѣстѣ съ Фулье *), думаемъ, что здѣсь скорѣе имѣетъ мѣсто *сравненіе* «болѣзненное явленіе какого-то внутренняго эхо и повторенія», аналогичное тому явленію, которое имѣетъ мѣсто въ истинномъ воспоминаніи: «всѣ новыя ощущенія вызываютъ нѣкоторый отголосокъ, они ассоціируются съ тѣми послѣдующими образами, въ которыхъ они повторяются; вслѣдствіе какаго то міража эти послѣдовательныя представленія отбрасываются въ прошлое. Это — двойное зрѣніе во времени. Двойственность изображенія въ пространствѣ зави-

*) *Etudes sur la mémoire*, помѣщенные въ *Revue des deux Mondes*.

ситъ отъ того, что два образа другъ на друга не налагаются; двойственность изображенія во времени также зависитъ отъ того, что въ мозговыхъ центрахъ не достаетъ энергiи и одновременности и сходныя колебанія не совпадаютъ совершенно; поэтому въ сознаніи получаются два образа: одинъ—живой, другой—ослабленный, какъ воспоминаніе; внутренній стереоскопъ оказывается разстроеннымъ, и потому оба образа не сливаются вмѣстѣ въ такой мѣрѣ, чтобы создать одинъ объектъ. Впрочемъ, всякое полное объясненіе явленія при современномъ состояніи знанія невозможно; но эти болѣзненные случаи показываютъ, что кажущаяся намъ близость и извѣстность какого либо состоянія зависитъ отъ особаго чувства, которое столь же трудно поддается опредѣленію, какъ и впечатлѣніе краснаго или синяго цвѣта, и которое можно разсматривать, какъ чувство повторенія или удвоенія». Джемсъ Сѣлли говорить, что онъ самъ обладаетъ способностью, разсматривая новый предметъ, представить его себѣ уже знакомымъ. Это, безъ сомнѣнія, зависитъ отъ того, что въ умѣ происходитъ смутное повтореніе, возстановленіе предметовъ, *подобныхъ* тому, который воспринимается въ настоящій моментъ. Тотъ же механизмъ, по мнѣнію Фүлье, объясняетъ даже, почему можно вспоминать, не сознавая того, что вспоминаешь и испытывая чувство новизны; «это бываетъ потому, что нормальная двойственность образовъ уничтожена и виденъ лишь одинъ образъ, въ то время, какъ должны быть видны два. Такой случай противоположенъ случаю ложной памяти, въ которомъ нормальное единство образовъ исчезло и уступило мѣсто ненормальной двойственности. Наконецъ, иногда чувство близости и извѣстности какого либо состоянія, вызванное новымъ впечатлѣніемъ, происходитъ отъ того, что мы *времъ* объ аналогичныхъ вещахъ».

Мы подходимъ къ заключительной проблемѣ. Остается ли наше представленіе времени *дискретнымъ*, или же оно становится совершенно *непрерывнымъ*?—Кантъ съ самаго начала приписываетъ намъ понятіе безпрерывнаго и даже безконечнаго времени, которое онъ называетъ безконечнымъ «даннымъ количествомъ». Это слишкомъ щедро. Духъ нашъ въ своемъ представленіи о времени, какъ и въ представленіи о пространствѣ и въ другихъ представленіяхъ, сначала скачками переносится черезъ промежуточные члены, которыхъ онъ не замѣчаетъ. Образуются обрывки времени, аналогичные обрывкамъ пространства и, какъ они, исполненные пробѣловъ. Лишь гораздо позже, вслѣдствіе повторенія опытовъ, эти пробѣлы мало-по-малу заполняются и, наконецъ,

исчезаютъ, и только тогда различные отрывки воспріятой продолжительности сливаются между собой. Это явленіе сравнивали съ тѣмъ, что происходитъ въ колесѣ Савара, колебанія котораго, сначала отрывочныя, сливаются между собой по мѣрѣ того, какъ растетъ скорость колеса, и производятъ тогда впечатлѣніе одного протяжнаго звука. И какъ мы продолжаемъ зрѣніе пространства, перенося его на то, чего мы не видимъ, въ силу принципа сохраненія пріобрѣтенной скорости, точно такъ же мы идеально заполняемъ пробѣлы во времени и, наконецъ, постигаемъ это время во всей его математической непрерывности.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Изъ всего того, что изложено выше, мы можемъ заключить, что время есть не условіе, а простое слѣдствіе сознанія; время не составляетъ сознанія, оно вытекаетъ изъ него. Время не *априорная* форма, которую мы навязываемъ явленіямъ, а совокупность отношеній, которыя опытъ устанавливаетъ между ними. Это не заранѣе отлитая модель, въ которую неизбѣжно укладываются наши ощущенія и наши желанія, это—*русло*, которое они сами себѣ прорываютъ, это—*теченіе*, которое они произвольно принимаютъ въ этомъ руслѣ.

Для насъ время есть ничто иное, какъ правильное распредѣленіе, организація образовъ. Память есть лишь искусство вызвать и организовать эти образы.

Нѣтъ времени внѣ желаній и воспоминаній, т. е. внѣ извѣстныхъ образовъ, которые налагаются другъ на друга точно такъ же, какъ налагаются вызвавшіе ихъ предметы, и тѣмъ самымъ порождаютъ видимость времени и пространства. Вѣдь вначалѣ время также мало присутствуетъ въ нашемъ сознаніи, какъ и въ песочныхъ часахъ. Наши ощущенія и наши мысли походятъ на песочныя крупинки, которыя падаютъ чрезъ узкое отверстіе. Подобно этимъ крупинкамъ, они другъ друга исключаютъ и взаимно отталкиваются вмѣсто того, чтобы совершенно слиться; эта ниспадающая мало-по-малу струйка и есть время.

Существуетъ-ли внѣ сознанія реальность, соответствующая той идеѣ, которую мы составляемъ себѣ о продолжительности? Есть ли, такъ сказать, объективное время? У многихъ время обращалось въ какую то мистическую реальность, долженствующую замѣнить устарѣвшую концепцію провидѣнія. Ему приписывали всемогущество, объявляли его существеннымъ факторомъ эволюціи и прогресса. Но время не образуетъ ни *среды*, ни *фактора*, могущаго своими силами измѣнить дѣйствіе и его слѣдствія. Если я теперь сорву яблоко съ дерева и позже сорву

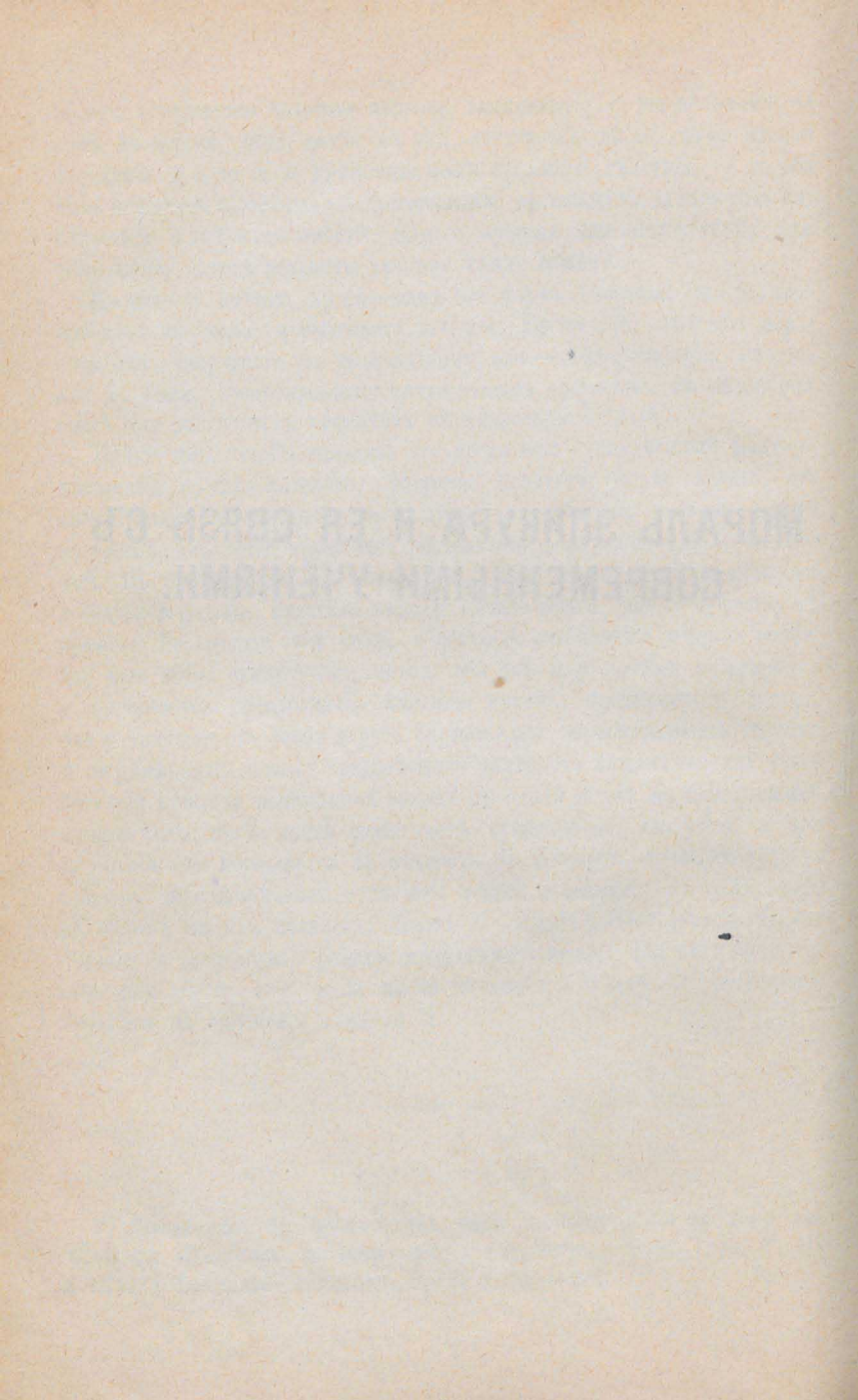
яблоко, совершенно подобное первому, занимающее то же положеніе на томъ же деревѣ, если далѣе во мнѣ повторятся тѣ же самыя идеи и ощущенія и если я не припомню моего прежняго дѣйствія, — то оба акта окажутся абсолютно тождественными, произведутъ одинаковыя послѣдствія и сольются вмѣстѣ. Одного времени еще недостаточно для того, чтобы внести реальную разницу между вещами.

По нашему мнѣнію, время—одна изъ формъ эволюціи; оно не производитъ эволюціи, а вытекаетъ изъ нея. Время есть слѣдствіе перехода отъ однороднаго къ разнородному; оно — дифференціація, внесенная въ вещи, воспроизведеніе аналогичныхъ эффектовъ въ различной средѣ или различныхъ эффектовъ въ аналогичной средѣ.

Вмѣсто того, чтобы сказать, что время есть существенный факторъ измѣненія и, слѣдовательно, прогресса, слѣдуетъ скорѣе сказать, что время своимъ факторомъ и основнымъ элементомъ имѣетъ самый прогрессъ, эволюцію: время есть абстрактная формула измѣненій вселенной. Въ той совершенно однородной массѣ, въ которой, подчиняясь логической фикціи, полагали нѣкогда начало вещей, еще не существуетъ времени. Вообразите себѣ утесъ, о который разбивается морская волна: для него время существуетъ, потому что онъ мало-по-малу разрушается и подмывается впродолженіе многихъ вѣковъ; предположите теперь, что ударившая его волна вдругъ остановилась, не возвратилась обратно и не замѣнилась новой; предположите далѣе, что каждая частица утеса остается навсегда неизмѣнной рядомъ съ одной и той же неподвижной каплей воды; тогда время перестанетъ существовать для утеса и для моря; оба они перенесутся въ вѣчность. Но вѣчность, повидимому, есть понятіе, противорѣчащее понятіямъ жизни и сознанія въ томъ видѣ, въ какомъ мы ихъ познаемъ. Жизнь и сознаніе предполагаютъ разнообразіе, а разнообразіе рождаетъ продолжительность. Для насъ вѣчность есть или ничто, или хаосъ; время начинается вмѣстѣ съ внесеніемъ порядка въ ощущенія и мысли *).

*) Примѣчаніе. По вопросу объ идеѣ происхожденія времени см. М. Гюйо: «Искусство съ точки зрѣнія соціологіи», Часть I, гл. V, III и «Стихи философа» (Стихотв. *Время и Будущее*). Ред.

**МОРАЛЬ ЭПИКУРА И ЕЯ СВЯЗЬ СЪ
СОВРЕМЕННЫМИ УЧЕНІЯМИ.**



ПРЕДИСЛОВІЕ *).

О методѣ изложенія системъ.

Въ настоящей книгѣ мы сдѣлали попытку примѣнить къ изложенію системъ идею, шагъ за шагомъ завоевывающую нынѣ господство въ наукѣ и философій,—идею эволюціи. Отсюда особенный методъ, о которомъ надо предварительно сказать нѣсколько словъ.

Излагать систему значитъ воспроизводить различныя ея идеи, не умаляя и не преувеличивая ихъ, а заставляя ихъ оживать благодаря порядку, въ которомъ ихъ располагаютъ и свѣту, который на нихъ бросаютъ. Излагать, слѣдовательно, въ существѣ значитъ располагать въ порядкѣ и освѣщать, что сводится къ одному и тому же, ибо порядкомъ есть свѣтъ мысли. Но есть два приема для внесенія порядка во

*) Книга, второе изданіе которой мы нынѣ публикуемъ, составляетъ половину мемуара, увѣчаннаго въ 1874 г. академіей нравственныхъ и политическихъ наукъ. Первоначальный мемуаръ, очень обширный, посвященъ былъ утилитарной морали и, начиная съ Эпикура, доходилъ вплоть до современной англійской школы. Переработавъ и пополнивъ все относившееся къ Эпикуру и прямымъ его послѣдователямъ, мы сочли за нужное выдѣлить эту работу въ самостоятельный томъ. Эпикуръ кажется намъ однимъ изъ тѣхъ философовъ, чьи идеи шагъ за шагомъ завоевываютъ нынѣ господство, однимъ изъ наиболѣе пробникнутыхъ современнымъ духомъ античныхъ умовъ,—такъ смотрятъ на него и нѣкоторые современные нѣмецкіе и англійскіе историки и эллинисты. Его мораль, весьма худо понятая, показалась намъ достойной спеціальнаго и добросовѣстнаго изученія.—Что касается до второй части первоначальнаго мемуара, то мы издали ее въ свѣтъ подъ заглавіемъ: *La morale anglaise contemporaine* (см. рус. пер. 1-ый томъ собранія сочиненій Гюйо: «Исторія и критика современныхъ англійскихъ ученій о нравственности», Изд. 1898 г.).

всякое учение, созданное человеческой мыслью. Можно заранее, не зная даже всехъ разнообразныхъ учений, составить готовый планъ и подвести ихъ подъ него, установить нѣкоторое число искусственныхъ раздѣленій и подраздѣленій и послѣдовательно примѣнять ихъ ко всякому автору, кто бы онъ ни былъ. Это приемъ простѣйшій, приемъ, которымъ пользуются многіе историки философіи и главнымъ образомъ — въ Англіи и Германіи. По отношенію къ самой доктринѣ, которую они хотятъ понять и изложить, употребляемый методъ—чисто, такъ сказать, виѣшній; онъ пригоденъ для другого автора, онъ пригоденъ для всехъ. Они строятъ разнообразныя системы почти по одному и тому же плану, ставятъ каждому автору все одни и тѣ же вопросы о способѣ пониманія ими матеріи, духа, Бога и т. д.; затѣмъ ищутъ въ самомъ авторѣ отвѣта на каждый изъ этихъ вопросовъ. Такимъ путемъ они получаютъ точное резюме, истинное, такъ сказать, оглавление для мыслей каждаго философа, затѣмъ для человѣческой мысли вообще. Это оглавление можетъ быть весьма полезнымъ, но тѣмъ не менѣе такой методъ даетъ намъ только остовъ каждой доктрины, а не живую доктрину, какъ постигалъ ее самъ творецъ. Это, если можно

Вотъ тѣ благосклонныя страницы, изъ доклада г. Каро о представленныхъ на соисканіе преміи работахъ по утилитарной морали, которыя спеціально касаются нашего изложенія ученія Эпикура:

«Мемуаръ, зарегистрированный подъ № 2 и имѣющій эпиграфомъ *το παρρηϊακὸν ἀδελφιστὸν* и т. д., представляетъ собой трудъ въ 1300 страницъ in-quarto, который ужъ одними своими размѣрами общаетъ серьезныя изысканія, но даетъ еще больше обѣщаннаго Авторъ является блестящимъ (говоря безъ преувеличенія) истолкователемъ и возстановителемъ какъ древнихъ, такъ и новѣйшихъ учений. Мы единодушно рекомендуемъ вниманію академіи это удивительное по глубинѣ проникновенія изслѣдованіе объ Эпикурѣ, съ рѣдкою тщательностью разобранное авторомъ, который видитъ въ послѣднемъ представителя зарождающагося, но вмѣстѣ и законченнаго съ самаго момента возникновенія утилитаризма (что едва ли не противорѣчитъ теоріи трехъ періодовъ, столь рельефными чертами охарактеризованныхъ авторомъ въ его исторіи утилитарнаго ученія). Не скажу, что Эпикуръ, какъ онъ представленъ въ этомъ мемуарѣ, есть дѣйствительный Эпикуръ, но это несомнѣнно Эпикуръ, возобновленный съ такой силой и смѣлостью интерпретации, какую намъ рѣдко доводилось встрѣчать въ столь высокой степени. Объясненіе возникающаго изъ *чрева* удовольствія, за которое такъ часто упрекали Эпикура, и которое, по мнѣнію автора, является только первичнымъ корнемъ, фізіологическимъ началомъ счастья, но никакъ не его предѣломъ и цѣлью; трансформация плотскаго наслажде-

такъ выразиться, родъ проэкціи разнообразныхъ системъ, гдѣ все—въ одной и той же плоскости, безъ рельефныхъ и выпуклыхъ линій, безъ возвышеній и углубленій.

Кромѣ этого чисто виѣшняго метода, есть, думаемъ мы, и другой, которымъ уже удалось воспользоваться не одному историку, но который до сихъ поръ не былъ еще ясно формулированъ. Методъ этотъ долженъ стараться, какъ мы только что сказали, дать не только геометрическую проэкцію каждой системы, но воспроизвести самое развитіе и эволюцію ея, отмѣтить всѣ стадіи этой эволюціи, слѣдовать шагъ за шагомъ за движеніемъ мысли автора; ибо человѣческая мысль живетъ и движется и иѣтъ, какъ говорится, *установившейся* системы; напротивъ, каждая система у одного и того же автора не переставая мѣняется и преобразуется, идетъ отъ началъ къ слѣдствіямъ, отъ слѣдствій снова восходитъ къ началамъ въ непрерывномъ процессѣ развертыванія и сосредоточиванія, напоминающемъ самый процессъ жизни. Такимъ образомъ идеальная цѣль, которую долженъ ставить себѣ нашъ методъ, это замѣна

нія, переходящаго въ личную выгоду подъ вліяніемъ идеи времени; понятіе объ эпикурейскомъ счастьѣ, обнимающемъ всю полноту жизненнаго счастья, необходимость исключить изъ него страданіе и потому (чтобы сдѣлать счастье доступнымъ всеѣмъ) исключить изъ него всякіе трудно достижимые ингрѣденты, какъ богатство, роскошь, почести, власть; новое пониманіе *атараксіи*, по которому она будто-бы не есть, какъ думали до сихъ поръ лучшіе судьи, отрицательное начало, а напротивъ, начало гармоніи; наконецъ, духовныя удовольствія и цѣлая неожиданная теорія нравственной свободы; высочайшее счастье, сливающееся со счастьемъ души и поглощающее въ себѣ всякое другое; наука—освободительница, низвергающая идолы и самую необходимость; наконецъ Эпикуръ, предвосхищающій *Contract Social* своей теоріей справедливости,—все это, разумѣется, не можетъ миновать возраженій со стороны критики. Изъ этихъ чертъ, собранныхъ съ обаятельнымъ мастерствомъ, слагается крайне идеализированный образъ Эпикура, весьма, нужно сказать, мало схожій съ тѣмъ отталкивающимъ портретомъ, который Цицеронъ нарисовалъ намъ въ *De finibus bonorum et malorum*. Лично мы поостережемся присоединиться безъ дальнѣйшихъ оговорокъ къ этому смѣлому толкованію, которое, напр., строить цѣлую научную теорію свободы на такой жалкой выдумкѣ, какъ *clinamen* и превращаетъ въ логически-проведенное ученіе то, что есть только изворотъ діалектики, поставленной въ безысходное положеніе. Несмотря на эти и многія другія оговорки, трудъ этотъ представляетъ собою столь мастерскую и энергическую попытку возсозданія знаменитой и могучей

искусственных раздѣленій и подраздѣленій естественными эволюціями.

Первое, что надо для этого сдѣлать, это отыскать и уловить господствующую идею доктрины, которую хотять изложить. Эта идея или эти идеи (ибо ихъ иногда нѣсколько, болѣе или менѣе содержащихся одна въ другой) запечатлѣваютъ систему своимъ характеромъ, своимъ единствомъ и своею жизнью: онѣ являются центральнымъ пунктомъ, гдѣ все сходится и куда надо проникнуть раньше всего. Нельзя, слѣдовательно, оставить господствующую идею на той же плоскости, какъ и всѣ прочія, смѣшать ее со всѣми вытекающими изъ нея второстепенными идеями, которымъ она логически предшествуетъ, какъ она вѣроятно предшествовала имъ по времени. Надо выдвинуть ее на передній планъ: она будетъ какъ бы свѣтомъ, освѣщающимъ всю картину, она будетъ душою доктрины.

Разъ историкъ овладѣлъ такимъ образомъ принципами, онъ постепенно можетъ выводить изъ нихъ слѣдствія. Чтобы вывести изъ господ-

ственной философіи, попытку, опирающуюся на такую массу солидныхъ текстовъ, что понадобился бы систематическій споръ для того, чтобы опрокинуть столь смѣло возведенное зданіе, или хотя бы вынуть изъ него единый камень. Мы склонны думать, что Эпикуръ, какъ онъ характеризуется въ этомъ мемуарѣ, есть Эпикуръ, видимый сквозь призму ученія Стюарта Милля. Но автору по меньшей мѣрѣ удалось убѣдить насъ въ томъ, что пропеснь Эпикура снова долженъ быть поставленъ на очередь, и что Цицеронъ едва ли не былъ слишкомъ суровымъ изобразителемъ философа и ученія, отъ котораго онъ ждалъ самыхъ пагубныхъ послѣдствій для вѣрованій и правовъ республики.

«Мы привели этотъ примѣръ съ цѣлью дать понятіе о той рѣшительной, скажу, почти высокоумной самобытности автора, не останавливающегося ни предъ какой традиціей, ни передъ какимъ авторитетомъ въ исторіи философіи и высоко поднимающаго свой голосъ въ защиту права пересмотра произнесенныхъ до него приговоровъ (*Сargo, Comptes rendus de l'Académie des sciences morales et politiques*. т. СІІ, с. 535)».

Издавая въ свѣтъ свой мемуаръ, мы старались подкрѣпить всѣ свои толкованія новыми текстами, которые мы часто брали изъ самого Цицерона, этого систематическаго порицателя Эпикура. Кромѣ того, мы написали нѣсколько новыхъ главъ, напр., объ эпикурейской теоріи смерти, объ идеѣ прогресса въ эпикурейскомъ ученіи, объ эпикурейскомъ благочестіи, объ эпикурейской дружбѣ; другія главы мы значительно развили, какъ напр. главу, посвященную свободѣ въ человѣкѣ

ствующей идеи все заключающееся въ ней содержаніе, ему достаточно будетъ поставить идею въ ту историческую среду, въ которой она зародилась и которую откроетъ ему анализъ текстовъ,—онъ противопоставитъ ей тогда всѣ возраженія, какія только могли представиться уму ея творца или были сдѣланы современными ему мыслителями; онъ воздвигнетъ передъ ней всѣ преграды, какія только она могла встрѣтить съ момента своего возникновенія. Онъ тогда будетъ свидѣтелемъ, какъ въ этой сопротивляющейся средѣ она вмѣстѣ и отражаетъ удары критики, и достигаетъ высшихъ ступеней развитія. Онъ будетъ свидѣтелемъ того, какъ мысль подвигается впередъ, чтобы отступить назадъ, и отступаетъ только для того, чтобы снова сдѣлать шагъ впередъ, охватенная волнообразнымъ движеніемъ, аналогичнымъ тому, которое происходитъ въ физическомъ мірѣ и къ которому современная наука сводитъ всѣ прочія движенія. Такимъ образомъ, проникнувъ, такъ сказать, въ сокровенія системы, онъ будетъ видѣть, какъ она родится и мало по малу растетъ путемъ эволюціи, подобной эволюціи живаго существа. Чтобы создать жизнь, природа не дѣйствуетъ искусственнымъ путемъ, собирая всѣ части тѣла и соединяя ихъ другъ съ другомъ,—къ одной или нѣсколькимъ клѣткамъ нарастаютъ сами собой всѣ прочія. Такъ дѣйствуетъ и человѣческая мысль: она создаетъ одну или нѣсколько идей вначалѣ смутныхъ и неопредѣленныхъ, потомъ развиваетъ ихъ, оплодотворяетъ ихъ черезъ соприкосновеніе съ другими идеями и такимъ образомъ дорабатывается до системы, т. е. до гармоническаго цѣлаго, до организма. Вотъ эту-то работу и должна сызнова совершить мысль историка, если онъ хочетъ быть вѣрнымъ своей задачѣ.

и контингентности въ мірѣ. По всѣмъ этимъ предметамъ мы старались доказать совершенную справедливость высказанныхъ нами ранѣе взглядовъ. Мы полагаемъ, что теперь ужъ нельзя будетъ вмѣстѣ съ докладчикомъ упрекать насъ въ томъ, что мы слишкомъ идеализировали умственную фizioномію Эпикура, что мы смотрѣли на него сквозь призму ученія Стюарта Милля или другого философа, а не чрезъ подлинныя тексты. Надѣмся, что, между прочимъ, намъ удалось доказать, что *clinamen* не есть «жалкая выдумка», какъ принято думать; собранные нами тексты, думается намъ, ставятъ внѣ всякаго сомнѣнія, что тутъ имѣлась доктрина не только логически проведенная,—но и логически правильная. Впрочемъ, благосклонный докладчикъ ограничивается тѣмъ, что *откладываетъ* покамѣстъ свое мнѣніе о нашемъ мемуарѣ; быть можетъ послѣ прочтенія этой книги это авторитетное мнѣніе будетъ высказано.

Романистъ и психологъ предаются такой же работѣ, желая изобразить характеръ. Въ первоначальномъ ихъ замыслѣ характеръ этотъ складывается лишь изъ нѣсколькихъ выдающихся чертъ: это пока неполный и безформенный набросокъ. Чтобы дать ему конкретныя очертанія и развить его, они ставятъ его въ свойственную ему жизненную среду. Они предвидятъ по каждому поводу рѣшеніе, какое онъ долженъ принять, направленіе, въ какомъ онъ долженъ дѣйствовать; такимъ образомъ изъ нѣсколькихъ первоначальныхъ идей имъ удастся вывести рядъ поступковъ и цѣлую жизнь, и когда замыселъ художественно осуществленъ, когда характеръ, какъ говорится, хорошо проведенъ и жизненная среда, въ которую его ставятъ, правдоподобна, — тогда становится невозможнымъ отличить вымыселъ отъ самой дѣйствительности. Вымыселъ сходится съ дѣйствительностью, ибо какъ тотъ, такъ и другая въ сущности только и дѣлаютъ, что выводятъ изъ даннаго характера все заключавшееся въ немъ заранѣе и всѣ акты, которыми онъ неизбежнымъ образомъ долженъ былъ проявить себя. Такимъ образомъ стоило бы только знать господствующую идею системы вмѣстѣ съ тѣми разнообразными возраженіями, которыя она должна была 7 встрѣчать и тѣми уклоненіями, которымъ она должна была подвергаться, чтобы возсоздать съ болѣею или меньшею полнотою самую систему. Съ такой возвышенной точки зрѣнія логика и психологія сливаются въ одно съ исторіей. Точно также достаточно было нѣсколькихъ чертъ, чтобы возстановить ту или другую историческую фигуру; точно такимъ же образомъ нѣсколько буквъ алфавита, разъ было раскрыто ихъ значеніе, дали потомъ возможность дешифровать весь алфавитъ, нѣсколько членовъ животнаго дали возможность снова построить давно вымершій животный типъ.

Впрочемъ, въ большинствѣ случаевъ, въ распоряженіи историка философіи оказываются многочисленныя данныя, часто онъ располагаетъ всѣми матеріалами системы и задача его состоитъ единственно только въ расположеніи ихъ въ надлежащемъ порядкѣ; у него всѣ вѣхи пути и ему достаточно соединить ихъ непрерывной линіей, чтобы отмѣтить путь, которымъ шла мысль.

Благодаря такому методу, который состоитъ въ томъ, чтобы воспроизводить системы въ ихъ эволюціи и въ волнообразномъ ихъ, такъ сказать, движеніи, возможно разрѣшить не одну трудность, передъ которой безпомощно останавливается общепотребительный методъ. Такимъ способомъ объясняются, напр., противорѣчія, встрѣчающіяся въ доктринахъ, проти-

ворѣчій, зачастую имѣющій только призрачный характеръ. Съ системами бываетъ то же, что съ индивидуумами, съ мыслью,—то же, что съ дѣйствіемъ: не существуетъ ли въ каждомъ человѣкѣ рядъ разнообразныхъ стремленій, изъ которыхъ нѣкоторые подъ вліяніемъ среды съ теченіемъ времени часто одерживаютъ верхъ и подавляютъ всѣ прочія. Если обнять жизнь личности въ цѣломъ, отвлекшись мысленно отъ времени, отвлекшись мысленно отъ эволюціи жизни, то быть можетъ открыли бы въ ней рядъ противорѣчій, съ перваго взгляда необъяснимыхъ, которые однако объясняются при свѣтѣ размысленія и даже подчасъ претворяются въ единство, входя одно въ другое. То же бываетъ и съ философской системой: для возстановленія ея, надо внести въ нее жизнь и градацію идей; весьма часто противорѣчія рождаются только тогда, когда раздѣляютъ и расчѣкаютъ живую систему понятій, когда не принимаютъ во вниманіе моменты мысли, когда разрываютъ логическую связь идей. У истиннаго мыслителя всегда есть связующее звено между двумя идеями; оно болѣе или менѣе незамѣтно, но оно существуетъ и проникновенный анализъ текстовъ можетъ въ концѣ концовъ раскрыть его *).

Итакъ, методъ историческаго изложенія, только что бѣгло нами очерченный, покоится на той мысли, что законъ мысли тождественъ съ закономъ жизни, что оба они сводятся къ великому закону эволюціи, и что эту то эволюцію и надо познать и воспроизвести, о какой бы системѣ ни шла рѣчь. Исторія философіи преимущественно понималась до сихъ поръ какъ анатомія человѣческой мысли; намъ думается, что пора было бы уже взглянуть на нее какъ на эмбриогенію; намъ думается, что для исчерпывающаго пониманія какой нибудь системы, надо изучить ея образованіе и ростъ, вродѣ того, какъ изучаютъ развитіе организма. Это образованіе обуславливается комбинированнымъ дѣйствіемъ двухъ главныхъ причинъ: имманентной мысли, которая, разъ дана та или другая плодотворная идея, стремится развить ее въ строго логическомъ направленіи, затѣмъ—обстоятельствъ окружающей ее интеллектуальной среды, которая то останавливаетъ, то устремляетъ впередъ ея развитіе, то сбиваетъ съ должнаго пути логическій ходъ выводовъ, то снова выводятъ его на послѣдній. Когда историкъ философіи изучитъ совмѣстное

*) Все, сейчасъ нами сказанное, относится къ одному лишь методу изложенія системъ; что же касается до метода оцѣнки, то въ этомъ отношеніи мы можемъ только отослать читателя къ первой главѣ *Исторіи философіи*, А. Фулье.

или послѣдовательное вліяніе этихъ двухъ причинъ, онъ познаетъ законы и различныя фазисы образованія системы; ему тогда останется очертить само это образованіе; въ этомъ то, думаемъ мы, и заключается его настоящая задача. Исторія философія была бы тогда на идеальной своей высотѣ: она была бы произведеніемъ науки и въ то же время и искусства;—науки, поскольку она изучаетъ мысль и ея законы, т. е. жизнь въ наиболѣе высокомъ ея проявленіи;—искусства, поскольку она старается воспроизводить эту интеллектуальную жизнь въ ея движеніи, ея активности и ея полнотѣ.

ВВЕДЕНИЕ.

Эпикуризмъ въ древности и въ новѣйшія времена.

Современное значеніе эпикурейскихъ взглядовъ во Франціи и особенно въ Англіи. — Возрастающее значеніе всѣхъ нравственныхъ и социальныхъ доктринъ. — О томъ, что въ наши дни совершается ростъ нравственного и социального чувства въ ущербъ религіозному чувству. — Два возможныхъ рѣшенія нравственного и социального вопроса. — Сила эпикурейскаго рѣшенія.

Утилитарная мораль, исповѣдывавшаяся въ прошломъ вѣкъ такимъ множествомъ французскихъ мыслителей, а въ наши дни главенствующими философами Англіи, далеко не представляетъ собой новаго явленія въ исторіи. Извѣстно, что подобное ученіе подъ именемъ эпикуризма соблазнило античный міръ: въ Греціи и Римѣ это была самая популярная философія. «Послѣдователи и друзья Эпикура были столь многочисленны, восклицаетъ Діогенъ Лаэртій, что цѣлые города не могли бы вмѣстить ихъ» *). Приходили даже изъ Египта, говоритъ Плутархъ, чтобы послушать учителя. Ему воздвигались бронзовые памятники. Въ позднѣйшія времена, когда Римляне, еще пренесполненные религіозныхъ идей и соединявшіе въ сердцѣ своемъ любовь къ отечеству съ любовью къ Юпитеру Капитолійскому, пришли въ соприкосновеніе съ греческимъ народомъ, первымъ ученіемъ, проникшимъ въ среду ихъ, первымъ, выраженнымъ на римскомъ языкѣ, было существенно противорелигіозное ученіе Эпикура: эпикуризмъ оказался достаточно сильнымъ, чтобы при первомъ столкновеніи осилить исконную римскую религію **). Тогда

*) Diog. Laërt, X, 9.

**) См. Цицерона, *Tuscul.*, IV, *init*; *Acad.*, I, 2. *Lettres fam.*, XV, 19. — Первыми философскими писателями въ Римѣ были эпикурейцы Амафій, Рабиній и Кацій, — весьма посредственные прозаики, по Цицерону; позже явился великій поэтъ и философъ Лукрецій.

«увлеченная толпа, говорит Цицеронъ, вся устремилась къ этой системѣ предпочтительно предъ другими». «Не только Греція и Римъ, добавляетъ онъ, но также и міръ варваровъ былъ поколебленъ Эпикуромъ». «Народъ съ ними», говоритъ тотъ же Цицеронъ объ эпикурейцахъ *). Большинство образованныхъ людей дѣйствительно было и долго оставалось на ихъ сторонѣ. Тщетно противники ихъ, стоики, вели съ ними борьбу, длившуюся все время, пока существовала римская имперія—имъ не удалось ни уничтожить, ни даже ослабить ихъ, ни даже освободиться изъ подъ ихъ вліянія. Сенека сильно критикуетъ ихъ, но это не мѣшаетъ ему воспитаться на Эпикурѣ, которому онъ удивляется и котораго ежеминутно цитируетъ; онъ полонъ эпикурейскихъ идей, его не перестаютъ манить къ себѣ тѣ самыя ученія, противъ которыхъ онъ ратуетъ. Позже Эпиктетъ возобновляетъ атаку противъ эпикурейцевъ; онъ жестоко расправляется съ ними; но уже ученикъ его Маркъ Аврелій, тоже стоикъ, пропитанный тѣми же идеями и тѣми же вѣрованіями, снова будто противъ воли возвращается къ Эпикуру, беретъ его за образецъ, убѣждаетъ себя подражать ему; онъ учреждаетъ въ Афинахъ каедру эпикуризма; тамъ и сямъ въ его мысляхъ, выраженныхъ имъ съ такой искренностью, мы узнаемъ мелькающія словно въ смутномъ сновидѣніи—великія эпикурейскія концепціи; но и самъ онъ съ чувствомъ тревоги сталкивается съ ними, сличаетъ ихъ съ собственными взглядами, и послѣдняя его мысль обвѣяна сомнѣніемъ. Человѣкъ совершенно иного склада, скептикъ настроенный въ иномъ духѣ, Луціанъ, такъ же мало жалѣющій для философовъ насмѣшекъ, какъ и палочныхъ ударовъ, говоритъ объ Эпикурѣ, какъ о «святomъ, божественномъ человѣкѣ, который одинъ зналъ истину, и передавъ ее своимъ ученикамъ, сталъ ихъ освободителемъ» **).

Какъ видите, даже и въ эту эпоху, послѣ пятивѣковой борьбы, эпикуризмъ не утратилъ своего значенія, и ореолъ святости, которымъ эпикурейцы хотѣли окружить личность своего учителя, не померкъ еще.

Пока существовало язычество, ученіе Эпикура сохраняло свою силу; когда надъ міромъ возшла новая вѣра, эпикуризмъ продержался еще нѣкоторое время въ виду рождающагося христіанства, какъ искушеніе. Св. Августинъ, олицетворяющій собою цѣлую эпоху, признается, что душа его лежала къ Эпикуру ***).

*) *Tusc.*, IV, 3. *Le fin.*, II, XIV.

**) *Alex.*, 61.

***) *Confessions*, VI, XVI. «Disputabam cum amicis meis Alypio et Ne-

Оно и понятно. Эпикуризмъ въ борьбѣ со всякаго рода религіей обладалъ силой сопротивленія, какой, какъ мы увидимъ позже, не располагала ни одна изъ прочихъ философскихъ системъ: онъ принципиально отвергалъ чудесное, сверхъестественное; Эпикуръ и Лукрецій проникнуты уже научнымъ и позитивистскимъ духомъ современныхъ утилитаристовъ,—и въ этомъ ихъ сила; что дѣлало ихъ практически слабыми въ борьбѣ съ христіанствомъ, такъ это упорство, съ какимъ они держались ученія о конечномъ уничтоженіи и реальности смерти. Человѣчество во что бы то ни стало хотѣло быть безсмертнымъ. Въ эту эпоху люди утомлены были жизнью, столь тягостной во времена рабства и упадка. Св. Августинъ отвергъ ученіе, которое не обѣщало ему ничего, кромѣ счастливой жизни и такъ поступилъ и весь его вѣкъ. Мало по малу *сады Эпикура*, гдѣ столько философовъ всѣхъ націй беззаботно блуждали и которыхъ окружала дотолѣ невѣжественная и увлеченная толпа, опустили на долгіе вѣка; слово языческаго учителя, которое каждый ученикъ запечатлѣлъ въ памяти и хранилъ въ своемъ сердцѣ, какъ воплощеніе самой истины, всѣми было позабыто, побѣжденное болѣе могучимъ словомъ, и человѣчество, со взоромъ обращеннымъ къ новому будущему, поспѣшными шагами взбиралось на гору, гдѣ проповѣдывалъ самъ Богъ и откуда онъ указывалъ ближайшій путь въ небеса.

Эпикуризмъ былъ побѣжденъ; но онъ однакоже не былъ искорененъ. Когда за нѣсколько вѣковъ энтузіазмъ къ новой религіи изсякъ, когда толпы вѣрующихъ порѣдѣли, ряды мыслителей возросли, начали замѣчать, что интересы земной жизни существуютъ рядомъ съ интересами горняго міра, что они имѣютъ свою цѣну и что съ ними надо считаться. Вѣкъ шелъ за вѣкомъ, человѣчество все болѣе утомлялось неотрывно устремлять взоръ свой къ небесамъ, и земля заняла большее мѣсто въ мысляхъ cadaго. Болѣе или менѣе вѣрнымъ выразителемъ этого переходнаго времени является Монтэнь: онъ не эпикуреецъ, онъ и не хсчеъ имъ быть; онъ—пирроникъ. Пирронизмъ представляетъ то удобство, что можно быть пирроникомъ и еще чѣмъ нибудь другимъ; скептицизмъ

bridio de finibus bonorum et malorum: Epicurum accepturum fuisse palmam in animo meo, nisi ego credidissem post mortem restare animae vitam et fructus meritorum, quod Epicurus credere noluit. Et quaerebam, si essemus immortales et in perpetuâ corporis voluptate sine ullo amissionis terrore viveremus, cur non essemus beati, aut quid aliud quaeremus?» Только время раздѣляло св. Августина и Эпикура.

ничего не исключаетъ потому именно, что онъ все отвергаетъ: онъ отвергаетъ все въ теоріи, и такъ какъ въ практической жизни надо же что нибудь да признать, то онъ признаетъ, что ему угодно. Скептикъ можетъ ладить со всѣмъ міромъ, склоняться передъ всякимъ господствующимъ вѣрованіемъ и тѣмъ не менѣе свободно относиться ко всему міру. Эпикуреецъ, напротивъ, можетъ быть только эпикурейцемъ,—онъ врагъ всякому, кто расходится съ его образомъ мыслей. Понятно, почему Монтэнь отклонялъ отъ себя, далеко не бывшее въ почетѣ, прозвище эпикурейца; на дѣлѣ однако онъ былъ ученикомъ Эпикура не менѣе, чѣмъ Пиррона: сколько эпикурейскихъ взглядовъ возрождается у Монтэня и проскальзываетъ въ эту проникнутую «волненіемъ» книгу *Опытовъ* (Essais). Послѣ того, какъ цѣлый вѣкъ питался Монтэнемъ, и нѣсколько поколѣній читали и размышляли надъ его книгой — этимъ «требникомъ честныхъ людей», по выраженію одного кардинала, — плодомъ этихъ размышленій явился не скептицизмъ Пиррона, а нравственное ученіе Эпикура.

Дѣйствительно, около первой половины XVII-го вѣка сразу и во Франціи и въ Англіи возрождается полная система эпикуризма. Во Франціи онъ возстановляется осторожной эрудиціей Гассенди; въ Англіи онъ воссоздается строго логическимъ геніемъ Гоббса; начиная съ этого момента эпикурейскія идеи отвоевываютъ себѣ прежнее мѣсто въ исторіи, и защитники ихъ становятся многочисленными непрежнему.

Къ Эпикуру—вотъ къ кому, не подозрѣвая, приходитъ Ла-Рошфукко, этотъ мрачный мыслитель—мизантропъ, съ перваго взгляда какъ будто потерявшійся въ глубинахъ человѣческой души и только и занимающійся, что тонкостями и курьезами психологическаго анализа. Эпикуризмъ, вотъ что, въ союзѣ съ натурализмомъ Спинозы, возрождается у Гельвеція, Гольбаха, Сентъ-Ламбера, наконецъ, вдохновляетъ всѣхъ французскихъ писателей XVII вѣка (за исключеніемъ Монтескье, Тюрго и Руссо). Потомъ онъ снова переходитъ въ Англію и вербуетъ себѣ въ отечествѣ Гоббса еще болѣе многочисленныхъ сторонниковъ. У Бентама и Стюарта Милля онъ принимаетъ свою окончательную форму, не всегда впрочемъ, какъ мы позже увидимъ, очень удаляющуюся отъ своего первоначальнаго вида. Наконецъ, у Спенсера и Дарвина она еще болѣе раздвигаетъ свои границы; къ болѣе или менѣе преобразованной нравственной системѣ Эпикура присоединяется широкая космологическая система; новые Демокриты доставляютъ современнымъ эпикурейцамъ сред-

ства опереть свое нравственное учение на законы міра и обнять единой концепціей вселенную и человѣка.

Коротко говоря, эпикуризмъ, столь могущественный въ древности, въ новѣйшее время снова завоевалъ достаточно силы, чтобы послѣдовательно господствовать у двухъ изъ крупнѣйшихъ европейскихъ націй—во Франціи въ лицѣ Гельвеція и почти всѣхъ философовъ XVIII вѣка и въ Англіи въ лицѣ Бентама и мыслителей современной англійской школы. Всѣ англійскіе мыслители, за рѣдкими исключеніями, въ настоящее время примыкаютъ къ нему, и даже въ нашей странѣ влияние его, никогда не прекращавшееся начиная съ послѣдняго вѣка, не перестаетъ расти передъ лицомъ новаго стоицизма Канта и его школы. Всюду, какъ въ теоріи, такъ и въ практической дѣйствительности, мы находимъ два спорящихъ между собой нравственныхъ ученія, опирающихся на двѣ противоположныхъ концепціи видимаго и невидимаго міровъ. Эти два ученія оспариваютъ другъ у друга власть надъ современной мыслью, надъ современнымъ человѣкомъ. Горячая борьба между эпикурейцами и стоиками, нѣкогда длившаяся цѣлыхъ пять вѣковъ, съ новой силой возгорѣлась въ наши дни и приняла большіе размѣры.

Эта борьба двухъ нравственныхъ ученій стремится повидимому, согласно съ законами человѣческой мысли, все болѣе и болѣе занимать умы. Дѣйствительно, если есть вопросъ, особенно способный возбуждать страсти, если есть вопросъ, споръ о которомъ интересуется все человѣчество,—такъ это вопросъ нравственный; нѣтъ человѣка, у котораго не насторожилось бы вниманіе, когда вы заговорите съ нимъ о долгѣ, справедливости или правѣ. Одна лишь вещь до нѣкоторой степени способна была на цѣлую историческую эпоху отвлечь человѣка отъ нравственныхъ вопросовъ и оттѣснить ихъ на задній планъ, это — религіозный энтузіазмъ. И дѣйствительно, религіозная вѣра въ извѣстной мѣрѣ удовлетворяла тѣ два стремленія, которыя дѣлятъ между собой власть надъ человѣкомъ: безкорыстное и утилитарное стремленія; жажда безкорыстія находила свой исходъ въ любви къ Богу и къ человѣку въ Богѣ; личный интересъ находилъ удовлетвореніе въ чаяніи будущаго, въ которое всѣ вѣрили, и онъ могъ до извѣстной степени пренебрегать земными выгодами, разсчитывая на небесныя радости. Торжество всякой религіи всегда отмѣчало собой въ исторіи замиреніе философскихъ и этическихъ преириательствъ, равнодушіе ко всему чисто земному—будь то интересы, обязанности или права. Когда религіозный энтузіазмъ начинаетъ гаснуть, когда мистеріи, всѣми дотошъ принимавшіяся и бросавшія какъ бы испо-

линскую тѣнь на человѣческій умъ, оказываются болѣе не въ состояніи прикрывать собой и скрадывать затрудненія, когда, наконецъ, религіозная вѣра болѣе не можетъ сдерживать и обуздывать нѣкоторые избранные умы, тогда, и только тогда снова начинаютъ возникать метафизическіе и нравственные вопросы: вниманіе людей, отворачиваясь отъ храмовъ и убѣгая отъ небесъ, возвращается къ нравственной или политической философіи, и толпа, позабывъ пророковъ и кудесниковъ, имѣвшихъ притязаніе на даръ срывать завѣсу съ будущаго, собирается вокругъ мыслителей, ставящихъ себя задачей показать ей настоящее и реальное. Такого рода кризисы, по признанію большинства историковъ, и знаменуютъ собой 18-ый и 19-ый вѣка. Ряды тѣхъ, которые сохраняютъ еще цѣльную вѣру, повидимому все болѣе и болѣе рѣдѣютъ, и даже у нихъ религіозный энтузіазмъ не имѣетъ болѣе прежней силы. Явленіе это имѣетъ мѣсто у всѣхъ націй, и главнымъ образомъ, быть можетъ во Франціи. Французская революція доказала это. Можно сказать, что сила произведшаго ее нравственнаго чувства даетъ собой мѣру слабости того религіознаго чувства, которое не могло помѣшать ей. Это единственный въ исторіи примѣръ общественнаго движенія, въ которомъ религіозное чувство не играло никакой роли, толпы, поднятой чисто нравственной и соціальной идеей. Нѣтъ сомнѣнія, что примѣръ этотъ будетъ повторяться. Человѣчество всегда останется тѣмъ же: его всегда будетъ легко зажечь, увлечь идеей, а такъ какъ религіозныя вѣрованія не являются болѣе для него достаточной движущей силой, то оно все болѣе и болѣе будетъ обращаться сначала къ моральнымъ, а затѣмъ къ соціальнымъ идеямъ, которыя въ концѣ концовъ станутъ господствующими и поглотятъ все, включая и самую мораль.

Итакъ, есть основаніе думать, что всѣ нравственные и соціальныя вопросы будутъ все болѣе становиться живыми вопросами; они не останутся въ отвлеченной области философскаго мышленія, а будутъ стремиться перейти въ область фактовъ и дѣйствій; скажемъ больше—они станутъ для народовъ вопросами жизни или смерти. Націи, нѣкогда слишкомъ неправильно рѣшившія религіозный вопросъ, чаще всего опережались и побѣждались тѣми, которыя приносили менѣе несовершенное рѣшеніе; религіозное чувство всегда вызывало значительный подъемъ духа въ націяхъ, у которыхъ оно проявилось въ самой высокой степени. Такую же роль будутъ играть въ будущемъ и нравственные и соціальныя идеи и чувства. Народы, которые въ этомъ отношеніи будутъ имѣть болѣе правильныя понятія, окажутся увлеченными впередъ

и съ непреодолимой силой поднятыми надъ другими. Лучшее рѣшеніе нравственнаго и соціальнаго вопроса будетъ составлять силу того народа, который нашелъ его.

Кто же этотъ народъ, кто тотъ человѣкъ, который найдетъ это рѣшеніе или по крайней мѣрѣ наиболѣе приблизится къ нему? Если дозвоительно вообще предвидѣть, то можно въ извѣстной мѣрѣ предвидѣть будущее, заранѣе опредѣлить череду событій; тотъ, кто позналъ бы нравственную и соціальную истину, могъ бы напередъ опредѣлить ходъ исторіи, подобно тому, какъ можно установить ходъ судна, когда извѣстна невидимая точка, къ которой оно идетъ. Но миновало уже то время, когда всякій мыслитель почти съ увѣренностью оракула брался рѣшать, гдѣ истина. Исключительная вѣра въ безусловную правильность своей собственной мысли—одного порядка съ религіозными идеями и подобно имъ все болѣе ослабѣваетъ. Мы теперь менѣе расположены вѣрить, болѣе расположены искать. Современный человѣкъ относится съ недоувѣріемъ къ собственной мысли; вокругъ себя, а порою и въ себѣ, онъ видѣлъ крушеніе такого множества идей, что ни на какую онъ болѣе не рѣшается положиться съ полнымъ и исключительнымъ довѣріемъ. Сомнѣніе всегда, такъ сказать, близко бродитъ около утвержденія, готовое ограничить его. Зло ли это? Нѣтъ, потому что осмотрительность нисколько не препятствуетъ пылу изысканія и, если истину долго приходится искать, то все же можно быть неутомимымъ въ ея преслѣдованіи.

Такой пылъ въ преслѣдованіи истины долженъ овладѣвать нами съ особенной силой тогда, когда дѣло идетъ о вопросахъ, касающихся дѣятельности индивидуумовъ и обществъ; тутъ своего рода долгъ нашъ—задаваться вопросомъ, гдѣ долгъ и въ какомъ направленіи должно идти человѣчество. Но, въ сущности, весь споръ по нравственнымъ и соціальнымъ вопросамъ, возрастающее значеніе которыхъ мы только что отмѣтили, въ своемъ принципѣ можетъ быть сведенъ къ спору сторонниковъ выгоды и сторонниковъ добродѣтели, заслуги, эпикурейцевъ и ихъ противниковъ. Существуетъ ли *долгъ* въ собственномъ смыслѣ слова? Существуетъ ли *нравственность* въ собственномъ смыслѣ слова? Должно ли это вмѣняться намъ въ *заслугу*, если мы дѣлаемъ то, что почитаемъ за благо? — Или, на дѣлѣ, долгъ, нравственность, заслуга суть попросту (какъ есть много основаній думать) болѣе или менѣе фигуральныя выраженія, которыя человѣчество въ концѣ концовъ начало понимать въ собственномъ смыслѣ? Слѣдуетъ ли замѣнить долгъ общимъ интересомъ, нравственность—инстинктомъ, наслѣдственной при-

вычкой или расчетомъ, заслугу поступка—наслаждениемъ тѣмъ предметомъ, въ видахъ котораго дѣйствовали? — Таковъ въ простѣйшей своей формѣ нѣкогда поднятый Эпикуромъ вопросъ, который, пройдя рядъ вѣковъ, отдавшись словно многократное эхо въ величайшихъ умахъ, доходитъ до насъ и требуетъ отъ насъ отвѣта. Мы достаточно знаемъ объ эпикурейской морали и многовѣковомъ ея развитіи для того, чтобы понять всю силу этого ученія: сила или слабость философскаго ученія чаще всего можетъ быть измѣрена его продолжительностью, его стойкостью. Часть человѣчества полагала, что жизнь имѣетъ единственной цѣлью пользу; она искренно вѣрила въ это, она мужественно защищала это. Извѣстная часть человѣчества еще и нынѣ полагаетъ и защищаетъ это. Если это не вся истина, то въ этомъ, по крайней мѣрѣ, заключается значительная доля ея. Такое ученіе заслуживаетъ, слѣдовательно, самаго добросовѣстнаго анализа.

Ученія, подобно индивидуумамъ, живутъ своей жизнью; они рождаются, они растутъ, они достигаютъ пышнаго развитія; они предельны въ юности, мужаютъ и крѣпнутъ въ зрѣлый періодъ свой; порою они также дряхлѣютъ,—но не всегда; изъ нихъ есть и такія, которыя безсмертны. Чтобы хорошо познакомиться съ какимъ нибудь ученіемъ, лучше всего сопутствовать ему, такъ сказать, въ прогрессивномъ его развитіи, жить съ нимъ одной жизнью. Можно ли думать, что знаешь тѣхъ, кого пришлось видѣть только мелькомъ, съ одной стороны? Когда эпикурейское ученіе развернется передъ нами все цѣлкомъ, во всѣхъ своихъ многообразныхъ формахъ, тогда только можно будетъ надѣяться проникнуть въ него, узнать, что въ немъ есть истиннаго или ложнаго; тогда можно будетъ также попытаться дать ему оцѣнку,—которая, однако, никогда не можетъ быть безапелляционной, ибо открывающаяся передъ ученіемъ будущность всегда даетъ ему возможность, въ случаѣ надобности, воспринять съ новой силой, и ни исторія, ни критика системъ никогда не должны считаться законченными.

КНИГА ПЕРВАЯ.

Плотскія удовольствія.

Глава I.

Удовольствіе, какъ цѣль жизни и какъ основаніе всякой морали.

Положительный и утилитарный характеръ эпикуризма.

I.—Какъ Эпикуръ ставитъ нравственную проблему: исканіе цѣли.—Рѣшеніе Эпикура: 1) у всѣхъ существъ природа преслѣдуетъ удовольствіе независимо отъ разума и довозникновенія его. Сила и тонкость этого натуралистическаго аргумента. О томъ, что Эпикуръ ищетъ непогрѣшимости не въ разумѣ, а въ природѣ. 2) Разумъ, въ силу самого своего устройства, не постигаетъ отвлеченнаго и лишеннаго чувственнаго элемента блага. Сила этого аргумента противъ древняго идеализма. О томъ, что по Эпикуру удовольствіе и страданіе суть единственные силы, способныя двигать существо и побуждать его къ дѣйствию.

II.—Исканіе *средствъ* къ достиженію желаемой цѣли, именно удовольствія. Добродѣтель имѣетъ цѣнность лишь постольку, поскольку она доставляетъ удовольствіе. Добродѣтель тождественна съ знаніемъ. О томъ, какъ Эпикуръ приходитъ къ этому тождеству. Похвала философіи не за внутреннее ея достоинство, а за удовольствіе. Опредѣленіе философіи. Мысль, подчиненная чувственности.—Замѣчаніе Канта по поводу древнихъ философовъ.

Черта, сразу бросающаяся въ глаза у истиннаго основателя утилитарной морали, у Эпикура, это—практическій и положительный характеръ его ученія. Аристотель говорилъ: «Наука тѣмъ выше, чѣмъ она менѣе полезна». Эпикуръ какъ будто руководится какъ разъ противоположнымъ принципомъ. Вы чувствуете, что прежде, чѣмъ отдаться философіи, онъ задалъ себѣ вопросъ: «Къ чему служить она?»

Не так дѣйствуетъ человѣческій умъ въ своемъ историческомъ развитіи. Извѣстно, что народы, начиная философски мыслить, почти всегда предаются чистому умозрѣнію, беспорядочной смѣси физики съ метафизикой; они мыслятъ, они ищутъ, чтобы мыслить и искать; 7 только позже, когда философы замѣчаютъ, что они искали слишкомъ долго и нашли слишкомъ мало, что они другъ съ другомъ въ разладѣ, ими овладѣваетъ безпокойство, тревожная мысль о бесплодности ихъ работы; видя ихъ безсиліе и противорѣчія, скептики, Пирроны смѣются и высмѣиваютъ ихъ, но утилитаристы, болѣе серьезные, вмѣсто того, чтобы осуждать человѣческій умъ, осуждаютъ умозрѣніе, возвращаютъ мысль къ я, заявляютъ, что прежде, нежели домогаться абсолютной истины, надо искать относительной истины и пользы и—что еще нужнѣе—найти ее. Такъ поступилъ въ Греціи Эпикуръ: систему его можно разсматривать какъ попытку, сдѣланную съ цѣлью вырвать человѣческій умъ изъ тѣхъ закоулковъ, куда завели его Гераклиты, Сократы, Платоны и Аристотели, однимъ словомъ, обратить человѣческую мысль въ сторону полезнаго *). Платонъ искалъ истиннаго, чтобы вывести изъ него доброе; воплощая собой реакцію, Эпикуръ будетъ 4 искать благаго для насъ, раньше истиннаго въ себѣ; оттого онъ отвергнетъ, подобно нашимъ современнымъ позитивистамъ, всякое умозрѣніе относительно абстрактнаго, всякое бесполезное хитросплетеніе ума; нѣтъ больше различія, какъ проводитъ его Аристотель, между дѣятельной и созерцательной добродѣтелью, между цѣлью мысли и цѣлью дѣйствія; нѣтъ больше поворотовъ въ сторону въ движеніи къ добру: ему нуженъ единый легкій и прямой путь **), ему нужна ясность, точность въ рѣчахъ. Онъ какъ будто питаетъ ненависть къ тому, что наши философы зовутъ метафизикой. Тѣмъ не менѣе, онъ будетъ вынужденъ самъ ей предаваться, подчасъ даже слишкомъ. Покоряясь самому развитію своей системы и виѣшней необходимости, онъ подни-

*) Было бы ошибкой представлять себѣ Сократа утилитаристомъ, прямымъ предтечею Эпикура. Это былъ прежде всего логикъ и рационалистъ; безспорно, мораль его покоится на отождествленіи рациональнаго съ полезнымъ, но никакъ не на раствореніи рациональнаго въ полезномъ; она стоитъ, по крайней мѣрѣ въ возвышеннѣйшихъ своихъ началахъ, въ прямомъ противорѣчій съ моралью Эпикура (см. А. Фудье, *La philosophie de Socrate*).

**) «O apertam et simplicem et directam viam!» (Cic. *De fin.*, I, 18) — Письмо къ Геродоту, init.

мется до чисто метафизических отвлечений и въ концѣ дружелюбно приметъ безкорыстное умозрѣніе, которое онъ вначалѣ враждебно отъ себя оттолкнулъ.

I.—Первый вопросъ, который долженъ былъ поставить себѣ Эпикуръ, — есть, главнымъ образомъ, вопросъ практическій: что дѣлать? какова цѣль нашихъ дѣйствій, *цѣль жизни?* *).

Есть два разныхъ пути разрѣшенія этого вопроса: опытный и раціональный. Согласно первому, какую цѣль преслѣдуемъ мы и преслѣдуемъ вокругъ насъ всѣ живыя существа?—Удовольствіе, сказали уже Аристиппъ, хорошо извѣстный предтеча Эпикура. Эпикуръ, въ свою очередь, повторяетъ тоже: «Надо, чтобы для всѣхъ существъ цѣлью (τέλος) служило удовольствіе (τὴν ἡδονήν), ибо едва они увидятъ свѣтъ, какъ уже естественнымъ образомъ и независимо отъ разума ищутъ наслажденія и противятся страданію» **). Этотъ аргументъ Эпикура заключаетъ въ себѣ весьма тонкую мысль. Въ самомъ дѣлѣ, не говорите, что преслѣдуя удовольствіе существа дѣлаютъ нѣчто дурное, ибо по какому праву могли бы вы порицать ихъ? Только во имя разума могло бы имѣть мѣсто такое порицаніе. Но авторитетенъ ли здѣсь разумъ?—Онъ имѣлъ бы власть надъ ними, еслибы они предварительно избрали его въ руководители и судьи, еслибы дѣйствуя нераціональнымъ образомъ, они выдавали свой образъ дѣйствія за раціональный, еслибы, однимъ словомъ, они хотѣли удовольствія только на *раціональномъ основаніи*. Вы тогда въ правѣ были бы противопоставить имъ лучшее раціональное основаніе. Но Эпикуръ предвидѣлъ это возраженіе; вмѣсто того, чтобы признать разумъ судьей удовольствія, онъ наряжаетъ надъ нимъ судъ. Преслѣдуя съ момента рожденія наслажденіе, преслѣдуютъ его естественнымъ образомъ и безъ раціональнаго основанія (φυσικῶς καὶ χωρὶς λόγου). «Животное, — читаемъ мы еще у него, — тяготеетъ къ удовольствію до всякаго измѣненія своей природы, — сама природа во всей чистотѣ и нетронутости—вотъ кто въ немъ судить» ***). И онъ снова, опираясь на античную мысль, что

*) Извѣстно, что важнѣйшимъ сочиненіемъ Эпикура является его трактатъ Περὶ τέλους, на который стоякъ Хризиппъ отвѣтилъ другимъ трактатамъ Περὶ τελῶν. Цицеронъ, по всѣмъ вѣроятіямъ, много заимствовалъ для своей книги *De finibus* изъ Περὶ τελῶν Хризиппа.

**) Diog. Laërt, X, 129, 137.—Мы сами переводимъ цитируемые тексты.

***) «Idque facere nondum depravatam, ipsâ naturâ incorruptè atque integrè judicante. Necesse est, quid aut ad naturam aut contra sit, a naturâ

блага есть согласное съ природой, а зло—противное ей, энергично прибавляетъ: «одна только природа должна судить о томъ, что сообразно и что противно природѣ». Эпикуръ противопоставляетъ такимъ образомъ, какъ это дѣлаетъ не одинъ современный философъ, природу рациональному разсужденію, чувства—мысли и въ послѣднемъ счетѣ животный міръ—міру человѣческому.

Принципъ этой, не лишенной глубины, натуралистической теоріи состоитъ въ слѣдующемъ: всюду, гдѣ природа дѣйствуетъ безъ разсчета разума, она не можетъ *заблуждаться*: гдѣ нѣтъ разсужденія, тамъ нѣтъ и заблужденія; у всѣхъ существъ предметомъ, преслѣдуемымъ природой, является удовольствіе; удовольствіе — вотъ что, слѣдовательно, есть естественная цѣль всѣхъ существъ; оно должно также быть и цѣлью человѣка; онъ долженъ сознательно дѣлать то же, что дѣлаютъ животныя инстинктивно; онъ долженъ у природы научиться тому, какъ руководить свой разумъ.

Кромѣ наблюденія природы, Эпикуръ и эпикурейцы ссылаются на невозможность для самого разума отвлеченнаго блага, лишеннаго чувственнаго элемента *). Въ самомъ дѣлѣ, можетъ ли человѣческій разумъ, если только онъ не является игрушкой заблужденія, постигать и преслѣдовать цѣль, отличную отъ той, которую преслѣдуетъ цѣлая природа? По Эпикуру, между природой и разумомъ не можетъ быть подобнаго противоположенія. Человѣкъ мыслящій и человѣкъ чувствующій не составляютъ двухъ разныхъ существъ, и въ дѣйствительности мысль родится изъ ощущенія **); не потому ли, что мы преслѣдуемъ удовольствіе и наслаждаемся имъ, и проникаетъ въ насъ въ концѣ концовъ его *образъ*, запечатлѣвается въ насъ и становится *идеей*? И точно также, не изъ ощущенія ли страданія родится *идея* страданія? То же нужно сказать и о всѣхъ прочихъ идеяхъ, которыя сводятся на ощущенія и, слѣдовательно, къ удовольствіямъ или страданіямъ; ибо Эпикуръ не допускаетъ безразличныхъ ощущеній; въ сущности, мы мыслимъ только потому, что наслаждались и страдали. Человѣческій

ipsâ judicari. Ea quid percipit aut quid judicat, quo aut petat aut fugiat aliquid, praeter voluptatem et dolorem?» De finibus, I, IX, 30.

*) «Negent satis esse, quid bonum sit aut quid malum, sensu judicari sed animo etiam ac ratione intelligi et voluptatem ipsam per se esse expetendam et dolorem ipsum per se esse fugiendum.» *De finibus*, I, IX, 31

**) «Quidquid porro animo cernimus, id omne oritur a sensibus» *De fin.*, I, XIX, 64. — Καὶ γὰρ ἐπινόοιαι πᾶσαι ἀπὸ τῶν αἰσθησέων γεγένησιν. D. L., X, 32.

разумъ, сложный продуктъ ощущенія, оказывается такимъ образомъ насквозь проникнутымъ удовольствіемъ и страданіемъ: можетъ ли онъ въ такомъ случаѣ не представлять удовольствіе желательнымъ, а страданіе—достойнымъ отвращенія? Всѣ составныя части нашего существа тутъ въ полномъ между собой согласіи. Это одна изъ тѣхъ идей, которыя можно было бы называть *врожденными* и всеобщими (*προλήψεις*), ибо онѣ исходятъ отъ ощущеній, всѣми испытываемыхъ и образующихъ основу человѣческаго разума *).

Но такая идея, такая *προλήψις* имѣетъ ту отличительную черту, что она очевидна и ясна сама по себѣ **), такъ что достаточно назвать ее истиннымъ ея именемъ, чтобы она возникла въ каждомъ изъ насъ, достаточно точно ее выразить, чтобы мы приобрѣли полное пониманіе ея ***). Достаточно, стало быть, назвать удовольствіе, чтобы всѣ поняли, что оно именно и есть благо; истинному философу приходится здѣсь скорѣе утверждать, чѣмъ доказывать ****): онъ говоритъ, и мы узнаемъ, что рѣчь его, какъ будто рѣчь свыше вдохновленныхъ людей, осуществляется, мало того—осуществлялась уже, что она осуществлялась во всѣ времена, что до сихъ поръ она была за одно съ истиной. Истина, благо, это удовольствіе, «это чувствуется» *****), но вмѣстѣ и разумѣтся; это пунктъ, гдѣ сходятся разумъ и чувства, въ сущности составляющіе одно и то же. «Достаточно имѣть чувства и быть существомъ плотскимъ,—и удовольствіе будетъ представляться благомъ» *****)), оно будетъ представляться таковымъ, за-

*) «Aiunt hanc quasi naturalem atque insitam in animis nostris inesse notionem ut alterum (voluptatem) esse appetendum, alterum (dolorem) aspernandum sentiamus». *De fin.*, I, ix, 31. Черезъ *notio quasi naturalis atque insita*, Цицеронъ переводитъ греческое *προλήψις*. Вотъ данное Діогеномъ Лаэртіемъ опредѣленіе *προλήψις* (x, 33): Τὴν δὲ προλήψιν . . . ἐννοίαν, ἣ καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην, τοῦτέστι μνήμην τοῦ πολλὰκις ἔξωθεν φανέντος.

**) Ἐναργεῖς εἰσὶν αἱ προλήψεις. Diog. L., x, 33. Эту ясность, эту очевидность, которой обладаетъ *προλήψις*, она за мствуетъ отъ ощущенія, коего она есть отпечатокъ (τύπος), образъ, живое воспоминаніе (μνήμη). См. Sext. Emp. *Adv. Math.*, vii, 203.

***)) См. начало письма Эпикура къ Геродоту.

****)) «Negat opus esse ratione . . . satis esse admonere.» *De fin.*, I, ix, 30.

*****)) «Sentiri hoc, ut calere ignem, nivem esse albam, dulce mel.» *De fin.*, I, ix, 30.

*****) Αἰσθῆσιν δὲ ἔχειν καὶ σάρκινον εἶναι, καὶ φανέται ἡδονὴ ἀγαθόν (Плутархъ, *Adv. Colot.* 1122, a).

мѣтимъ снова, не только самимъ же чувствамъ и плоти, но и уму, ибо умъ въ сущности все еще нѣчто чувственное, все еще нѣчто плотское. «По истинѣ, восклицаетъ Эпикуръ, я не знаю, какъ могъ бы я постигать благо (τἀγαθόν), если бы отбросилъ отъ него удовольствія» *).

Интересно разобрать, насколько философы того времени въ состояніи были отвѣтить на это утвержденіе Эпикура: и для самого разума не существуетъ другого блага, кромѣ удовольствія. Окажется ли Эпикуръ неправымъ, если противопоставить ему одни лишь принципы античной философіи? Кантъ нашелъ бы его правымъ. Античная философія представляла себѣ благо то какъ чувственную вещь, то какъ абстрактную и логическую идею, но никогда не понимала его какъ личную доброту. На это указываетъ одинъ ужъ терминъ благо—безличный и средняго рода. Философы того времени надѣялись открыть благое (ἀγαθόν) или благо (τἀγαθόν), вродѣ того, какъ средневѣковые алхимики мечтали отыскать золото на днѣ ихъ ретортъ. Въ послѣдній періодъ развитія греческой философіи каждый предлагалъ свое «верховное благо» и Верронъ насчитываетъ 288 такихъ предложеній. Но можно ли найти благоую вещь, которая не сводилась бы на пріятную вещь?

Внѣ активнаго мышленія и свободной воли (если таковая существуетъ), внѣ личности, нѣтъ реальнаго и конкретнаго блага, кромѣ удовольствія. Греческіе философы, за изъятіемъ Аристотеля, не признавали въ волѣ свободной мощи, и само мышленіе понимали слишкомъ абстрактнымъ и чисто логическимъ образомъ. Для обозначенія верховнаго Блага, Платонъ употреблялъ еще средняго рода терминъ τἀγαθόν. Что же касается до мысли Аристотеля, вѣчно неподвижной, вѣчно погруженной въ созерцаніе самой себя, то высшее ея дѣйствіе едва ли не представлялось состоящимъ въ высшемъ бездѣйствіи. Это чисто интеллектуальное сознаніе, куда не входилъ ни нравственный, ни волевой элементъ, представлялось пустымъ. Древніе, стало быть, ясно мыслили только верховную постигаемую идею, сводящуюся къ истинѣ, и верховный предметъ желанія, сводящійся къ счастью: мораль ихъ была моралью чувствъ или моралью разума. Легко отсюда понять, почему, ища истинно реальнаго, истинно живого блага, всѣмъ доступнаго и для всѣхъ несомнѣннаго, Эпикуръ отвергъ ученія своихъ предше-

*) Diog. L., X, 6. Οὐ γὰρ ἔγωγε ἔχω τί νοήσω τἀγαθόν, ἀφαιρῶν τὰς ηδονάς. . . . Athen. VII, ст. 279.

ственниковъ и на мѣсто отдаленной, скрытой подъ абстракціями метафизической мысли, цѣли, поставилъ цѣль столь близкую, столь вѣрную, столь, казалось, реальную, всѣми и всюду преслѣдуемую. По его ученію нужно только, чтобы человѣкъ съ сознательнымъ намѣреніемъ отдавался тому порыву, который влечетъ всѣ существа въ природѣ къ удовольствію; никоимъ образомъ не долженъ онъ противиться ему, разумъ его долженъ прилаживаться къ природѣ, а не прилаживать ее къ себѣ.

Впрочемъ, когда мы даже хотимъ стать независимыми отъ удовольствія, то достигаемъ ли этого на дѣлѣ? Не домогается ли раціоналистическая мораль невозможнаго? Сколько бы стойкъ, напр., ни думать, что онъ ищетъ *страданія* ради него самого,—на самомъ дѣлѣ онъ все еще ищетъ утонченнаго удовлетворенія, удовлетворенія, которое дается 2
сознаніемъ побѣды надъ нимъ, и чтобы желать страданія, онъ начинаетъ съ того, что превращаетъ его въ наслажденіе *).

Желать или *бояться*, вообще говоря, можно только того, что составляетъ намъ образъ удовольствія или страданія. Страхъ и желаніе единственные силы, способныя вывести насъ изъ покоя. Всѣ наши движенія и всѣ наши дѣйствія вращаются, стало быть, около удовольствія. Но то, около чего все вращается, и что само ни около чего не 4
вращается, есть верховное благо. Удовольствіе есть, стало быть, верховное благо **). «Мы говоримъ, что удовольствіе есть начало и цѣль счастливой жизни (*ἀρχὴ καὶ τέλος τοῦ μακαρίως ζῆν*)», восклицаетъ Эпикуръ въ живомъ порывѣ искренности; «мы знаемъ (*ἔγνωμεν*), что оно есть первое и природное благо (*ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικόν*); если мы что либо избираемъ или отталкиваемъ, то по причинѣ удовольствія

*) Судя по нѣкоторымъ главамъ *De finibus*, эпикурейцы, чувствуя потребность опереть свое нравственное ученіе на психологическій анализъ, ввели тѣ остроумные анализы, которыми впоследствии занимались Гоббсъ, Ла-Рошфуко, Гельвецій и современная англійская школа. Они даже знали, какую силу могла почерпнуть ихъ система изъ этихъ «тезисовъ» нравственныхъ чувствъ. «*Haec ratio latè patet*», говоритъ въ *De finibus* эпикуреецъ, которому Цицеронъ предоставляет слово. Похвала, расточаемая мужеству, заслуга, приписываемая моральности,—все это опрокидывается анализомъ: «*totum evertitur*». (I, X, 36). Слова эти будто предсказываютъ тѣ высшія формы развитія, въ которыя впоследствии перейдетъ эпикурейское ученіе и которыя укрѣпляли его, опирая его на психологию.

**) Diog. L., X, 128, 129.

(ἀπὸ τῆς ἡδονῆς), мы бѣжимъ ему на встрѣчу (ἐπὶ ταύτην καταντῶμεν), распознавая всякое благо съ помощью ощущенія, какъ правило (ὡς κανόνι τῷ πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρίνοντες)» *).

II.—Установивъ принципы, взглянемъ на вытекающія изъ нихъ слѣдствія.

Разъ наслажденіе занимаетъ первое мѣсто,—добродѣтель, въ томъ смыслѣ, въ какомъ разумѣетъ это слово толпа, должно попасть на второе; разъ наслажденіе является цѣлью, — добродѣтель можетъ быть только средствомъ. «Безъ удовольствія, говоритъ Эпикуръ, добродѣтели не были бы болѣе ни похвальны, ни желательны» **). Честное, лишенное пріятнаго,—ничто ***). «Должно почитать честное, добродѣтели и другія имъ подобныя вещи, если онѣ приносятъ удовольствіе; если бы онѣ не приносили его (εἰάν δὲ μὴ παρασκευάζῃ), то должно было бы проститься съ ними» ****). Впрочемъ, послѣднее предположеніе, въ глазахъ Эпикура, какъ мы позже увидимъ, неосуществимо въ дѣйствительности.

Эпикурѣйская добродѣтель есть, слѣдовательно, не болѣе, какъ родъ монеты, которой раздобываютъ себѣ удовольствіе, подобно тому, какъ золотомъ и серебромъ раздобываютъ себѣ все полезное для жизни. Можно быть богатымъ добродѣтелью, какъ люди иногда богаты серебромъ, но обоихъ видовъ богатствъ, существуя они одни, столь же недостаточно было бы для человѣка, какъ недостаточно было для Мидаса превращать въ золото все, къ чему онъ прикасался, чтобы быть счастливымъ.

Такъ какъ добродѣтели являются средствами въ отношеніи къ удо-

*) *De fin.*, I, XIII, 42: «Et appetendi, et refugiendi, et omnino rerum gerendarum initia proficiscuntur aut a voluptate aut a dolore. . . . Quoniam autem id est vel summum vel ultimum vel extremum bonorum, quod Graeci τέλος nominant, quod ipsum nullam ad aliam rem, ad id autem res referentur omnes, fatendum est summum esse bonum jucundè vivere».

**) *Cicer.*, *De fin.*, I, XIII.

***) *Ibid.*, II, XV.

****) *Epic. ap. Athen.*, XII, 67. Τιμητέον τὸ καλὸν καὶ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰ τοιοῦτότροπα εἰάν ἡδονὴν παρασκευάζῃ, εἰάν δὲ μὴ παρασκευάζῃ, χαίρειν ἑατέον Cf. *Senec, Ep.* 85, 18: «Ipsam virtutem non satis esse ad beatam vitam, quia beatum efficit voluptas quae ex virtute est, non ipsa virtus».

вольствію, то необходима раціональная організація этихъ средствъ и искусное подчиненіе ихъ желательной цѣли. Это—дѣло разума, это—задача науки и мудрости, *φρόνησις*.

Эпикуръ, такимъ образомъ, обратнымъ путемъ снова приходитъ къ давнишнему воззрѣнію Сократа: нельзя быть добродѣтельнымъ, не будучи знающимъ: добродѣтель отождествляется со знаніемъ и, главнымъ образомъ, съ высшимъ знаніемъ, философіей *).

Оттого Эпикуръ воздастъ философіи высокую хвалу; рѣчь, съ которой онъ обращается къ Менецію, напоминаетъ отвѣтъ Сократа на сдѣланный ему Каликлесомъ упрекъ въ томъ, что онъ слишкомъ поздно предался философскимъ умозрѣніямъ: «Пусть юноша—говоритъ Эпикуръ—не колеблется, пусть старецъ не утомляется философствовать. Не говорите, что не наступило еще или миновало уже время позаботиться о здоровьѣ души. Сказать, что слишкомъ рано еще или слишкомъ поздно уже философствовать, то же, что сказать, что еще не наступило или уже прошло время завоевать счастье. Пусть же оба философствуютъ: и

*) Едва ли надо удивляться этому согласію двухъ, повидимому, столь расходящихся системъ, какъ эпикурейскій сенсуализмъ и сократовскій раціонализмъ; разъ благо понимается какъ виѣшняя по отношенію къ намъ цѣль, разъ оно въ существѣ своемъ представляется какъ раціональное, прекрасное или пріятное, а не какъ чисто и собственно нравственное,—то для достиженія его недостаточно акта нравственной воли и добраго намѣренія; можно заблуждаться, принимать призракъ удовольствія за дѣйствительное удовольствіе, истинное зло—за истинное благо; намѣреніе почти ничего не значить, успѣхъ есть все. Но успѣхъ лучше всего обезпечивается знаніемъ; противъ того, что не болѣе какъ *заблужденіе* или интеллектуальное зло, но никакъ не нравственное зло, не продуктъ безнравственной воли, единственнымъ средствомъ является знаніе,—вогъ, несомнѣнно, отчего Эпикуръ и Сократъ единодушно признаютъ необходимость знанія и тождество его съ добродѣтелью; но въ то время, какъ Сократъ полагаетъ благо, которому, мимоходомъ говоря, придаетъ слишкомъ объективно-безличное значеніе, въ самомъ знаніи,—Эпикуръ подчиняетъ знаніе наиболѣе конкретному и осязательному благу,—удовольствію. Эпикуризмъ въ этомъ отношеніи есть сократовское ученіе, взятое наизуворотъ. Эпикуръ могъ бы болѣе чѣмъ въ одномъ пунктѣ принять сократовы взгляды, какъ это несомнѣнно сдѣлалъ его предтеча Аристиппъ, ученикъ Сократа. Между прочимъ, онъ, повидимому, сходится съ Сократомъ въ различеніи *ἐνπραξία* или блага, которое совершаютъ сознательно, во всеоружіи твердаго знанія, отъ *ἐντοχία* или блага, которое посылается случаемъ, счастливымъ стеченіемъ обстоятельствъ. Cf. Plut., *adv. Colot.*, 15, 4.

юноша и старецъ! Этотъ,—чтобы, старѣя, черпать молодость въ истинныхъ благахъ, отдавая дань благодарности прошлому, тотъ—чтобы оставаться молодымъ даже на склонѣ лѣтъ, вдохновляясь вѣрой въ будущее. Будемъ же размышлять о средствахъ создавать счастье, ибо, обладая имъ, мы обладаемъ всѣмъ, будучи лишены его, мы готовы дѣлать все для его завоеванія» *). Но не забудемъ, что если Эпикуръ славить философію въ такихъ исполненныхъ энтузіазма выраженіяхъ, то не за внутреннія ея достоинства, и не какъ высшее умозрѣніе: философія имѣетъ въ его глазахъ исключительно практическую цѣль.

Дѣйствительно, «самое цѣнное въ философіи, это благоразуміе (*φρόνησις*), гдѣ берутъ начало всѣ другія добродѣтели **»), это «умѣряющій разумъ» (*νῦφρον λογισμός*), иными словами, это практическое ученіе о поведеніи, искусство физическаго и духовнаго руководства. Философія, такимъ образомъ, заимствуетъ свою цѣну отъ практической мудрости, которую она общаетъ намъ. Но имѣетъ ли эта, столь желанная мудрость хотя бы самостоятельное значеніе? Нѣтъ, ея значеніе чисто относителіное, и она не замедлила бы потерять въ глазахъ нашихъ всю свою цѣну, еслибы—предположимъ невозможное—перестала вести насъ къ самымъ полнымъ наслажденіямъ. Насколько Платонъ и Аристотель ставили чувственность ниже разума, настолько же Эпикуръ возноситъ чувственность надъ разумомъ. Онъ даже заимствуетъ у Платона нѣкоторыя изъ его сравненій, пользуясь ими навыворотъ. «Какъ мы одобряемъ врачебную науку не ради ея самой, а ради здоровья, какъ мы хвалимъ искусство управленія рулемъ не ради него самого, а ради его пользы, такъ и мудрость, это искусство устроенія жизни не представляло бы ничего желательнаго, не служи она ни къ чему; если она служить предметомъ желанія, то потому, что она является, такъ сказать, создателемъ удовольствія, котораго мы ищемъ и которое хотимъ себѣ доставить ***»»). Добродѣтель, знаніе, мудрость,—всѣ онѣ одинаково потеряли бы всякое значеніе, еслибы перестали доставлять удовольствіе.

*) *Μῆτε νέος τις ὧν μελλέτω φιλοσοφεῖν, μήτε γέρον ὑπάρχων κοπιᾷ τῷ φιλοσοφῶν κ. τ. λ.* Diog. Laërt., X, 122.

**) *Φιλοσοφίας τὸ τιμιώτερον ὑπάρχει ἢ φρόνησις ἐξ ἧς αἱ λοιπαὶ πάσαι πεφύκασιν ἀρεταί.* Diog. L., 132, 138, 140.

***)) «*Sapientia non expeteretur, si nihil efficeret; nunc expetitur, quod est tanquam artifex conquirendae et comparandae voluptatis*», *De fin.*, I, XIII.—*Διὰ δὲ τὴν ἡδονὴν καὶ τὰς ἀρετὰς αἰρεῖσθαι, οὐ δι' αὐτὰς, ὥσπερ τὴν ἱατρικὴν διὰ τὴν ὑγίειαν.* Diog. L., X, 138, См. *Plut.*, *Adv. Col.*, 17, 3 и *Alex. Aphr.*, *De an.*, 156 в.

Отсюда слѣдующее окончательное опредѣленіе, которое даетъ Эпикуръ философiи: это не чистое и теоретическое знаніе, это практическое правило дѣйствiя; мало того, — она сама есть дѣйствіе, «энергія, рѣ-
чами и разсужденіями доставляющая блаженную жизнь *)».

Художественный замыселъ не имѣетъ больше внутренней цѣнности, нежели философская мысль: искусства должны быть привѣтствуемы ради доставляемаго ими удовольствiя; слагаютъ поэмы, занимаются музыкой, точно также, какъ комментируютъ авторовъ, съ цѣлью времяпрепровожденiя **).

Такимъ образомъ, по мѣрѣ того, какъ мы наблюдаемъ развитіе системы Эпикура, мы видимъ также, какъ суживается роль разума, той благороднѣйшей части, коей душа наша, по словамъ Сократа, причастна божественному: μετέχει τοῦ Θεοῦ. Мышленіе и знаніе только тогда могутъ быть оправданы, когда они ведутъ къ удовольствію; разумъ нашъ, продуктъ чувствъ, долженъ быть въ услуженiи у нихъ, или совѣтъ не долженъ существовать. Какъ удалились мы отъ Платона и Аристотеля! Чистая мысль, *безплотная* мысль для эпикурейцевъ не болѣе какъ далекій и безцвѣтный образъ, стершаяся картина, на которой можно разглядѣть лишь смутныя и колеблющіяся линiи; а голая мысль, какъ понималъ ее Аристотель, уступаетъ даже и этому блѣдному силуэту: изъ простыхъ, болѣе или менѣе стершихся чертъ, воображеніе можетъ возсоздать лицо и цѣлое тѣло; но когда само воображеніе уничтожено, можетъ ли что-нибудь остаться? «Если отнять у человѣка чувства, то не останется
ничего болѣе ***)».

По остроумному замѣчанію Канта, за большинствомъ античныхъ философовъ приходится признать ту заслугу, что они были очень последовательны съ собою, быть можетъ, болѣе последовательны, чѣмъ современные философы; нисколько не колеблясь, выставляли они въ яркомъ свѣтѣ все, что содержалось въ ихъ принципахъ; разъ вступивъ на какой нибудь путь, они никогда не отступали назадъ. Блестящій примѣръ этого доставятъ намъ, какъ предстоитъ читателю увидѣть, эпикурейцы. Медленно, но съ непоколебимой увѣренностью подвигаясь впередъ, они съ такой силой будутъ увлекать насъ отъ слѣдствiя къ слѣдствію, что если мы въ состоянiи будемъ противиться имъ, то не иначе, какъ ратуя противъ самой идеи, лежащей въ основѣ ихъ системы.

*) Sext. Emp., *Adv. Math.*, XI, 169. Τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιῶσαν.

**) Ἀγωγήν διαγωγήν. Diog. L., X, 138.

***) «Detractis de homine sensibus nihil reliqui est.» *De fin.*, I, IX, 30.

ГЛАВА II.

Основное удовольствіе: удовольствіе чрева.

Начало всякаго удовольствія: *плоть*.—Сравнительное значеніе разнообразныхъ разрядовъ удовольствій: Эпикуръ измѣряетъ его по ихъ *необходимости*.—Противоположность между Эпикуромъ и Сократомъ, измѣрившимъ значеніе вещей по ихъ *общности*.—Какое удовольствіе—основное.—Чрево, какъ корень всякаго блага по Эпикуру, и какъ предметъ философіи по Метродору. Истинный смыслъ этихъ выраженій, обыкновенно дурно пониаемыхъ. Сходство между современными натуралистическими представленіями и принципомъ Эпикура.

Вслѣдъ затѣмъ, какъ нами рассмотрѣны были отношенія между удовольствіемъ, цѣлью человѣка, добродѣтелью, знаніемъ и благоразуміемъ—являющимися не болѣе, какъ средствами къ его достиженію—займемся разборомъ самой идеи удовольствія. Каково, по Эпикуру, содержаніе этой идеи? Есть ли нѣсколько категорій удовольствій; можно ли различать между ними благопристойныя и постыдныя, прекрасныя и дурныя?

Не допуская ничего возвышающагося надъ удовольствіемъ, Эпикуръ не могъ, не впадая въ противорѣчіе, признать какое нибудь правило, которое напечатлѣвало бы на удовольствіи характеръ прекраснаго или дурнаго, низкаго или возвышеннаго; всякое наслажденіе, если только это—наслажденіе, хорошо.

На вопросъ о томъ, что по настоящему нужно разумѣть подъ терминами удовольствія, наслажденія, Эпикуръ, какъ мы знаемъ, ни мало не колеблясь, отвѣчаетъ: чувственное удовольствіе, удовольствіе плоти (*ἡδονὴ τῆς σαρκός*). Онъ не знаетъ другого, мало того: онъ то первый изъ греческихъ философовъ и произнесъ это выразительное слово *).

Вотъ перечень тѣхъ удовольствій, безъ которыхъ Эпикуръ «не можетъ себѣ составить никакого представленія объ удовольствіи»: удовольствія вкусовыхъ, зрительныхъ, слуховыхъ воспріятій и удовольствія

*) См. Ravaisson, *Ess. s. l. Mét. d'Arist.*, II, 94, прим. и Zeller, *Die Philos. der Griechen*.

половыя; въ ихъ нѣтъ истиннаго наслажденія, а слѣдовательно, нѣтъ истиннаго блага *).

Сдѣлаемъ теперь классификацію этихъ трехъ или четырехъ благъ, къ которымъ сводимы всѣ прочія, чтобы и ихъ, насколько возможно, свести къ единству.

Къ удовольствіямъ зрительныхъ воспріятій или формы (*τὰς διὰ μορφῆς*) примѣшано нѣкоторое эстетическое чувство; что же касается до удовольствій слуховыхъ воспріятій, — они самымъ близкимъ образомъ затрогиваютъ душу; не зарождаются ли они простымъ колебаніемъ, движеніемъ атомовъ? Движеніе, быть можетъ, есть то въ веществѣ, что оно представляетъ наименѣе вещественнаго. Такимъ образомъ, ни въ формахъ, ни въ звукахъ не можетъ Эпикуръ обрѣсти достаточно грубыя и такъ сказать отягощенные веществомъ удовольствія; онъ не можетъ ставить эти удовольствія въ одинъ рядъ съ прочими. Видѣть, слышать, — все это многосложныя и утонченныя наслажденія, по мѣрѣ своего развитія одухотворяющіяся и утрачивающія характеръ физической и животной необходимости; можно дѣлать выборъ между этими наслажденіями, брать одно за цѣль, исключая другое: они не представляютъ того единства, къ которому тяготеетъ человѣческая мысль и которое, разъ будучи дознано, исключаетъ всякій выборъ. Удовольствіе вкусовыхъ ощущеній (*τὰς διὰ χυλῶν*) уже ближе къ чисто животному характеру, но можно обходиться и безъ пріятныхъ вкусовъ; надо найти нѣчто такое, безъ чего нельзя было бы обходиться, нѣчто достаточно *простое*, чтобы быть *необходимымъ*, цѣль достаточно *низкую*, чтобы быть *исключительной*.

Когда Сократъ въ своихъ опредѣленіяхъ указывалъ каждой вещи мѣсто и положеніе въ іерархическомъ порядкѣ, то онъ за критерій достоинства вещей бралъ ихъ общность, и полагалъ мудрость въ способности классифицировать вещи по родамъ въ мысли и дѣлахъ, *λόγῳ καὶ ἔργῳ διαλέγειν κατὰ γένη* **); оттого всякое благо было въ его глазахъ болѣе или менѣе хорошимъ, смотря по большей или меньшей своей общности, а верховное благо онъ видѣлъ не въ чемъ иномъ, какъ въ универсальномъ. И дѣйствительно, такъ какъ онъ все разсматривалъ съ точки зрѣнія разума, то онъ находилъ

*) Diog. L., X, 6, Athen., VII, VIII, XI. Cic. *Tusc.* III, XVIII; *De fin.*, II, III; Plut., *Non pos. s. viv. sec. Epic.*, 4, 5.

**) Смот. Fouillée, *La philosophie de Socrate* t. I.

въ общемъ основаніе для частнаго, въ высшемъ—основаніе для низшаго; по поводу занимающаго насъ вопроса, онъ навѣрное призналъ бы большее значеніе за удовольствіями зрительныхъ или слуховыхъ воспріятій, чѣмъ за другими физическими удовольствіями, потому что это—удовольствія болѣе общія и объемлющія; онъ нашелъ бы въ нихъ все то, что существуетъ въ низшихъ удовольствіяхъ, но и еще что-нибудь сверхъ того—эстетическое чувство и мысль, онъ сказалъ бы, напримеръ, что удовольствіе зрительныхъ воспріятій лучше удовольствія слуховыхъ воспріятій, ибо оно является какъ бы его расширеніемъ. Эпикуръ, напротивъ, ставшій на точку зрѣнія не разума и познанія, а чистой чувственности, долженъ былъ естественно прійти къ прямо противоположнымъ слѣдствіямъ. Что является первымъ въ порядкѣ разума, то становится послѣднимъ въ порядкѣ чувственности. Тутъ мы можемъ идти къ высшему удовольствію не иначе, какъ пройдя низшее, къ болѣе объемлющему удовольствію—не иначе, какъ пройдя весьма ограниченное. Въ этомъ, если хотите, прогрессъ или восходящей діалектикѣ, каждая достигнутая ступень невозможна была бы безъ пройденной ранѣ. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что низшее предшествуетъ высшему и поддерживаетъ его, оно является его условіемъ, оно болѣе *необходимо*, чѣмъ высшее. Оттого Эпикуръ, стремясь свести всѣ удовольствія къ одному началу, долженъ былъ въ концѣ концовъ прійти къ наименѣе объемлющему удовольствію, къ тому, которое настолько элементарно, что ни на что другое болѣе не сводимо. Но что это за удовольствіе, которое представляетъ максимумъ необходимости, потому что въ немъ минимумъ достоинства, удовольствіе, безъ котораго не могли бы существовать всѣ прочія, хотя само оно и могло бы существовать безъ нихъ? Удовольствія зрительныхъ, слуховыхъ воспріятій,—всѣ эти удовольствія, повторяемъ, являются излишкомъ, потому что они—высшее. Удовольствіе, имѣющее источникомъ ротъ (*ὁ ἀ χείλων* или *χολών*) еще не представляетъ перваго изъ благъ: можно обойтись и безъ рта, въ которомъ разжевывается пища, если только имѣешь органъ пищеваренія; *чрево*—вотъ что, будучи органомъ жизни, есть въ то же время и начало всякаго удовольствія и стало быть, и всякаго блага. «*Начало и корень* всякаго блага, ясно и категорически говорить Эпикуръ, это—удовольствіе чрева: *ἀρχὴ καὶ ῥίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἡ τῆς γαστρὸς ἡδονή*» *).

Удовольствіе чрева и впрямь является *корнемъ* всѣхъ прочихъ чувственныхъ удовольствій. Современные французскіе и англійскіе натура-

*) *Athen.*, XII, 67, с. 546.

дисты охотно признали бы учение Эпикура. Эпикуръ никоимъ образомъ не хочетъ сказать, что наслажденіе, производимое питаніемъ, есть наиболѣе совершенное наслажденіе, *развивтъ*, такъ сказать, наслажденія; но оно его зародышъ, *корень* (ρίζα), оно его основа и начало (ἀρχή). Такъ, Демокритъ говорилъ, что осизаніе есть начало всякаго знанія, вовсе не желая этимъ сказать, что осизательныя ощущенія составляютъ высшее знаніе. Удовольствіе чрева есть наиболѣе ограниченное удовольствіе, но зато и наиболѣе прочное, основа всѣхъ прочихъ, основа всякой чувственной жизни, а слѣдовательно, по ученію Эпикура, и всякаго блага. «Все мудрое и превосходное, продолжаетъ Эпикуръ, имѣтъ связь съ этимъ удовольствіемъ *)». Отсюда не слѣдуетъ, что таковое удовольствіе одно уже составляетъ мудрость и благо, и что Эпикуръ останавливается на немъ, какъ на верховной цѣли: нѣтъ, оно не является верховной цѣлью, а, повторяемъ еще разъ, только необходимымъ условіемъ всякаго другого удовольствія, всякой другой цѣли; это тотъ зародышъ, изъ котораго у Эпикура произойдутъ и вырастутъ всѣ блага, всѣ наслажденія.

Если всѣ удовольствія сводимы къ «удовольствію чрева», и имъ же объяснимы, на подобіе того, какъ всѣ тѣла объясняютъ скопленіемъ атомовъ, то въ немъ можно найти и основное начало той науки, которая имѣтъ предметомъ благо или само удовольствіе, я хочу сказать—философіи. Въ самомъ дѣлѣ, съ той минуты, что отождествляютъ благо съ удовольствіемъ, нравственную цѣль съ чувственнымъ интересомъ, становится неизбѣжнымъ слѣдующее слѣдствіе: удовольствіе питанія, развитое, расширенное, видоизмѣненное на тысячи ладовъ, наконецъ, преобразовавшееся въ другія удовольствія, какъ, напр., въ удовольствія вкусовыхъ или зрительныхъ впечатлѣній,—вотъ предметъ морали. Понятно, почему Метродоръ, истолковывая мысль своего учителя и придавая ей парадоксальную форму, какой она первоначально не имѣла, восклицаетъ: «Въ чревѣ—вотъ въ чемъ разумъ, согласующійся съ природой, находитъ свой истинный предметъ» (Περὶ γαστέρας ὁ κατὰ φύσιν βαδίζων λόγος τὴν ἅπασαν ἔχει σπουδὴν) **). Эта

*) *Ath.*, *ibid.*: τὰ σοφὰ καὶ τὰ περὶ τὰ εἰς ταύτην ἔχει τὴν ἀναφοράν.

**) *Ap. Athen.*, VII, II; *De nat. deor.*, I, 40; *Plut. Non pos.*, s. v. s. *Epicur.*, 4, 10; 5, 1; 16, 9. — *Ritter Hist. de la phil. anc.*, III, 379 переводитъ: «Ученіе, согласующееся съ природой, должно заботиться объ одномъ чревѣ». Это—серьезная неточность, придающая чисто практическій оборотъ теоретическому положенію: нельзя передавать грече-

мысль весьма ясна, когда ее сравниваютъ съ предыдущей; было ошибкой со стороны большинства толкователей разсматривать ее одну, пытаться понять слова ученика, не занявшись прежде словами учителя. Гассенди обходить молчаніемъ эти важныя мѣста; это доказываетъ, что умъ у него былъ менѣе сильный и систематическій, чѣмъ у Эпикура; Брюкерь, также расположенный въ пользу эпикуризма, пытается оспаривать ихъ подлинность; но подлинность ихъ очевидна а priori: это совершенно логичное слѣдствіе изъ эпикурейскихъ принциповъ, это необходимый, если не заключительный, моментъ въ мышленіи всѣхъ философовъ-эмпириковъ и утилитаристовъ. Не является ли началомъ всѣхъ удовольствій удовольствіе жизни и, слѣдовательно, непрестаннаго обновленія и поддерживанія этой жизни? Не является ли началомъ всѣхъ интересовъ интересъ къ существованію и, слѣдовательно, къ сохраненію самыхъ насущныхъ средствъ существованія—пищи? Можно, значитъ, сказать вмѣстѣ съ Метродоромъ, что всякая утилитарная философія, философія Гоббса, Гельвеція, Бентама или Стюарта Милля, точно также какъ философія Эпикура, имѣетъ свой конечный предметъ въ чревѣ (*σπουδήν περί τῆν γαστέρα*).

Вспомнимъ по этому поводу тѣ заключенія, къ которымъ пришла въ лицѣ Спенсера современная англійская философія. По Спенсеру, наши науки, наши искусства, наша цивилизація, всѣ эти столь сложные нравственные и соціальныя явленія, изъ которыхъ составляется жизнь современнаго человѣчества, въ послѣднемъ анализѣ сводятся на известное число чувствъ и идей. Эти чувства и идеи сводятся на первичныя ощущенія, на данныя пяти чувствъ. Пять чувствъ сводятся къ осязанію и Демокритъ имѣлъ основаніе сказать: «Всѣ наши чувства суть видоизмѣненія осязанія». Наконецъ, само это осязаніе несомнѣнно имѣетъ свое начало въ явленіяхъ интеграціи и дезинтеграціи, составляющихъ основу всякой жизни и обособляющихъ органическую матерію отъ неорганической. Такимъ образомъ, интеграція и дезинтеграція, сосредоточеніе и разбѣганіе силъ, ассимиляція и дезассимиляція, — таково то первичное явленіе, которое открываютъ въ началѣ и изъ котораго произошли всѣ прочія, таковъ «зародышъ» и «корень» всякой жизни и науки *).

ское *σπουδήν*, имѣющее очень широкое значеніе, словомъ *забота*, значеніе котораго очень узко.

*) См. «Основанія психологій» Спенсера, § 39, и «Современную англійскую психологію», Рибо.

ГЛАВА III.

Норма удовольствія: польза. — Счастье, какъ верховное благо.

I. — Норма удовольствія: *польза*. — О необходимости принимать во вниманіе кромѣ настоящаго удовольствія и грядущее страданіе. Понятіе времени, присоединенное къ понятію удовольствія. Исходный пунктъ разногласія между Аристиппомъ и Эпикуромъ. О томъ, что пунктъ этотъ отмѣчаетъ собой рожденіе *утилитарной морали*.

II. — *Счастье*, какъ завершеніе удовольствій и какъ верховное благо. — Противоположеніе эпикуризма киренаизму. Превосходство Эпикура. 1) Бѣлая роль, отводимая разуму; идеаль порядкаи гармоніи въ счастіи. 2) Бѣлая роль, удѣляемая свободѣ: возможность выбора между удовольствіями и возможность уничтоженія настоящаго удовольствія мыслью о будущемъ счастіи. 3) Бѣлая роль, удѣляемая красотѣ и нравственности.

Мы спустились въ низшія сферы эпикурейской системы, но мысль, послѣ того, какъ она слѣдовала путемъ этой, можно сказать, нисходящей, діалектики, жаждетъ снова подняться. Прочно овладѣвъ первымъ звеномъ той цѣпи, которой Эпикуръ силится связать добродѣтель съ удовольствіемъ, рассмотримъ одно за другимъ всѣ посредствующія звенья; какъ сможемъ мы, исходя отъ низшаго удовольствія — удовольствія чрева, дойти до нравственнаго чувства и достоинства мудреца, который Эпикуръ силится удержать въ своей системѣ?

I. — До сихъ поръ мы въ анализѣ нашемъ разсматривали лишь удовольствие, единственную цѣль желанія. Намъ остается ввести элементъ, съ которымъ каждому въ дѣйствительной жизни приходится считаться, — страданіе.

Всякое удовольствие, какое бы оно ни было, само по себѣ есть

благо (καθ' ἑαυτὴν)*); это—принципъ утилитарной философіи. Какъ въ самомъ дѣлѣ возможно, чтобы удовольствіе, взятое само по себѣ или по отношенію къ предшествующимъ ему обстоятельствамъ, было зломъ? Оттого, по Эпикуру, совершенно бесполезно входить въ разсмотрѣніе справедливыхъ или несправедливыхъ актовъ, *предшествующихъ* наслажденію; бесполезно разбирать, какимъ путемъ получено это наслажденіе; оно *есть*, этого достаточно и посему именно оно хорошо, оно—*итъ.л.*, оно дѣлаетъ *хорошими* всѣ средства**).

Соображеніе о прошломъ удалено,—остается мысль о будущемъ. Въ то время, какъ всякое удовольствіе, всякое обращенное на удовольствіе средство—хорошо, не всѣ послѣдствія этого удовольствія хороши: воздержаніе, напр., ведетъ къ болѣзни. Вотъ, слѣдовательно, весьма важное измѣненіе, вносимое въ понятіе удовольствія понятіемъ времени. Эпикуру остается одно изъ двухъ: или упорствовать во мнѣніи, что всякій видъ удовольствія, не только самъ по себѣ, но и по отношенію къ своимъ послѣдствіямъ, есть благо, цѣль; или допустить, что должно хотѣть не того или другого *настоящаго* удовольствія, а наибольшую *будущей* суммы удовольствій. Тутъ-то, впервые, и выступаетъ разногласіе между Эпикуромъ и старикомъ Аристиппомъ, системы которыхъ развивались до сихъ поръ въ полной между собой гармоніи.

Аристиппъ ограничивалъ каждое удовольствіе настоящимъ мгновеніемъ: кто знаетъ, будетъ ли принадлежать намъ будущее? Одно лишь настоящее—наше***). Будемъ же наслаждаться безъ лишнихъ размышленій, будемъ стараться замкнуть свое представленіе о жизни въ болѣе тѣсныя предѣлы, чтобы беззаботнѣе наполнять наслажденіемъ тотъ мигъ бѣгущій, который одинъ доступенъ нашему взору. Удалимъ всякую мысль о продолжительности, чередѣ временъ; забудемъ о страданіи, которое порою влечетъ за собою наслажденіе, подобно тому, какъ, по ученію Платона, страданіе влечетъ за собою наслажденіе; вмѣсто того, чтобы преслѣдовать одну единственную цѣль,—будущую сумму удовольствій, т. е. удовольствіе, къ которому привнесень абс-

*) Diog. L., X, 129. Πᾶσα οὖν ἡδονὴ διὰ τὸ ἔχειν φρίσιν οἰκείαν ἀγαθόν. Ib., 141: Οὐδενία ἡδονὴ καθ'ἑαυτὴν κακόν.

**) Эпикуръ въ этомъ сходится съ Аристиппомъ. 'Η ἡδονὴ ἀγαθόν, καὶ ἀπὸ ἀσχημονεστάτων γένηται. Diog. L., II, 88.

***) Μόνον ἡμέτερόν ἐστι τὸ παρόν. Aelian. var. hist., XIV, 6.

трактивный элементъ времени,—будемъ преслѣдовать столько отдѣльныхъ цѣлей, сколько есть отдѣльныхъ удовольствій. Верховное благо есть не удовольствіе, счастье, а удовольствія. «Цѣль—не то же, что счастье: τέλος εὐδαιμονίας διαφέρει; дѣйствительно, цѣль есть частичное удовольствіе минуты, тогда какъ счастье дается совокупностью частичныхъ удовольствій, къ которымъ приносятъ удовольствія прошлаго и будущаго. Частичное удовольствіе само по себѣ—добродѣтель; счастье есть добродѣтель не само по себѣ, а черезъ составляющія его частичныя удовольствія» *). Такимъ образомъ доктрина удовольствія приходитъ у Аристиппа къ постановкѣ самой множественности и измѣнчивости въ качествѣ цѣли человека. Всякое дѣйствіе имѣетъ самостоятельное значеніе въ себѣ самомъ, независимо отъ всѣхъ прочихъ, носитъ свою особенную цѣль, а именно, вытекающее изъ него особенное удовольствіе **). Нѣтъ никакой точки опоры (ῥισμένον), къ которой можно было бы прикрѣпить неопредѣленный рядъ актовъ: мало того, что внѣ насъ, въ удовольствіяхъ, на которыя должна быть обращена наша воля, царить вѣчное движеніе и перемѣна (ἡδοναὶ ἐν κινήσει), —но мы обязаны реализовать эту перемѣну въ насъ самихъ, сдѣлать свою волю столь же подвижной и мимолетной, какъ тѣ удовольствія, которыхъ она хочетъ, раздробить ее между тысячей цѣлей до полной невозможности собрать въ одно всѣ эти разсыпанные осколки счастья, изъ которыхъ слагается жизнь (ἐκ τῶν ἡδονῶν μερικῶν σύντημα). Предвидѣніе, которое руководило бы дѣйствіями, подчинило бы ихъ нормѣ, какой нибудь высшей цѣли, кажется Аристиппу стѣсненіемъ, или, по собственному его выраженію, рабствомъ. Но онъ не замѣчаетъ того, что, стремясь стать независимымъ отъ будущаго, онъ становится рабомъ настоящаго; не замѣчаетъ того, что въ томъ подобіи республики, которое мы представляемъ собой, гармонія, неизмѣнное преслѣдованіе сквозь рядъ временъ единой цѣли создаетъ большую свободу, чѣмъ сумятица и вѣчная борьба страстей ***). Ограничивать волю настоящимъ,

*) Aristip. ap. Diog. L., II, 417.

**) Τοῦ μὲν ὅλου βίου τέλος οὐδὲν ῥισμένον ἔταξαν; ἐκάστης δὲ πράξεως ἴδιον ὑπάρχειν τέλος, τὴν ἐκ τῆς πράξεως περιγυνομένην ἡδονήν. Clem. Alex., Strom., II, 417.

****) Cf. De finibus, I, XVII, 57. «Neque enim civitas in seditione beata esse potest, nec in discordiâ dominorum domus, quò minùs animus a se ipse dissidens, secumque discordans, gustare partem ullam liquidæ voluptatis et liberæ potest». — См. также *ibid.*, XIII, 44: «Cupiditates

запретить ей обращать взоръ свой впередъ и назадъ, словомъ, запретить ей узнавать себя въ прошломъ и переноситься въ будущее, не то же ли это, что отнять у нея всю свободу ея дѣйствія? Окутать все впереди и позади ума непроницаемой ночью, не значить ли это безконечно сузить его кругозоръ? Запретить видѣть въ дѣйствіи и какъ бы сквозь него создавшее его прошлое и зрѣющее въ немъ будущее, не значить ли это сдѣлать его, такъ сказать, темнымъ? Близорукій умъ и непостоянная воля, составляющіе утонченный теоретическій, а подчасъ и весьма грубый практическій идеаль Аристиппа, не могутъ, слѣдовательно, удовлетворить человѣка, неутолимо жаждущаго разбить грани настоящаго и овладѣть двумя вещами: единствомъ съ одной стороны, постоянствомъ—съ другой.

Это то и уразумѣлъ Эпикуръ, и весьма важно взглянуть на то измѣненіе, которое вноситъ въ его доктрину удовольствія, тождественную по существу съ доктриной Аристиппа, идея будущаго.

Первый результатъ, къ которому приводитъ эта идея, это—классификація различныхъ наслажденій. Аристиппъ считалъ всѣ удовольствія равноцѣнными: одно наслажденіе, говорилъ онъ, ничѣмъ не различается отъ другого, эпитетъ пріятный не допускаетъ сравнительныхъ степеней *). Но Эпикуръ сразу находитъ средство водворить іерархическій порядокъ между разнообразными наслажденіями: вмѣсто того, чтобы брать ихъ со стороны ихъ собственной сущности, разсматривайте ихъ въ отношеніи къ послѣдствіямъ ихъ, въ отношеніи къ цѣлой жизни. Нѣтъ сомнѣнія, существуетъ много такихъ удовольствій, которыя влекутъ за собой страданіе, а подчасъ даже превосходящее ихъ страданіе; эти удовольствія мы оставляемъ въ сторонѣ, мы оставляемъ ихъ за собой (ὑπερβαίνοντες), чтобы обратить свои поиски на удовольствія, менѣе опасныя **). Ибо первоистребованіе, которое предъявляетъ къ себѣ мудрецъ, это—быть послѣдовательнымъ съ самимъ собой, давать мысли своей охватывать будущее, достаточно далекое для того, чтобы она не вступала въ противорѣчіе съ самой собой, достаточно управлять своими желаніями, чтобы они какъ нибудь не обратились противъ самихъ себя, и чтобы

non modo singulos homines, sed . . totam etiam labefactant saepe rem publicam.». Все это—идеи и сравненія, заимствованныя эпикурейцами у Платона.

*) Diog. L. II, 87

**) Ibid. X, 129.

въ безотчетномъ стремленіи къ наслажденію или благу не породили страданія или зла *). Такимъ образомъ, въ то время, какъ въ доктринѣ Аристиппа, къ этимъ удовольствіямъ, извѣчнымъ и многообразнымъ, душа устремлялась на удачу, въ системѣ Эпикура мы видимъ ихъ располагающимися естественнымъ образомъ въ виду единой цѣли, которая, правда, есть все тѣ же удовольствія, но освобожденные отъ всякаго чуждаго и низшаго элемента. Съ логической точки зрѣнія, это ужъ шагъ впередъ: воля не дробится, не дѣлится между ними; сквозь время просвѣчиваетъ единство, къ которому можно стремиться въ твердой надеждѣ достигнуть его.

Этотъ моментъ, съ котораго Эпикуръ и Аристиппъ начинаютъ расходиться во взглядахъ и другъ отъ друга удаляться, заслуживаетъ полнаго вниманія; ибо въ этотъ-то моментъ родится и впервые выступаетъ доктрина, которой суждено будетъ играть выдающуюся роль въ исторіи нравственной философіи. Съ той минуты, какъ удовольствіе, вмѣсто того, чтобы разсматриваться какъ непосредственная цѣль, становится, будучи оплодотворено идеей времени, истинно конечной цѣлью, поставленной въ качествѣ цѣли и предѣла цѣлой жизни, оно окрещивается новымъ именемъ, и доктрина *наслажденія* переходитъ въ доктрину *пользы*.

II.—Въ предшествующемъ мы видѣли, какъ между добродѣтелью съ одной стороны, и удовольствіемъ съ другой,—устанавливается отношеніе средствъ къ цѣли; подобное же отношеніе средствъ къ цѣли установится, какъ мы сейчасъ увидимъ, и между самими удовольствіями. Правда, каждое удовольствіе, какъ то охотно повторяетъ Эпикуръ, есть само по себѣ или въ себѣ самомъ (*ἑαυτῷ* или *κα'ἑαυτῷ*) благо; но однако же, если сравнить заключающееся въ нѣкоторыхъ удовольствіяхъ благо съ приносимымъ ими зломъ, то нельзя не признать благо-разумнымъ отвергнуть ихъ, какъ несовершенныя средства, какъ плохія орудія: хотя они и сами по себѣ *хороши*, но они въ то же время перестаютъ быть *цѣлями* для себя самихъ;—передъ нами явное противорѣчіе, но его однако принимаютъ Эпикуръ и всѣ утилитаристы.

*) «Nec enim satis est judicare quid faciendum non faciendumve sit, sed stare etiam oportet in eo, quod sit judicatum... Qui ita frui volunt voluptatibus, ut nulli propter eas dolores consequantur, et qui suum judicium retinent, ne voluptate victi faciant id quod sentiunt non esse faciendum, ii voluptatem maximam adipiscuntur praetermittendâ voluptate». *De fin.*, I, XIV, 47, 48.

Можно сдѣлать еще одинъ шагъ впередъ: какъ нѣкоторыя удовольствія производить страданіе, точно также и нѣкоторыя страданія производить удовольствіе; первыя отвергаются, отчего бы не избирать вторыя? «Всякое страданіе есть зло, и однако не всякаго страданія слѣдуетъ всегда избѣгать: ἀλλ' ἡδὼν πᾶσα κακόν, οὐ πᾶσα δὲ φευκτὴ αἰεὶ *)». Больше того: должно терпѣть страданія, хотя бы самыя упорныя, πολλὸν χρόνον βιομένειν, при томъ, естественно, условіи, если за ними слѣдуетъ превосходящее ихъ удовольствіе. Вы видите, какъ серьезнѣе и рѣзче расходится между собой эпикурейская и киренейская системы. Вотъ формула, въ которой Эпикуръ резюмируетъ свою мысль и которая, при всей своей изысканности, служитъ вѣрнымъ выраженіемъ утилитарнаго ученія: «бываетъ время, что мы поступаемъ съ добромъ, какъ со зломъ, и въ свою очередь, пользуемся зломъ, какъ добромъ **).

Но какъ приступить къ задачѣ яснаго разграниченія въ мысли удовольствія отъ страданія, блага отъ зла, если ихъ смѣшиваютъ въ дѣйствіи? Вы общаете мнѣ это удовольствіе, если я перенесу это страданіе; но найду ли я въ духѣ своемъ достаточно вѣрные вѣсы для того, чтобы точно взвѣсить оба пріятныя или тягостныя ощущенія и узнать, которое изъ нихъ перевѣшиваетъ другое? Къ тому же примите во вниманіе, что въ настоящую минуту я могу только *вообразить* оба эти ощущенія: слѣдовательно, прежде, чѣмъ приступить къ ихъ сравненію, мнѣ надо построить какъ то, такъ и другое съ помощью данныхъ опыта и усилій ума. Малѣйшая ошибка въ измѣреніи и расчетѣ можетъ принести мнѣ счастье или несчастье и даже повліять на всю мою жизнь. Вы видите, какое чрезвычайное значеніе неожиданно приписывается разуму въ утилитарномъ ученіи. Правда, онъ не выходитъ изъ роли средства, но это такое средство, безъ котораго цѣль уже никоимъ образомъ не можетъ быть достигнута. Мало того, что человѣческая мысль, διάνοια, мудрость, φρόνησις, имѣютъ, какъ мы видѣли, задачей направлять поступки человѣка къ удовольствію, но онѣ должны также организовать самыя удовольствія и, что еще больше,—страданія, въ виду верховнаго удовольствія; это поднимаетъ ихъ на новую высоту, и прекрасная хвала, возданная Эпикуромъ философін или мудрости, отнынѣ кажется лучше оправданной. Есть ли, въ самомъ дѣлѣ, что нибудь

*) Diog. L., X, 129.

**) Ibid., 130. Χρόμεθα τῷ μὲν ἀγαθῷ κατὰ τινας χρόνους ὥς κακῷ καὶ δὲ κακῷ τοῦμπαλιν ὥς ἀγαθῷ.

болѣе важное, чѣмъ искусство *измѣрять вѣстѣи вещи*, *συνμέτρησις* обнимать однимъ взглядомъ тѣ, которыя полезны или вредны, *συνφερόντων καὶ ἀσυνφερότων βλέψις* *)? C

Теперь, съ этой новой ступени, къ которой привело насъ эпикурейское ученіе въ своемъ прогрессивномъ движеніи, вернемся, такъ сказать, назадъ и бросимъ взглядъ на пройденный путь. Мораль Эпикура ставитъ передъ взоромъ нашимъ если не *идеалъ* въ собственномъ смыслѣ слова, то благо, возвышающееся надъ настоящимъ, благо превосходящее и включающее въ себѣ всѣ отдѣльныя блага, *цѣлое*. Этимъ утилитарная мораль даетъ въ себѣ мѣсто тому чувству, которое Аристиппъ хотѣлъ, но не могъ погасить: стремленію уйти за предѣлы всякаго отдѣльнаго предмета, всякой цѣли, которая не есть истинно—*конечная*, т. е., въ сущности,—*безконечная*. Въ самомъ дѣлѣ, относительно любого настоящаго страданія или удовольствія утилитарное ученіе Эпикура признаетъ за нами извѣстную свободу; мы можемъ глядѣть и по эту, и по ту сторону ихъ; мы можемъ уничтожить ихъ съ помощью представленія высшаго удовольствія. Каждое изъ этихъ стремленій и изъ этихъ страстей, будучи ограничено переживаемымъ моментомъ, неограниченно господствовало въ насъ и мирно покоряется намъ, когда мы вводимъ его въ цѣлое жизни (*ὁ ὅλος βίος*): мы свободны отдаваться ему или подавлять его, смотря по тому, какъ далеко мы смотримъ впередъ. И какъ существуетъ въ насъ больше свободы, такъ существуетъ въ насъ и больше порядка и гармоніи: страсти больше не сталкиваются въ неописуемомъ беспорядкѣ **); подобно тому, какъ атомы Эпикура имѣли передъ собою пространство, чтобы въ вѣковѣчномъ порядкѣ совершать свои самопроизвольныя движенія, такъ предъ инстинктами и страстями души открывается пространство времени: сжатые, заключенные, они роптали и волновались бы, но разсѣянные во времени, они смирятся и, не стѣсняемые никакимъ препятствіемъ, не стѣсняютъ больше и другъ друга.

При зрѣлищѣ открывающагося передъ нами будущаго, насъ можетъ занимать одна лишь мысль; подготавливать и упорядочивать всѣ вещи въ виду *счастья* этой совокупной жизни; это—дѣло мудрости***). *Счастье*—вотъ

*) Diog. L. X, 130.

**) In animis inclusae inter se dissident atque discordant. *De fin.*, I, XII, 44.

***) Ἡ σοφία τὰ πράγματα παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὅλου βίου μακαριότητα.

новый элементъ въ доктринѣ удовольствія. Аристиппъ видѣлъ въ жизни только разрозненные минуты наслажденія и какъ бы осколки счастья (ἢ κατὰ μέρος ἡδονή). Одинъ Эпикуръ могъ изречь это слово во всей его полнотѣ; но онъ не останавливается на этомъ; недостаточно быть счастливымъ (εὐδαιμον), онъ хочетъ, чтобы мудрецъ былъ *блаженнымъ* (μακάρ). Древніе поэты величали этимъ божественнымъ эпитетомъ однихъ небожителей, и когда они говорили: блаженные (οἱ μακάρες), взоръ слушателей, покинувъ земные предѣлы, гдѣ пребываетъ измѣнчивое счастье и счастливый случай (εὐτυχία), покинувъ человека, счастливаго лишь по капризной волѣ добрыхъ или злыхъ духовъ (εὐδαιμονία, κακοδαιμονία), невольно уходилъ въ небеса искать тѣхъ сверхъестественныхъ существъ, къ которымъ безъ противорѣчія приложимъ этотъ эпитетъ: μακάρια, μακαρίότης. Но Эпикуръ сводитъ небо на землю, а блаженство боговъ — въ среду людей: мудрецъ — вотъ кто истинно блаженъ; жизнь мудреца — вотъ живое воплощеніе блаженства *).

Какъ концепція Эпикура полнѣе и шире воззрѣній Аристиппа, такъ она и прекраснѣе и уже выше его въ нравственномъ отношеніи. Съ эстетической точки зрѣнія, нѣтъ развѣ своеобразной красоты въ этомъ раціональномъ распорядкѣ жизни, въ этомъ подчиненіи частей цѣлому, въ этомъ счастьѣ, которое, замѣняя и восполняя собой удовольствія, тѣмъ самымъ ихъ очищаетъ? Жизнь становится чѣмъ-то вродѣ плана съ неопредѣленными очертаніями, на которомъ мудрецъ, этотъ «созидатель счастья», располагаетъ свои будущія эмоціи, отводитъ одиѣмъ первое, другимъ — второстепенное мѣсто, одиѣ выставляетъ въ яркомъ свѣтѣ, на другія бросаетъ мракъ забвенія. Онъ созерцаетъ и удивляется этому, одновременно и столь прекрасному и столь разумному творенію, цѣль котораго не лежитъ внѣ его самого, но которое, напротивъ, само себѣ цѣль и само себѣ благо. «Невелика власть судьбы надъ мудрецомъ: разумъ его привелъ въ порядокъ все великое и важное, и въ продолженіи всей жизни онъ приводитъ и будетъ приводить его въ порядокъ **).

*) Ζῆσις ὡς θεός ἐν ἀνθρώποις. Заключение письма къ Менецею.

**) Diog. L., X, 144. Βραχεία σοφῆ τύχη παρεπιπίπτει, τὰ δὲ μέγιστα καὶ κυριώτατα ὁ λογισμὸς διέφκηκε καὶ κατὰ τὸν συνεχῆ χρόνον τοῦ βίου διοικεῖ καὶ διοικῆσει. — Изданіе Дидо даетъ βραχεία τύχη; поправка эта не лишена остроумія, но она не необходима и представляется ошибочной, если обратиться къ Цицерону, который переводитъ буквально: exiguam fortunam. De fin., I, XIX, 62.

Кто, позабывъ эту верховную цѣль природы — счастье, обращается къ частнымъ цѣлямъ, тотъ противорѣчитъ себѣ: въ самомъ дѣлѣ, въ дѣйствительности онъ можетъ искать только удовольствія; но если это удовольствіе оставляетъ по себѣ страданіе, превосходящее его самого, то онъ, значить, въ мысли своей искалъ счастья, а дѣйствіемъ своимъ обрѣлъ страданіе. «Ежели ты по всякому поводу не будешь приурочивать дѣйствій своихъ къ цѣли природы, ежели ты отвернешься отъ этой цѣли, чтобы искать или избѣгать чего нибудь другого, дѣйствія твои будутъ въ разладѣ съ разумной твоей мыслью» *).

*) Οὐκ ἔσονται σοι τοῖς λόγοις αἱ πράξεις ἀκόλουθοι. Diog. L., *ibid.*

ГЛАВА IV.

Желаніе.—Конечная цѣль желанія: покой, какъ самоудовлетвореніе.

Осуществимо ли счастье, или преслѣдующее его желаніе всегда оказывается обманутымъ? Важность этого вопроса въ нравственномъ ученіи, которое хочетъ сдѣлать высшее счастье доступнымъ всѣмъ. Противорѣчіе, повидимому представляющееся во всякой утилитарной доктринѣ, между преслѣдуемой цѣлью—удовольствіемъ и средствами къ ея достиженію—усиліемъ, страданіемъ. Какъ разрѣшаетъ Эпикуръ это затрудненіе.

I.—Классификація желаній. Какъ Эпикуръ приходитъ къ тому, что изгоняетъ сластолюбіе, утонченность и разнообразіе удовольствій. Единственное остающееся удовольствіе: удовольствіе отъ пищи. Хлѣбъ и вода.—Возраженія: пустота эпикурейскаго счастья.

II.—Конечная цѣль желанія и сущность счастья: *атараксія*.—Обособленіе «удовольствія — движенія» отъ «конститутивнаго удовольствія».—Высшее благо есть отсутствіе страданія.—Представляетъ ли это отсутствіе страданія только покой и сонъ, сходный со смертію, какъ полагали интерпретаторы? О томъ, что отсутствіе страданія обнажаетъ, такъ сказать счастье, присущее гармоніи издоровью существа.—О томъ, что высшее счастье есть самое независимое счастье, въ которомъ участіе чувствуемаго объекта—наименьшее.

Въ лицѣ Эпикура утилитарное ученіе пошло дальше морали удовольствія, но оно открыто еще массѣ возраженій, которыя побудятъ его къ выясненію и развитію.

Прежде всего, кто полагаетъ какую-нибудь цѣль человѣческому желанію, долженъ еще доказать, что цѣль эта осуществима; вѣдь счастье въ массѣ случаевъ недоступно человѣку. Нѣтъ ничего легче, какъ обрѣсти страданіе; нѣтъ даже нужды искать его; достаточно не шевелиться и ждать—оно приходитъ само. Но удовольствіе въ извѣстныхъ случаяхъ

лежить совершенно вѣдѣ предѣловъ достижимаго: закрѣпощенному рабу, напр., не доступно пріятное чувство свободы. Въ другихъ случаяхъ, хотя удовольствіе и достижимо, но для этого нужны средства, и такими средствами являются болѣе или менѣе тягостныя усилія. Трудъ, напряженіе воли и мускуловъ, однимъ словомъ — страданіе (*πόνος*), въ которомъ стоики полагали высшее благо, эпикурейцы — злое, предстаётъ со всѣхъ сторонъ въ то время, какъ его хотѣли бы изгнать.

Можетъ поэтому случиться, что само исканіе счастья слишкомъ тягостными средствами будетъ отдалять отъ насъ преслѣдуемый предметъ. Въ ученіи Эпикура, какъ и во всякой утилитарной доктринѣ нерѣдко существуетъ отношеніе противоположенія между данной цѣлью и средствами. Надо, чтобы всякая цѣль могла быть достигнута помощью средствъ безъ того, чтобы средства эти вносили перемѣну въ самую цѣль. Такъ, если цѣлью моей прогулки я поставлю горную вершину, то каковъ бы ни былъ путь, который приведетъ меня къ ней, вершина эта всегда будетъ неподвижна и столь же высока. Но это потому, что въ этомъ случаѣ цѣль будетъ лежать вѣдѣ моей личности. Если же цѣль станетъ внутренней, если, напр., вмѣсто того, чтобы брать за цѣль горную вершину, вещь постороннюю для меня, я поставлю цѣлью своихъ усилій удовольствіе, которое получу отъ восхожденія на вершину, — нельзя будетъ ограничиться разсмотрѣніемъ цѣли, а надо будетъ принять въ расчетъ и средства достиженія ея; вѣдѣ усиліе, которое я буду употреблять, чтобы взобраться на гору, будетъ оказывать вліяніе на самое мое удовольствіе. Однако, даже въ этомъ послѣднемъ примѣрѣ цѣль все еще сохраняетъ по отношенію къ средствамъ нѣкоторую независимость: достигнувъ вершины, я всегда буду испытывать извѣстное удовольствіе, какихъ бы усилій и страданій это мнѣ ни стоило. Но что произойдетъ, если вмѣсто того, чтобы брать за цѣль определенное удовольствіе, вродѣ удовольствія взойти на горную вершину, вмѣстѣ съ Эпикуромъ поставятъ цѣлью совокупность настоящихъ и прошлыхъ удовольствій, счастье цѣлой жизни? Это — крайне сложная цѣль, требующая еще болѣе сложныхъ средствъ; для достиженія такой цѣли не придется ли потратить сумму усилій т. е. страданій, превышающую всю сумму преслѣдуемыхъ удовольствій? Покроетъ ли когда-нибудь прибыль трату?

И вотъ Эпикуръ, чтобы сдѣлать счастье «доступнымъ всѣмъ», оказывается вынужденнымъ исключить изъ него всякій трудно достижимый элементъ, какъ-то: богатства, роскошь, почести, власть. Чтобы

облегчить доступъ къ верховной цѣли, онъ все болѣе и болѣе будетъ очищать идею удовольствія отъ всякаго матеріальнаго элемента; намѣреваясь въ дѣлѣ завоеванія счастья представить болѣшую роль свободѣ, онъ предоставитъ также болѣшую роль и элементу нравственнаго.

I.—«Между желаніями, говоритъ Эпикуръ, одни—природны и необходимы, *φυσικαὶ καὶ ἀναγκαῖαι*, другія—природны и не необходимы, наконецъ, третьи — ни природны, ни необходимы, а зарождаются подъ вліяніемъ суетнаго взгляда, *παρὰ κενὴν δόξαν*. Природны и необходимы тѣ, которыя клонятся къ утишенію какого нибудь страданія, какъ напр., жажда; природны и не необходимы тѣ, которыя только разнообразятъ наслажденіе *ποικίλλουσιν*, но не утишаютъ никакихъ страданій, какъ напр., страсть къ тонкимъ блюдамъ; наконецъ, ни природны, ни необходимы тѣ, которыя имѣютъ, напр., предметомъ статуи или вѣнки» *). Не трудно замѣтить всю важность этой классификаціи желаній, зачатки которой имѣлись уже у Платона и Аристотеля. Только тѣмъ изъ желаній, которыя природны и необходимы, только тѣмъ, которыя въ случаѣ своего неудовлетворенія, влекутъ за собой страданія, долженъ во всякое время повиноваться мудрый; по счастью, если эти желанія наиболѣе жгучія, то они же и наименѣе требовательныя: стоитъ только мудрому ихъ укротить, какъ укрощали Цербера сладкимъ пирогомъ,—и онъ можетъ беззаботно продолжать свой жизненный путь. Что же касается до желаній, возникающихъ изъ легковѣсныхъ мнѣній, *δόξαι κενυαί*, то Эпикуръ—подобно Сократу и Платону врагъ перемѣнчиваго мнѣнія—хочетъ, чтобы они на всегда были изгнаны. Наконецъ, что касается третьихъ, занимающихъ середину между двумя крайними полюсами, хотя и вложенныхъ въ насъ природою, но не имѣющихъ надъ нами роковой власти, то надо разсудить, слѣдуетъ ли ихъ удовлетворять или отвергать; и сужденіе это есть дѣло практической мудрости, *φρόνησις*, умѣряющаго разума, *νῦμφων λογισμός*, играющаго столь важную роль въ утилитарномъ ученіи. Желанія этой категоріи добровольны и легко утишаются, *εὐδαίχυντοι*; оттого мудрецъ будетъ считаться съ ними, не внося однако слишкомъ много пыла въ удовлетвореніе ихъ, ибо такимъ пыломъ онъ не замедлитъ бы превратить ихъ въ необходимыя желанія и поработилъ бы имъ себя; онъ поэтому долженъ, такъ сказать, не спускаться съ нихъ глазъ, распускать возжи лишь подъ условіемъ снова

*) Diog. L., X, 149.

тотчасъ затянуть ихъ, дѣйствовать такъ, чтобы излишнее никогда не становилось необходимымъ.

Какъ видите, счастье сдѣлано чрезвычайно доступнымъ всѣмъ, и въ то же время идея счастья очищена отъ матеріальнаго элемента, *смастолюбія*, т. е. утонченности и разнообразія удовольствія, *ποικιλμz*. *) Удовольствія нѣтъ нужды утончать, или украшать; ему достаточно его природной красоты; «Плотское удовольствіе», говоритъ Эпикуръ, «не можетъ возрастать, разъ исчезло страданіе, причиняемое потребностью; его только можно разнообразить, *ποικίλλεται*» **); но такъ какъ этому разнообразію въ формахъ удовольствія не соотвѣтствуетъ въ наслажденіи большая интенсивность, то оно ничего не прибавляетъ къ притягательной силѣ наслажденія; оно не необходимо для достиженія желательной цѣли, совокупнаго счастья жизни. Одного, значить, требуетъ счастье въ качествѣ необходимаго своего условія—наличности предметовъ, безусловно необходимыхъ для чувственной жизни, средствъ питанія.

Какъ видите, мы снова пришли къ нашей точкѣ отправления, къ тому «удовольствію чрева», которое, какъ мы знаемъ, есть начало и корень всѣхъ благъ; оно также представляется намъ и какъ необходимое средство къ верховному благу. Если вы имѣете его,—вы можете все имѣть. И какъ это наиболѣе необходимое, точно также это и наименѣе рѣдкое удовольствіе. Мыслимо ли, говоритъ Эпикуръ, чтобы человѣкъ не могъ снискивать себѣ пищи и питья въ количествѣ, достаточномъ для существованія. Ихъ всегда можно добывать себѣ безъ усилій, въ особенности въ такой теплой странѣ, какъ Греція, гдѣ жилъ нашъ философъ, и въ тѣ времена, когда нищета была такъ мало распространена. Но этого и довольно для счастья; дайте Эпикуру ячменнаго хлѣба и воды, и онъ готовъ «поспорить въ счастье съ самимъ Юпитеромъ (*καὶ τῷ Διὶ ὑπὲρ τῆς εὐδαιμονίας διαγωνίζεσθαι*)» ***). Хлѣбомъ и водой—вотъ чѣмъ богата

*) Извѣстно, что въ въ большинствѣ случаевъ *ἡδονή* нельзя переводить словомъ наслажденіе (*volupté* или *voluptas*), имѣющимъ слишкомъ чувственный оттѣнокъ. Достойно замѣчанія, что у римлянъ не было термина для передачи греческаго *ἡδονή*: этотъ еще грубый народъ не обособлялъ чувственного наслажденія отъ удовольствія. Отсюда упреки, посылавшіеся эпикурейцами по адресу латинской рѣчи и нѣсколько сердившіе Цицерона (*soleo subirasce*). См. *De fin.* II, IV, 12.

**) *Diog. L., X, 144. Οὐκ ἐπαύξεται ἡ ἡδονή ἐν τῇ σαρκί, ἐπειδὴν ἀπαῖ τὸ κατ' ἐνδειαν ἀγαθὸν ἐξαιρέθῃ, ἀλλὰ μόνον ποικίλλεται*

***). *Stob. serm., XVIII, 30, Clem. Alex. Strom., II, c. 415.*

природа. «Это богатство определенное и легко (*ὀρίστα*) добываемое; но богатство, которым манять нас неосновательныя мнѣнія ведутъ къ неопредѣленному (*εἰς ἄπειρον ἐκπίπτει*)» *). Слова замѣчательныя и отвѣчающія на нѣкоторыя поверхностныя возраженія, направленные противъ морали интереса; удовольствій, обусловливаемыхъ неосновательными мнѣніями, неуловимы, какъ сами мнѣнія, и неустойчивость (*δόξα*), которую Платонъ уподоблялъ движущимся статуямъ Дедала, составляетъ также и отличный признакъ вырастающихъ изъ послѣдней наслажденій. Честолюбіе, напр., растетъ по мѣрѣ его удовлетворенія; это родъ искусственно-вызываемаго голода, который возбуждаютъ, утоляя его, который будятъ, успокоивая его. Честолюбіе преслѣдуетъ предметъ, въ который оно вдыхаетъ собственную свою подвижность, который она отдаляетъ по мѣрѣ того, какъ приближается къ нему и который исчезаетъ въ безконечность, *εἰς ἄπειρον ἐκπίπτει*. Природа, болѣе предусмотрительная, чѣмъ мнѣніе (*δόξα*), никогда, по мысли Эпикура, не возбуждаетъ желанія, котораго она не можетъ удовлетворить, и притомъ съ небольшими издержками (*ὀρισμένους καὶ εὐπόριστους*); противъ такихъ проникнутыхъ опредѣленностью и постоянствомъ желаній—неизмѣнныхъ основъ счастья—нельзя уже болѣе направлять возраженій, почерпнутыхъ въ измѣчивости и ненасытимости страстей.

Отмѣтимъ же достигнутый нами въ настоящую минуту пунктъ въ непрерывномъ развитіи эпикурейской системы. Истинно желательное удовольствіе представляется намъ ничѣмъ инымъ, какъ ощущеніемъ, порождаемымъ строго необходимымъ удовлетвореніемъ потребности. Аристиппъ рисовалъ намъ челоѣка осаждаемаго желаніями безъ счета—Эпикуръ освободилъ его отъ нихъ, въ немъ остаются лишь два желанія и, слѣдовательно, два удовольствія: удовольствіе ѣды и питья. Но какая пустота образуется неожиданно въ жизни! Какъ наполнить весь промежутокъ времени, раздѣляющій другъ отъ друга эти удовольствія? Голодъ и жажда, какъ непрестанно возрождаются, такъ непрестанно и гаснутъ; не будетъ ли съ ними гаснуть и всякое наслажденіе? Эпикуръ хотѣлъ избавить насъ отъ гнета физическихъ потребностей, но такъ какъ онъ не полагаетъ истинное счастье въ чемъ то возвышающемся надъ самими этими потребностями, то избавляя насъ отъ нихъ, не отнялъ ли онъ у насъ тѣмъ самымъ почти все? Два удовольствія, скудной рукой

*) Diog. L., X, 144.

раздѣляя по безконечному пространству время, — вотъ что видимому, остается отъ счастья! Аристиппъ пытался по крайней мѣрѣ заполнить пустые промежутки, раздѣляющіе минуты удовольствія; въ узенькое пространство, расположенное между прошлымъ и будущимъ онъ втиснулъ всевозможнаго рода желанія и удовольствія. Быть можетъ онъ бралъ на себя неисполнимую задачу; быть можетъ Сократъ былъ правъ, полусмѣя, полусерьезно сравнивая его съ тѣми несчастными, о которыхъ мионическое преданіе рассказывало, что они скрыты были въ глубинѣ Орка и, возвращенные имъ на землю, вѣчно пытались наполнить пробитую бочку. Но Эпикуръ, какъ кажется, дѣлаетъ еще меньше, чѣмъ ученики Аристиппа: онъ даже не дѣлаетъ попытки, онъ признается въ безсиліи и не чувствуя себя въ силахъ наполнить до краевъ бездонную бочку, — онъ до суха опорожняетъ ее.

II. — Чтобы предунредить всякія возраженія, Эпикуръ еще разъ внесетъ измѣненіе въ свою теорію и дастъ ей неожиданное направленіе. Проникнемъ вмѣстѣ съ нимъ въ психологическій анализъ тѣхъ желаній, съ удовлетвореніемъ которыхъ всѣ утилитаристы связывали наслажденія; мы пока разсматривали ихъ лишь съ виѣшней стороны и классифицировали ихъ съ точки зрѣнія ихъ необходимости и требовательности; намъ остается еще глубже проникнуть въ ихъ внутреннюю сущность и уловить единое стремленіе, скрытое подъ ихъ многообразіемъ.

Аристиппъ сводилъ всякое наслажденіе и вообще всякое ощущеніе къ движенію: страданіе было движеніемъ грубымъ, удовольствіе — движеніемъ мягкимъ, пріятнымъ; покой, всегда слѣдующій за движеніями, и раздѣляющій одно отъ другого, представлялъ отсутствіе наслажденія, отсутствіе страданія или удовольствія, пустоту.

Анализъ Эпикура приходитъ къ совершенно инымъ результатамъ.

Движеніе, — Эпикуръ не отрицаетъ этого, — есть исходная точка удовольствія. Но всякое движеніе имѣетъ цѣль. Не имѣетъ ли движеніе, порождающее удовольствіе, цѣлью какъ разъ противоположность движенія, покой? Въ самомъ дѣлѣ, когда организмъ, возстановленный пищей, возвращаетъ себѣ потерянные имъ атомы, устанавливается равновѣсіе между потерей и тратой, бываетъ стало быть — покой; бываетъ также и отсутствіе страданія (*ἀπονία*), здоровье (*εὐεξία*). Но вотъ организмъ истощилъ свой запасъ силъ и равновѣсіе разстраивается; тотчасъ прекращается удовольствіе, которое, быть можетъ, было ничѣмъ инымъ, какъ самимъ этимъ равновѣсіемъ. Съ перемѣной и движеніемъ, представляющими прерывъ равновѣсія, начинается страданіе.

Но на это страданіе, на это извѣѣ идущее и направленное противъ насъ движеніе природа наша реагируетъ движеніемъ въ противоположномъ направленіи,—это и есть желаніе. Желаніе—вотъ то движеніе, о которомъ говорилъ Аристиппъ; но въ немъ нѣтъ ничего «мягкаго» или пріятнаго,—мягкимъ оно становится только тогда, когда оно удовлетворено; а когда, спрашиваютъ Эпикурейцы, оно удовлетворено, если не тогда, когда все возвращается въ состояніе покоя, когда возстановленное равновѣсіе сызнова утишаетъ, устраняетъ страданіе (*ἀπονία*)? Такимъ образомъ, въ исходной и въ предѣльной точкѣ, въ началѣ и концѣ всякаго желанія мы находимъ покой; все значеніе движенія исчерпывается этимъ предшествующимъ ему и слѣдующимъ за нимъ покоемъ, оно имѣетъ мѣсто только въ виду покоя: это—промежуточное состояніе, летучій мигъ, когда потерянное удовольствіе не вполне еще вернулось.

Итакъ неправда, будто покой есть отсутствіе наслажденія и пустота, какъ то думалъ Аристиппъ; истинно, по Эпикуру, обратное положеніе*). Съ той минуты, какъ отсутствуетъ страданіе, удовольствіе на лицо**); удовольствіе тотчасъ заполняетъ остающуюся послѣ страданія пустоту, подобно тому, какъ воздухъ захватываетъ въ вазѣ мѣсто вытекающей воды. Несправедливо, слѣдовательно, допущеніе Аристиппа, что есть нѣчто среднее между удовольствіемъ и страданіемъ,—минуты, въ которыя мы будто бы избавлены отъ всякаго страданія и лишены всякаго удовольствія, моментъ нечувствительности, пустоты въ жизни. Эпикуръ отвергаетъ такое предположеніе, какъ противорѣчивое: для чувствующаго существа отсутствіе всякаго страданія и всякаго удовольствія, т. е. всякаго ощущенія—невозможно: «Это самое состояніе, которое кажется инымъ людямъ среднимъ состояніемъ, составляло бы удовольствіе, мало того—даже высшее удовольствіе. На дѣлѣ всякое чувствующее существо, что бы на него ни дѣйствовало, непременно находится въ состояніи удовольствія или въ состояніи страданія»***). Нельзя ускользнуть отъ слѣдующей

*) См. Diog. Laër., X, 128—136; *De fin.*, I, X; II, II—X.

***) In omni re doloris amotio successionem efficit voluptatis. *De fin.*, I, X.

****) «Itaque non placuit Epicuro medium esse quiddam inter dolorem et voluptatem: illud enim ipsum, quod quibusdam medium videtur, quum omni dolore careret, non modò voluptatem esse, verum etiam summam voluptatem. Quisquis enim sentit, quemadmodum sit affectus, eum necesse aut in voluptate esse aut in dolore». (*De fin.*, I, 38). Мы даемъ эту

альтернативы: или удовольствіе уничтожено и тогда возникает страданіе, или страданіе уничтожено—можно ли не испытывать тогда удовольствія? Въ счастіи жизни нѣтъ ни пустоты, ни перерыва; единственная пустота, это—минута, занятая страданіемъ. Да и это не совершенная пустота. Дѣйствительно, страданіе никогда не бываетъ въ чистомъ видѣ; съ одной стороны интенсивнѣйшее страданіе является и наиболѣе кратковременнымъ; съ другой — страданіе, при меньшей живости болѣе неотвязчивое, нерѣдко бываетъ вынуждено уступить мѣсто удовольствію. Даже въ продолжительныхъ болѣзняхъ страданіе не можетъ совершенно изгнать удовольствіе, въ свою очередь, наоборотъ, изгоняющее его съ минуты своего появленія; такъ что, если все принять въ расчетъ,—въ продолжительныхъ болѣзняхъ наслажденія имѣютъ перевѣсъ надъ страданіями, и то, въ чемъ, по справедливости, видятъ величайшее изъ золъ, не можетъ совершенно разрушить счастье. Чтобы быть счастливымъ, достаточно только не страдать постоянно, а какъ кратки въ общей сложности минуты страданія въ цѣлой жизни! Въ счастіи, слѣдовательно, нѣтъ ничего недоступнаго: всегда найдемъ его въ глубинѣ своего существа, лишь только исчезнетъ страданіе.

Эпикуръ непрестанно возвращается къ этой мысли, а настойчивость, съ какой онъ проводитъ ее, доказываетъ, какую онъ присвоиваетъ ей важность. Діогенъ Лаэртій свидѣтельствуетъ объ этомъ въ своей книгѣ *Περὶ Αἰρέσεως καὶ φιγῆς*, въ своемъ великомъ трактатѣ *Περὶ τέλους*, въ своемъ трактатѣ *Περὶ βίον* и, наконецъ, въ своемъ *Письмѣ къ митиленскимъ философамъ* онъ многократно обособляетъ удовольствіе движенія, которое (удовольствіе) служитъ только лѣкарствомъ отъ страданія и которое «шекочетъ чувства *»), отъ истиннаго и чистаго удовольствія, которое является прочнымъ и конститутивнымъ, (*καταστατικῇ*) удовольствіемъ. Менѣе односторонній, чѣмъ предшественникъ его Аристиппъ, онъ допускаетъ обѣ эти формы удовольствія; но вдохновляясь несомнѣнно Аристотелемъ **), хотя впрочемъ слѣдуя въ то же время теченію своихъ мыслей,

фразу въ томъ видѣ, какъ она читается во всѣхъ манускриптахъ; мы сочли себя въ правѣ отбросить всѣ поправки касательно *videtur* или *careret*, послѣдовательно предлагавшіяся всѣми издателями начиная съ Орелли, кончая Бекелемъ. См. изданіе двухъ книгъ *De finibus*.

*) *Titillare sensus*. Слова эти принадлежатъ Эпикуру. Цицеронъ, поразившись ими, любитъ ихъ повторять.

**) См. *Метафизику Аристотеля*. I, 100.

онъ ясно подчиняетъ мимолетное и переходное наслажденіе, вызываемое движеніемъ, долговѣчному и заключительному удовольствію, вызываемому покоемъ. «Предѣлъ для величины удовольствій, говоритъ онъ, есть изъятіе (ὑπεξαίρεσις) всего, что причиняетъ страданіе *)». Если это высшее удовольствіе, то оно же въ нѣкоторомъ родѣ и наиболѣе конечное:—сохранять себя въ состояніи наивозможно большаго покоя, т. е. полнѣйшаго внутренняго равновѣсія, величайшей гармоніи, вотъ конечная цѣль всѣхъ нашихъ усилій.

Если таково верховное благо, то худшимъ изъ золъ должно быть смятеніе, разстройство, вызываемое внимательствомъ какой-нибудь причины. Избѣжать этого зла, желать этого блага — вотъ чего мы хотимъ.

Строго говоря, мы не желаемъ этого блага такъ, какъ желали бы посторонняго, далекаго отъ насъ предмета; оно въ насъ, оно является самымъ естественнымъ и непосредственнымъ образомъ, лишь только устранены причины разстройства; оттого устраненіе этихъ причинъ разстройства и есть то, чего мы собственно желаемъ. Отсюда слѣдующія слова Эпикура: «не страдать тѣломъ и не чувствовать смятенія въ душѣ—вотъ въ чемъ цѣль (τέλος εἶναι μὴτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μὴτε ταραττεσθαι κατὰ ψυχὴν)... Все что мы дѣлаемъ, мы дѣлаемъ съ цѣлью не страдать и не тревожиться **»). Дѣйствительно, исчезновеніе страданія влечетъ за собою наслажденіе; ἀπονία, ἀταραξία служатъ столь дѣятельными и непосредственными средствами къ счастью, что стоитъ имъ только явиться, какъ является и счастье. «Какъ только въ насъ рождается здоровое состояніе тѣла и атараксія души, такъ сейчасъ утихаетъ всякая душевная буря, ибо существу болѣе не для чего гнаться за тѣмъ, чего не достасть ему (ἐνδεόν τι), ему болѣе не за чѣмъ искать чего нибудь, что восполнило бы (συνπληρωθήσεται) благо души и тѣла (τὸ τῆς ψυχῆς καὶ τὸ τοῦ σώματος ἀγαθόν) ***»).»

Такимъ образомъ мы приходимъ къ тому слѣдствію, что верховныя удовольствіе и благо, это—отсутствіе страданія и тревоги, ἀπονία, ἀταραξία; это—душевный покой и безмятежность, κατὰστημα.

*) Ὅρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν ἢ παντός τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις. См. De fin., I, XI, 37, 28, 39. «Non modo voluptatem, verum etiam summam voluptatem».

**) Diog. L., X, 131; *ibid.*, 128.

***) Diog. L., X, 128.

Можно ли въ такомъ случаѣ полагать съ большинствомъ критиковъ *), что Эпикуръ подъ этимъ разумѣлъ полное безчувствіе, состояніе, совершенно сходное со сномъ и смертью? Идея *разстройства*, которую Эпикуръ такъ ясно постигъ и съ такой силой развилъ, имѣла естественной основой идею *гармоніи*; разстроить можно только то, что гармонично, бояться разстройства — только изъ желанія сохранить гармонію. Оттого послѣднимъ словомъ эпикуризма не должно быть *ἀπονία*, отсутствіе страданія, а скорѣе сохраненіе удовольствій; ради этого-то сохраненія и нужно избѣгать всякой переменъ, всякаго извѣдущаго движенія, нужно стать въ безстрастное отношеніе къ вѣшнему міру; но безстрастіе это, въ сущности, служить только послѣднимъ, правда, и непогрѣшимымъ средствомъ къ самосохраненію, къ пребыванію въ бытіи и гармоніи бытія.

Итакъ, благо, по Аристиппу, состоитъ въ движеніи, переменѣ, перебѣганіи отъ удовольствія къ удовольствію, приумноженіи минувшаго наслажденія новымъ. Благо, говоритъ Эпикуръ въ противоположность этому, состоитъ въ томъ, чтобы оставаться внутренне неподвижнымъ, не думать о приобрѣтеніи, а всѣ усилія прилагать къ тому, чтобы не терять; въ томъ, чтобы всѣ мимолетныя и лишь скользяція по душѣ наслажденія сжать въ одно единственное, но неумирающее и глубоко захватывающее человѣка; благо—это душевная ясность и невозмутимость. Достойно замѣчанія, что тотъ же Аристиппъ, который сначала и слышать не хочетъ о времени и продолжительности, кончаетъ тѣмъ, что полагаетъ всѣ удовольствія въ непрерывномъ измѣненіи и движеніи, а слѣдовательно — во времени; что тотъ же Эпикуръ, который все въ жизни—прош-
<
лое, настоящее и будущее хочетъ организовать и расположить въ видахъ лучшаго, кончаетъ тѣмъ, что съ этой цѣлью освобождается отъ времени, ищетъ въ глубинѣ всѣхъ удовольствій долговѣчнаго и *тождественнаго*. Мѣняйся, т. е. живи во времени, вотъ послѣднее нравственное правило Аристиппа. Оставайся тѣмъ же, т. е. живи насколько воз-
C
можно вѣ въ времени,—вотъ нравственное правило Эпикура.

Въ глазахъ Эпикура слово *εὐφροσύνη* безсильно выразить то неизреченное наслажденіе, которое онъ испытываетъ, поднявшись помянутымъ образомъ надъ случайнымъ и измѣнчивымъ. Слово это (этимологія его — *εὖ-φρῆν*) все еще выражаетъ счастливое расположеніе души, родъ мимолетной случайности. Эпикуръ помѣщаетъ *εὐφροσύνη* въ категоріи

*) Главнымъ образомъ съ Равессономъ.

низшихъ удовольствій движенія. Мало того, онъ отвергаетъ даже *χαρά* т. е. радость, веселіе, какъ имѣющее источникомъ движеніе (*κατὰ κίνησιν*), напряженіе мускуловъ или энергію (*ἐνεργεία*). Единственнымъ истиннымъ удовольствіемъ—*конститутивнымъ*, какъ мы видѣли, является то, которое порождается отсутствіемъ страданія, тревоги: *ἀπονία* и *ἀταραξία* *).

Хотя такимъ образомъ Эпикуръ удаляетъ изъ понятія счастья все неотрѣшенное отъ движенія и переменны, онъ однако въ выраженіи своего взгляда не ограничивается чисто отрицательными терминами. Прежде всего, терминъ *ἡδονὴ κατὰστημική*, непрестанно попадающійся въ его сочиненіяхъ, выражаетъ не отсутствіе тревоги и безстрастія, а нѣчто другое; оно, повидимому, означаетъ удовольствіе одновременно и прочное и глубоко захватывающее, присущее нашей природѣ, нашему чувственному *составу*. Эпикуръ пользуется еще болѣе положительнымъ терминомъ *εὐσταθὲς κατὰστημα σκρίβς*. Мы только что видѣли его употребляющимъ другое, не менѣе разительное выраженіе: *συνπληρωθήσεται τὸ τῆς ψυχῆς καὶ τὸ τοῦ σώματος ἀγαθόν*. Эта полнота блага не можетъ быть пустотою безчувственности. Эпикуръ, помимо того, пользуется словами *πίστις βέβαιος*, *πίστορα βεβαιότατον* всего менѣе отрицательными: непоколебимая увѣренность мудреца нисколько не есть *laisser-aller* апатія. Дальше мы увидимъ, что онъ говоритъ о мужественной борьбѣ, которую мудрецъ ведетъ съ судьбой, *τόχῃ ἀντιτάττεσθαι*, но что общаго между такой сознательной борьбой и той пассивной и безпредметной покорностью, проповѣдь которой такъ часто приписывали эпикурейцамъ? Наконецъ другой, весьма положительный терминъ, подтверждаетъ такое толкованіе—терминъ *δύσεια*: здоровое и согласное состояніе всего своего существа, тѣла и души,—вотъ что, несомнѣнно, вмѣстѣ со счастіемъ находилъ въ себѣ мудрецъ-эпикуреецъ, какъ скоро онъ избавлялся отъ тревоги **).

*) *Ἡ μὲν γὰρ ἀταραξία καὶ ἀπονία κατὰστημικαὶ εἰσιν ἡδοναί, ἡ δὲ χαρὰ καὶ εὐφροσύνη κατὰ κίνησιν ἐνεργεία βλέπονται.* Diog. Laert, X, 136.

**) Ravaisson (*Mét. d' Arist.*, II, 105) пытается свести *δύσεια* къ *ἀπονία*, а *ἀπονία* къ простому отсутствію страданія. Опираясь на это уподобленіе, ученый историкъ приходитъ къ слѣдующимъ заключеніямъ:

Эпикуризмъ полагаетъ высочайшее благо въ полномъ *безучастіи*, *абстракціи*, *отрицаніи*, въ *ничто* (105, 116).—Безчувствіе по отношенію къ міру внѣшнему, но неужели и внутренняя нечувствительность?—Приведенные нами тексты доказываютъ обратное. Нѣтъ сомнѣнія, атараксія

Счастье, вырастающее изъ моральнаго и физическаго здоровья, изъ неизмѣненной гармоніи, это изысканное удовольствіе одновременно и глубоко захватывающее и утонченное, котораго не знали и не понимали киренаики, называвшіе его истиннымъ «сномъ», или въ другихъ случаяхъ—настоящей «смертью» *). Это удовольствіе, которое Эпикуръ наоборотъ объявляетъ высшей услудою, отличается совершенно особенной чертой—независимостью.

есть отрицаніе всего—чуждаго существу; но вѣдь остается еще само существо, самоутверждающееся передъ лицомъ внѣшняго міра; развѣ невыразимое наслажденіе внутренней гармоніей, духовной и даже физической, есть абстракція, ничто? Намъ кажется гораздо болѣе логичнымъ сводить, опираясь на тексты, ἀπνία и ἀταραξία на εὐεisia, чѣмъ безъ всякаго положительнаго основанія εὐεisia на ἀπνία. Эпикуръ нигдѣ не говоритъ, что отсутствіе страданія уже само по себѣ составляетъ удовольствіе, но что «съ той минуты, какъ устранено всякое страданіе, воспринимается, ощущается удовольствіе», *percipitur omni dolore detracto* (*De fin.*, X, XI, 37). Въ томъ и оригинальность Эпикура, сравнительно съ Аристиппомъ и Иеронимомъ, что онъ отрицаетъ существованіе состоянія чисто отрицательнаго и безразличнаго, въ которомъ царилъ бы одно лишь отсутствіе страданія; это промежуточное состояніе, это *medium quiddam* онъ упраздняетъ (*De fin.*, I, 38); онъ, стало быть, далеко не видитъ въ немъ идеала. Не меньше опровергаютъ Равессона и сами слѣдствія, извлекаемые имъ изъ своей гипотезы: «Если не страдать и не чувствовать никакой боли составляетъ крайній предѣлъ блаженства, то кто не видитъ, что лучшее для человека это — умереть, и что было бы еще лучше никогда не родиться (113)?» Позже мы увидимъ, что поэтический стихъ, на который намекаетъ Равессонъ, какъ разъ подвергается порицанію со стороны Эпикура. — «Удовольствіе, говоритъ въ другомъ мѣстѣ Равессонъ, ничто иное, какъ конецъ страданія, а смерть владетъ конецъ всякому страданію (*Disc. s. les St.*, *Mém. de l'Ac. des Insc.*, août, 1850)». Думать, что Эпикуръ или не видѣлъ этихъ слѣдствій, или принялъ ихъ, значить приписывать ему либо чрезвычайную наивность, либо явный абсурдъ. Вотъ, впрочемъ, буквальный текстъ Эпикура: «Смерть не затрогиваетъ насъ, ибо *всякое благо и всякое зло состоитъ въ чувствованіи*, а смерть есть потеря чувствительности: *μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον, ἐπεὶ καὶ ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει, στερήσεως δ' ἐστὶν αἰσθησεως ὁ θάνατος*. (*Diog. L.*, X, 124)». Какъ послѣ этого еще утверждать, что Эпикуръ въ безчувственности и отрицаніи, въ στερήσεως полагалъ вѣнецъ, совершенство, σὺν πλήρωσις блага? Ни безчувственность, ни смерть не представляютъ для Эпикура блага, и онъ ясно отвѣчаетъ здѣсь тѣмъ, которые приписываютъ ему подобное ученіе.

*) *Diog. L.*, II, 89; *Clem. Alex. Strom.*, 417.

Анализируя глубже понятіе удовольствія, Эпикуръ въ концѣ концовъ замѣтилъ, что въ образованіи удовольствія ви́шній міръ не принимаетъ наибольшаго участія, и что преобладающая роль принадлежитъ чувствующему субъекту. Наши удовольствія гораздо больше создаются нами, чѣмъ ви́шнимъ міромъ. Странаніе—вотъ что приходитъ къ намъ извнѣ; здѣсь наша внутренняя самодѣятельность чувствуетъ себя стѣсненной *); большая роль принадлежитъ *объекту*, меньшая—*субъекту*; странаніе есть зависимость, порабощенность. Въ удовольствіи—*движеніи* (ἡδονή ἐν κινήσει), участіе внутренней самодѣятельности уже болѣе значительно; она то и движется къ желаемому объекту и стремится овладѣть имъ. Но уничтожьте этотъ объектъ, пусть останется одинъ лишь чувствующій субъектъ,—и развѣ этимъ уничтожится удовольствіе? Если удовольствіе по существу своему есть избавленіе отъ претятствій и независимость, если источникъ его лежитъ главнымъ образомъ въ насъ самихъ, то оно можетъ только выиграть отъ такого уничтоженія всякаго объекта; субъекту нужно уйти въ себя,—и въ самомъ себѣ, въ своемъ собственномъ сознаніи почерпнетъ онъ удовольствіе одновременно и самое независимое и самое глубокое: «Когда мы освобождены отъ странанія, мы наслаждаемся самимъ этимъ избавленіемъ отъ всякой тягости и свободой **»). Жить такимъ образомъ въ состояніи свободы, покоя и гармоніи съ самимъ собой и чувствовать, что живешь полною жизнью въ сокровеніяхъ своего существа—вотъ высшее удовольствіе; въ то время, какъ всѣ прочія удовольствія являются лишь измѣчивыми его формами, оно навсегда тождественное, можетъ существовать безъ нихъ и надъ ними.

*) Dolar, id quo offendimur. De fin.

**) «Quum privamur dolore, ipsâ liberatione et vacuitate omnis molestiae gaudemus... Gaudere nosmet omittendis doloribus, etiam si voluptas ea, quae sensum moveat, nulla successerit». *De finibus*, I, 37, II, 56.

КНИГА ВТОРАЯ.

Духовныя удовольствія.

ГЛАВА I.

Душевная ясность. Знаніе, противопоставляемое Эпикуромъ понятію чуда.

I.—Превосходство духовнаго удовольствія передъ плотскимъ, какъ обнимающее заразъ и настоящее наслажденіемъ, и прошлое воспоминаніемъ о наслажденіи, и будущее предвкушеніемъ наслажденія.—Новое измѣненіе, внесенное въ систему Эпикура понятіемъ *продолжительности*.

II.—Помѣхи духовному удовольствію: безпокойство, вызываемое незнаніемъ внѣшняго міра и происходящее отъ него суевѣріе.—О суевѣрїи въ эпоху Эпикура.—О томъ, что изычество не было радостной и кроткой религіей, какъ то принято думать. Эпикуръ, какъ «избавитель» людей, поработенныхъ религіей.—Аналогія съ борьбой новѣйшихъ утилитаристовъ противъ современной теологіи.—Эпикурейская «физиологія», или изысканіе естественныхъ причинъ явленій.—Эпикурейская логика, полагающая критерій въ чувственномъ опытѣ.—Знаніе, побѣждающее боговъ.

Мы видѣли уже, какъ подъ вліяніемъ понятія продолжительности преобразовывается ученіе Эпикура; то же понятіе доставитъ ему посредствующій членъ для возможности перейти отъ удовольствія чувствъ къ удовольствіямъ ума, нисколько не устанавливая для этого кореннаго различія между чувствами и умомъ.

I.—До сихъ поръ мы разсматривали жизнь лишь какъ смѣну различныхъ другъ отъ друга удовольствій и страданій; на первый взглядъ

кажется, что въ какуюнибудь данную минуту можетъ быть на-лицо только или удовольствіе, или страданіе, и что каждое изъ этихъ ощущеній въ ту минуту, когда оно существуетъ, исключаетъ ощущеніе противоположное; нельзя напр., испытывать пріятное чувство сытости и въ тоже время страдать отъ голода. Удовольствіе, исключаемое такимъ образомъ страданіемъ, не въ состояніи еще обнять всю жизнь; чтобы оно могло наполнять нашу жизнь, надо было бы совѣмъ отдѣлаться отъ страданія или по крайней мѣрѣ всегда давать ему въ союзники наслажденіе, заставляя оба эти ощущенія существовать совмѣстно, смягчать самыя жестокія страданія, примѣшивая къ нимъ элементъ пріятнаго.

Пока дѣло идетъ только о тѣлѣ, о «плотскомъ удовольствіи» въ собственномъ смыслѣ слова, невозможно разумѣется, чтобы страданіе могло существовать рядомъ съ противоположнымъ удовольствіемъ. Почему? Потому что тѣло существуетъ и живетъ только въ настоящемъ: оно страдаетъ или наслаждается,—вотъ и все. Но пусть передъ этой жизнью, замкнутою въ предѣлахъ настоящаго мгновенія, откроется просвѣтъ въ прошлое и будущее—все сразу мѣняется, ибо въ то самое время, какъ я страдаю, я вспоминаю удовольствіе, противоположное этому страданію, и кромѣ того, я ожидаю его: вотъ новаго рода втѣсняющееся въ насъ чувство; это, такъ сказать, *удовольствіе отъ удовольствія*. Это удовольствіе, рождаемое другими, не зависить болѣе, подобно имъ, отъ внѣшнихъ обстоятельствъ; стоило мнѣ только разъ испытать, стоило мнѣ только разъ уловить его въ глубинѣ моего существа,—и этого достаточно; оно пройдетъ, но безсмертный его образъ, навсегда запечатлѣнный въ моей мысли, будетъ стоять предо мною во всемъ неотразимомъ своемъ очарованіи еще долго послѣ того, какъ само оно исчезло; живое воспоминаніе о немъ будетъ будить во мнѣ живую надежду, и союзъ этого воспоминанія и этой надежды, этого прошлаго и этого будущаго сможетъ составить мое счастье. *Вспоминать* и *надѣяться*,—вотъ двѣ новыя

7 идеи, введенныя въ утилитарное ученіе. До сихъ поръ мы могли смѣшивать въ одно плотское удовольствіе съ духовнымъ; отнынѣ это невозможно; удовольствіе души, это—удовольствіе, которое даетъ намъ наслаждаться вмѣстѣ и прошлымъ и будущимъ и которое способно уничтожить самыя жестокія страданія плоти. Въ этомъ и различаются между собой плоть и душа: одна страдаетъ и наслаждается лишь за настоящій мигъ (*διὰ τὸ παρὸν μόνον*), другая страдаетъ и наслаждается

2 и за настоящее, и за прошлое и за будущее (*καὶ διὰ τὸ παρὰλθὸν καὶ τὸ*

παρόν καὶ τὸ μέλλον) *). Оттого, насколько страданіе души болѣе жестоко, чѣмъ страданіе плоти, настолько плотское наслажденіе менѣе сладостно, чѣмъ духовное. Тутъ снова подчеркивается разногласіе между Аристиппомъ и Эпикуромъ **).

Впрочемъ для Эпикура, какъ и вообще для сенсуалистовъ, духовное удовольствіе не есть совершенно особое удовольствіе; это ничто иное, какъ плотское удовольствіе, болѣе или менѣе видоизмѣненное представленіемъ о прошломъ и будущемъ; это вмѣстѣ и воспоминаніе (μνήμη) и предвосхищеніе (προτοπάθεια) ***); это, если хотите, также и ассоціація идей; это во всякомъ случаѣ нѣчто превосходящее чувственное удовольствіе въ собственномъ смыслѣ слова, это полуобладаніе будущимъ.

Логическимъ слѣдствіемъ этихъ посылокъ является новое измѣненіе, совершающееся въ доктринѣ Эпикура. Такъ какъ духовное удовольствіе выше плотскаго, и такое же преимущество имѣетъ и духовное страданіе, то на эти удовольствія и эти страданія и должны быть отнынѣ обращены наши стремленія. Не съ одной лишь тѣлесной пользой, а съ интересомъ души должны мы будемъ соображаться; истинной цѣлью являются все тѣ же ἀπονία, ἀταραξία, εὐγεία; но слова эти должны быть относимы къ душѣ: атараксія души гораздо выше безболѣзненности тѣла, ибо она возрастаетъ и питается и своимъ настоящимъ, и своимъ прошлымъ. Духъ, который вначалѣ служилъ лишь средствомъ тѣлу, снова завоевываетъ свою настоящую роль: духовныя страданія или удовольствія носятъ на себѣ печать безконечнаго и «вѣчнаго»: передъ ними развертывается время; какимъ «громаднымъ приростомъ» (per magna accessio) обязаны имъ поэтому удовольствія и страданія тѣла ****). Какъ ничтожно наличное ощущеніе передъ воображеніемъ и мыслью, обнимающей безконечность! Верховное благо,—это счастье души.

Но, если въ сферѣ чувственности, въ которую мы сначала заключили себя, тысячи препятствій противились счастью, то не встанутъ ли новыя препятствія въ интеллектуальной сферѣ, въ которую вступаемъ теперь? Мы дѣлали попытку миновать возмущенія въ отправленияхъ тѣла. Попытаемся теперь съ Эпикуромъ удалить возмущеніе еще болѣе гроз-

*) Diog. L., X, 137.

**) Athen, XII, 63, ст. 544. — Diog. L., II, 89; 137. — Cic. *De fin.*, loc. cit. Gassendi, *Animadv.*, с. 1200.

***) Clem. Alex., *Strom.*, II, 417.

****) *De fin.*, I, XVII, 55.

наго характера, несущее душѣ страданіе. Тутъ эпикуризмъ выступить передъ нами съ совершенно оригинальной стороны.

II.—Первая причина возмущенія спокойной дѣятельности духа, это—незнаніе вѣшняго міра. Какъ возникаютъ и въ какомъ порядкѣ связываются другъ съ другомъ совершающіяся вокругъ насъ явленія? Таковъ вопросъ, который во все времена ставилъ себѣ человѣкъ. На этотъ вопросъ есть два отвѣта. Одинъ подчиняетъ все явленія, а слѣдовательно и само чувствующее существо одному или нѣсколькимъ могущественнымъ и капризнымъ божествамъ; воля этихъ боговъ, которой невозможно ни предвидѣть, ни избѣжать, владычествуетъ надъ всемъ и назначаетъ каждому существу тотъ рядъ благъ и золъ, который долженъ составить его счастье или несчастье. Вотъ—гипотеза, общая самымъ разнообразнымъ культамъ. Другая ^{ср}гипотеза вмѣсто того чтобы подчинять событія могущественнымъ и своевольнымъ силамъ, облекаетъ ихъ непреложной закономѣрностью: все сцѣпляется; вокругъ насъ, въ насъ самихъ есть неумолимая необходимость, отъ которой ничто ускользнуть не можетъ, въ которой все возможно предусмотрѣть впередъ, мѣсто каждой вещи и каждого существа столь роковымъ образомъ опредѣлено, что оно не можетъ ни само оставить его, ни дать замѣстить себя другому. Это — гипотеза Рока, Необходимости, Мирового детерминизма, гипотеза столь полная жизни у древнихъ теологовъ, столь полная жизни и у Платона, у стоиковъ, у Спинозы, Лейбница, Канта и наконецъ въ наши дни почти у всехъ ученыхъ и у изряднаго числа метафизиковъ.

Начнемъ вмѣстѣ съ Эпикуромъ съ разбора первой гипотезы, составляющей сущность религиозныхъ вѣрованій, и намъ станетъ понятной борьба Эпикура противъ религіи его времени, борьба, которая впоследствии найдетъ себѣ аналогію въ борьбѣ утилитаристовъ и новѣйшихъ позитивистовъ противъ современной религіи.

Еще совсемъ молодымъ ходилъ онъ съ матерью, промышленнейшей магіей, въ бѣдные дома читать очистительныя формулы. Посвященный такимъ образомъ и въ закулисную сторону суевѣрія, онъ, конечно почувствовалъ тѣмъ большее отвращеніе къ нему и увидѣлъ въ немъ тѣмъ большую помѣху для жизненнаго счастья *).

Совершенно напрасно рисуютъ себѣ античныя религіи въ радужныхъ

*) Diog. L. X, 4, смот. Bayle, art. *Epicure*.

красках: еще и въ эпоху Эпикура сохраняли они свою мрачную сторону. Вначалѣ, человѣческая мысль въ невѣдѣніи отдаленныхъ причинъ явленій влагаетъ эти причины въ самыя явленія; она одаряетъ каждый представляющійся предметъ, несетъ ли онъ счастье или гибель, доброй или злой волей; во все вокругъ себя—въ растеніе, въ животное, въ цѣлую природу человѣкъ отражаетъ ту разумную силу, которую онъ чувствуетъ въ себѣ. Но, мысленно вернувшись къ себѣ, послѣ того какъ онъ такимъ образомъ окружилъ себя другими «я», послѣ того, какъ онъ такимъ образомъ простеръ себя на внѣшнюю природу, онъ не находитъ себя больше: свобода его исчезла, кругъ добрыхъ или злыхъ волей, который онъ обвелъ вокругъ своей, тѣснить и стигивается вокругъ него, онъ чувствуетъ себя рабомъ. Религія, имъ самимъ созданная, передаетъ его на милость всемогущихъ и капризныхъ владыкъ, тѣмъ болѣе страшныхъ, что они невидимы, тѣмъ болѣе непобѣдимыхъ, что удары ихъ неожиданны. Что предпринять ему теперь противъ этихъ призраковъ, которыми его религія наполнила міръ? Одни они могутъ дать или отнять счастье у человѣка; онъ—ничто, они—все; ему остается одно: подчиняться, склоняться, пытаться тронуть своей покорностью и своими молитвами невѣдомыхъ и, кто знаетъ, быть можетъ, непреклонныхъ боговъ.

Не будь по крайней мѣрѣ воля боговъ доступна догадкѣ, не существой никакого средства предусматривать ее, онъ пользовался бы передъ ними той полусвободой, которую даетъ невѣдѣніе: когда въ перспективѣ меня ждетъ наказаніе за все, что бы я ни дѣлалъ, то я дѣлаю, что хочу: я могу, стало быть, сохранить свою независимость и свою «атараксію». Но на самомъ дѣлѣ это не такъ. Если намъ недоступно полное предвидѣніе поведенія боговъ въ отношеніи насъ, то мы по крайней мѣрѣ болѣе или менѣе можемъ угадывать это поведеніе и даже до извѣстной степени вліять на него: мы можемъ разгадывать его волхвованіемъ или съ помощью науки авгуровъ, открывающей намъ связь нѣкоторыхъ явленій съ волей боговъ; мы даже можемъ въ извѣстной мѣрѣ оказывать на него прямое вліяніе посредствомъ даровъ и жертвъ, устанавливающихъ отношеніе между нашими дѣйствіями и волей боговъ. Такимъ образомъ, наука о счастьѣ становится наукой о знаменіяхъ, возвѣщающихъ волю боговъ и о дѣйствіяхъ, ее заклинающихъ.

Но нѣтъ ничего измѣнчивѣе этихъ знаменій: всѣ внѣшніе предметы имѣютъ свой языкъ, нерѣдко противорѣчивый; они говорятъ о чемъ то, они угрожаютъ намъ и грозныя прорицанія ихъ не перестаютъ размножаться вокругъ насъ—жизнь становится вѣчнымъ тревожнымъ предчув-

ствіемъ *); даже осыпавъ дарами алтари и жрецовъ ихъ, даже исполнивъ предписанія и совершивъ всѣ необходимые искупительные акты, чтобы замолить передъ богами мигъ удовольствія, человѣкъ еще не чувствуетъ себя спокойнымъ; кажется, вотъ наконецъ счастье у него въ рукахъ, вотъ онъ упрочилъ его за собой, смотришь, оно вдругъ умчалось и исчезло на крылѣ пролетавшей мимо него птицы. Нѣтъ того мига жизни, нѣтъ той пяди земли, гдѣ бы можно было спастись отъ деспотическаго своеволія боговъ. Самая смерть, на которую философы смотрѣли какъ на избавленіе, кажется отмѣчала собой для народной религіи начало болѣе полного рабства. Страхъ передъ преисподней далеко не современное явленіе; въ древности онъ едва ли не имѣлъ даже болѣе мрачный характеръ, такъ какъ носилъ болѣе неопредѣленный характеръ: думали несомнѣнно, что есть осужденные на муки но лишь очень немногіе положительно вѣрили, что есть избранные, очень немногіе дерзали бы относить себя къ ихъ числу; дошло, какъ мы позже увидимъ, до того, что боялись будущей жизни болѣе, чѣмъ смерти **). Такимъ образомъ ни настоящее, ни будущее не обѣщали человѣку ничего отраднаго. Требовательность боговъ не знала границъ. Обряды, регламентировавшіе жизнь и обнимавшіе всѣ акты, составляли родъ тиранническаго кодекса, представлявшаго контрастъ соціальной и политической свободѣ того времени. Этикетъ, который наши прежніе монархи налагали на придворныхъ и на свою свиту, этотъ слишкомъ извѣстный этикетъ, который опредѣлялъ число шаговъ назадъ или впередъ, который устанавливалъ форму поклоновъ для всякаго чина и точно указывалъ то мѣсто на платьѣ королевы, которое нужно было цѣловать, ничто въ сравненіи съ другаго рода этикетомъ, соблюденія котораго античныя религіи требовали отъ всѣхъ людей, жизнь и смерть которыхъ протекала предъ лицомъ боговъ. Малѣйшее упущеніе могло на всегда разгнѣвать божество; если, какъ увѣряютъ, одинъ взглядъ Людовика XIV убилъ Расина, то можно вообразить себѣ, какъ долженъ чувствовать себя вѣрующій, убѣжденный, что надъ нимъ виситъ гнѣвъ боговъ ***).

Надо знать всѣ мысли, еще и нынѣ осаждающія суевѣрную душу, чтобы представить себѣ, чѣмъ могла быть жизнь суевѣровъ минувшихъ

*) Stob., *Serm.* 98.—Плут. *О суевѣріи*.

**) См. Лукреція, I, 108; Цицерона, *Tusculanes* I, 5; Плутарха, *О суевѣріи*, 30.

***) См. Плутарха, *О суевѣріи*.

время, когда суевѣріе освящалось и поощрялось самой религіей, входило составной частью въ государственныя вѣрованія, и когда самъ Цицеронъ домогался званія авгура. Когда суевѣріе достигло крайней степени, страхъ передъ богами принялъ такіе размѣры, что вѣрующіе завидовали атеистамъ и что, по словамъ Плутарха, доходило до того, что дѣлались невѣрующими изъ страха: страхъ, создавъ религію, самъ ее и уничтожалъ *). Правда, Плутархъ, какъ и Цицеронъ, дѣлаетъ различіе между этой суевѣрной религіей и истинной религіей, но такое различіе, если только оно вообще было возможно, было нелегкимъ дѣломъ, и давалось однимъ лишь философамъ или тѣмъ, кто имѣлъ притязаніе на такового. Остальная масса людей болѣе или менѣе была добычей этой «язвы сознанія», — какъ называетъ Плутархъ суевѣріе, — этой «горячки», этого «душенопожирющаго огня», этого «гнуснаго рабства» **). Дѣйствительно, нѣтъ болѣе жестокихъ и сво-
вольныхъ господъ, чѣмъ тѣ, которыхъ человекъ самъ надъ собою ста-
вить, и далеко не сладко было въ то время быть слугою оговъ.

Прибавимъ ко всему этому, что боги, раздавая счастье людямъ, всегда боялись дать имъ его слишкомъ много; всѣ первоначальныя религіи приписываютъ богамъ чувство ревности. Оттого Сократъ со всей изысканностью греческой логики легко доказываетъ, что порою быть счастливымъ — несчастье. Вы мните себя счастливымъ; безумецъ! воскликнетъ устами Солона вся греческая мудрость; только умирая, можете вы знать, только въ ту минуту, когда счастье отъ васъ ушло, можете вы знать, были ли вы счастливы.

Но не въ одномъ лишь изолированномъ состояніи человекъ, по языческому воззрѣнію, является рабомъ обоготвореннаго случая; даже объединяясь въ группы, образуя обществія, взаимно другъ другу помогая, люди не добились большей свободы; вѣрило было бы сказать, что сплотившись въ одно, всѣ эти отдѣльныя суевѣрія усилили общее рабство. Арміи, города, націи, все это связныя цѣлыя, все это, по выраженію Лукреція, «тѣсныя узлы религіи».

*) Плут., *O superstitione*, въ концѣ. — См. M. Martha, Le poème de Lucrèce.

**) «Superstitio, говорить также и Цицеронъ, quâ qui est imbutus, quietus esse nunquam potest». *De fin.*, I, 60. Такъ какъ суевѣріе въ существѣ своемъ является тревогой, безпокойствомъ души, то оно должно было казаться еще болѣе страшнымъ эпикурейцамъ, стремившимся прежде всего къ «покою», «атараксіа».

Эпикуръ болѣ всякаго другаго древняго философа, за исключеніемъ ученика его Лукреція, чувствовалъ мучительность такого множества оковъ. Уже киренейцы, вмѣстѣ съ Теодоромъ и Эвгемеромъ *), нападали на языческихъ боговъ, но они не употребляли иного оружія, кромѣ логики; между тѣмъ одной логики, въ особенности если она одѣвается въ формы безбожія, не достаточно для ниспроверженія наиболѣе укоренившихся въ челоуѣкѣ вѣрованій. Эпикуръ былъ болѣе, чѣмъ логикъ: онъ умѣлъ обращаться къ сердцу и, чтобы поборотъ склонность къ суевѣрію, умѣлъ будить въ своихъ ученикахъ еще болѣе живое стремленіе къ свободѣ, онъ хотѣлъ не только отрезвлять умъ, онъ хотѣлъ освобождать; онъ самъ возложилъ на себя задачу освободителя **); мало того, онъ сокрушалъ слѣпое благочестіе толпы не безъ нѣкотораго чувства благочестія. Не говорилъ ли онъ самъ: «Нечестивецъ не тотъ, кто ниспровергаетъ боговъ толпы, а тотъ, кто прилагаетъ къ богамъ понятія толпы ****)»).

Какъ же принимается Эпикуръ за выполненіе задачи освободить челоуѣчество и вернуть миръ душамъ, «утѣшеннымъ религіей»? Суевѣріе, говоритъ онъ, происходитъ отъ незнанія *****): не зная причинъ явленій, толпа ставитъ за ними волю боговъ; но передъ ученымъ, по мѣрѣ того какъ онъ проникаетъ въ причины (αἰτιολογεῖ), область произвольнаго все болѣе отступаетъ назадъ; все для него объясняется и вступаетъ въ законотѣрную связь. Но тогда исчезаетъ и всякій поводъ къ страху *****); чѣмъ больше онъ будетъ знать, тѣмъ рѣже будетъ у него поводъ чувствовать страхъ, ибо тѣмъ рѣже будетъ имѣть онъ надобность замѣнять силы природы болѣе или менѣе грозными и сверхъестественными дѣятелями. Такимъ образомъ наука для Эпикура, какъ и для Лукреція, является непосредственнымъ врагомъ религіи, и такъ

*) Diog. L., II, 86, 96. Plut. *de Is et Os.*, 23. Цицер., *De natura deor.* I, 1, 23.

**) Въ глазахъ всѣхъ своихъ учениковъ или правовѣрныхъ послѣдователей, въ глазахъ Лукреція, какъ и Торквата или Веллея, какъ самого скептика Луціана, Эпикуръ является «освободителемъ». «Philosophiae servire, libertas est.» Epic. ap. Sen., *Epist.* 8.

***) Diog. L., X, 123. Ἀσεβής δ' οὐχ ὁ τοὺς τῶν πολλῶν θεοὺς ἀναίρων, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτων.

*****) *De fin.*, I, 63.

*****) Ibid. «Rerum naturā cognitā levamur superstitione... non conturbamur ignoratione rerum, e quā ipsā horribiles existunt saepe formidines».

какъ религія—непосредственный врагъ нашей независимости, нашей *атараксіи*, то наука и въ особенности естественная наука (*φυσιολογία*) становится безусловно необходимымъ условіемъ счастья. Наука это—освобожденіе: «Атараксія, говорить онъ, есть освобожденіе всѣхъ этихъ мнѣній (*ἡ δ' ἀταραξία τὸ τοῦτων πάντων ἀπολελυθῆαι*)... Если будемъ стараться познать эти событія, откуда берутъ начало тревога и страхъ, мы откроемъ истинныя ихъ причины (*ἐξαίτιολογήσομεν ὁρθῶς*) и освободимъ себя (*καὶ ἀπολύσομεν*), ибо будемъ знать причины какъ метеоровъ, такъ и всѣхъ прочихъ непредвидѣнныхъ событій, которыя остальной массѣ людей внушаютъ крайній ужасъ *)».

У утилитарныхъ моралистовъ и у большинства современныхъ мыслителей, какъ, напр., у Спенсера, можно встрѣтить то же представленіе о наукѣ, какъ объ освободительницѣ человѣчества. Эпикуръ первый замѣтилъ антагонизмъ между научнымъ и религіознымъ духомъ; онъ предчувствовалъ,—и въ этомъ нельзя не видѣть его заслуги,—ихъ борьбу, которая впослѣдствіи возгорѣлась съ такой силой.

Передъ нами снова значительное расширеніе роли разума въ системѣ Эпикура. Подъ словомъ *наука* Эпикуръ уже больше не разумѣетъ простое знаніе мѣры (*συμμέτρησις*), практическое благоразуміе (*φρόνησις*); понятіе это расширилось для него. Знаніе физическихъ и естественныхъ наукъ становится цѣннымъ не постольку лишь, поскольку онѣ доставляютъ непосредственную и явную выгоду, но поскольку они доставляютъ мудрецу атараксію и непоколебимую увѣренность (*ἀταραξίαν καὶ βέβαιον πίστιν* **). Правда, въ конечномъ счетѣ вся цѣнность ихъ поκειται на доставляемомъ ими счастьѣ, и Эпикуръ упорно и настойчиво подчиняетъ ихъ высшей цѣли—пользѣ; но дѣло въ томъ, что сама сфера пользы не перестаетъ расширяться, и можно, не выходя изъ нея, все болѣе и болѣе подвигаться впередъ.

*) Diog. L., X, 82.

**) Diog. L. Физику Эпикура далеко не всегда вѣрно понимали. (См. по этому поводу Paul von Gizecki, *Einleitende Bemerkungen zu einer Untersuchung über den Wert der Naturphilosophie des Epicur*, Berlin, 1884); нѣтъ спора, она заключаетъ въ себѣ кое-какіе наивные взгляды, но ихъ гораздо меньше, чѣмъ въ космологіи Аристотеля. Отмѣтимъ мимоходомъ одну неточность Целлера, думающаго, будто бы Эпикуръ допускаетъ *небесное происхожденіе* челоѣка; Целлеръ опирается на одинъ стихъ Лукреція (II, 991), беря его въ буквальномъ значеніи, между тѣмъ какъ метафорическій его смыслъ хорошо устанавливается слѣдующими далѣе стихами. (См. II, 1153; V, 793).

Отъ *физики* или *физиологии* можно будетъ даже перейти къ логикѣ или *каноникѣ*; ибо, для того чтобы въ явленіяхъ природы различать истинное отъ ложнаго, реальное отъ иллюзорнаго, надо еще обладать критеріемъ истиннаго и ложнаго; но одна лишь логика доставляетъ намъ этотъ критерій и тѣмъ самымъ подкрѣпляетъ истинность и физики, и морали *).

Логика Эпикура оригинальная болѣе, чѣмъ въ одномъ отношеніи, заслуживаетъ, какъ замѣтилъ Ланге **), спеціального этюда, котораго мы къ сожалѣнію не можемъ однако посвятить ей здѣсь. Отмѣтимъ лишь, что она находится въ весьма тѣсной связи съ моралью. Эпикуръ предупреждаетъ въ ней современныхъ позитивистовъ, отвергая всякое, сколько нибудь интуитивное, знаніе истины и превращая истинное въ ничто по существу чувственное и субъективное. Съ его точки зрѣнія, истина пребываетъ тамъ же, гдѣ и благо; мы нашли начало блага въ ощущеніи; въ немъ же мы находимъ и норму истиннаго ***). Ощущеніе истинно и неопровержимо; оно есть ни на что другое не сводимый фактъ. Кто въ состояніи опровергнуть ощущеніе? Другое ощущеніе то-

*) Въ логикѣ Эпикуръ видѣлъ необходимое восполненіе физики; онъ дѣлалъ изъ нея составную часть послѣдней: εἰῶθαι τὸ κανονικὸν ὄρεσθαι τῇ φυσικῇ συντάττειν говоритъ Діогенъ X, 30. (См. также *De fin.*, I, XIX). Логика, такимъ образомъ, не имѣла иной цѣли, кромѣ обоснованія возможности науки. Эпикуръ энергично изгонялъ изъ нея всякую пустую тонкость, всякую схоластику. На этомъ пунктѣ онъ находился въ противоположеніи со стоиками, большими охотниками до всякихъ логическихъ хитросплетеній, и даже съ киренейцами, очень дорожившими логикой и порицавшими, какъ пустая, физическія изысканія эпикурейцевъ.

**) Исторія матеріализма.

***) *Κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ προλήψεις καὶ πάθη* Diog. L., X, 31.—Терминъ *πάθη* обозначаетъ ощущенія, поскольку они насъ затрагиваютъ пріятнымъ или непріятнымъ образомъ. Что же касается *προλήψεως* или предвосхищенія, то это ничто иное, какъ воспоминаніе о нѣсколькихъ подобныхъ ощущеніяхъ (Diog. Laërt., X, 33), общій отпечатокъ (τύπος), оставленный ими въ душѣ и являющійся какъ бы вѣрнымъ прообразомъ грядущихъ ощущеній. Черезъ *προλήψεως* душевная наша дѣятельность можетъ упреждать и какъ бы заранее улавливать (*προλαμβάνειν*) ощущеніе. Прошлое такимъ образомъ вступаетъ въ связь съ настоящимъ и будущимъ: *προλήψεως*, т. е. одновременно и продолженное и предвосхищенное ощущеніе есть условіе всякаго изысканія, всякаго умозаключенія (Diog. L., ib; Sext. Emp. *Adv. Math.*, I, 37; XI, 21). Можно сказать, что эпикурейское «предвосхищеніе» стало въ наши дни, въ англійской философіи, основаніемъ индукціи. (См. *Логикѣ* Стюарта Милля).

го же рода? Но оно имѣетъ такую же силу. Ощущеніе другого рода? Но оба ощущенія судятъ о различныхъ предметахъ. Разумъ? Но разумъ весь происходитъ изъ ощущеній *). Внѣшнія чувства, стало быть, никогда не могутъ быть обличены въ заблужденіи **). Заблужденіе возникаетъ лишь когда мы истолковываемъ свои ощущенія, когда мы привносимъ къ нимъ свои собственные догадки (*opinatus..... addimus*) ***). Лукрецій даетъ полный перечень тѣхъ ошибокъ, которыя часто совершаютъ, когда сужденіемъ своимъ выходятъ за черту точныхъ данныхъ внѣшняго воспріятія; но покуда мы строго держимся въ предѣлахъ внѣшнихъ чувствъ, мы можемъ быть увѣрены, что владѣемъ безусловной истиной. Вообще говоря, истина ощущается какъ благо, истина есть только одна изъ сторонъ блага, благо это — ощущеніе, поскольку оно затрогиваетъ насъ пріятнымъ или непріятнымъ образомъ (*παθος*); истина—это ощущеніе, поскольку оно насъ просто-на-просто затрогиваетъ (*αἰσθησις*), это—ощущеніе, отвлеченное, можно сказать, отъ своего пріятнаго или отталкивающаго характера.

Такимъ образомъ въ то самое время, какъ физика избавляетъ эпикурейца отъ страха передъ сверхъестественнымъ, логика должна освободить его отъ той нерѣшимости, которая вызывается опасеніемъ ошибки, сомнѣніемъ. Вспомнимъ, что во времена Эпикура скептики были могущественны и что они мучили, тревожили античную мысль. Надо было поэтому найти надежную защиту противъ сомнѣнія, не меньше чѣмъ противъ вѣры;—логика Эпикура и достигаетъ этой цѣли. ****) Она силится подвести подъ очевидность прочный фундаментъ—ощущеніе; дать наукѣ положительный объектъ—чувственный фактъ; показать, что мысль не призрачна, и что можно утверждать съ полной увѣренностью, пока не утверждаемъ ничего другого, кромѣ ощущеній. Въ этомъ пунктѣ современные позитивисты сходятся съ Эпикуромъ: логика Стюарта Милля не приходитъ къ иному заключенію, нежели логика послѣдняго. Слабая сторона эпикурейской теоріи въ томъ, что при томъ зачаточномъ состояніи, въ какомъ находилась въ то время наука, не было возможности различать

*) *Diog. L., X, 31. Πᾶσα γὰρ, φησὶν, αἰσθησις ἐστὶ καὶ μνήμη οὐδεμίας δεκτικὴ. κ. τ. λ. Ib., 146; Sext. Emp., adv. Math., VIII, 9.*

**) П. утархъ, *De plac. phil.*, 4, 9: 'Επικουρος πᾶσαν αἰσθησιν καὶ πᾶσαν φαντασίαν ἀληθ-ῆ τῶν δὲ δοξῶν τὰς μὲν ἀληθεῖς, τὰς δὲ ψευδεῖς. Cf. *Sext. Emp., Adv. Math.*, VIII, 63; *Epic. ap. Diog. L., X, 147.*

***) Лукрецій, IV, 350.

****) См. Лукрецій, IV, ib., 470 и Цицеронъ, *De fin.*; I, XX. 64.

ощущенія въ собственномъ смыслѣ слова отъ тѣхъ иллюзій чувствъ, которыя происходятъ во снѣ и даже въ бодрственномъ состояніи,—отсюда ошибки, послѣдствія которыхъ мы увидимъ позже.

Показавъ такимъ образомъ возможность науки и утвердивъ, такъ сказать, подъ собою ту почву, по которой онъ ступалъ, Эпикуръ смѣло продолжаетъ вести научное объясненіе естественныхъ явленій. Извѣстно, что онъ читалъ и размышлялъ надъ сочиненіями Демокрита, величайшаго физика древности. «Не имѣй онъ,—говоритъ Метродоръ,—путеводителемъ Демокрита, онъ не могъ бы приблизиться къ мудрости» *). Съ той минуты, какъ Эпикуру выяснились такимъ образомъ цѣнность и польза естественной науки въ дѣлѣ борьбы съ суевѣріемъ, порождаемымъ невѣжествомъ, онъ съ безграничнымъ довѣріемъ обращается къ этому изученію, какъ къ освободителю. «Препятствія, говоритъ Лукрецій, воодушевленный энтузіазмомъ ученаго и поэта, еще болѣе возбуждаютъ пылъ его мужества; онъ горитъ нетерпѣніемъ сломить тѣсныя преграды природы. И вотъ пылкая сила его духа восторжествовала; далеко оставилъ онъ за собою блещущія стѣны міра, и все безмѣрное пространство пробождалъ онъ своимъ умомъ и своимъ сердцемъ» **). Лукрецій, такимъ образомъ, какъ бы дѣлаетъ насъ свидѣтелями того призыва, съ которымъ онъ обращается къ разуму, чтобы смирить тревоги воображенія. Поэтъ сейчасъ объяснить намъ, чего въ особенности требовалъ философъ отъ науки: «Вслѣдъ за тѣмъ побѣдоносный Эпикуръ поучаетъ насъ, что можетъ родиться и что *не можетъ, вслѣдствіе* какого основанія каждая вещь обладаетъ лишь *ограниченнымъ* могуществомъ и наталкивается на присущую ей грань ***). Такимъ образомъ, религія растоптана ногами, раздавлена, и побѣда наша равняетъ насъ съ небесами ****).» Итакъ, разумъ (*ratio*), наука,—вотъ то оружіе, которымъ Эпикуръ, «новый Титанъ», хочетъ бороться противъ боговъ; имъ однимъ хочетъ онъ завоевать независимость и свободу для себя и для человѣчества. Онъ хочетъ все вокругъ насъ поразить немощью (*quid nequeat oriri*), чтобы вложить въ насъ высшую мощь; онъ хочетъ все постичь, и тѣмъ самымъ v все ограничить (*finita potestas*); онъ хочетъ въ глубинѣ cadaго явленія

*) Plut., *Adv. Colot.*, 3.

**) Lucr. *De nat.*, 1.

***) *Finita potestas denique cuique*
Quânam sit ratione, atque altè terminus haerens.
Quare, etc.

****) Лукр., *De nat.*, 1.

уловить ту скрытую и на вѣки неотдѣлимую отъ него (*alte terminus haerens*) грань, за которую оно безсильно перейти но которую разбивалась бы самая воля боговъ; словомъ, онъ силится оградить мудреца какъ бы непроходимымъ барьеромъ, внутри котораго, спокойный и укрытый отъ всякой бури, довѣряясь своему разуму, чтобы обуздывать свое воображеніе, онъ наконецъ сможетъ наслаждаться невозмутимымъ блаженствомъ и непоколебимой увѣренностью: ἀταρξεία καὶ βέλαιος πίστις.

Но едва Эпикуръ почувствовалъ наконецъ въ своихъ рукахъ то счастье, котораго онъ такъ страстно искалъ, какъ оно снова отъ него ускользаетъ. Это правда, воображеніе обезсилено, но на его мѣсто явился разумъ, и владычество разума, въ свою очередь, будетъ тяготѣть еще болѣе надъ человѣкомъ. Въ то время, какъ воображеніе мѣнялось, противорѣчило самому себѣ, разумъ, всегда согласный съ собой, покажетъ намъ непреложную необходимость, господствующую въ мірѣ и обнимающую и насъ самихъ. Къ чему въ самомъ дѣлѣ приходитъ наука Демокрита и «физиковъ», если не къ тому, чтобы установить непрерывную связь явленій и въ вѣчной гармоніи показать намъ вѣчный механизмъ. При зрѣлищѣ этой безконечной цѣпи причинъ, въ которую самъ онъ входитъ составной частью, не будетъ ли человѣкъ чувствовать еще большее безпокойство, большую тревогу, чѣмъ прежде?

ГЛАВА II.

Свобода.—Случайность (контингентность) въ природѣ, какъ условіе человѣческой свободы.

Глубокое чувство детерминизма природы, проникающее Эпикура и Лукреція. Исканіе начала, ускользающаго отъ необходимости.

I.—Оригинальная позиція, занятая Эпикуромъ въ вопросѣ о свободѣ. Смыслъ его ученія, которое до сихъ поръ неправильно понимали: солидарность человѣка и міра; самопроизвольность въ мірѣ вещей, какъ условіе человѣческой свободы.—Первая причина движенія: *ударъ*. Преобразование Демокритовыхъ идей о движеніи. О томъ, что не всякое движеніе представляетъ результатъ роковаго удара. О томъ, что внѣшняя необходимость удара предполагаетъ тяжесть, родъ внутренней необходимости. — Вторая причина движенія: *тяжесть*. О томъ, что тяжесть въ свою очередь предполагаетъ самопроизвольное и свободное движеніе. — Третья причина движенія: *самопроизвольность*. Эпикуръ, какъ предтеча Мэнъ-де-Бирана. Психологическій анализъ самопроизвольнаго движенія, данный Лукреціемъ. Контрастъ между вынужденными и произвольными движеніями. Усиліе. Контрастъ между быстротой волнѣй воли и сопротивленіемъ органовъ. Индукція, путемъ которой Эпикуръ распространяетъ на „зачатки“ всѣхъ вещей или атомы ту же способность самопроизвольнаго движенія. Истинный смыслъ способности самопроизвольно отклоняться или *clinamen*. Опытъ космологическаго объясненія посредствомъ *clinamen*'а. Первопричина, по Эпикуру, заключается въ самопроизвольности. — Первое слѣдствіе эпикурейскаго воззрѣнія: *безконечность міровъ*. Возникновеніе и распаденіе ихъ.—Второе слѣдствіе: *свобода человека*. О томъ, что эта свобода не находится надъ природой и внѣ ея, а напротивъ, въ послѣдней именно и нужно искать происхожденіе и начало самой свободы. Тексты изъ Лукреція, Цицерона и Плутарха. О томъ, что кажущаяся или дѣйствительная нелѣпость, въ которой такъ часто упрекали эпикурейское воззрѣніе на *clinamen*, присуща самому понятію свободы воли. Возраженіе, сдѣланное Карнеадомъ эпикурейцамъ: Карнеадъ, какъ предтеча шотландской школы.

II.—О томъ, что самопроизвольность, принявъ участіе въ образованіи міра, не исчезаетъ потомъ, а пребываетъ въ немъ, внося въ него элементъ случайнаго.—Различіе *чуда и самопроизвольности*.

III.—Логическій детерминизмъ, въ свою очередь оспариваемый Эпикуромъ. Предположенія относительно будущаго. Искусство прорицанія, отвергаемое Эпикуромъ. Возраженія противъ стоическаго фатализма. — *Отвѣтственность*, покоящаяся у Эпикура на свободѣ.

IV.—Истинный смыслъ *случая* въ эпикурейскомъ ученіи. — Борьба мудреца противъ судьбы. — Память, какъ продуктъ воли по ученію Эпикура; воспоминаніе о минувшихъ удовольствіяхъ, компенсирующее настоящее страданіе. Тождество свободы и счастья у мудреца.

V.—Истина, вытекающая изъ Эпикурова ученія: міръ и человѣкъ должны быть поняты по одному и тому же типу, и не слѣдуетъ признавать въ одномъ то, что отвергаешь въ другомъ. Если детерминизмъ господствуетъ надъ міромъ, то онъ долженъ господствовать и надъ человѣкомъ; чтобы человѣкъ былъ свободнымъ, надо, чтобы во всѣхъ вещахъ заключался зародышъ подобной свободы.

Мы видѣли, что вслѣдъ за борьбой съ религіозной идеей промысла или божественнаго произвола, Эпикуръ столкнулся съ научной идеей необходимости. Противъ этой-то идеи онъ и поведетъ теперь новую борьбу. Эта сторона его системы еще мало извѣстна; она глубоко оригинальна и тѣмъ интереснѣе, что во многихъ отношеніяхъ напоминаетъ современныя доктрины.

«Лучше было, говорить Эпикуръ, вѣрить въ басни о богахъ, чѣмъ отдаться въ рабство (*δουλεύειν*) фатальности физиковъ. Басня оставляетъ намъ по крайней мѣрѣ надежду склонить боговъ, воздавая имъ почести, но нѣтъ возможности сломить необходимость (*ἀπαρρίττητοντήν ἂν ἀγκην*^{*)}). Эпикуръ, какъ видите, живо прочувствовалъ то глубокое вліяніе, которое оказываетъ на человѣчeskій умъ концепція научнаго детерминизма, тѣмъ болѣе, что соперничавшая съ его собственной школой, школа Зенона основывала свое ученіе на этомъ универсальномъ сфиленіи причинъ и слѣдствій. Съ другой стороны и Демокритъ — физикъ, его предтеча и учитель, — также утверждалъ, что «все въ мірѣ происходитъ въ силу необходимости». Языческіе боги низвергнуты Эпикуромъ; но вотъ передъ нимъ встаетъ этотъ невѣдомый и таинственный богъ, которому античные теологи подчиняли самого Юпитера, этотъ богъ съ мрачной фигурой, сынъ Хаоса и Ночи, неподвижно возсѣдающій на Олимпѣ, богъ, котораго представляли себѣ безъ глазъ, такъ какъ онъ не видитъ тѣхъ,

^{*)} Epic. ap. Diog. Laërt., X, 134. Поді οἱ φυσικοὶ Эпикуръ разумѣетъ Демокрита.

кого раздавливаютъ, съ головой, увѣнчанной звѣздами, такъ какъ могущество его простирается столь же далеко, какъ сводъ небесъ. Это-то божество, олицетвореніе роковой силы природы, противящейся немощнымъ усиліямъ человѣческой воли и хочетъ Эпикуръ сокрушить въ свою очередь,—божество, тѣмъ болѣе страшное, что могущество его простирается сразу надъ всѣмъ, какъ надъ нашимъ внутреннимъ міромъ, такъ и надъ міромъ внѣшнимъ, и надъ нашими мыслями, и надъ нашими поступками. Вообразить надъ міромъ вещей боговъ—значило по-работить себя; но объяснять все, включая и самого себя, необходимыми основаніями, исключаящими нашу личную власть, значило бы сдѣлать еще больше — уничтожить самого себя. Абсолютное могущество вѣчныхъ боговъ или абсолютное могущество вѣчныхъ законовъ, вотъ—альтернатива; безсиліе человѣка—вотъ выводъ. Со всѣхъ сторонъ одинаковая помѣха счастью. Какъ же отыскать «начало, способное разбить оковы рока и мѣшающее причинѣ слѣдовать за причиной до безконечности»? *).

Такова проблема въ тѣхъ самыхъ выраженіяхъ, въ какихъ поставили ее эпикурейцы: передъ нами ничто иное, какъ вѣчно тяготящій вопросъ о свободѣ или фатализмѣ, случайности или универсальной необходимости.

I.—Поставленный между языческими богами и необходимостью стоиковъ или физиковъ, Эпикуръ видѣлъ передъ собой лишь одинъ выходъ. Если предположить, что всѣ существа въ самихъ себѣ носятъ самопроизвольную способность, которая является источникомъ ихъ собственныхъ движеній, а не заимствуютъ ее извнѣ, то не удастся-ли такимъ образомъ избѣжать универсальнаго сцѣпленія причинъ и слѣдствій? И не можетъ-ли въ такомъ случаѣ міръ быть понятъ безъ того, чтобы надъ нимъ не тяготѣли боги или необходимость?

Во всѣ времена простой народъ, вопреки Сократу и Платону, одарялъ человѣка въ формѣ свободной воли, особой способностью, которая стороннему зрителю казалась случайной; но никому не приходила въ голову

*) Лукрецій, II, 255;

Principium quoddam quod fati foedera rumpat,
Ex infinito ne causam causa sequatur.

Замѣтимъ, что слово *судьба*, *рокъ* (fatum), какъ Лукрецій опредѣляетъ его здѣсь, вполне равнозначно слову *детерминизмъ*, употребляемому нами въ настоящее время.

мысль одарять подобной способностью низшія существа и такимъ образомъ внести контингентность не только въ человѣчество, но и въ природу. Берясь за эту задачу, Эпикуръ вступаетъ на совершенно новую дорогу; и здѣсь именно вполне справедливо его утверждение, что своей философій онъ обязанъ только самому себѣ *).

Этимъ онъ сразу хотѣлъ разрушить и необходимость, и власть боговъ. Цицеронъ, Лукрецій, Плутархъ, всѣ самымъ категорическимъ образомъ могутъ сказать намъ, что первенствующая гипотеза Эпикура, гипотеза способности самопобудительнаго «отклоненія», присущей вещамъ, имѣла цѣлью сдѣлать возможнымъ «спасти нашу власть надъ самими собой, нашу свободу: *ὅπως τὸ ἐφ' ἡμῖν μὴ ἀπολῇται* **).

Чтобы построить эту любопытную теорію міра, Эпикуръ начинаетъ съ того, что отчасти принимаетъ атомистическое ученіе Левкиппа и Демокрита. Но онъ вноситъ въ концепцію первоначальнаго хаоса важное измѣненіе. Демокритъ смотрѣлъ на всякое движеніе, какъ на результатъ роковаго удара (*πληγὴ*) и не менѣ роковаго отскакиванія атомовъ (*παλμός, ἀποπλμός* ***). Эпикуръ отрицаетъ положеніе, будто всякое движеніе имѣетъ такимъ образомъ свое первое и единственное начало въ передачѣ другого движенія посредствомъ удара, въ толчокъ: вѣдь такой взглядъ, помимо того, что въ его глазахъ онъ заключаетъ въ себѣ противорѣчіе (допуская движеніе, предшествующее самому движенію ****),—всюду вводитъ абсолютную необходимость: *πάντα κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι* *****). Ударъ для Эпикура представляетъ только конечное слѣдствіе, предполагающее предшествующее движеніе. Каково же будетъ начало этого движенія?—Чтобы отыскать его, надо сначала извнѣ перейти во-внутрь, отъ внѣшняго насилія (*externa vis*) ко внутреннему побужденію. Такимъ побужденіемъ, по ученію Эпикура, является ничто иное, какъ сила тяжести. «Тяжесть, говоритъ Лукрецій, препятствуетъ тому, чтобы все происходило путемъ удара, путемъ какъ бы внѣшняго насилія: *Pondus enim prohibet ne plagis omnia fiant, Externâ quasi vi* » *****). Въ силѣ

*) Diog. Laërt., X, 13.

**) Плутархъ, *De Solert. anim.*, 7. См. ниже.

***) Simplicius, in *Phys.*, 96. Плутархъ, *de Plac. phil.*; I, 23.

****) См. Arist., *De coel.*, III, 2.

*****) Diog. Laërt., IX, 45.

*****) Лукрецій, V, 288. Такая концепція движенія, сообщаемаго атомамъ силой тяжести, издавна навлекала на эпикурейскую школу возраженія. Со времени Цицерона упрекаютъ Эпикура въ наивномъ

тяжести слѣдовательно, мы имѣемъ уже внутреннюю причину движенія, видимо менѣе матеріальную, при которой роковая необходимость, если таковая все еще остается на лицо, становится внутренне присущей самой природѣ вещей и, повидимому, принимаетъ болѣе самопроизвольный, если не болѣе истинно свободный характеръ.

Но и это второе объясненіе движенія кажется еще Эпикуру недостаточнымъ, по той именно причинѣ, что оно все еще предполагаетъ понятіе необходимаго закона. Въ самомъ дѣлѣ, сила тяжести, согласно неизмѣнному закону, имѣетъ строго опредѣленное направленіе; линія, которой она слѣдуетъ, подчинена математическимъ теоремамъ. Будь атомы одушевлены только одной этой единственной силой, вѣковѣчно уносимыя съ одной и той же скоростью, они падали бы въ пустую бездну, подобно каплямъ дождя: *Imbris uti guttae caderent per inane profundum* *). Съ той чисто механической точки зрѣнія, на которой останавливается эта гипотеза, необходимость можетъ быть представлена прямой линіей: принципы вещей, увлекаемые силой тяжести, должны вѣковѣчно пребывать въ разѣ начатомъ движеніи, пока какая нибудь другая сила не отклонитъ ихъ внезапно отъ той строго-прямой линіи, которую они чертятъ въ міровомъ пространствѣ. Но гдѣ отыскать эту силу? — Тутъ Эпикуръ обращается ко внутреннему опыту: онъ ищетъ въ насъ тотъ принципъ

допущенія движенія сверху внизъ, а слѣдовательно „верха“ и „низа“ въ безконечномъ пространствѣ. Но одинъ подлинный текстъ Эпикура доказываетъ, что онъ не былъ такъ наивенъ. — „Верхъ“ и „низъ“ суть условные термины, обозначающіе по его мысли два противоположныхъ направленія движенія въ безконечномъ пространствѣ. „Ὅστ' ἔστι μίαν λαβεῖν φοράν, τὴν ἀνω νοούμενην εἰς ἄπειρον, καὶ μίαν τὴν κάτω, ἀν καὶ μόρακις πρὸς τοὺς πόδας τῶν ἐπάνω τὸ παρ' ἡμῶν φερόμενον ἐπὶ τοὺς ὑπὲρ κεφαλῆς ἡμῶν τόπους ἀφικνῆται, ἥ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν τῶν ὑποκάτω τὸ παρ' ἡμῶν κάτω φερόμενον. Ἡ γὰρ ὅλη φορά οὐδὲν ἥττον ἐκατέρᾳ ἀντικειμένη ἐπ' ἄπειρον νοεῖται“. (Diog. L., X, 60). — Такимъ образомъ „верхъ“ и „низъ“ для Эпикура понятія относительныя, такъ же какъ термины правый или лѣвый, тупой или острый, большой или малый. Все это однако ничуть не мѣшаетъ самой этой гипотезѣ, приписывающей первоначальному движенію не болѣе *двухъ* возможныхъ направленій, оставаться спорной.

*) Lucr., II, 219. Эпикуръ и ученики его допускали и ясно выразили законъ, по которому всѣ тѣла, каковы бы ни были ихъ объемъ, падаютъ въ пустомъ пространствѣ съ одной и той же скоростью. Смот. Diog. Laërt., X, 61. Lucr., II, 230.

движенія, который, будучи перенесенъ во внутреннюю сущность всѣхъ вещей, дастъ наконецъ искомое объясненіе.

Эпикуръ отправляется отъ слѣдующаго наблюденія: мы распознаемъ въ себѣ два, рѣзко другъ отъ друга отличныхъ, вида движенія: движеніе вынужденное и движеніе самопроизвольное. *Быть движимымъ*—это не все еще; по опыту мы знаемъ также, что значить *двигаться*. Объ одномъ видѣ движенія дастъ намъ знать чувство, совершенно отличное отъ того, которое открываетъ намъ другой видъ. «Всякому движенію предшествуетъ воля духа; затѣмъ это движеніе распространяется по всему тѣлу и ко всѣмъ членамъ. Совсѣмъ другое, если мы движемся подъ вліяніемъ импульса, уступая превосходящей насъ власти, внѣшнему насилію. Ибо очевидно, что въ этомъ случаѣ вся матерія нашего существа приводится въ движеніе помимо насъ до тѣхъ поръ, пока она въ членахъ тѣла не освобождается волей. Не видите-ли вы тогда, что хотя часто внѣшняя сила толкаетъ насъ, заставляетъ двигаться вопреки нашему желанію и стремительно влечетъ насъ, не видите-ли вы, что однако внутри насъ есть нѣчто, способное бороться противъ этой силы, ставить ей препятствія? Согласно ей волѣ, масса матеріи принуждена бываетъ иногда подчиниться ей въ своихъ членахъ и жестахъ. Выдвинутая сначала впередъ, она освобождается, а возвращенная назадъ, она вновь сводится къ покою» *).

Второе доказательство противоположности между волевымъ движеніемъ, о которомъ свидѣлствуетъ намъ усиліе, и фатальнымъ дви-

*) Lucr., II, 269.

«Ut videas initium motûs a corde creari,
Ex animique voluntate id procedere primum,
Inde dari porro per totum corpus et artus.
Nec simile est' ut quum impulsî procedimus ictu,
Viribus alterius magnis magnoque coactu:
Nam tum materiam totius corporis omnem
Perspicuum est nobis invitîs ire rapique,
Donicum eam refrenavit per membra voluntas
Jamne vides igitur, quanquam vis externa multos
Pellit et invitos cogit procedere saepe
Praecipitesque rapit, tamen esse in pectore nostro
Quiddam, quod contra pugnare obstareque possit:
Cujus ad arbitrium quoque copia materiai
Cogitur interdum flecti per membra, per artus,
Et projecta refrenatur, retroque residit?»

женіемъ органовъ, это, по ученію Эпикурейцевъ,—контрастъ, который иногда возникаетъ между мгновеннымъ порывомъ воли и болѣе медленнымъ осуществленіемъ его въ непокорной матеріи, примѣромъ чему служить любое одушевленное существо. «Не видите-ли вы, что горячность рысака не можетъ унести его также мгновенно, какъ того желаетъ душа его, несмотря на свободно раскрывающуюся предъ нимъ дорогу? И это потому, что масса матеріи всего тѣла должна быть собрана, распределена по всѣмъ членамъ, чтобы тогда, будучи собранной, она могла поплыть за порывомъ духа» *).

Вотъ тѣ факты внутренняго опыта, на которые ссылается Эпикуръ и которые заставляютъ, совершенно неожиданно для насъ, видѣть въ немъ предшественника Мэнь-де-Бирана.

Теперь Эпикуръ индуктивнымъ путемъ, основаннымъ на принципѣ причинности, переходитъ отъ фактовъ, доступныхъ наблюденію, къ разсмотрѣнію вселенной. Ничего не бываетъ безъ причины, никакая вещь не можетъ произойти изъ ничего,—вотъ принципъ. Поэтому сила, которую мы носимъ въ себѣ, должна имѣть свою причину и находиться въ зачаткахъ вещей, въ «сѣменахъ жизни» или атомахъ и потому атомы должно представлять себѣ не инертными или мертвыми, а одаренными способностью двигаться. *«Вотъ почему нужно признать, что въ зачаткахъ вещей, кромѣ удара и кромѣ тяжести, существуетъ еще другая причина движенія, отъ которой и исходитъ эта прирожденная намъ способность: ибо мы видимъ, что изъ ничего не происходитъ ничего» **).*

Итакъ, согласно Эпикуру (въ данномъ случаѣ свидѣтельство Лукреція подтверждается свидѣтельствомъ Цицерона), существуютъ три причины движенія, изъ которыхъ каждая послѣдующая оказывается

*) *Ibid.*, II, V. 263.

«Nonne vides etiam, patefactis tempore puncto
Carceribus, non posse tamen porumpere equorum
Vim cupidam tam desubito, quam mens avet ipsa?
Omnis enim totum per corpus materiai
Copia conquiri debet, concita per artus
Omnes, ut studium mentis connixa sequatur».

**) *Lucr.*, 283.

Quare in seminibus quoque idem fateare necesse est
Esse aliam, praeter plagas et pondera, causam
Motibus, unde haec est nobis innata potestas:
De nihilo quoniam fieri nil posse videmus.

глубже лежащей, чѣмъ предшествующая: ударъ, въ одно и то же время и внѣшній и фатальный; тяжесть, внутренне присущая вещи, но еще фатальная и наконецъ воля, которая свободна и въ то же время внутренне присуща вещи, (*libera voluntas* *). Эта воля обнаруживается въ способности *отклонять* движеніе и направлять его не по той линіи, по которой его влекла фатальность; словомъ, это—способность принять извѣстное движеніе, способность, которая въ вѣчныхъ зародышахъ вещей проявляется какъ произвольное отклоненіе, ускользающее отъ всякаго предопредѣленія времени и мѣста. «Уже тяжесть препятствуетъ тому, чтобы всѣ движенія совершались единственно подъ вліяніемъ *внѣшней* силы удара; но лишь *непримѣтное отклоненіе началъ всѣхъ вещей*, которое не можетъ быть опредѣлено ни во времени, ни въ пространствѣ, препятствуетъ тому, чтобы сама душа была побуждаема къ совершенію поступковъ внутренней необходимостью, чтобы побужденная она не была вынуждена испытывать внѣшнія воздѣйствія и оставаться пассивной **»).

Вернемся теперь отъ психологіи къ космологіи. Мы уже знаемъ, что при идеальномъ началѣ вещей атомъ, въ силу своей тяжести, опускался въ пустоту; неподалеку отъ него опускались и другіе атомы, также уединенные, и если бы одна только необходимость продолжала сообщать атомамъ движеніе, вѣчно одинаковое, міръ не могъ бы родиться: необходимость оказалась бы безплодной. Но такъ какъ мы эмпирически познали, что, «кромя удара и вѣса, существуетъ еще и особая причина движенія,» такъ какъ «прирожденная намъ свободная способность

*) *Ibid.*, II, 256.

**) *Lucr.*, II, 290.

Pondus enim prohibet ne plagis omnia fiant,
Externâ quasi vi: sed ne mens ipsa necessest
Intestinum habeat cunctis in rebus agendis,
Et devica quasi cogatur ferre patique,
Id facit exiguum clinamen principiorum
Nec regione loci certâ, nec tempore certo.

Цицеронъ, совершенно согласный съ Лукреціемъ, также говоритъ: «Эпикуръ думаетъ, что отклоненіемъ атома избѣгается *необходимость рока*; когда атомъ отклоняется на очень маленькое разстояніе, то возникаетъ слѣдовательно *третьей видъ движенія*, независимый отъ вѣса и удара: Epicurus declinatione atomi vitari fati necessitatem putat: itaque tertius quidam motus oritur extra pondus et plagam quum declinat atomus intervallo minimo, id apellat *ἐλάχιςτον*». *De fato*. X.

имѣть источникомъ своимъ зародыши вещей», то принципъ или начало этой способности долженъ быть открытъ въ первоначальномъ атомѣ. Этотъ послѣдній сумѣть самъ себѣ сообщить движеніе, которое приблизитъ его къ другимъ атомамъ; онъ сумѣть разбить цѣпи необходимости, увлекавшей его, сумѣть вмѣстѣ съ тѣмъ вырваться изъ своего одиночества и начать созиданіе вселенной. Пока необходимость являлась властительницей вещей, былъ, по истинѣ говоря, лишь хаосъ атомовъ, которые носились въ пустомъ пространствѣ; первое движеніе, исходящее отъ самаго существа, обозначаетъ начало космоса. Атомъ произвольно, «*spon te sua*», отклоняется отъ неизмѣнной линіи, которую онъ описывалъ въ пространствѣ и которая какъ бы олицетворяла собой самую необходимость, отклоняется безъ вмѣшательства какой либо посторонней силы, безъ посредства какой либо другой линіи, пересѣкающей первую. Правда, отклоненіе это очень легкое, нечувствительное, безконечно-малое *). Но развѣ здѣсь важна величина отклоненія? Вѣдь какова бы она ни была, разъ она получилась и разъ новая линія приняла хотя бы едва замѣтныя очертанія, это обозначаетъ появленіе новой способности, присущей самому существу, «новой причины движенія во вселенной», появленіе жизни. Двигаться по собственной инициативѣ, — значитъ жить. Эта линія, которая развертывается, осложняясь мало-по-малу, и образуетъ въ пустомъ пространствѣ первый эскизъ геометрическихъ фигуръ, представляетъ какъ бы перспективное сокращеніе всѣхъ гармоній вселенной.

Все болѣе и болѣе увеличивая свои кривыя, описываемыя «въ глубинахъ пустаго пространства», атомы наконецъ встрѣчаются, касаются одинъ другого. «Трепещущіе» подъ ударомъ, они скачутъ, отскакиваютъ и затѣмъ сплетаются, обвиваютъ другъ друга **). Преодолевъ, такимъ образомъ, раздѣляющее ихъ пространство (τὸ διόριζον ἐκαστὴν ἄτομον), они препятствуютъ паденію новыхъ атомовъ; эти же, задержанные въ своемъ движеніи (στεγαζόμεναι παρὰ τῶν πλεκτικῶν), нарастаютъ на каждомъ уже сформировавшемся тѣлѣ, которое поэтому и является ядромъ какого нибудь міра. Пустое пространство населается странными формами, и такъ нарождаются всѣ эти міры, правильная

*) Lucr., II, 243: nec plus quam minimum. Plutarch., *De an proc.* 6: ἀναρές. Ciceron, *De fin.*, 1 9: per paulum, quo nihil posset fieri minus.

**) Ἐπὶ τὴν περιπλοκὴν κελυμέναι. Diog. Laërt.. X, 43, *De fin.*, I, VI 19: ita effici complexione set copulationes et adhaesiones atomorum inter se.

гармоніи которыхъ, разъ созданная, вселяетъ въ насъ ложное вѣрованіе въ первоначальную фатальность.

Чтобы объяснить происхожденіе вселенной, нѣтъ болѣе нужды обращаться къ *deus ex machina*, къ высшей и сверхъестественной причинѣ, которая для человѣка обращается во власть тиранніи; міръ можетъ обойтись безъ боговъ, безъ предписывающаго, а слѣдовательно, и принуждающаго ума. Пространство безконечно, число атомовъ безконечно, раскрывающееся передъ ними время тоже безконечно; съ этими тремя безконечностями возможно создать все, а самопобудительная сила, пребывающая во всякомъ атомѣ, достаточна для того, чтобы организовать конечный міръ, разстилающійся предъ нашими глазами. Эпикурейцы не страшатся идеи безконечнаго *), какъ страшатся ея многіе изъ современныхъ сторонниковъ универсальной контингентности, которые, въ своей одинаковой непріязни къ понятіямъ *безконечнаго* и *необходимаго*, смѣшиваютъ эти понятія между собой. У Эпикура, напротивъ, безконечное есть гарантія свободы въ человѣкѣ и самопроизвольности въ вещахъ. Безконечность сочетаній въ пространствѣ и во времени, безконечно протяженныхъ, дѣлаетъ излишней гипотезу божественнаго ума, предначертаннаго и неуклонно выполняемаго плана, міра идей, предшествующаго реальному міру и дѣйствующаго на него принудительно; инициатива атомовъ можетъ замѣнить инициативу творца; ихъ безусловная воля, которая обращается у человѣка въ свободу, можетъ стать на мѣсто размышляющей воли демиурга или провидѣнія.

*) Эту идею они не распространяютъ на безконечную дѣлимость тѣлъ; впрочемъ послѣдняя составляетъ для нихъ вопросъ собственно физики, вопросъ факта. По мнѣнію Эпикура, если атомы и дѣлимы математически, они во всякомъ случаѣ недѣлимы фактически, ибо они абсолютно тверды (*individua propter soliditatem*). Lucrèce, I, 486.

Sed quae sunt rerum primordia, nulla potest vis
Stringere; nam solido vincunt ea corpore demum.

Эта абсолютная твердость атомовъ происходитъ, какъ извѣстно, отъ того, что они изъятъ отъ дѣйствія безконечной и универсальной пустоты: *ἄτομος ἀμέτοχος κενού*. Тогда какъ другія тѣла, образованныя изъ полныхъ и пустыхъ пространственныхъ промежутковъ, являются сложными и слѣдовательно разложимыми тѣлами, атомъ абсолютно полный, непроницаемъ для любой силы, которая могла бы его разрушить: эта твердость обуславливаетъ его вѣчность: *Ἀγέννητα, ἀτάρκτα, ἀφθάρτα, οὔτε θρασυθῆναι δυνάμενα, οὔτε διάπλασμον ἐκ τῶν μερῶν λαβεῖν οὔτ' ἄλλοιωθῆναι* (Stob. *Eclog., Phys.*, c. 306, Heer.).

Первый замѣчательный результатъ этой концепціи Эпикура тотъ, что она расширяетъ міръ. Если бы міръ былъ созданъ божественной волей, то эта послѣдняя, неисповѣдимая въ своихъ намѣреніяхъ, могла бы изъ праха ничтожества вызывать къ жизни лишь то, что пожелала, сотворить лишь ту землю, которую она избрала и окружила поясомъ звѣздъ и солнцъ. Но если міръ есть въ нѣкоторомъ родѣ результатъ безконечнаго, то онъ и самъ долженъ быть безконеченъ *). Устраняя идею божественнаго творца, Эпикуръ и Демокритъ логически приходятъ къ современной концепціи міра, къ которой такъ поздно привели насъ астрономическія открытія. Если наша земля есть работа атомовъ, то почему «всѣ другіе атомы, находящіеся внѣ ея, должны оставаться въ бездѣйствіи»? **) Природа столь же плодотворна, сколько и велика. Повсюду въ пространствѣ расцвѣтаетъ жизнь. «Сказать, что есть лишь одинъ міръ въ безконечности, восклицаетъ Метродоръ, это то же самое, что сказать—будто обширное поле создано для одного колоса ***)». Въмѣсто одного міра есть безконечное множество ихъ, какъ есть безконечное множество атомовъ. «Я вижу, какъ они возникаютъ въ нѣдрахъ пустаго пространства», съ энтузіазмомъ говоритъ Лукрецій. Эти міры, эти небесныя планеты, *terrarum orbes*, имѣютъ своихъ обитателей; они — огромныя тѣла, которыя развиваются такъ же, какъ и наше тѣло, потомъ умираютъ, какъ оно, чтобы уступить мѣсто другимъ; каждый день рождаются и умираютъ міры въ безконечномъ пространствѣ; это—безпрерывная эволюція, сопровождаемая безпрерывнымъ распаденіемъ ****). И въ самомъ дѣлѣ, Эпикуръ съ такою же настойчивостью проводилъ идею распаденія міровъ, съ какою онъ проводилъ идею ихъ самопроизвольнаго творенія и Лукрецій неоднократно возвращается къ этому же предмету. Міръ, который всегда оставался бы себѣ равнымъ, получилъ бы характеръ божественности; была бы склонность боготворить его: такъ, древніе боготворили звѣзды; и міръ въ

*) Plutarch., *De plac. phil.*, 2, 1: Δημόκριτος καὶ Ἐπίκουρος καὶ ὁ τούτων μαθητὴς Μητρόδορος ἀπείρου κόσμου ἐν τῇ ἀπείρῳ κατὰ πάσαν περίστασιν...Cicero., *De finibus*, I, VI, 21: infinito ipsa, quam ἀπειρίαν vocant.

**) Lucr., II, 1055:

Nil agere illa foris tot corpora materiaī.

***) Plutarch., *De Plac. phil.*, I, 5.

****) Cicero., *De fin.*, I, VI, 21: innumerabiles mundi, qui et oriantur et intereant quotidie.—Lucr., III, 17 и гл. II, 1075.

свою очередь сталъ бы для насъ объектомъ суетвѣрнаго страха и обратился бы въ новый родъ рока. Въ этомъ неизмѣнномъ стремленіи удалить изъ міра всякую форму божественнаго, Эпикуръ идетъ навстрѣчу современнымъ ученымъ, которые разсматриваютъ ходъ вещей какъ независимый отъ повелѣвающаго божества. Поэтому-то зародыши ихъ идей встрѣчаются у Эпикурейцевъ: еще до Ламарка Лукрецій говорилъ о томъ, что элементы, стремясь вступить въ комбинацію между собой, проходятъ черезъ цѣлый рядъ пробныхъ соединеній (*tentando, experiundo*), сдѣланныхъ на-удачу, и наконецъ находятъ ту форму, въ которой ихъ связь оказывается устойчивой. До Дарвина говорилъ онъ о существованіи видовъ, теперь исчезнувшихъ, такъ какъ они не сумѣли обнаружить достаточно «силы», «хитрости» или «ловкости», чтобы побѣдить своихъ враговъ, размножиться и сохраниться на протяженіи вѣковъ. До Спенсера говорилъ онъ о развитіи міровъ, подобномъ развитію индивидовъ и завершающимся старостью и смертью. Наконецъ, у Лукреція же мы впервые находимъ ясно выраженной и научно обоснованной идею прогресса, которымъ человѣчество медленно подвигается къ лучшему, *pedetentim progreditur*.

Второе слѣдствіе эпикурейской теоріи заключается въ томъ, что человѣкъ, созданный, какъ и міръ, произвольнымъ сближеніемъ жизненныхъ принциповъ или началъ, заимствуетъ у міра все то, чѣмъ онъ владѣетъ, сдѣланъ по его образцу и не содержитъ въ себѣ ничего сверхъестественнаго. Что представляемъ мы собой, какъ не соединеніе атомовъ, отличающихся лишь тѣмъ, что они болѣе тонки, еще болѣе способны къ «отклоненію» и болѣе сознаютъ тотъ внутренній порывъ, благодаря которому они приходятъ въ движеніе? Наша свобода не только не возвышается надъ природой, а напротивъ въ ней именно находитъ свое начало; она ничто иное, какъ завершеніе свойственной ей, т. е. природѣ, самопроизвольности. Согласно Эпикуру, нельзя было бы иначе объяснить себѣ власть выбора между двумя противоположными направленіями, — а вѣдь мы все утверждаемъ, что обладаемъ такой властью, — возможностью свободно пойти туда, куда насъ влечетъ наша свобода, *quò ducit quemque voluntas*, въ нѣкоторомъ родѣ сбросить съ себя бремя приобрѣтенныхъ привычекъ или склонностей. «Если всякое новое движеніе всегда рождается изъ предыдущаго въ силу необходимости, если зачатки вещей въ своемъ отклоненіи не производятъ такого двигательнаго начала, которое разбиваетъ цѣпи необходимости и препятствуетъ неуклонной причинѣ послѣдовательности тянуться въ безко-

вечность, то откуда же берется у живыхъ существъ на землѣ эта свободная способность, ускользящая отъ силы рока? *) Благодаря ей мы идемъ туда, куда насъ ведетъ наша воля. И мы отклоняемъ наши движенія, какъ того хочетъ нашъ духъ, не опредѣляя заранѣе ни времени, ни мѣста. Ибо не подлежитъ сомнѣнію, что воля каждаго—вотъ принципъ его дѣйствій, и лишь отсюда движенія распространяются на отдѣльные члены».

Мы видимъ единство, какимъ проникнута система Эпикура: міръ не только достаточенъ для того, чтобы объяснить самого себя, но онъ достаточенъ и для того, чтобы объяснить человѣка и свободу, которую, какъ ему кажется, онъ въ себѣ чувствуетъ. Природа и человѣкъ настолько между собой солидарны, что невозможно найти у одного изъ нихъ какой нибудь совершенно новый элементъ, который отсутствовалъ бы у другого: если мы хотимъ, чтобы въ насъ самихъ признали принципъ самопроизвольности и свободы, мы не должны брать его цѣликомъ изъ вещей. Нельзя отдавать необходимости подобающее ей мѣсто и въ то же время говорить: она господствуетъ вездѣ вокругъ насъ, но она не господствуетъ надъ нами. «Эпикуръ сознается, говоритъ Цицеронъ, что онъ не могъ бы замкнуть фатальность въ какіе нибудь предѣлы, если бы не нашелъ себѣ поддержки въ гипотезѣ отклоненія **).

При помощи самопроизвольнаго движенія отклоненія, говоритъ онъ далѣе, Эпикуръ считалъ возможнымъ избѣгнуть необходимости рока. Онъ выставилъ эту гипотезу, такъ какъ опасался, что у насъ не осталось бы ничего свободнаго, если бы атомъ всегда находился подъ дѣйствіемъ естественной и необходимой силы тяжести; ибо тогда душа

*) Lucr., II, 252:

Denique, si semper motus connectitur omnis
Et vetere exoritur semper novus ordine certo,
Nec declinando faciunt primordia motûs
Principium quoddam, quod fati foedera rumpat,
Ex infinito ne causam causa sequatur:
Libera per terras unde haec animantibus exstat,
Unde est haec, inquam, fatis avolsa potestas,
Per quam progredimur quo ducit quemque voluntas?
Declinamus item motus, nec tempore certo,
Nec regione loci certâ, sed uti ipsa tulit mens.
Nam, dubio procul, his rebus sua cuique voluntas
Principium dat; et hinc motus per membra rigantur.

**) De fato, 20. «Qui aliter obsistere fato fatetur se non potuisse, nisi ad has commentitias declinationes confugisset».

была бы приводима въ движеніе такимъ же точно образомъ: она была бы принуждаема движеніемъ атомовъ. Демокритъ, избобрѣвшій атомы, скорѣе соглашался допустить, что все вещи происходятъ въ силу необходимости, чѣмъ лишить атомы ихъ естественнаго движенія *)». Впрочемъ Демокритъ и Эпикуръ, оба въ одинаковой мѣрѣ, логичны: первый, допуская всюду въ мірѣ необходимость, распространяетъ ее также и на человѣка; второй, допуская свободу у человѣка, увидѣлъ себя вынужденнымъ ввести элементъ контингентности и въ самую природу. Настоящее разногласіе между Демокритомъ и Эпикуромъ резюмируется такимъ образомъ въ вопросѣ: свободны ли мы или нѣтъ? Или въ болѣе общемъ вопросѣ: присутствуетъ ли во всехъ вещахъ самопроизвольность или абсолютная фатальность? Къ этой именно альтернативѣ сводится альтернатива между произвольнымъ отклоненіемъ и необходимымъ движеніемъ; эту проблему морали Эпикуръ перенесъ въ начало вещей и обратилъ ее въ проблему самаго созданія.

Ни Эпикуръ, ни Лукрецій не скрываютъ отъ себя того недружелюбнаго чувства, съ какимъ должна быть встрѣчена ихъ идея самопроизвольнаго отклоненія. «Какова же, спрашиваетъ Цицеронъ, эта новая причина въ мірѣ, вслѣдствіе которой атомъ отклоняется **)?» Непонятно, какъ можно предполагать, что атомъ отклоняется, не побуждаемый къ тому мотивами физическаго или математическаго свойства, отклоняется такимъ образомъ, что отклоненіе не поддается даже учету; и пока дѣло идетъ объ атомахъ, о прямыхъ и кривыхъ линіяхъ—понятіяхъ чисто геометрическихъ,—все повидимому говоритъ въ пользу «физиковъ»; но дѣло принимаетъ, согласно Эпикуру, совершенно другой оборотъ, когда мы обращаясь, къ своей собственной сущности, требуемъ для себя ту же самую свободу, въ которой мы отказываемъ другимъ существамъ. Разъ допускаютъ *волю* въ насъ, то почему ограничивать ее

*) Ibid., 10. «Epicurus declinatione atomi vitari fati necessitatem putat... Hanc Epicurus rationem induxit ob eam rem, quod veritus est ne, si semper atomus gravitate ferretur naturali ac necessariâ, nihil liberum nobis esset, quum ita moveretur animus, ut atomorum motu cogeretur. Hinc Democritus auctor atomorum accipere maluit, necessitate omnia fieri, quàm a corporibus individuis naturales motus avellere».—*De nat. deor.*, I, 25. «Epicurus, quum videret, si atomi ferrentur in locum inferiorem suoapte pondere, nihil fore in nostra potestate, quod esset earum motus certus et necessarius, invenit quo modo necessitatem effugeret... Aut atomum, quum pondere et gravitate directo deorsus feratur, declinare paululum».

**) Cicero, *De fato*, 20.

предѣлами человѣчества? Если и въ томъ случаѣ, когда нѣтъ на лицо мотива достаточно сильнаго для того, чтобы предопредѣлить съ роковой необходимостью тотъ или иной нашъ поступокъ, мы все-таки предполагаемъ волю, достаточно сильную для того, чтобы достигнуть цѣли своими собственными средствами, и если мы не желаемъ видѣть здѣсь противорѣчія, то мы тѣмъ болѣе не должны видѣть противорѣчія въ движеніи живыхъ атомовъ, не обусловленномъ виѣшней и видимой для насъ причиной. Да и можетъ-ли огромный окружающій насъ міръ быть представленъ лишь какъ обширный, неизмѣнный механизмъ, разъ мы утверждаемъ, что нашъ маленькій мірокъ есть источникъ живой воли и движенія?

Такой искусной постановкой проблемы Эпикуръ надѣется избѣгнуть противорѣчиваго и нелѣпаго разрѣшенія ея: нелѣпость, если таковая есть на лицо, переносится въ концепцію свободной воли. Невозможно избѣгнуть конфликта между двумя противоположными силами: съ одной стороны—видимой необходимостью всѣхъ явленій, съ другой—видимой свободой воли и движенія; нужно принять одну и отвергнуть другую; по мнѣнію Эпикура и Лукреція не можетъ быть сомнѣнія относительно выбора, ибо одну изъ нихъ мы чувствуемъ, а о другой мы лишь догадываемся.

Однако современники Эпикура, очутившіеся предъ этой альтернативой, пытались какъ нибудь обойти ее. Въ *De fato* Цицерона находимъ очень интересный по этому поводу отрывокъ. Согласно Цицерону, Карнеадъ говорилъ, что эпикурейцы могли бы защитить свой тезисъ противъ детерминизма стоиковъ, не прибѣгая для этого къ отклоненію. «Такъ какъ они учили, что можетъ существовать извѣстное произвольное движеніе души, то имъ слѣдовало скорѣе защитить это положеніе, чѣмъ вводить отклоненіе, причину котораго они не могутъ точно опредѣлить; отстаивая этотъ принципъ, они легко отразили бы критику Кризиппа». Карнеадъ порицаетъ здѣсь эпикурейцевъ за то, что они проблему свободы перенесли во вселенную, вмѣсто того чтобы ограничить ее человѣкомъ. По его мнѣнію, они могли поддерживать положеніе, что человѣкъ свободенъ, и для этого имъ не было нужды одарять атомъ свободой движенія: они должны были бы сказать, что и атомъ, и человѣкъ движутся въ силу ихъ собственной природы, не понуждаемые виѣшней и предшествующей причиной,—тогда они поставили бы природу на мѣсто необходимости или свободы. «Признать, что нѣтъ движенія безъ причины, не значитъ признать, что все совершается въ силу предшествующихъ причинъ, ибо наша воля не имѣетъ виѣшнихъ и

предшествующихъ причинъ. Поэтому, когда мы говоримъ, что мы безъ причины хотимъ или не хотимъ какой либо вещи, мы выражаемся житейскимъ языкомъ, ибо подъ этими словами мы разумѣмъ—отсутствіе виѣшней и предшествующей причины, а не отсутствіе всякой причины. Когда мы говоримъ, что сосудъ пустъ, мы не выражаемся такъ, какъ выражаются физики, отрицающіе пустоту,—мы хотимъ сказать, что сосудъ не содержитъ, напримѣръ, воды, вина, масла; такимъ же точно образомъ, когда мы говоримъ, что душа движется безъ причины, мы хотимъ сказать, что нѣтъ причины предшествующей и виѣшней, а не то, что нѣтъ совершенно никакой причины *). И о самомъ атомѣ, когда онъ движется въ пустомъ пространствѣ, влекомый своимъ собственнымъ вѣсомъ, можно сказать, что онъ движется безъ причины, ибо никакая причина не дѣйствуетъ на него извнѣ. Но наше утвержденіе, что какая либо вещь происходитъ безъ причины, рискуетъ вызвать насмѣшку физиковъ, поэтому приходится дѣлать различіе и говорить, что въ движеніи атома, обусловленномъ его вѣсомъ, выражается самая природа атома, что въ вѣсѣ—причина движенія». Благодаря такой остроумной попыткѣ—внести въ проблему идею *природы*,—Карнеадъ думаетъ избѣгнуть идеи необходимости, не обращаясь въ то же время къ произвольному отклоненію атомовъ: по его мнѣнію, атомъ движется не потому, что его толкаетъ виѣшняя причина, не потому, что онъ произвольно отклоняется: онъ движется потому, что такова его природа. «Равнымъ образомъ для произвольныхъ движеній души не приходится искать какой либо виѣшней причины: ибо это движеніе въ самомъ себѣ обладаетъ свойствомъ быть въ нашей власти, подчиняться намъ,—и не безъ причины: сама природа является причиной этого дѣйствія **).» L Такимъ образомъ, Карнеадъ надѣется, съ помощью идеи *природы*, т. е. причины, которая не оказывается собственно ни свободной, ни необхо-

*) Таковъ аргументъ Кларка, Рида, Кузена, Жюффруа; какъ видно изъ вышесказаннаго, они не подвинули впередъ разрѣшенія вопроса.

**) «Acutiùs Carneades, qui docebat posse Epicureos suam causam sine hac commentitiâ declinatione defendere. Nam quum docerent esse posse quemdam animi motum voluntarium, id fuit defendi melius, quàm introducere declinationem, cujus praesertim causam reperire non possunt: quò defenso, facile Chrysippo possent resistere. Quum enim concessissent motum nullum esse sine causâ, non concederent omnia quae fierent fieri causis antecedentibus: voluntatis nostrae non esse causas externas et antecedentes... De ipsâ atomo dici potest enim, quum per inane moveatur gravitate et pondere, sine causâ moveri, quia nulla causa accedat extrin-

димой, примирить правильность движеній во вселенной съ свободной волей въ человѣкѣ.

Но этотъ аргументъ Карнеада (которому такъ дивился Вэйль), несмотря на всю свою остроту, не могъ убѣдить эпикурейцевъ: указывать на природу, какъ на причину, и утверждать, что эта причина не имѣетъ фатальнаго характера, что она не влечетъ за собой идеи необходимости, которую желательно устранить, — не значить ли это довольствоваться словами? Карнеадъ думаетъ, что, разъ природа атома выражается въ томъ, что онъ приводится въ движеніе своимъ собственнымъ вѣсомъ, то атомъ, ускользая такимъ образомъ отъ вѣншей причины, избавляется и отъ необходимости; но Лукрецій, въ своемъ отвѣтѣ, различаетъ двоякаго рода необходимость, въ обоихъ случаяхъ одинаково внушающую опасеніе: одна—вѣншая, *eterna vis*, другая—внутренняя, *necessum intestinum*. Развѣ тяжесть менѣе необходима (*necessaria*) отъ того, что она естественна (*gravitas naturalis*)? И если одна лишь необходимость управляетъ движеніями атомовъ, то почему-бы и движеніямъ нашей души не подчиниться ей? Гдѣ источникъ этой новой природы движенія, которое, по словамъ Карнеада, «находится въ нашей власти и подчиняется только намъ?» Развѣ наши души не составлены изъ тѣхъ же элементовъ, что и остальная природа, развѣ могутъ онѣ быть изъяты отъ дѣйствія общаго закона? Въ этомъ спорѣ Эпикуръ, повидимому, оказывается болѣе логически послѣдовательнымъ. Во всякомъ случаѣ любопытно отмѣтить на этомъ примѣрѣ, въ какой степени идея свободы занимала эпикурейцевъ и вмѣстѣ съ ними античную эпоху.

II.—Возникаетъ новый вопросъ. Нельзя, кажется, оспаривать того, что Эпикуръ первый, въ античную эпоху, сдѣлалъ попытку ввести контингентность въ самую природу, объяснить образованіе міра самопроизвольными движеніями и, такимъ образомъ, оправдать существованіе человеческой свободы. Но обыкновенно думаютъ, что Эпикуръ училъ, будто контингентность, перенесенная имъ въ начало вещей, только при этомъ началѣ и существовала, а затѣмъ исчезла, чтобы озять уступить мѣсто

secus Rursus autem, ne omnes a physicis irrideamur, si dicamus quicquam fieri sine causâ, distinguendum est, et ita dicendum, ipsius individui hanc esse naturam, ut pondere et gravitate moveatur, eamque ipsam esse causam cur ita feratur. Similiter ad animorum motus voluntarius non est requirenda externa causa: motus enim voluntarius eam naturam ipse in se continet, ut sit in nostrâ potestate, nobisque pareat, nec id sine causâ ejus enim rei causa ipsa natura est.» (Cicèr., *De fato*, XI).

необходимости. Разъ міръ былъ созданъ, машина заведена, почему не могли бы они быть предоставлены самимъ себѣ, зачѣмъ нужно было бы имъ обращаться еще къ другой силѣ, помимо необходимости? «Цѣпь рока», о которой говоритъ Лукрецій, была разбита однажды, какъ сказалъ нѣкто, «ударомъ судьбы»,—и этого было достаточно; съ тѣхъ поръ эта цѣпь развѣ не возстановилась послѣдовательно, звено за звеномъ, и не охватила вселенную тѣснымъ кольцомъ? Согласно этой гипотезѣ, Эпикуръ будто бы употребилъ нѣкоторый діалектическій приѣмъ, чтобы внести «отклоненіе» въ природу, и затѣмъ поспѣшилъ тотчасъ же удалить его оттуда.

Чтобы подкрѣпить эту гипотезу абсолютнаго и универсальнаго детерминизма, смѣняющаго контингентность въ мірѣ, ссылаются на отрывокъ, въ которомъ Лукрецій, оспаривая идею божественнаго творенія, утверждаетъ, что никакое существо не можетъ выйти изъ ничтожества въ совершенно готовомъ видѣ, что для его зарожденія необходима наличность предсуществующаго зачатка и опредѣленныхъ условій (*certis* *). Такъ, роза, говоритъ Лукрецій, не сразу выходитъ изъ ничтожества, желтѣющая жатва не внезапно появляется на поверхности земли, ребенокъ не въ одинъ день становится взрослымъ. Изъ ничего ничто не родится, и всѣ существа происходятъ изъ зародыша, который развивается во времени опредѣленнымъ образомъ. Болѣе того, прибавляетъ онъ, нужно, чтобы этотъ зародышъ былъ принаровленъ къ тому индивиду, который долженъ изъ него произойти, ибо существа не образуются въ неопредѣленныхъ условіяхъ, наудачу (*incerto partu*): ни тѣла, ни деревья не могутъ дать плодовъ всякаго рода; рыбы не зарождаются въ землѣ, стада не падаютъ съ облаковъ, человѣкъ не создается въ глубинѣ морской, «ибо каждое существо развивается изъ опредѣленныхъ зародышей» (*seminibus quia certis, quidque creatur* **). Это именно слово *certus*,

*) Lucr. I, 470.

**) *Ibid.*, I, 470. Также стихъ 473:

Atque hac re nequeunt ex omnibus omnia gigni,
Quod certis in rebus inest secreta facultas.

Стихъ 189:

Omnia quando
Paulatim crescunt, ut par est, semine certo

Стихъ 204:

Si non materies quia rebus reddita certa est
Gignundis, e quâ constat quid possit oriri.

нѣсколько разъ повторенное по поводу зародышей организмовъ, дало нѣкоторымъ основаніе заключить, что въ системѣ Эпикура за неопредѣленностью первой причины слѣдуетъ неизмѣнная опредѣленность слѣдствій, что обширная вселенная теперь подчиняется и впредь вѣчно будетъ подчиняться законамъ необходимости, что отнынѣ отклоненіе неспособно будетъ когда либо и гдѣ либо разорвать цѣпь причинъ.

Намъ кажется, что мысль Лукреція не приводитъ къ такому широкому заключенію. Думаютъ-ли тѣ философы, которые—правильно или нѣтъ—и теперь еще допускаютъ, подобно Эпикуру, контингентность въ природѣ, что яблоня можетъ произвести апельсинъ, а апельсиновое дерево—яблоко, что одинъ единственный атомъ можетъ создать тѣ качества, которыя предполагаютъ опредѣленную комбинацію атомовъ, что одинъ человѣкъ способенъ произвести цѣлую семью или даже общину? Одно дѣло — вѣрить въ то, что міръ, въ своихъ первыхъ элементахъ, не подчиненъ абсолютной необходимости, и другое дѣло—вѣрить во внезапное разстройство всѣхъ законовъ или составныхъ силъ. Самопроизвольное и начальное движеніе не можетъ быть *вычислено и опредѣлено* заранѣе (*nec tempore certo nec regione loci certâ*), но сочетанія движеній, разъ они уже возникли, могутъ быть вычислены и опредѣлены, они составляютъ нѣкоторую матерію, безъ которой вещи не могутъ родиться (*materies certa rebusgignendis*). Есть одна идея, противъ которой Лукрецій и эпикурейцы борются, это—идея чудеснаго. Мы знаемъ, что они съ одинаковымъ чувствомъ отвращаются какъ отъ чудесной власти высшаго существа, такъ и отъ раціональной власти необходимости: поэтому они хотятъ устранить эти обѣ власти сразу, а не одну изъ нихъ только. Внести въ явленія столько правильности, сколько это нужно для того, чтобы чудо не находило себѣ въ нихъ мѣста, столько самопроизвольности, сколько это нужно для того, чтобы необходимость ничего не имѣла—ни абсолютнаго, изначальнаго, ни рѣшающаго—вотъ двойная цѣль, преслѣдуемая эпикурейцами. Посмотримъ же, какъ надѣются они достигнуть ея.

Противъ идеи чуда Эпикуръ и Лукрецій выставляютъ самую природу и форму атомовъ; этой природой и этой формой обуславливаются неизгладимыя различія между атомами. Послѣдніе такъ же не могутъ измѣнить своей природы, какъ человѣкъ не можетъ освободиться отъ своей человѣческой природы. Изъ этого вытекаетъ, что одной случайной ассоціаціи всякаго рода атомовъ недостаточно для образованія какого либо тѣла; нуженъ опредѣленный зародышъ, въ которомъ были бы соединены,

въ извѣстномъ числѣ, атомы даннаго рода; затѣмъ, для того, чтобы зародышъ развился, онъ долженъ встрѣтить въ пространствѣ атомы, природа которыхъ была бы аналогична природѣ атомовъ, уже содержащихся въ зародышѣ; если онъ таковыхъ не встрѣчаетъ, развитіе его прекращается, онъ умираетъ; въ противномъ случаѣ онъ развивается, ассимилируя встрѣчающіеся ему атомы, онъ растетъ, конечно медленно, такъ какъ не можетъ въ одинъ разъ встрѣтить всѣ нужные ему элементы и матеріалы. Такимъ образомъ, время становится условіемъ и факторомъ развитія существъ. И никакая сила, какъ бы ни была она капризна, не можетъ въ одинъ день произвести на свѣтъ новыя существа, какъ не могла она произвести міръ изъ ничего. Твореніе и чудо одинаково невозможны. Всѣ сказки языческой религіи, въ которыхъ боги воскрешали мертвыхъ, превращали одно живое существо въ другое, сразу какъ бы упраздняются; небесныя или земныя явленія, въ которыхъ усматривали непосредственное проявленіе гнѣва или милости боговъ, теряютъ свое значеніе. Когда Лукрецій возымѣлъ намѣреніе показать намъ, какимъ образомъ Эпикуру удалось побѣдить религію и боговъ, онъ сказалъ, что для этого Эпикуръ училъ людей тому «что можетъ и что не можетъ родиться», указывалъ причины, «по которымъ каждая вещь имѣетъ ограниченную мощь и встрѣчаетъ предѣлъ, съ которымъ она глубоко связана (*alte terminus hoerens*)». Итакъ, слова Лукреція направлены именно противъ религіозной идеи, противъ всякаго вмѣшательства боговъ во вселенную; и, по его мнѣнію, главнымъ возраженіемъ идеѣ чуда является детерминированная организація и правильное развитіе тѣлъ. Здѣсь содержится мысль, достойная того, чтобы быть отмѣченной. Сначала не всѣ науки оказываются одинаково враждебными религіямъ; повидимому, въ физиологическомъ знаніи противоположность науки и религіи выступаетъ наиболѣе рѣзко и рѣшительно; генезисъ организмовъ, въ которомъ наслѣдственность и время играютъ такую значительную роль, самымъ формальнымъ образомъ исключаетъ всякое сверхъестественное могущество, всякое магическое созданіе существъ; въ то время какъ восклицаніе *fiat lux* не вызываетъ еще сомнѣнія, *fiat homo* или *fiat lupus* заставляетъ улыбнуться; въ первомъ содержится нѣчто возвышенное, во второмъ слишкомъ ясно выступаетъ его смѣшная сторона. Чѣмъ менѣе наука абстрактна, тѣмъ менѣе она легковѣрна.

Но вытекаетъ ли изъ того, что Эпикуръ употреблялъ столько усилій для разрушенія всякой примѣси чудеснаго, то заключеніе, будто вслѣдъ

за случаемъ перваго отклоненія у него выступаетъ необходимость? Изъ того, что нѣтъ боговъ, дѣйствующихъ на міръ, развѣ вытекаетъ заключеніе, что и сейчасъ нигдѣ нѣтъ ни самопроизвольности, ни свободы. Ничто, собственно, не даетъ основанія думать, что такова именно и была мысль Эпикура.

По его мнѣнію—мы это знаемъ—объясненіе и даже начало свободы человѣка находятся въ произвольности движенія атома, въ способности отклоненія. Но почему же эта способность, вносящая контингентность во вселенную, должна совершенно исчезнуть послѣ созданія міра? Почему атомы, послѣ того какъ они своими произвольными движеніями создали міръ, должны, какъ выразился Лукрецій, «оставаться въ бездѣйствіи», почему не могутъ они способствовать новому развитію, неустанно «пробуя новыя комбинаціи»? Разсмотрѣнный выше текстъ не говоритъ ничего рѣшительнаго въ пользу такой гипотезы. Напротивъ того, вездѣ, гдѣ эпикурейцы говорятъ объ отклоненіи, они усматриваютъ въ немъ не прошедшій фактъ, не игру судьбы, не случайное исключеніе, однажды происшедшее и никогда не повторяющееся, а реальную способность, которую сохраняютъ какъ атомы, такъ и индивиды, созданные соединеніемъ этихъ атомовъ. По Лукрецію, люди ежедневно пользуются этой способностью. Вспомнимъ слѣдующій важный текстъ у него: «мы отклоняемъ наши движенія и тогда, когда время и мѣсто не *опредѣлены*, отклоняемъ такъ, какъ это намъ указываетъ нашъ духъ».

Declinamus item motus, nec tempore certo
Nec regione loci certâ, sed uti ipsa tulit mens.

Мы видѣли также, что та же самая способность встрѣчается у другихъ живыхъ существъ (*animantibus* *). Наконецъ, ею быть можетъ обладаютъ и неорганическія тѣла или, по крайней мѣрѣ, ихъ первоначальные элементы. Очевидно, говоритъ Лукрецій, что тѣла, которыя падаютъ подъ вліяніемъ собственной тяжести, не описываютъ кривой линіи. «Но кто могъ бы замѣтить, что они совершенно не отклоняются отъ перпендикулярной линіи?»

Sed nihil omnino rectâ regione viai
Declinare, quis est qui possit cernere sese? **)

*) Lucr., II, 263.

**) Lucr., II, 243.

Мы, слѣдовательно, не должны полагаться на свидѣтельство нашихъ чувствъ. Согласно этой отчасти наивной концепціи, самопроизвольность можетъ имѣть мѣсто на нашихъ даже глазахъ, если не во всей массѣ вещества, образованной грубымъ скопленіемъ матеріи, то въ отдѣльных ея элементахъ; она можетъ даже обнаружиться реальнымъ движеніемъ, хотя бы и нечувствительнымъ, какой либо пертурбаціей, эффектъ которой проявится лишь со временемъ. Вездѣ, гдѣ встрѣчается атомъ—во внѣшнихъ вещахъ и въ насъ самихъ—можетъ находиться болѣе или менѣе скрытая способность сломить необходимость; а такъ какъ внѣ атома нѣтъ ничего, кромѣ пустоты, то нигдѣ нельзя констатировать абсолютной и *элементарной* необходимости; но свободная способность, которой обладаетъ человѣкъ, будетъ существовать во всѣхъ элементахъ вещей, на низшихъ ступеняхъ; она всегда будетъ готова къ тому, чтобы пробудиться, дѣйствовать, лишь только она встрѣтитъ тѣ благопріятныя комбинаціи, которыя осуществляются въ *живомъ существѣ*, въ *животномъ*, въ *человѣкѣ*.

Значить ли это, что Эпикуръ, внося повсюду элементъ самопроизвольности, внесъ во вселенную родъ чуда и вернулся такимъ образомъ, вопреки своему же желанію, къ концепціи чудесной власти, совершенно аналогичной власти боговъ? Нѣтъ, Эпикуръ всегда думалъ, что, защищая столь дорогую ему гипотезу отклоненія, ничто не мѣшаетъ ему устранить идею чуда. Для того чтобы чудо дѣйствительно могло произойти, два условія должны реализоваться: во-первыхъ, нужно предположить наличность силъ, существующихъ внѣ природы; во-вторыхъ, нужно приписать имъ столь сильное вліяніе на природу, чтобы онѣ могли, по заранѣ созданному плану, сразу измѣнить цѣлую группу явленій. Напротивъ, самопроизвольность атомовъ обозначаетъ способность, пребывающую не внѣ атомовъ, а присущую самимъ существамъ, ихъ атомическимъ элементамъ; она распространяется на одно лишь движеніе, она превышаетъ необходимые законы механики (законы позднѣйшіе и производные) лишь въ одномъ пунктѣ и совершенно незамѣтнымъ образомъ. Наконецъ, произвольныя движенія атомовъ встрѣчаютъ предѣлъ въ законахъ ихъ соединеній. Собственные движенія извѣстныхъ атомовъ, какъ, на примѣръ, атомовъ живыхъ тѣлъ, могутъ, слѣдовательно, дать прочные результаты только по мѣрѣ того, какъ они накопиются. Они не могутъ затруднять естественный ходъ вещей; самопроизвольность, если она существуетъ, направляется скорѣе въ сторону природы. Такимъ образомъ, думаетъ Эпикуръ, мы не нарушаемъ законовъ природы, когда въ силу

рѣшенія воли, не поддающагося заранѣе опредѣленію (*non certa*), мы сами опредѣляемъ сторону, въ которую должны обратиться наши дѣйствія, и принимаемъ то или иное направленіе *). Чудо же находится въ прямомъ и формальномъ противорѣчій съ природой: оно означаетъ насильственную остановку въ ходѣ вещей. Чтобы разомъ произвести, напримѣръ, комету или метеоръ, нужно было бы нарушить совокупность явленій, направить къ одной цѣли, абсолютно несогласной съ движеніемъ природы, цѣлую совокупность движеній. Власть боговъ, слѣдовательно, была бы въ высшей степени враждебна природѣ; и вотъ почему Эпикуръ и Лукрецій ожесточенно борются съ ней. Напротивъ, самопроизвольность предшествуетъ природѣ, слѣдуетъ за ней и дополняетъ ее; она препятствуетъ природѣ обратиться въ простой механизмъ, неспособный ни на что лучшее и подчиненный неумолимой фатальности; по этой причинѣ Эпикуръ и отстаиваетъ ее. Конечно, не должно думать, что у него на этотъ счетъ существовали вполнѣ выработанныя теоріи; но несомнѣнно, что онъ надѣялся—основательно ли или нѣтъ—уравновѣсить необходимость сдѣленія причинъ (*ex infinito ne causam causa sequatur*), не нарушая въ то же время чувствительнымъ образомъ порядка вселенной.

III.—Рядомъ съ борьбой противъ физическаго детерминизма Эпикуръ велъ борьбу и съ логическимъ детерминизмомъ, который опирался на аксіому, гласящую, что изъ двухъ противорѣчащихъ другъ другу предложеній одно, по необходимости, истинное, а другое—ложное. Примѣняя аксіому къ такимъ предложеніямъ, которыя касаются будущихъ дѣйствій, стоики утверждали, что, по необходимости, оказывается истиннымъ или ложнымъ предположеніе о томъ, совершу ли я, или не совершу такого то поступка, а отсюда они заключали, что и самый поступокъ необходимъ. Напротивъ, согласно Эпикуру, изъ двухъ противорѣчивыхъ предложеній, разъ они относятся къ будущему событію, ни одно, взятое въ отдѣльности, не можетъ почитаться истиннымъ; ибо, если бы одно оказалось истиннымъ, то можно было бы безошибочно предвидѣть рѣшенія свободной воли, да и самая свобода воли была бы уничтожена **). Различныя событія не являются такимъ образомъ, какъ это думаютъ стоики, слѣдствіями и различными сторонами одной вѣчной истины,

*) Всѣмъ извѣстна аналогичная доктрина Декарта и противоположная доктрина Лейбница.

**) Цицеронъ, *De fato*, 9. Въ отвѣтъ Эпикуру Цицеронъ выдвигаетъ

предшествующей самому факту; истинно только то, что произошло. Напримѣръ, предложеніе—Эпикуръ будетъ жить завтра—не *есть* истинное въ настоящій моментъ; но оно можетъ *стать* истиннымъ *). Извѣстная контингентность, по мнѣнію Эпикура, повидимому находится въ основѣ всего сущаго, и даже истина вытекаетъ изъ нея.

Наука прорицанія—предвидѣніе—которая силится разгадать будущее, также отвергается Эпикуромъ: будущее остается открытымъ дѣйствию самопроизвольной способности, жизни, волѣ; будущее — это то, что произойдетъ изъ неопредѣленности, сохранившейся въ зародышѣ и по настоящій детерминированный моментъ. Наука прорицателей не можетъ, слѣдовательно, сохранить свою неприкосновенность: *μαντικὴ ἀνόρακτος* **). Нельзя получить предсказанія ни изъ полета птицъ, ни изъ всѣхъ тѣхъ явленій, которыя терпѣливо наблюдались древними авгурами. Да и какъ можно логически допустить, что отлетѣть птицъ изъ опредѣленнаго мѣста регулируется какимъ то божествомъ, которое берется затѣмъ оправдать эти предсказанія? Нѣтъ такого животнаго, которое пожелало бы подчиниться столь неразумному жребію; и нѣтъ такихъ боговъ, которые установили бы его ***). — Отвергая прорицаніе, Эпикуръ не только борется противъ суевѣрія, онъ и здѣсь, какъ повсюду, борется противъ идеи фатальности. До него античная эпоха, не исключая также философовъ, вѣрила въ силу рока, вѣрила поэтому въ предвидѣніе и прорицаніе. Стоики въ особенности формально признавали ихъ: они думали, что, такъ какъ всѣ вещи связаны другъ съ другомъ и направлены къ одной и той же цѣли, то вдохновенной свыше душѣ вполне возможно въ настоящихъ вещахъ провидѣть будущія вещи, въ малѣйшемъ событіи, даже самомъ, повидимому, незначительномъ, прочесть грядущее. Но если разомъ лишаютъ міръ необходимаго и божественнаго, то тѣмъ самымъ упраздняютъ прорицаніе, т. е. то вѣрованіе, на которомъ отчасти покоилась античная жизнь. Извѣстенъ отрывокъ изъ *De naturâ deorum*, гдѣ эпикуреецъ Веллеусъ осмѣиваетъ тройное вѣрованіе стоиковъ въ провидѣніе, фатальность, прорицаніе: «если есть въ мірѣ бо-

гаетъ идею *prémotion* св. Оомы и Боссюэта: теологи ничего не добавили къ трактату Цицерона.

*) Цицеронъ, *De nat. deorum*, 25, 70; *De fato*, 16, 37; *Acad.*, II, 30, 97.—Целлеръ одобряетъ здѣсь отчасти Эпикура (*Philos. der Griech.*).

**) *Diog. Laërt.*, X, 135.

***) *Ibid.*, (письмо Эпикура къ Пйтоклесу, въ концѣ).

жество, которое господствует надъ нимъ, которое управляетъ теченіемъ звѣздъ и время года, которое поддерживаетъ порядокъ и правильныя измѣненія въ вещахъ, которое не оставляетъ безъ вниманія ни земли, ни морей, которое охраняетъ жизнь и интересы людей, то подумайте только, какими печальными и тяжелыми заботами оно отягчено! Подобно трагическимъ поэтамъ, вы обращаетесь къ божеству въ тѣхъ случаяхъ, когда не можете дать развязки своей пьесы... Надъ нашими головами вы помѣщаете вѣчнаго учителя, котораго мы должны страшиться денно и ночью. Да и какъ не страшиться божества, которое предвидитъ все, заботится обо всемъ, которое замѣчаетъ все и думаетъ, что взоръ вселенной обращенъ на него, — божества любознательнаго и обремененнаго дѣлами! Отсюда прежде всего ваша фатальная необходимость, которую вы называете *εἰραρμένη*. Все происходящее вытекаетъ, по вашему мнѣнію, изъ вѣчной истины и непрерывнаго сцѣпленія причинъ: какую цѣнность слѣдуетъ придать такой философiи, которая точно такъ же, какъ и старыя невѣжественныя женщины, думаетъ, что все въ мірѣ дѣлается въ силу рока? Затѣмъ слѣдуетъ ваша *μαυτική*, которую латинскій народъ называетъ прорицаніемъ. Слѣдуя за вами, мы станемъ суевѣрны до такой степени, что будемъ почитать русиціевъ, авгуровъ, вѣшунговъ, будемъ благоговѣть предъ всѣми оракулами, пророками. Мы, избавленные Эпикуромъ отъ всѣхъ этихъ ужасовъ и предоставленные собственной свободѣ, мы не боимся боговъ»... *).

Эпикуръ не ограничивается попыткой разрушить физическій и логическій детерминизмъ; онъ идетъ дальше по тому же пути и нападаетъ на то, что можно было бы назвать моральнымъ детерминизмомъ; я хочу сказать, что онъ нападаетъ на ту доктрину, которая отрицаетъ отвѣтственность, а похвалу и порицаніе объявляетъ ложными.

Идея отвѣтственности, собственной и личной цѣнности, безъ отношенія ея ко внѣшней наградѣ или наказанію, чужда вообще утилитарнымъ системамъ; но Эпикуръ, усматривая въ свободѣ наибольшую полезность и полагая ее существеннымъ условіемъ счастья, не могъ не внести вмѣстѣ съ тѣмъ и ея слѣдствія, какъ мало ни гармонировало оно, повидимому, съ первой идеей его системы. «Необходимость, обращается онъ къ Меценею, изъ которой нѣкоторые дѣлаютъ владычницу всѣхъ вещей, сводится отчасти къ случаю, отчасти къ нашей личной

*) Цицеронъ, *De nat. deorum*, I, 20.

власти». Къ случаю сводятся вышнія событія, которыя вначалѣ подвержены не необходимому закону, а самопроизвольнымъ причинамъ, дѣйствія которыхъ мы не можемъ предвидѣть; къ нашей личной власти сводятся наши внутреннія событія, которыя тѣмъ болѣе не подвержены никакому необходимому закону, а имѣютъ своей причиной свободу. «Въ самомъ дѣлѣ, продолжаетъ Эпикуръ, съ одной стороны необходимость *неотвѣтственна*, съ другой стороны случай *непостояненъ*; но свобода *не имѣетъ господина* надъ собой, порицаніе и его противоположность (похвала) вполне естественно сопровождаютъ ее» *).

Такъ какъ мы не имѣемъ господина, такъ какъ мы независимы отъ всего того, что не принадлежитъ нашему существу, порицаніе и похвала не могутъ спуститься ниже насъ, относиться къ необходимости или случаю; они задерживаются нашимъ *я*. Приписывая такую внутреннюю цѣнность свободѣ, Эпикуръ, кажется, дѣлаетъ усиліе выйти за предѣлы своей собственной моральной системы. Если онъ исторгаетъ, какъ говорить Лукрецій, свободу изъ оковъ рока, то не для того только, чтобы она, независимая, направлялась туда, куда зоветъ ее удовольствіе, но и для того, повидимому, чтобы въ этой самой независимости она находила свое начальное и конечное удовольствіе, или, правильнѣе, чтобы она насладила тѣмъ чувствомъ личной цѣнности, хвалы, достоинства, которое собственно не можетъ уже быть названо удовольствіемъ.

Этимъ благомъ достигается, согласно Эпикуру, не нѣчто неотвѣтственное (*ἀνάγκη ἀνυπεύθυνον*) и непостоянное, какъ случай (*τύχη ἄστατον*); оно—безсмертное благо, которое дѣлаетъ безсмертными и другія блага, съ которыми оно соприкасается. Противопоставивъ, такимъ образомъ, эту достойную мудреца свободу—року и случаю, Эпикуръ прибавляетъ: «и такъ, ты будешь жить, какъ богъ между людьми; ибо въ чемъ можетъ походить на смертное существо человѣкъ, который живетъ окруженный безсмертными благами **)?»

IV.—Изъ приведенныхъ выше текстовъ мы можемъ, наконецъ, уяснить себѣ истинный смыслъ, который Эпикуръ связывалъ съ словомъ *случай* и который многими былъ затемненъ; мы можемъ понять, почему онъ такъ стремится, какъ выразился Плутархъ, разомъ спасти случай въ

*) Diog. Laërt. 133. *Διὰ τὸ τὴν μὲν ἀνάγκην ἀνυπεύθυνον εἶναι, τὴν δὲ τύχην ἄστατον, τὸ δὲ παρ' ἡμᾶς ἀδέσποτον, ὃ καὶ τὸ μεμπτόν καὶ τὸ ἐναντίον παρακολουθεῖν πέφυκε.*

**) *Ibid.*, 135.

природѣ, свободу въ человѣкѣ и моральныя послѣдствія, которыя онъ выводилъ изъ своей теоріи *clinamen*.

Прежде всего, для Эпикура случай не значить полное отсутствіе причины; ибо, какъ мы знаемъ, ничто не совершается безъ причины, изъ ничего ничего и не происходитъ: вѣдь основываясь на этомъ именно принципѣ, Эпикуръ и умозаключилъ отъ нашей воли къ природѣ. Въ его глазахъ случай не есть самая свобода, какъ это часто утверждали; ибо Эпикуръ всегда употребляетъ параллельно оба термина—*случай* и *свободу*, не смѣшивая ихъ другъ съ другомъ (ἃ μὲν ἀπὸ τύχης, ἃ δὲ παρ' ἡμᾶς *). Въ самомъ дѣлѣ, случай лежитъ внѣ насъ, свобода—внутри насъ. Случай—это способъ, какимъ вещи являютъ свое отношеніе къ намъ: это—непредвидѣнное, неопредѣленное, обнаруживающееся во времени и въ пространствѣ, которыя заранѣе неизвѣстны. Но и это непредвидѣнное есть результатъ причины, которая скрывается за случаемъ: «In seminibus esse aliam, praeter plagas et pondera, causam Motibus, unde haec est nobis innata potestas**»). Этой причиной, составляющей основу реальности, оказывается, какъ мы видѣли, въ концѣ концовъ, самопроизвольность движенія, присущая атомамъ. Случай есть лишь та форма, въ какой намъ раскрывается эта самопроизвольность. Основу же нашего существа составляетъ власть надъ нами самими и свобода хотѣть и двигаться: τὸ ἐφ' ἡμῖν. Такъ, кажется, объясняется слѣдующее мѣсто у Плутарха: Эпикуръ предполагаетъ «возможно малое, единственное отклоненіе, достаточное для того, чтобы произвести свѣтила, живыя тѣла, случай и воспрепятствовать разрушенію свободы***):—ἄτομον παρεγκλίνας (самопроизвольность отклоненія) . . . ἔπως τύχη παρεσέλθῃ (внѣшній случай, который есть его форма) καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν μὴ ἀπόληται (внутренняя свобода, которая есть чувство отклоненія). Τύχη и τὸ ἐφ' ἡμῖν — это двѣ формы одной и той же въ сущности само-

*) См. тексты Стобея, который подтверждаетъ наше толкованіе и показываетъ, что Эпикуръ не смѣшиваетъ свободы выбора (*προαίρεσις*), свойственной человѣку, со случаемъ (*τύχη*), который существуетъ лишь внѣ насъ. Ἐπίκουρος (προδιαρθροῖ ταῖς αἰτίαις τήν) κατ' ἀνάγκην, κατὰ προαίρεσιν, κατὰ τύχην. Stobée. *Ecl. phys.*, I, 206. Sextus Empiricus выражался тѣми же словами: Τὰ μὲν τῶν γινομένων κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι, τὰ δὲ κατὰ τύχην, τὰ δὲ κατὰ προαίρεσιν. Sext. Emp. *ст.* 345. Cf. Plutarch, *De pl. phil.*, I, 20. Galen., *с.* 10.

**) Lucr., см. выше.

***) Plutarch, *De solert. anim.*, 7.

произвольности, къ которой, по учению Эпикура, сводится роковая необходимость физиковъ.

Но этотъ внѣшній случай, разъ онъ уже обнаружился, становится тѣмъ не менѣе для насъ враждебной силой, *фортуной*, противъ которой нужно умѣть, при помощи морали, предохранить свою свободу. Правда, фортуна не оказывается такой абсолютно неизмѣнной и непобѣдимой силой, какой былъ рокъ. Надежда не противорѣчитъ измѣнчивому и непостоянному случаю; болѣе того, она навязывается съ нѣкоторой повелительностью. Но есть нѣчто лучшее, чѣмъ надежда на одинъ случай, которымъ можно было бы исправить другой: это — разсчитывать на самого себя и на все то, что отъ себя зависитъ: ἄ παρ' ἑμαυτοῦ. И такъ какъ надъ нами, ни извнѣ, ни изнутри, не тяготѣетъ ничего такого, что было бы абсолютнымъ несчастіемъ, такъ какъ насъ не постигаетъ неисправимое злополучіе, такъ какъ на насъ не падаетъ неуклонный жребій, то природа не можетъ господствовать надъ нами какимъ либо исключаяющимъ образомъ, а, напротивъ, мы должны господствовать надъ природой при помощи нашей воли. Мудрецъ, котораго абсолютъ необходимости или высшаго каприза повергъ бы въ отчаяніе и апатію, нашелъ бы въ себѣ силы противостоять случаю, т. е. другими словами, самопроизвольности, т. е. власти, которая не страшитъ его болѣе своей неизвѣстностью, такъ какъ онъ знаетъ ее, даже болѣе — носить въ самомъ себѣ. Онъ возстанетъ противъ случая (ἀντιτάξασθαι *), вступить съ нимъ въ поединокъ: благородная борьба, въ которой мудрецъ, увѣренный въ своей высшей свободѣ, можетъ быть также увѣренъ въ своемъ триумфѣ. Эпикуреецъ соперничаетъ здѣсь со стоикомъ **). Будущее не беспокоитъ его; какое значеніе имѣетъ для него то, что съ нимъ можетъ случиться? Если это зло, онъ избѣжитъ его, уклоняясь, свободно отдаляя свою мысль и свою волю, оставляя этотъ міръ, под-
вергая себя, если это нужно, добровольной смерти.

Фортуна, случай, такъ мало владѣютъ мудрымъ, что, по мнѣнію Эпикура, лучше быть разумнымъ несчастливцемъ (ἀτυχεῖν ἐδολογιστῶς), чѣмъ неразумнымъ счастливымъ (εὐτυχεῖν ἀλογιστῶς ***). Фортуна не представляетъ къ суммѣ счастья собственно никакого блага и никакого зла,

*) Diog. Laërt., X, 120.

**) Ibid., 122, 135 и т. д.

***) Ibid., 135.

а дастъ только начала великихъ благъ и великихъ золь *); другими словами, она дастъ мудрецу болѣе или менѣе годные инструменты; этотъ «кузнецъ счастья», ловкостью своей руки исправляющій несовершенство инструментовъ случая, одинаково пользуется тѣми и другими. Онъ ловить всѣ моменты времени по мѣрѣ того, какъ они проносятся предъ нимъ, всѣ ощущенія, которыя эти моменты приносятъ съ собой. Время не можетъ болѣе унести этихъ ощущеній, которыя оно же само и принесло, ибо мудрый, отпечатлѣвая ихъ въ своемъ воспоминаніи, удерживаетъ ихъ навсегда. Память, говоритъ Эпикуръ, есть работа воли: всегда можно не забывать. Для мудреца, который умѣетъ вспоминать, настоящее не содержитъ страданій, будущее не внушаетъ опасеній, прошедшее не вызываетъ сожалѣній: даже болѣе, къ этому прошедшему, изъ котораго память мудраго сохраняетъ воспоминаніе всѣхъ наслажденій и у котораго воля и время отнимаютъ всѣ печали, мудрый питаетъ не отрицательное и пассивное чувство, но истинное чувство признательности, благодарности (χαρις) **).

Пусть случай поразитъ мудраго самыми ужасными несчастіями—страданіемъ, болѣзнию, мученіями; пусть его казнятъ смертию, пусть его бросаютъ «въ пылающую пасть фаларисскаго быка»,—онъ останется свободенъ, независимъ, безмятеженъ, онъ даже позоветъ на помощь фортуна и, чтобы сгладить ощущеніе золь, которыя она причиняетъ теперь, онъ возстановитъ воспоминаніе благъ, которыя она дала нѣкогда, и «завладѣетъ» благами, которыя она обѣщаетъ дать въ будущемъ; эпикуреецъ, погружающійся въ самого себя, воспоминающій лучшія минуты своей прошлой жизни, найдетъ тамъ не меньше силъ бороться съ затрудненіями настоящей жизни, чѣмъ нашелъ бы стоикъ: онъ будетъ счастливъ ***). «О, случай,—воскликаетъ Метродоръ,—я неприступенъ для твоихъ нападеній; я заперъ всѣ входы, черезъ которые ты могъ бы достигнуть до меня!» Душа мудреца, слѣдовательно, свободна, ясна, довольна собой и всѣми вещами. Чтобы избѣгнуть страданія, ему

*) Τὰς ἀρχὰς τῶν μεγάλων ἀγαθῶν, ἢ κακῶν. *Ibid.*, 135.

**) См. письмо къ Менецею. Предложенъ былъ терминъ χαρὰ вмѣсто χαρις: это прозаическое замѣненіе; но оно также противно смыслу, такъ какъ Эпикуръ помѣщаетъ χαρὰ между низшими удовольствіями движенія, которое онъ презираетъ.—«Grata recordatio»—говоритъ Torquatus въ *De finibus*.

***) Diog. Laërt., X. Cic., *Tusc.*, V, 26. Plut., *Non posse suaviter vivere sec. Epic.*, 3.

достаточно будет того *clinamen*'а, которое, въ различныхъ степеняхъ, содержится какъ въ руководимой разсудкомъ мудрости человѣка, такъ и въ слѣпой самопроизвольности первыхъ элементовъ; ему достаточно будетъ простаго движенія впередъ или назадъ, свободнаго отступленія къ прошлому или свободнаго же порыва въ грядущее; издавѣка отклонится онъ отъ страданія, ускользнетъ отъ него, какъ атомъ ускользаетъ отъ рока, онъ удалится въ уединеніе, на ненарушимый покой, въ которомъ онъ сумѣетъ неизмѣнно пребывать. Такимъ образомъ мудрецъ, будучи свободенъ, «не имѣетъ господина» (*ἀδέσποτος*); потому онъ живетъ «въ лонѣхъ безсмертныхъ благъ» (*ἐν ἀθανάτοις ἀγαθοῖς*); самопроизвольное отклоненіе стало добродѣтелью и счастьемъ *).

V.—Наиболѣе выдающейся и оригинальной стороною эпикурейской концепціи свободы, какъ ясно видно изъ настоящей главы, является та тѣсная солидарность, которая установлена между человѣкомъ и міромъ. Обыкновенно, въ глазахъ защитниковъ свободной воли, человѣкъ и міръ построены не по одному и тому же типу: свобода кажется имъ скорѣе силой, стоящей надъ природою, чѣмъ силой, которая исходитъ отъ самой природы и заключается въ ея элементахъ. И сейчасъ мы еще склонны думать, что вопросъ о свободѣ интересуетъ исключительно человѣческій міръ, что онъ касается только насъ, что мы можемъ углубиться въ свою совѣсть и обсуждать тамъ вопросъ о томъ, свободны ли мы, или нѣтъ. Мы легко воображаемъ себѣ, что вся вселенная можетъ быть подвластна фатальности, но наша свобода, если она существуетъ, не терпитъ отъ этого никакого ущерба. Но въ такомъ случаѣ позволительно спросить

*) Гомперъ, ученый профессоръ Вѣнскаго университета, открылъ въ Неаполѣ неизданный отрывокъ Эпикура *Περὶ φύσεως*, въ которомъ трактуется теорія воли. Этотъ любопытный отрывокъ ни въ чемъ не ослабляетъ, какъ это, повидимому, думаетъ Гомперъ, силы текста, изслѣдованнаго нами; напротивъ, Эпикуръ утверждаетъ тамъ, «что къ намъ обращаются съ предостереженіями, такъ какъ причина нашихъ дѣйствій заключается въ насъ самихъ и въ нашей первоначальной организаціи, а не въ фатальныхъ вліяніяхъ среды или въ случайныхъ приключеніяхъ». (*Comptes rendus des séances de l'Académie de Vienne*, томъ LXXXIII, с. 87). Мы узнаемъ здѣсь устарѣвшее возраженіе детерминизму, основывающееся на недействительности предостереженій и угрозъ: детерминисты, которые здѣсь имѣются въ виду, это—стоики. Во всякомъ случаѣ, указанный отрывокъ не касается капитальнаго и поистинѣ оригинальнаго пункта эпикурейской теории, отношеній между человѣческой волей и атомическимъ отклоненіемъ.

мы не были бы болѣе свободны: всѣ существа солидарны. И обратно, если человѣческая свобода существуетъ, то она не можетъ быть совершенно чужда природѣ; дыханіе свободы должно уже предугадываться нами въ самой природѣ, первая должна постепенно высвободиться изъ лона послѣдней. Сумерки скрываютъ въ себѣ слабый лучъ дневнаго свѣта: если бы тьма была совершенно непроглядна, она была бы вѣчна. Словомъ, для того, чтобы человѣкъ былъ свободенъ, необходимо, чтобы все, окружающее его, въ своихъ атомическихъ элементахъ, заключало зародышъ свободы, чтобы все стремилось къ ней и чтобы самопроизвольность Эпикура соединялась повсюду съ фатальнымъ ударомъ Демокрита, такъ какъ безъ такого единенія невозможно созданіе вселенной *).

*) Эта глава появилась сначала въ *Revue Philosophique* (1876, июль). Вотъ какъ отозвался о ней Ренувье въ своей *Critique philosophique*: «этотъ этюдъ достоинъ вниманія; онъ заключаетъ въ себѣ дѣльный анализъ, опирающійся на основательно разобранные тексты, одного изъ наиболѣе интересныхъ вопросовъ философіи, одной изъ тѣхъ проблемъ, къ которой относятся наиболѣе небрежно и даже, можно было бы сказать, наиболѣе пренебрежительно. Авторъ показываетъ намъ, какъ понималъ Эпикуръ свободу воли и случай и какъ онъ, предполагая, что эта свобода и этотъ случай обнаруживаются не только въ дѣяніяхъ человѣка, но и въ движеніяхъ атома, опредѣляетъ отношеніе первой къ послѣднему. Осмѣянная идея атомическаго отклоненія представлена въ наилучшемъ свѣтѣ. Мы сожалѣемъ только о томъ, что Гюйо, по крайней мѣрѣ—въ терминологіи, недостаточно ясно различаетъ между самопроизвольностью, которая мирится съ естественной детерминаціей (т. е. принудительной детерминаціей, обусловленной средой, въ которой она имѣетъ мѣсто), и чистой свободой, двусмысленной въ своемъ актѣ и недетерминированной въ своихъ эффектахъ до тѣхъ поръ, пока эти эффекты не перешли въ актъ. Заключение автсра, быть можетъ, и страдаетъ немного отъ этого смѣшенія терминовъ,—хотя онъ и устанавливаетъ ясно смыслъ свободы воли и случая эпикурейской школы въ противоположность смыслу детерминированной свободы стоиковъ.—Иначе это заключеніе очень смѣло!»

Поистинѣ говоря, мы и предполагали, что выраженное нами заключеніе крайне смѣло. Современная наука, разрушившая еще недавно считавшіяся прочными перегородки между царствами минеральнымъ, растительнымъ, животнымъ и человѣческимъ, поставила на мѣсто этихъ перегородокъ солидарность всѣхъ существъ; изъ этой солидарности и этого единства вселенной вытекаютъ, какъ намъ кажется, лишь два слѣдствія: или детерминизмъ, господствующій надъ человѣкомъ и міромъ, или индетерминизмъ, находимый въ начальныхъ элементахъ вселенной. Если допустить въ элементахъ вещей существованіе самопроизволь-

Остается узнать, может ли эта всемірная самопроизвольность, этот элементъ измѣнчивости, внесенный во вселенную, быть согласованъ съ

ности, понимаемой на манеръ Лейбница и составляющей одно слитное цѣлое съ самой необходимостью, то необходимо будетъ допустить идентичную необходимость и въ человѣкѣ. Нужно, слѣдовательно, выбирать. Человѣкъ, безъ сомнѣнія, во многомъ отличается отъ другихъ существъ природы; но это отличіе оказывается не разницей между свободой и необходимостью, а противоположностью, противорѣчіемъ между ними. Нельзя перескочить отъ одной къ другой; поэтому, если въ человѣкѣ помѣщаютъ свободу, «недетерминированную въ своихъ послѣдствіяхъ», то должно, безъ колебаній, признать въ этой свободѣ основу вещей, источникъ существъ; а такая свобода не только самопроизвольна, она недетерминирована, контингентна; она неисповѣдима, и въ этой неисповѣдимости заключается собственно ея сущность. Итакъ, въ начало всѣхъ вещей и въ основаніе ихъ нужно положить недетерминированное, контингентное и, для внѣшняго наблюдателя, случайное. Уже человѣческая свобода, допускаемая многими философами, ускользаетъ очевидно отъ разума, ибо полное объясненіе, если таковое возможно, какого либо акта, который считается свободнымъ, заключалось бы въ сведеніи его къ необходимому преобладанію того или иного мотива, а тогда самый актъ отошелъ бы въ область детерминизма: объяснить вещь значитъ детерминировать ее; слѣдовательно, свобода, по сущности своей, не есть раціональная способность, она относится безразлично къ дѣйствію разума. Собственно говоря, она не есть также способность *разсужденія*; ибо истинно раціональное разсужденіе есть лишь попытка научнымъ путемъ детерминировать наилучшій мотивъ; поэтому-то поступокъ, который явился бы въ результатъ совершеннаго разсужденія, былъ бы въ то же время поступкомъ, которому можетъ быть найдено полное основаніе, поступкомъ наиболее детерминированнымъ, наименѣе свободнымъ, въ обычномъ смыслѣ этого слова. Свободная воля заключается во внезапности *рѣшенія*, въ неожиданности *дѣйствія*, исходящаго изъ далекихъ глубинъ нашего существа, въ двигательномъ *побужденіи*, отрѣшенномъ отъ всякаго внѣшняго движенія, побужденіи не механическомъ, не логическомъ, не раціональномъ и столь мало сознательномъ, что Кантъ и многіе другіе философы даже отрицали реальность этого сознанія. Если не задумываются приписывать свободу воли, не смотря на явное противорѣчіе, разумному существу, то мы не видимъ, почему въ ней должно отказать существамъ неразумнымъ. Нужно довести мысль до конца, Мальбраншъ сказалъ, а Кантъ и Шопенгауэръ повторяли, что свобода — это тайна; но почему же только человѣкъ имѣетъ привилегію на эту тайну, почему не перенести ее въ основу существа, *если мы допускаемъ, что тайна дѣйствительно существуетъ*? Намъ кажется, что Эпикуръ имѣлъ полное основаніе, разъ онъ захотѣлъ разорвать «цѣпь причинъ», не только не ожи-

теоріями сучасної науки відносно еквівалентності силъ и механическихъ законівъ еволюціи. Это вопросъ, который не подлежитъ

дать появленія челоука въ мірѣ, но и признать въ этомъ кажущемся исключеніи изъ міроваго порядка источникъ вселенной. Съ точки зрѣнія логической, доктрина Эпикура кажется намъ совершенно основательною; она болѣе послѣдовательна, чѣмъ многія изъ современныхъ доктринъ. Истинна-ли она? раскрываетъ ли намъ *индетерминизмъ* точнѣе суть вещей, чѣмъ детерминизмъ? Это особый вопросъ; мы не думаемъ заняться здѣсь разрѣшеніемъ проблемы, мы хотѣли только расширить ее. Намъ посылають упрекъ въ томъ, что, доводя вещи до ихъ логическаго конца, мы приходимъ къ абсурду; на это мы можемъ отвѣтить, что абсурдъ, безъ сомнѣнія, содержится въ самомъ принципѣ, изъ котораго исходятъ, и что гораздо достойнѣе отдать себѣ въ этомъ отчетъ: мы предпочитаемъ философовъ, которые хотять быть совершенно абсурдными, философамъ, которые хотять быть таковыми лишь наполовину; первые имѣють за себя по крайней мѣрѣ преимущество логики. Изъ двухъ гипотезъ мы гораздо болѣе склонны къ *clinamen*у эпикурейцевъ, чѣмъ къ вульгарной свободѣ воли, которую берегаютъ исключительно для челоука.

Ренувье, снова возвращаясь къ тому же интересному вопросу (*Critique philosophique*, 9-й годъ, т. I, № 8), утверждаетъ, что Эпикуръ могъ бы отклонить отъ себя нашу дилемму—всемирнаго детерминизма или всемирной самопобудительности; для этого ему стоило представить себѣ челоуческую свободу, какъ результатъ особенной комбинаціи атомовъ, какъ свойство или способность, свойственную челоуку: отдѣльные образовательные элементы челоуческаго ума не содержатъ и слѣда этой способности, которая порождается лишь сближеніемъ этихъ элементовъ: «мы знаемъ, какое употребленіе всѣхъ такого рода доктринъ дѣлають изъ свойства способности, силы соединеній». На это мы отвѣтимъ, что убѣжденный сторонникъ свободы воли не можетъ себѣ представить ее, какъ продуктъ комбинаціи, какъ производное свойство или производную способность: или свободная воля изначальна, или ея нѣтъ. Разъ допущено сѣппленіе причинъ и слѣдствій въ природѣ, нельзя допустить уже, что это сѣппленіе, благодаря простой «комбинаціи», само себя разрушаетъ въ челоуцѣ и родить свою противоположность, что результатъ всей совокупности механическихъ причинъ именно и заключается въ полученіи эффекта, не обусловливаемаго механической причиной. Да свободная воля и не можетъ, впрочемъ, быть дѣломъ комбинаціи, такъ какъ *количество* здѣсь не причемъ. Нельзя даже сказать, что она составляетъ новое *качество*, внесенное въ природу. Нѣтъ, она—способность, не имѣющая себѣ ни подобной, ни предшествующей, она—абсолютъ, а абсолютъ, какъ это признаетъ и самъ Ренувье, можетъ быть произведенъ не путемъ комбинаціи, а конечно путемъ истиннаго творенія. Для того, чтобы свобода составляла монополію челоука, необхо-

теперь изслѣдованію. Здѣсь мы только хотѣли выяснить истинный смыслъ и показать всю историческую важность одной изъ основныхъ теорій Эпикура.

димо, чтобы она создавалась въ немъ *ex nihilo*, вслѣдствіе чуда, еще болѣе разительнаго, чѣмъ чудеса, о которыхъ намъ сообщаютъ низшія религіи, такъ какъ оно не имѣло бы своего творца: это чудо было бы въ высшей степени аналогично отклоненію Эпикура, оно все-таки оставалось бы нарушеніемъ механическихъ законовъ движенія (и, быть можетъ, даже законовъ мысли); и это отклоненіе новаго рода происходило бы безъ участія атома, въ небытіи и черезъ небытіе.

ГЛАВА III.

Спокойствіе передъ лицомъ смерти. Эпикурейская теорія смерти и связь ея съ современными теоріями.

I. — Античныя представленія о смерти во времена Эпикура. Концепція смерти по аналогіи со сномъ. Вѣра въ существованіе у умершаго такого же смутнаго сознанія, какъ у спящаго человѣка. Могила, представляемая какъ родъ обиталища. О томъ, что адъ древнихъ не болѣе, какъ расширенная могила. Ужасъ, который внушали древнимъ эти представленія о смерти. Сравненіе съ нашими современными взглядами на смерть.

II. — О томъ, что страхъ смерти, съ точки зрѣнія Эпикура, не разуменъ и является простымъ продуктомъ воображенія. О томъ, что смерть сама по себѣ не зло. Время, которое будетъ протекать послѣ нашей личной жизни, должно ли насъ больше страшить, нежели то, которое протекло до нашего рожденія? Сближеніе этихъ взглядовъ Эпикура съ воззрѣніями Шопенгауэра, Штрауса, Бюхнера, Бентама, Бэна и т. д. — Какъ Эпикуръ логически приведенъ къ весьма любопытной теоріи: счастье независимо отъ продолжительности, и само безсмертіе не умножило бы его. Сходство этой теоріи съ воззрѣніемъ Фейербаха.

III. — Если нечего страшиться смерти, то должно ли ея желать? Гегезіасъ, какъ предтеча современныхъ пессимистовъ. Разногласіе между Эпикуромъ и Гегезіемъ. Смерть, если не зло, то и не благо. Исключительные случаи, когда мудрецъ можетъ прибѣгнуть къ самоубійству. — Смерть Эпикура и послѣднее его письмо.

IV. — Оригинальность ученія Эпикура. О томъ, что многіе изъ обращенныхъ противъ него возраженій не попадаютъ въ него. О томъ, что съ точки зрѣнія доктрины удовольствія теорія Эпикура гораздо послѣдовательнѣй, чѣмъ думали. Почему эпикуреецъ можетъ въ извѣстной степени глядѣть въ лицо смерти безъ страха. — При какомъ условіи только и возможно было бы безсмертіе? — О томъ, что есть два разныхъ вида страха смерти, и что Эпикуръ ошибочно ихъ смѣшивалъ.

Господствующая идея философій Эпикура, какъ она намъ выяснилась уже, это — идея освобожденія, умственнаго и нравственнаго; но,

избавленный отъ мнѣшескихъ боговъ или демокритова рока, человѣкъ остается еще передъ лицомъ послѣдней необходимости, наиболее неминуемой изъ всѣхъ, необходимости смерти. Спасти человѣка отъ страха смерти — вотъ, стало быть, въ чемъ должна состоять заключительная и высшая задача ученія Эпикура. «Въ жизни, говоритъ онъ, нѣтъ ничего страшнаго для того, кто знаетъ, что нѣтъ ничего страшнаго въ лишеніи жизни» *).

Ученіе Эпикура о смерти представляетъ собой, быть можетъ, величайшее, какое когда-либо было сдѣлано, усиліе избавить человѣческій умъ отъ страха смерти, и притомъ совершенно независимо отъ вѣры въ безсмертіе. Когда, спустя три вѣка послѣ Эпикура, появилось христіанство съ своею проповѣдью воскресенія и вѣчной жизни, эпикурейскіе взгляды на смерть начали приходить въ забвеніе. Въ наши дни, когда христіанство значительно ослабѣло въ своемъ вліяніи, когда въ вопросѣ о безсмертіи не довольствуются болѣе голословными заявленіями религій, когда эпикурейская концепція міра снова оживаетъ въ наукахъ и представляется пока наиболее близкой къ истинѣ, любопытно изучать позицію, занятую въ лицѣ Эпикура моралью счастья въ вопросѣ о смерти, разобратъ, всегда ли обращенная противъ этого философа критика была серьезна, и указать на слабыя стороны его теорій. Попутно мы будемъ имѣть случай отмѣтить не одну черту сходства между взглядами Эпикура и воззрѣніями Шопенгауэра, Штрауса, Фейербаха и другихъ современныхъ мыслителей.

I. — Чтобы понять эпикурейскую теорію въ истинномъ ея смыслѣ, надо сперва отрѣшиться отъ тѣхъ представленій о смерти, которыя христіанство болѣе или менѣе во всѣхъ насъ вселило. Въ страхѣ смерти воображеніе играетъ такую же роль какъ и разумъ; съ точки зрѣнія самого Эпикура воображеніе тутъ все; но воображеніе древнихъ крайне возбуждалось у обители смерти и притомъ въ иномъ, нежели у современныхъ людей, направленіи.

По образамъ поэтовъ и религіознымъ преданіямъ не трудно догадаться, что первые народы представляли себѣ смерть по аналогіи со сномъ. Но и самый глубокій сонъ не лишенъ всякаго чувства. Оттого древніе рисовали себѣ смерть сопровождающейся смутной чувствительностью, и это-то и дѣлало ее предметомъ исключительнаго ужаса. По

*) Diog. L., X, 125. Οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἐν τῇ ζῆν δεινόν, τῇ κατελγρότῃ γυνήσιως τὸ μὴδὲν ὑπάρχειν ἐν τῇ μὴ ζῆν δεινόν.

выраженію Лукреція, излагающаго эпикурейское ученіе, «человѣкъ не можетъ весь вырваться изъ жизни, не можетъ оторваться отъ самого себя, не можетъ отдѣлиться отъ этого распростертаго по землѣ тѣла; онъ воображаетъ, что это — все еще онъ самъ, и, стоя около своего трупa, онъ воодушевляетъ его и оскверняетъ его своей чувствительностью» *).

Отсюда этотъ страхъ, о которомъ говоритъ и Лукрецій, быть растерзан-нымъ коршунами или дикими звѣрями, стать игрушкой волнъ, или только чувствовать себя сдавленнымъ подъ холоднымъ камнемъ могилы **). Отсюда и столь строго исполнявшіеся обряды погребенія, несоблюденіе которыхъ могло навлечь на умершаго вѣчныя муки; отсюда эта забота о приготовленіи вблизи могилы, въ *culina*, пищи, которая могла бы уто-лять его голодъ; если ее по небрежности не приносили ему, онъ выходилъ изъ могилы и ночью слышались его стоны ***). Та же мысль о смутномъ созна-

*) Lucr. III, 890.

**) Lucr., *ibid.* Обычная въ Греціи и Римѣ при преданіи землѣ тѣла формула: «Да будетъ легка ему земля», вначалѣ, несомнѣнно, не заключала въ себѣ ничего метафорическаго; она была выраженіемъ распространеннаго у многихъ народовъ чувства, которое можно и нынѣ найти у дикихъ племенъ. Гаранейцы, напр., заботятся о томъ, чтобы земля не слишкомъ тяжело лежала на мертвомъ. Индѣйцы Перу выкапывали своихъ отцовъ, потребенныхъ испанцами въ церквахъ, ссылаясь на то, что церковный плитнякъ мучительно ихъ давить. У Тю-ційцевъ съ совершенно другимъ умысломъ и самымъ непочтительнымъ относительно умершаго образомъ накрѣпко связываютъ члены тру-повъ, чтобы помѣшать имъ выходить изъ могилы и мучить жи-выхъ. Негритянки Матіамбы бросаютъ въ воду тѣла своихъ почившихъ мужей, съ цѣлью утопить ихъ душу и, разумѣется, отнять у нихъ вся-кое поползновеніе къ ревности. Абиссинцы* предоставляютъ своихъ преступниковъ произволу д-кихъ звѣрей, чтобы сразу уничтожить ихъ и въ этой и въ другой жизни. Китайцы столь дорожатъ возможностью быть погребенными въ родной землѣ и нѣкогда проснуться тамъ, что если соглашаются эмигрировать въ Калифорнію, то только подъ тѣмъ, ясно выражаемымъ, условіемъ, что трупы ихъ будутъ обратно перевезены въ Небесную Имперію. Спенсеръ въ своихъ *Основаніяхъ социологіи* приво-дитъ слова Инка Атагуальпы, который, будучи присужденъ къ смерти, согласился принять христіанство затѣмъ, чтобы быть повѣшеннымъ вмѣсто того, чтобы быть сожженнымъ, ибо будь онъ сожженъ, приш-лось бы проститься съ воскресеніемъ. Еще недавно, въ 1874 г., епи-скопъ линкопскій, — разсуждая, по замѣчанію Спенсера, на манеръ индѣйскаго воина, — проповѣдывалъ противъ сожиганія труповъ, коле-блющаго, по его мнѣнію, вѣру человѣчества въ воскресеніе мертвыхъ.

***) См. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, ст. 18. И теперь еще

ни послѣ смерти, постепенно развиваясь, дала начало концепціи безсмертія. Если смерть не болѣе какъ родъ сна, летаргіи, почему бы не слѣдовать за ней болѣе или менѣе полному пробужденію и какъ бы новой жизни. «Лазарь, другъ нашъ, спитъ», сказалъ Христосъ объ ученикѣ своемъ изъ Виваніи, неподвижно лежавшемъ въ гробу; слово это было во всѣхъ человѣческихъ устахъ гораздо раньше, чѣмъ оно прозвучало въ устахъ Христа, и всегда задавали себѣ вопросъ, когда же поднимется Лазарь изъ гроба и пойдетъ. Но не слѣдуетъ думать, что для большинства первобытныхъ народовъ эта грядущая загадочная жизнь была чѣмъ-то желательнымъ, а въ особенности предпочтительнымъ передъ настоящей жизнью. Далеко нѣтъ. Сначала ее ставили въ среду, едва ли отличную отъ самой могилы. Живымъ трудно предположить, чтобы мертвые отрывались отъ того мѣста, куда они опустили ихъ собственными руками, гдѣ они видѣли ихъ въ послѣдній разъ, гдѣ они погребли вмѣстѣ съ ними ихъ оружіе, ихъ одежду, ихъ коней и нерѣдко и женъ ихъ, куда они приносятъ имъ еще пищу, молоко и медъ. Оттого въ большинствѣ религій мѣстопребываніемъ умершихъ является земля. Недостаточно еще, кажется, обращали вниманіе на то, что адъ ничто иное, какъ разросшаяся могила; мертвые могутъ въ немъ двигаться, тогда какъ въ могилахъ они были неподвижны, — въ этомъ почти вся разниа *).

Прибавимъ, что, такъ какъ смерть представлялась какъ вѣчное пребываніе въ подземной ночи, то народное воображеніе не замедлило дать себѣ волю и наполнить этотъ мракъ страшными призраками. Нѣтъ со-

въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Германіи, вечеромъ, наканунѣ Всѣхъ Святыхъ ложатся пораньше спать и оставляютъ на столѣ ужинъ, предназначенный для бѣдныхъ душъ.

*) Вспомнимъ по этому поводу сошествіе Улисса въ преисподнюю, описанное въ Одиссеѣ. Преисподняя—темное, холодное, низкое мѣсто; умершіе тоскуютъ въ ней по солнечному свѣту и съ грустью думаютъ о тѣхъ, которые живутъ надъ головой у нихъ и любятъ ихъ, полные радости. Не одни лишь преступные и низкіе видятъ себя на вѣки обреченными на ночь и мученія; «добрыхъ и храбрыхъ» постигаетъ такая же участь. Представленіе о Елисейскихъ поляхъ позднѣйшаго и даже сравнительно недавняго происхожденія. На всѣхъ людей воображеніе первобытныхъ народовъ однообразно простираетъ покровъ могильнаго мрака; если умершіе и всходятъ порсю на поверхность земли и посѣщаютъ обитель живыхъ, то только ночью, во мракѣ, напоминающемъ мракъ преисподней.

миѣнія, были и въ то время невѣрующіе, смѣявшіеся надъ всѣми розсказами о Коцитѣ, Ахеронѣ, Церберѣ и т. п., но для толпы всѣ эти призраки всегда были предметомъ страха. Въ храмахъ, въ домахъ картины изображали адскія муки и на нихъ глядѣли съ ужасомъ *). «У суевѣрія, говоритъ Плутархъ, страхъ дольше самой жизни; оно связываетъ со смертію образъ безсмертныхъ золь; исчерпавъ всѣ свои муки и труды, оно убѣждаетъ себя, что обязано начать новый ихъ рядъ, который никогда не кончится **»)». Плутархъ присовокупляетъ, что лично онъ предпочелъ бы быть эпикурейцемъ, чѣмъ суевѣрнымъ. Даже въ наши дни, когда религіозный страхъ такъ ослабѣлъ, извѣстно, какіе размѣры можетъ принимать у многихъ людей ужасъ передъ загробными мученіями. Въ нѣкоторыхъ странахъ, какъ въ Америкѣ, гдѣ религіозная вѣра болѣе крѣпка и нетронута, чѣмъ въ Европѣ, а въ особенности, чѣмъ во Франціи, страхъ этотъ нерѣдко производилъ среди цѣлыхъ собраній нервныя потрясенія и вызывалъ приступы эпилепсін. Но со времени христіанства страхъ вѣчныхъ мученій смягчается въ вѣрующихъ надеждой на вѣчныя награды. Они знаютъ, что небеса отверзты для избранныхъ и надѣются нѣкогда быть среди нихъ; въ античныхъ религіяхъ, напротивъ, отсутствовала надежда на *небеса*, или была очень смутна; быть можетъ немногіе герои, какъ Геркулесъ и Вакхъ, немногіе побѣдители сподобились занять мѣсто на высотѣ среди боговъ; но прочая масса людей, безпорядочной кучей погребенныхъ подъ землею, пребывала тамъ вѣчно вдаль отъ свѣта, и если между ними одни песли болѣе жестокою кару, или были болѣе несчастны, чѣмъ другіе, то можно сомнѣваться, были ли между ними дѣйствительно *блаженныя*. Оттого, по выраженію Цицерона, излагающаго эпикурейскую систему, мысль о смерти тяготѣла надъ античнымъ міромъ, какъ мнѣшеская скала надъ Танталомъ. Перенесши обитель избранныхъ изъ преисподней въ небеса, христіанство тѣмъ самымъ произвело истинную революцію. Оно проложило новый путь для человѣческаго воображенія. Приподнявъ могильный камень, дотолѣ на-глухо ихъ запиравшій, оно открыло глаза на свѣтъ еще болѣе ослѣпительный, чѣмъ тотъ, которымъ мы наслаждаемся въ земной жизни. До той поры всѣхъ пугала мысль, что умереть—это сойти подъ землю и въ мракъ ночи. Съ этого времени окрѣпла вѣра, что смерть, по крайней мѣрѣ для избранныхъ,

*) Plaute, *Captifs*, V, 4, 1.

**) Плутархъ. О суевѣріи, 4.

это—восшествіе въ свѣтозарныя сферы. Всталъ образъ блаженной жизни, смѣняющей настоящую жизнь, и земное существованіе, дотолѣ казавшееся высшимъ счастьемъ въ сравненіи съ ужасами преисподней, сразу утратило все свое достоинство.

Въ эпоху Эпикура ничто не предвѣщаетъ еще эту революцію. Смерть является всеобщимъ предметомъ народнаго страха, но замѣчательно, бояться не столько смерти, сколько той будущей жизни, которую рисуетъ религія. Съ теченіемъ времени будущая жизнь, ужасъ передъ могилой, подземная ночь и призраки, которыми воображеніе всегда склонно населять мракъ ночи, неразрывно сплетаются въ мысли. Невозможно вообразить себѣ, чтобы смерть могла быть миромъ, покоемъ, а не тревогой и мукой; невозможно вѣрить въ полное уничтоженіе. Эпикуреецъ, которому легко было представить себя «совѣмъ мертвымъ», былъ предметомъ тайной зависти для тѣхъ, кто слѣпо вѣрилъ въ ужасы ада *). Въ наши дни, въ глазахъ вѣрующихъ, смерть, согласно расчету Паскаля, подобна отчаянному ходу, при которомъ можно все проиграть, **7** но можно все и выиграть;—для древнихъ это былъ вѣрный проигрышъ. Будущая жизнь была въ ихъ глазахъ угрозою и не могла быть обѣто-

*) Плут. *О суетнѣ*, 31. Убѣждая тѣхъ, кто потерялъ кого-нибудь изъ близкихъ, что нѣтъ будущей жизни и что, слѣдовательно, умершій вкушаетъ вѣчный покой, философы думали, что этимъ приносятъ имъ лучшее утѣшеніе (См. Martha. *Le poème de Lucrèce*). Во времена Сенеки умираетъ въ Римѣ молодой человѣкъ, благодаря безупречной нравственности, еще ребенкомъ удостоившійся принятія въ коллегію жрецовъ. Сенека пишетъ Марцію, его матери и вотъ въ какихъ выраженіяхъ утѣшаетъ ее: „Подумай хорошенько, вѣдь тотъ, кого ты потеряла, не удручаемъ никакимъ зломъ; всѣ эти вѣрванія, рисующія намъ преисподнюю чѣмъ то страшнымъ,—все это басни, никакой мракъ не грозитъ мертвымъ, нѣтъ ни тюремъ, ни пылающихъ огнемъ рѣкъ, ни рѣки забвенія, ни судовъ, ни обвиняемыхъ и никакіе новые тираны не грозятъ этой столь широкой свободѣ. Все это не болѣе какъ игра поэтическаго воображенія, а она разбудила въ насъ пустые страхи... Великій и вѣчный міръ объялъ его» (Seneca, *Consol. C. ad Marc.*, 19, V). Представьте себѣ вмѣсто Сенеки кого-нибудь изъ современныхъ философовъ, а вмѣсто Марціи—набожную мать какого-нибудь современнаго молодого священнослужителя,—и слова эти зазвучать странно. Именно служителямъ и самымъ вѣрнымъ сынамъ свисимъ и сулить обыкновенно церковь самый высокій удѣлъ въ загробной жизни; языческая религія, какъ видимъ, сулила столь малое, что въ сравненіи съ нимъ, полное уничтоженіе могло казаться желаннымъ.

ваніемъ. Ученіе Эпикура съ сердцемъ оттолкнетъ это античное воззрѣніе; немедля поставитъ оно себѣ цѣлью смирить этотъ первобытный еще страхъ смерти.

II.—Страхъ смерти располагаетъ, въ глазахъ Эпикура, такимъ могуществомъ, что онъ у человѣка является будто бы началомъ всѣхъ дурныхъ страстей *). Къ этому то страху сводитъ Эпикуръ путемъ анализа честолюбіе, зависть, скупость, низость: всѣ эти пороки коренятся, по его мнѣнію, въ томъ, что мы слишкомъ дорожимъ жизнью и ея дѣлами. Нѣтъ сомнѣнія, что страхъ смерти по существу—начало разлагающее: жизнь наша была бы совершеннѣй, не знай мы никогда страха утратить ее.

Но почему же страшимся мы смерти и почему стараемся избѣгать ея, чего бы это намъ ни стоило. Если вѣрить Эпикуру, то только изъ младенческаго страха мы предполагаемъ, согласно народному воззрѣнію, что смерть оставляетъ въ насъ нѣчто нетронутымъ, и судьба этого-то нѣчто и тревожитъ насъ, подстрекаетъ работу воображенія, поднимаетъ передъ взоромъ нашимъ призракъ. Еще и въ наши дни тонкій англійскій психологъ Бэнъ не очень далекъ отъ Эпикура и полагаетъ, подобно ему же, что въ смерти страшны намъ главнымъ образомъ неизвѣстность и мракъ могилы. «Страхъ смерти, говоритъ Бэнъ въ своемъ анализѣ эмоцій, есть крайнее проявленіе суевѣрнаго ужаса. Всѣмъ эмоціямъ, производимымъ страхомъ смерти, обща боязнь неизвѣстнаго будущаго, въ которое вступаетъ существо. Непроницаемому мраку смерти весьма сродно поражать ужасомъ. Это самая глубокая мгла полуночи (*the deepest midnight gloom*), какую только человѣческое воображеніе въ состояніи представить себѣ» **). Если бы, думаетъ Эпикуръ, мы, наоборотъ, боролись съ этими суевѣрными мыслями, если бы мы убѣдили себя, что въ смерти нѣтъ ничего реальнаго и, такъ сказать, живаго, что, наоборотъ, она является распаденіемъ всякой жизни, полнымъ уничтоженіемъ, то какое имѣли бы мы основаніе пугаться ея? Нѣтъ ничего страшнаго въ томъ, что само по себѣ ничто. Разрушеніе—это попросту покой. Въ своей теоріи удовольствія, киренейцы дѣлали изъ покоя промежуточный членъ между наслажденіемъ и страданіемъ. Эпикуръ, наполняющій наслажденіемъ и счастьемъ самыя минуты кажущагося

*) Lucr., III, 31.

**) Bain, *The emotions and the will*, ст. 62.

бездѣйствія, разсѣяннаго въ жизни, допускаетъ одинъ промежуточный членъ между удовольствіемъ и страданіемъ, одно состояніе абсолютнаго безразличія, это—послѣднее упокоеніе, упокоеніе смерти.

7 «Смерть, говоритъ Эпикуръ въ своихъ *«Правилахъ»*, нисколько насъ не касается, ибо то, что разъ распалось, не способно болѣе чувствовать, а что не чувствуетъ, то для насъ ничто» *). Мысль эту онъ развиваетъ въ письмѣ къ Менецею: «Приучи себя, пишетъ онъ, къ мысли, что смерть по отношенію къ намъ ничто; ибо всякое благо и зло покоится на способности чувствовать; смерть же есть лишеніе этой способности. Такое здоровое сознаніе того, что смерть насъ не касается, влечетъ за собой то, что мысль о смертномъ характерѣ жизни не мѣшаетъ болѣе наслажденію; и оно дѣлаетъ это, не суля намъ неопредѣленное время впереди, но отнимая у насъ желаніе безсмертія» **).

Это умозаключеніе Эпикура опирается, какъ видимъ, на самый принципъ системы, а именно—что благо есть удовольствіе, а зло—страданіе. Если допустить этотъ принципъ во всей его строгости, то изъ него логически вытекаетъ выведенное Эпикуромъ первое слѣдствіе. Небытіе не заключаетъ въ себѣ ни страданія, ни удовольствія, а, стало быть, ни блага, ни зла для того, кто не существуетъ. Но Эпикуръ выводитъ изъ принципа второе слѣдствіе и распространяетъ это умозаключеніе на того, кто еще пока существуетъ: онъ обращается къ живымъ съ такими словами, точно это уже умершіе. Когда онъ говоритъ намъ «смерть сама по себѣ не зло», можно было бы ему отвѣтить словами

*) Epic. ap. Diog. Laërt., II max. *Ο θάνατος οὐδέν πρὸς ἡμᾶς. τὸ γὰρ διαλυθέν, ἀνασθητεῖ· τὸ δὲ ἀνασθητοῦν, οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς.

**) Ibid., X, 125.—Въ сохранившихся у Діогена Лаэртія фрагментахъ Эпикуръ не формулируетъ аргументовъ противъ безсмертія души. Но Лукрецій оставилъ намъ замѣчательное резюме эпикурейской аргументаціи. Съ точки зрѣнія эпикурейцевъ, опытъ доказываетъ намъ, что тѣло и душа живутъ параллельной и солидарной жизнью: они являются на свѣтъ, развиваются, дрихлѣютъ совмѣстно, они, стало быть, должны вмѣстѣ и умирать; всякая причина, дѣйствующая на одно, воздѣйствуетъ и на другую; болѣзнь, безуміе, летаргія, опьяненіе сказываются и на тѣлѣ, и на душѣ: «всякая субстанція, которая можетъ выйти изъ равновѣсія и измѣниться, необходимо разрушается и лишается безсмертія, какъ только она предоставлена дѣйствию превосходящей ее силы» (III, 484). Жизнь души, какъ и жизнь тѣла, зависитъ, стало быть, единственно отъ степеней разрушительныхъ силъ; стоитъ имъ взять перевѣсъ,—и смерть неминуема.

Бэйля: «Это не мало—лишиться жизни, которую я такъ сильно люблю». Если довести разсужденіе Эпикура до крайнихъ предѣловъ, то можно прійти къ утвержденію, что бесполезно отворачиваться отъ пропасти, ибо разъ мы упадемъ въ нее, то не будемъ болѣе страдать, а пока мы въ нее не упали, мы не страдаемъ еще. Это-же почти и говоритъ Эпикуръ въ слѣдующемъ мѣстѣ, полномъ чисто греческой изысканности логики, которое привело бы въ восторгъ Горгія или Протагора: «Пока мы существуемъ, нѣтъ смерти; когда смерть есть, насъ болѣе нѣтъ. Нѣтъ, стало быть, смерти ни для живыхъ, ни для мертвыхъ; ибо для тѣхъ, кто существуетъ, смерть не существуетъ; а тѣ, для кого она есть, болѣе не существуютъ *)».

Нисколько не будучи зломъ въ моментъ своего появленія, смерть, по мнѣнію Эпикура, не можетъ являться зломъ для предвидящаго ее воображенія. «Безуменъ тотъ, кто говоритъ, что боится смерти не потому, что она будетъ удручать его съ минуты своего *дѣйствительнаго* явленія, а потому, что она удручаетъ его какъ *грядущая* еще развязка; ибо то, что разъ имѣется на лицо и не приноситъ тревоги, можетъ, существуя еще только въ перспективѣ, удручать насъ не иначе, какъ подъ внушеніемъ безосновательнаго мнѣнія» **).

Наше будущее, присовокупляетъ Лукрецій, не должно насъ беспокоить больше нашего прошлаго: не вышли ли, мы изъ ничтожества, не предшествовала ли жизни нашей смерть? «Посмотри, какъ равнодушны мы къ минувшей вѣчности, которая существовала до того, какъ мы увидѣли свѣтъ ***). Это—зерцало, въ которомъ природа показываетъ намъ времена, грядущія за нашей смертью. Уже-ли ты видишь тутъ что-нибудь страшное? Что нибудь грустное? Не есть ли это спокойствіе болѣе глубокое, чѣмъ сонъ?» Въ наше время тотъ аргументъ эпикурейцевъ повторился у Шопенгауэра. Въ самомъ дѣлѣ Шопенгауэръ, подобно Эпикуру, придаетъ огромную важность вопросу о смерти, ибо «смерть есть настоящий гений вдохновитель, Музагетъ философіи»; по его мнѣнію, если бы страхъ ничтожества шелъ отъ разума, то мы должны были-бы столько же тревожиться ничтожествомъ, предшествовавшимъ нашему существованію, сколько тѣмъ, которое должно послѣдовать за нимъ. Въ дѣйстви-

*) Diog. Laërt., 125. Οὔτε οὖν πρὸς τοὺς ἔσονται ἔστιν, οὔτε πρὸς τοὺς τετελευτηκότας.

**) Diog. L. X, *ibid.* «Ο πᾶρόν οὐκ ἐνοχλεῖ, προσκοχώριον κενὸς λυπεῖ».

***) Luc. III. 985.

тельности однако нѣтъ ничего подобнаго. Передъ безконечностью *a parte post*, которая будетъ послѣ меня, я полонъ ужаса; но я не нахожу ничего страшнаго въ безконечности *a parte ante*, которая была безъ меня *). И такъ для Шопенгауэра, какъ и для Эпикура, страхъ смерти есть скорѣе плодъ воображенія, чѣмъ разумной мысли и философъ долженъ отъ него отрѣшиться.

Такимъ образомъ, запредѣльное жизни не внушаетъ страха, не волнуетъ желанія. Нужно отвернуть взоръ отъ этой новой какъ будто представившейся намъ безконечности, безконечности времени; идея безпредѣльной продолжительности, по крайней мѣрѣ, когда мы хотимъ приложить ее къ нашей жизни, есть лишь суетное и пустое мнѣніе, какъ идея Необходимости, какъ идея божественнаго Своеволія. Сатурнъ не долженъ насъ беспокоить больше Юпитера или Рока. Утверждая, что > безсмертіе невозможно, Эпикуръ слишкомъ поспѣшно заключаетъ отсюда, что оно не желательно **).

Въ этомъ пунктѣ теорія его представляетъ поразительное сходство еще и съ современной доктриной Штрауса, по которой безсмертія слѣдуетъ скорѣе бояться, чѣмъ желать. Штраусъ отчасти пользуется тѣми же выраженіями, что и Эпикуръ. «Кого не обуяла гордыня, хорошо умѣетъ цѣнить болѣе, чѣмъ скромную мѣру своихъ дарованій, признателенъ за время, удѣленное ему для ихъ развитія, но не изъявляетъ ни малѣйшаго притязанія на продленіе этого срока за предѣлы земной жизни, и вѣчность въ перспективѣ способна вызвать въ немъ содроганіе» ***). То же мнѣніе находимъ мы и у Бюхнера: если вѣрить ему, то въ легендѣ объ Агасферѣ человечество олицетворило тотъ инстинктив-

*) *Die Welt als Wille*, т. 2-ой. Аргументъ Лукреція и Шопенгауэра софистическій; ибо безконечное ничтожество пугаетъ насъ лишь поскольку оно должно пресѣчь наше существованіе и остановить порывъ нашей воли. Одно дѣло—ничтожество, предшествовавшее нашему рожденію и завершившееся нашимъ существованіемъ,—а другое—существованіе, завершающееся ничтожествомъ; прошлое ничтожество нисколько не вредитъ настоящему существованію; грядущее ничтожество съ минуты на минуту грозитъ упразднить его. Вы легко миритесь съ мыслью, что не всегда обладали какимъ нибудь благомъ, но легко ли мириться съ мыслью, что рано или поздно судьба вырветъ это благо у васъ изъ рукъ?

**)... Diog. L., I. X, 124. Οὐχ ἀπειρον προστιθεῖσα χρόνον, ἀλλὰ τὸν τῆς ἀθανασίας ἀφελομένη πόνον.

***) Strauss. *L'Ancienne et la nouvelle foi* (фр. пер.) ст. 161.

ный страхъ, который оно испытываетъ при мысли о безсмертной жизни *).

Съ точки зрѣнія Эпикура всякое желаніе, не имѣющее опоры въ самой природѣ, должно быть подавлено. Желаніе безсмертія (ὁ τῆς ἀθανασίας πόθος) должно, слѣдовательно, умереть въ насъ, подобно многимъ другимъ, подобно желаніямъ богатствъ, почестей; объ этомъ то желаніи и можно главнымъ образомъ сказать, что оно «уходитъ въ неопредѣленное», εἰς ἄπειρον ἐκπίπτει. Мудрецъ столь мало завидуетъ мнимому счастью безсмертія, какъ вѣнкамъ, раздаваемымъ поэтамъ, статуямъ, воздвигаемымъ побѣдителямъ. «Онъ не прилипаётъ, такъ сказать, къ будущимъ вещамъ, а ожидаетъ ихъ» **). Онъ нисколько не тревожится по поводу того, какое число дней приберегаетъ для него будущее: «Нужно помнить, говорить Эпикуръ, что грядущее время не наше, дабы мы не ожидали его, какъ навѣрное долженствующаго быть и не отчаявались въ немъ, какъ въ безусловно не долженствующемъ быть» ***).

Чтобы оправдать желаніе безсмертія и страхъ смерти, и притомъ именно съ точки зрѣнія эпикуризма, можно было бы отвѣтить слѣдующее: такъ какъ благо заключается въ удовольствіи, то если удовольствіе урѣзано и прервано, благо умалено. Смерть, хотя она и не есть зло въ абсолютномъ смыслѣ слова, является однако меньшимъ благомъ; очень естественно, стало быть, что для существа, стремящагося къ наибольшему благу, она является предметомъ отвращенія; безсмертіе, наоборотъ, если понимать его какъ безконечное продленіе наслажденія, должно быть предметомъ желанія.

Нѣтъ сомнѣнія, что именно съ цѣлью отвѣтить на какой нибудь подобнаго рода аргументъ и придумалъ Эпикуръ одну изъ самыхъ оригинальныхъ и парадоксальныхъ своихъ теорій.

Если вѣрить ему, то мало того, что мы можемъ быть счастливы независимо отъ будущаго, независимо отъ безсмертія,—безсмертіе нисколько не умножило бы нашего счастья: счастье есть совершенное, себѣ достаточное цѣлое. «Эпикуръ отрицаетъ, чтобы продолжительность могла что нибудь прибавить къ счастью жизни, и чтобы наслажденіе, ощущаемое въ продолженіе краткаго времени было меньшимъ, чѣмъ если бы оно было вѣчнымъ... Онъ, который полагаетъ верховное благо въ удовольствіи,

*) И Бентамъ выражаетъ сходныя мысли въ своей книгѣ о *Естественной Религіи*.

**) *De fin*; I, XIX, 62. «Neque pendet ex futuris, sed exspectat illa».

***) Diog. L., X. 129. Τὸ μέλλον οὔτε ἡμέτερον οὔτε πάντως οὐχ ἡμέτερον.

отрицаетъ, чтобы въ безконечное время удовольствіе могло быть большимъ, чѣмъ въ ограниченное и умѣренное время *)». Въ наслажденіи важна не продолжительность его, а его интенсивность; наиболѣе истинное наслажденіе и наиболѣе совершенная жизнь, παντελῇ βίον, черпаютъ свою истину и совершенство въ себѣ самомъ, а не во времени. «Время, имѣетъ ли оно предѣлы или нѣтъ, содержитъ одинаковое удовольствіе, если умѣемъ разумомъ измѣрять предѣлы этого удовольствія» **). Въ наслажденіи, такимъ образомъ, есть какая то внутренняя полнота и изобиліе, которая дѣлаютъ его независимымъ отъ времени, какъ и отъ всего другого: истинное удовольствіе въ себѣ самомъ носитъ свою безконечность. Что за бѣда, если жизнь мудреца имѣетъ предѣлы? Взятая сама по себѣ, она столь же счастлива, какъ жизнь божественная, жизнь вѣчная, и Эпикуръ «можетъ поспорить въ счастіи съ самимъ Юпитеромъ» ***).

Это ученіе Эпикура, которое возноситъ счастье надъ временемъ и какъ-бы сжимаетъ его въ предѣлахъ ограниченной продолжительности, нисколько не лишая его въ то же время его неоцѣнимаго достоинства, было въ наше время возобновлено однимъ нѣмецкимъ философомъ, отрицавшимъ, подобно Эпикуру, личное безсмертіе: я говорю о Фейербахѣ. Любопытно сопоставить между собой тѣ аргументы, которыми тотъ и другой пытаются доказать, что безсмертіе бесполезно. «Всякая минута, пишетъ нѣмецкій философъ, есть полное и цѣльное существованіе, безконечное по своему значенію, себѣ довлѣющее, безпредѣльное утвержденіе своей собственной реальности». Это та же, только что выраженная Эпикуромъ, мысль, но только переведенная на языкъ метафизики: «Время, имѣетъ ли оно предѣлы, или нѣтъ, содержитъ одинаковое удовольствіе». Лукрецій также восклицалъ: «Если удовольствія, вливавшіяся тебѣ въ душу, будто въ бездонную чашу, текли и не растратились попустому,—почему же не уходишь

*) *De finibus*, II, XXVII, 87, 88: «At enim negat Epicurus ne diuturnitatem quidem temporis ad beate vivendum aliquid afferre nec minorem voluptatem percipi in brevitatem temporis, quàm si illa sit sempiterna . . . Quum enim summum bonum in voluptate ponat, negat infinito tempore aetatis voluptatem fieri majorem quàm finito atque modico». См. *ibid.*, I, I, XIX, 63.

**) Ὁ ἀπειρος χρόνος ἴσῃν ἔχει τὴν ἡδονὴν καὶ ὁ πεπερασμένος, εἰάν τις αὐτῆς τὰ πέρατα καταμετρήσῃ τῷ λογισμῷ. *Diog. L.*, 45.

***) *Stob., Florileg.*,

ты какъ гость, насытившійся жизнью» *). Фейербахъ повторяетъ это образное сравненіе Лукреція: «Всякій мигъ, говоритъ онъ, испиваешь ты до дна чашу безсмертія, которая, будто кубокъ Оберона, не перестаетъ сама собой сызнова наполняться».

Взглядъ Фейербаха покоится на своеобразномъ пониманіи времени и вѣчности. Вѣчность, съ его точки зрѣнія, не состоитъ въ безконечномъ протяженіи времени, а въ безконечной интенсивности жизни; она какъ бы концентрируется въ каждомъ мигѣ существованія. «Вѣчность, говоритъ онъ, есть сила, энергія, дѣйствіе и побѣда». Въмѣсто этихъ вдохновленныхъ Гегелемъ метафизическихъ теорій, Эпикуръ ссылается на практический примѣръ. Подобно тому, какъ мудрецъ, говоритъ онъ, не выбираетъ самую обильную, а самую пріятную пищу, такъ онъ получаетъ въ удѣлъ не очень долгую, но очень пріятную жизнь» **). Фейербахъ пользуется другимъ примѣромъ, болѣе эстетическимъ. «Музыкальные тоны, говоритъ онъ, хотя и существуютъ во времени, по своему значенію однако лежать внѣ и выше его. И соната, въ которую они слагаются, длится недолго, ее не играютъ вѣчно; но развѣ она только длинна или коротка? Что, спрашиваю я, сказалъ бы ты о человѣкѣ, который во время исполненія ея не слушалъ бы, а считалъ, бралъ бы продолжительность за основу своего сужденія и въ то время, какъ слушатели искали бы подходящихъ выраженій для своего восторга, не нашелъ бы для опредѣленія его иныхъ словъ, кромѣ слѣдующихъ: она длилась четверть часа? Конечно, имя сумасшедшаго показалось бы тебѣ еще слишкомъ слабымъ для такого человѣка. Какъ же назвать тѣхъ, кто мнитъ, будто судить о жизни, когда говорить, что она преходяща и ограничена». И опираясь на это сравненіе жизни съ сонатой, которой мы властны придать величественность, тогда какъ смерть есть вѣчное безмолвіе, Фейербахъ, подобно Эпикуру, нападаетъ на современныя ему религіи и философіи, которыя хотятъ превратить жизнь въ ничтожество и сдѣлать ничтожество чѣмъ то болѣе желаннымъ, чѣмъ жизнь. «То, съ помощью чего ничего не говоришь, ничего не мыслишь, ничего не опредѣ-

*) Lucr., III, 930: *Nam si grata fuit vita anteacta priorque,
Et non omnia, pertusum congesta quasi in vas,
Commoda perfluxere atque ingrata interiere,
Cur non, ut plenus vitae conviva recedis,
Æquo animoque capis securam, stulte, quietem?*

**) Diog. Laër. X, 126. Ὡς τω καὶ χρόνον ὁ τὸν μῆκιστον, ἀλλὰ ῥῆιστον καρπίζεται.

ляешь, что это, какъ не *ничто*? Какъ назвать тѣхъ, которые изъ ничто дѣлають что-то и, взамѣнъ того, сводятъ на ничто реальность жизни? Они называютъ себя благочестивыми людьми, рационалистами, а то даже и философами; ты же называй ихъ сумасшедшими, безумцами и съ послѣднимъ еще вздохомъ своимъ утверждай реальность и истину сей жизни».

Это-то послѣднее утвержденіе, какъ мы увидимъ, и высказалъ умирая Эпикуръ.

III.—Если мы не должны бояться смерти, то отсюда, по ученію Эпикура, никакъ не слѣдуетъ, что намъ слѣдуетъ желать ея. Не надо выводить крайностей изъ его ученія и думать, что онъ кончаетъ проповѣдью отвращенія къ жизни и отреченія отъ существованія. Вовсе нѣтъ; мы знаемъ, что смерть уноситъ съ собой способность чувствованія; что чувства являются условіями удовольствія и что удовольствіе есть единственная цѣль существъ; вещь, не составляющая удовольствія, не можетъ, стало быть, сама по себѣ быть цѣлью. Оттого, говоритъ Сенека, Эпикуръ порицаетъ тѣхъ, кто жаждетъ умереть, не менѣе, чѣмъ тѣхъ, кто страшится умереть *). «Мудрецъ, говоритъ самъ Эпикуръ, нисколько не страшится не жить, но и жизнь ему не въ тягость» **).

Въ этомъ отношеніи Эпикуръ находится въ разногласіи съ знаменитымъ философомъ своей эпохи, Гегезіемъ, взгляды котораго очень напоминають воззрѣнія современныхъ пессимистовъ. Гегезій, побочный ученикъ Аристиппа, исходилъ однако изъ принциповъ, сходныхъ съ принципами самого Эпикура, а именно—что удовольствіе есть единственное благо ***); но благо это, по его мнѣнію, рѣдко встрѣчается въ полнотѣ своей; чаще всего надежда влечетъ за собой разочарованіе, за наслажденіемъ слѣдуетъ пресыщеніе и отвращеніе: въ жизни сумма страданій превосходитъ сумму наслажденій; нигдѣ нѣтъ счастья, нигдѣ оно не осуществимо: ἀνὸ παρκοτος ἢ εὐδαιμονία ****). Исканіе счастья или даже только удовольствія, стало быть, тщетно и противорѣчиво, такъ какъ въ дѣйствительности мы всегда обрѣтаемъ излишекъ страданій; но, чтобы мень-

*) Sen., *Epist.*, 24, 22. «Objurgat Epicurus, non minus eos qui mortem concupiscunt, quam eos qui timent».

**) Diog. L., X, 126, 127. «Ὅτε φοβεῖται τὸ μὴ ζῆν· οὐτε γὰρ αὐτῷ προστάται τὸ ζῆν».

***) Diog. L. II, VIII, 93.

****) *Ib.*, 94.

ше ощущать страданіе, есть одно только средство: сдѣлать себя равнодушнымъ *), притупить чувствительность, уничтожить желаніе. Равнодушіе, резинція, — вотъ, слѣдовательно, единственные палліативы жизни. Но даже улучшенная такимъ путемъ жизнь не болѣе желательна, чѣмъ смерть; тѣ, кто утомились ею, могутъ исцѣлиться отъ нея; жизнь стоитъ смерти и смерть стоитъ жизни: ἡ ζωὴ καὶ ὁ θάνατος αἰρετόν. Отсюда имя «проповѣдника смерти» (*Phisithanate*), данное Гегезію. Толпы слушателей валили къ нему; ученіе его быстро распространялось, и по слову его убѣжденные ученики кончали съ собой. Это взволновало царя Птолемея, и онъ, боясь, чтобы отвращеніе къ жизни не приняло характера эпидеміи, велѣлъ закрыть школу Гегезія и изгнать учителя.

Ученіе Гегезія невольно переноситъ мысль къ современнымъ системамъ Шопенгауэра и его послѣдователей. Ученіе это занимаетъ такое-же положеніе относительно эпикурейской школы, какъ помянутыя сейчасъ системы относительно англійской утилитарной школы. Любопытно видѣть, какъ въ двѣ столь различныя эпохи двѣ школы сообща учатъ: одна—что жизнь имѣетъ цѣлью удовольствіе, и что цѣль эта можетъ быть достигнута, а другая—что удовольствіе, хотя оно составляетъ все же наиболѣе положительную цѣль жизни, лежитъ внѣ достиженія, и что самое мудрое—это практика аскетическаго отреченія. Гегезія и Шопенгауэра, между прочимъ, сближаетъ еще и то, что оба они вѣроятно вдохновлялись міросозерцаніемъ Индіи. Шопенгауэръ самъ заявлялъ себя современнымъ буддистомъ. Что же касается Гегезія, то онъ жилъ въ эпоху, когда Азія и Европа только что вступили между собой въ сношенія, благодаря завоеванію Александра: гимнософисты привели въ изумленіе греческую армію; Каланъ добровольно сжегъ себя передъ собранными солдатами, какъ Геркулесъ, и умирая произнесъ пророческія слова. Нѣтъ сомнѣнія, соприкосновеніе съ греческимъ гениемъ влило въ старыя вѣрованія Востока новыя силы; началось броженіе умовъ, которое должно было дать почувствовать себя въ философскихъ школахъ. Ученіе Гегезія являлось, быть можетъ, своего рода синтезомъ, вѣроятно безсознательнымъ, буддистскихъ идей съ идеями киренейцевъ.

Какъ бы то ни было, Эпикуръ съ большой энергіей ополчается противъ такого ученія. Можно подумать, что передъ вами Бентамъ или кто нибудь изъ его послѣдователей, отвѣчающій нашимъ современнымъ пессимистамъ. «Что за безуміе, восклицаетъ онъ, бросаться въ объятія

*) *Ib.*, 96.

7 смерти изъ отвращенія къ жизни, когда именно вашъ родъ жизни и заставляетъ завидовать смерти» *). А въ другомъ мѣстѣ: «Что можетъ быть смѣшнѣе, какъ призывать смерть, когда именно страхъ смерти и отравляетъ вамъ жизнь» **). Наконецъ, Менецею онъ пишетъ: «Худшій (изъ нашихъ противниковъ) это тотъ, кто повторяетъ вслѣдъ за по-этомъ: — Первымъ благомъ было бы совсѣмъ не родиться, вторымъ — какъ можно раньше вступить въ врата Ада.—Если онъ дѣйствительно убѣжденъ въ истинѣ своихъ словъ, почему же не покинетъ онъ жизни? Въдъ онъ всегда можетъ это сдѣлать, если по размысленіи твердо рѣшился на это. Но если онъ говоритъ шутя, то онъ шутитъ съ вещами, не терпящими шутокъ» ***). Этотъ аргументъ *ad hominem*, быть можетъ, найдутъ мало убѣдительнымъ, но не легко однако отвѣтить на него. Прибавимъ, что лучшая критика пессимистическихъ ученій можетъ быть извлечена изъ самой основы эпикурейской системы: по ученію Эпикура жизнь, при безпрепятственномъ и невозмущаемомъ своемъ теченіи, сама по себѣ есть наслажденіе; удовольствіе разсматривается, такимъ образомъ, какъ образующее самую основу и канву существованія; страданіе — не болѣе какъ минутная заминка въ этомъ состояніи благополучія, мимолетное волненіе, вслѣдъ за чѣмъ все снова приходитъ въ покой; жизнь есть глубокій источникъ, безпрестанно источающій удовольствіе: жить это въ сущности быть счастливымъ, и жизнь и счастье сливаются для эпикурейца въ одно. Если съ нами случается какое нибудь непредвидѣнное несчастье, неизлечимый недугъ или, наконецъ, что нибудь такое, о что безпомощно разбивается наша воля; если,—что случается лишь какъ весьма рѣдкое исключеніе, — природа посылаетъ намъ нѣкоторый излишекъ страданій по сравненію съ удовольствіями, тогда въ распоряженіи нашемъ всегда есть средство не быть несчастными: тутъ-то и наступаетъ минута употребить превознесенное Гегезіемъ геройское средство — умѣть умереть. Умереть иногда *полезно*. Не въ томъ, разумѣется, смыслѣ, что смерть иногда можетъ быть благомъ сама по себѣ; нѣтъ—мы знаемъ, что она не есть зло, и

*) Epic. ap. Senec., *Epist. ad Lucil.*, XXIV.

**) *Ibid.* Лукренцій развиваетъ эту мысль своего учителя:

Et saepe usque adeo, mortis formidine, vitae
Percipit humanos odium lucisque videndae,
Ut sibi consciscant moerenti pectore lethum,
Obliiti fontem curarum hunc esse timorem.

****) Diog. L., *ibid.*, Εἰ δὲ μωκόμενος, μάταιος ἐν τοῖς οὐκ ἐπιδεχομένοις.

знаемъ, съ другой стороны, что жизнь, при извѣстныхъ обстоятельствахъ, можетъ стать зломъ; очевидно, слѣдовательно, что когда передъ нами альтернатива—несчастье или небытіе, то надо отдать предпочтеніе небытію. Недаромъ мы порою ищемъ страданія въ видахъ того удовольствія, которое оно произведетъ: страданіе, хотя само по себѣ и дурно, превращается тогда въ относительное благо. Съ тѣмъ большимъ основаніемъ смерть, которая сама по себѣ нисколько не дурна, можетъ стать благомъ, когда она кладетъ конецъ суммѣ золъ, превосходящей сумму благъ. «Скверно жить въ нуждѣ, но никакая необходимость не приковываетъ насъ къ такой жизни» *). «Если страданія сносны, будемъ сносить ихъ; если нѣтъ—равнодушно выйдемъ изъ этой жизни, которая намъ болѣе не по душѣ, какъ покидаютъ театръ» **). Этотъ выходъ не долженъ быть опрометчивымъ, а разумнымъ и обдуманномъ: мудрецъ умѣетъ взвѣсить все, что говоритъ за и противъ него. Эпикуръ заранѣе предвидѣлъ тѣ разные недуги, которые могутъ обрушиться на него, и намѣтилъ свое поведение для каждаго случая. Если, напримѣръ, философъ ослѣпнетъ, то онъ будетъ тѣмъ не менѣе продолжать жить безъ сожалѣній: потому, конечно, что лишеніе зрѣнія не сопряжено съ положительнымъ страданіемъ, и что удовольствіе еще легко находить себѣ путь къ намъ черезъ прочія чувства, къ тому же, не имѣетъ ли мудрецъ, по выраженію Лукреція, внутренній свѣтъ своей мысли? Эта мысль, всегда ясная, умѣетъ сохранить спокойствіе передъ лицомъ смерти и можетъ пользоваться ею, но только обдуманно и съ твердой рѣшимостью, какъ средствомъ къ счастью. Эпикуреецъ, какъ христіанинъ, но въ совершенно иныхъ видахъ, обращаетъ взоръ свой къ смерти, готовится къ ней, мысленно идетъ ей навстрѣчу. «Что лучше, спрашиваетъ Эпикуръ: смерть ли чтобъ шла къ намъ, или мы—къ смерти?» А Сенека, комментируя эти слова, присовокупляетъ: «Думать о смерти, это—думать о свободѣ... Единственная цѣль удерживаетъ насъ, это — любовь къ жизни. Не разрывая ее въ конецъ, надо въ той мѣрѣ ослабить ее, чтобы въ случаѣ пужды она не служила болѣе препятствіемъ, преградой, мѣшающей намъ въ нужную минуту сдѣлать то, что рано или поздно придется сдѣлать волей неволей» ***).

*) Epic. ap. Senec., *Epist.*, 12, 10. «Malum est in necessitate vivere; sed in necessitate vivere, necessitas nulla est».

**) Cic., *De fin.*, I, 15, 49. «Si tolerabiles sint dolores, feramus; sin minus, aequo animo e vitâ, quum ea non placeat, tanquam e theatro, exeamus».

***) Epic. ap. Senec., *ibid.*

Эпикуръ, какъ извѣстно, преподавать не только ученіе, но и живой образецъ «атараксін» передъ лицомъ смерти: въ теченіе своей тяжелой болѣзни (онъ страдалъ каменной болѣзnią) онъ выказывалъ такое мужество, которому сами стоики увѣщевали себя подражать. Маркъ Аврелій пишетъ въ своихъ *«Мысляхъ»*, обращаясь къ самому себѣ: слѣдуй Эпикуру! Эпикуръ говоритъ: во время моей болѣзни я ни съ кѣмъ не бесѣдовалъ о страданіяхъ моего тѣла, никогда не говорилъ я о нихъ съ тѣми, кто приходилъ провѣдать меня. Всегда разсуждалъ я о моемъ обычномъ предметѣ, о природѣ вещей; я старался понять, какъ мысль, хотя она и сообщается съ тѣми родами движенія, которые оказываютъ дѣйствіе на тѣло, можетъ быть свободна отъ возмущенія, безмятежно наслаждаясь свойственнымъ ей благомъ. Я не давалъ, говоритъ онъ еще, повода другимъ возгордиться мыслью о важности ихъ помощи. Жизнь моя даже тогда была счастлива и спокойна. Слѣдуй же Эпикуру».

Послѣднее письмо Эпикура сохранилось до нашего времени. Вотъ оно: «Гермарху отъ Эпикура привѣтъ! Когда я писалъ тебѣ это, я переживалъ счастливый день, который вмѣстѣ и мой послѣдній день; меня преслѣдовали такія муки, что ничего кажется нельзя было прибавить къ ихъ силѣ. Но страданіямъ тѣла противопоставилъ я радость духа, исходившую отъ воспоминанія о моихъ изобрѣтеніяхъ. Ты же, Гермархъ, чтобы дать новое доказательство той привязанности, которую ты съ моего питанья ко мнѣ и моей философіи, имѣй попеченіе о дѣтяхъ Метродора» *).

Метродоръ, этотъ неразлучный другъ Эпикура, какъ извѣстно умеръ раньше его: послѣдняя мысль Эпикура, такимъ образомъ, обращена была къ дружбѣ.

Какъ видите, Эпикуръ хотѣлъ быть счастливымъ до послѣдняго вздоха; онъ упорно тяготѣлъ къ счастью, какъ другіе—къ добродѣтели или наукѣ. И въ этомъ упорствѣ есть свое благородство. Есть что то величественное въ этомъ настойчивомъ стремленіи восторжествовать надъ страданіемъ, въ этомъ послѣднемъ призывѣ къ прошлому, чтобы вознаградить себя за муки настоящаго, въ этомъ отчаянномъ утвержденіи счастья жизни передъ лицомъ смерти. Не всегда легко убѣдить себя, что ты счастливъ; для этого нужна неоспоримая сила воли; и такъ какъ убѣдить себя, что счастливъ, въ значительной мѣрѣ то же, что быть имъ на дѣлѣ, то Эпикуръ, стало быть, осуществилъ для себя

*) Diog. Laërt., X, 122.—V. *De fin.*, XXX, 96

ту утоію счастья, о которой онъ мечталъ для мудреца. Онъ умеръ съ улыбкой на устахъ, какъ Сократъ, но съ той разницей, что послѣдній лелѣялъ высокую надежду на безсмертіе и, отвернувъ взоръ отъ жизни, видѣлъ въ смерти одно лишь исцѣленіе. — Эпикуръ же умеръ съ лицомъ, обращеннымъ къ тому самому существованію, которое онъ покидалъ, сосредоточивая въ своемъ воспоминаніи всю свою жизнь, чтобы противопоставить ее приближающейся смерти; въ мысли его обрисовался какъ бы послѣдній образъ его прошлаго, готоваго исчезнуть; онъ созерцалъ его, «полный признательности», безъ сожалѣнія, безъ надежды; потомъ все сразу померкло — и настоящее, и прошлое, и будущее — и покой небытія объялъ его на вѣки.

IV. — Мы не дадимъ подробной оцѣнки доктрины Эпикура, которой онъ учить и словомъ, и дѣломъ; мы хотимъ только резюмировать въ нѣсколькихъ словахъ то, въ чемъ видимъ его историческое значеніе и самобытность.

Легко не бояться смерти, когда вѣришь въ блаженное безсмертіе. Въ этомъ смыслѣ, въ мужествѣ, на примѣръ, первыхъ христіанъ, нѣтъ ничего удивительнаго; каждая религія имѣетъ своихъ мучениковъ, и изъ-за заблужденія было къ несчастью пролито столько же крови, сколько изъ за истины: по презрѣнію къ смерти, внушенному какой нибудь религіей, можно судить о той степени вѣры, которую религія эта сумѣла возбудить въ своихъ ревнителяхъ, но никакъ не о степени заключающейся въ ней истины. Напротивъ, поддерживать независимость и мужество человѣка передъ лицомъ смерти, какой она является вслѣдъ за тѣмъ, какъ устранено всякое суевѣріе, — это было истинно оригинальное предпріятіе, предпріятіе, въ которомъ Эпикуръ не совсѣмъ потерпѣлъ крушеніе. «Солнцу и смерти нельзя глядѣть въ лицо», сказалъ Ла-Рошфуко. Эпикуръ глядѣлъ смерти въ лицо безъ страха и безъ надежды; онъ пытался показать, что она можетъ полагать предѣлы жизни, насколько ея не возмущая.

Теорія Эпикура относительно смерти не всегда была вѣрно понимаема, и многія изъ выставленныхъ противъ нея возраженій не попадаютъ въ нее. «Смерть, сказалъ Лактанцій, воюя противъ Эпикура, сама по себѣ не несчастье, приближеніе смерти — вотъ въ чемъ несчастье» *). И Бэйль въ своихъ, вообще весьма тонкихъ, статьяхъ объ Эпикурѣ и Лукреціѣ дѣлаетъ слѣдующее замѣчаніе: «Эпикурейцы не могутъ отри-

*) Lact., *Instit. divin.*, III, 17.

цать того, что смерть приходитъ въ то время, когда человѣкъ одаренъ еще чувствительностью. Это, стало быть, нѣчто затрогивающее человѣка, и съ ихъ стороны было логической ошибкой сдѣлать выводъ изъ того, что разъединенныя части болѣе не чувствуютъ, что процессъ, разъединяющій ихъ, не чувствуется» *).

Въ этихъ возраженіяхъ смѣшиваютъ повидимому то, что на общепринятомъ языкѣ называютъ «скверной четвертью часа», съ самой смертью, т. е. съ состояніемъ того, кто болѣе не живетъ. Надо строго различать эти понятія. Для многихъ смерть не болѣе, какъ мучительная операція, передъ которой такъ же съеживаешься отъ страха, какъ передъ всякой хирургической операціей. Было бы ошибкой сказать въ этомъ случаѣ, что боятся смерти; не смерти, а страданія—вотъ чего боятся. Выказываютъ просто недостатокъ мужества, но никакая философія, — эпикурейская доктрина столь же мало, какъ и всякая другая, — не можетъ дать намъ совершенно готовой практической добродѣтели—мужества. Страданіе, сопровождающее обыкновенно смерть, есть фактъ, столь же мало отрицаемый Эпикуромъ, какъ и всякимъ другимъ, и философія его считается съ этимъ фактомъ, какъ со всѣми другими. Страданіе это доступно, по его мнѣнію, тѣмъ же пріемамъ облегченія, какъ и всѣ другія; подобно имъ, оно требуетъ лишь обнаруженія энергій. Стоитъ только претерпѣть это страданіе — и передъ нами откроется новый періодъ: полная безчувственность, уничтоженіе, которое, съ точки зрѣнія Эпикура, не можетъ болѣе подавать повода къ страху ни мужественному, ни малодушному, ни какому бы то ни было чувствующему существу. Съ точки зрѣнія чувственности, смерть не является зломъ, ибо она безслѣдно гаситъ самую чувственность, но она не является зломъ и съ точки зрѣнія разума, ибо лежитъ въ логикѣ природы. Существованіе, по ученію Эпикура, это — цѣлое, которое надо принять такимъ, какъ оно есть, въ относительномъ его совершенствѣ; это произведеніе искусства, своего рода поэма, которой вы не придадите красоты тѣмъ, что удлинните ее. «Мудрецъ, говорить Эпикуръ, не слагаетъ поэмъ, — онъ переживаетъ ихъ» **). Различные фазисы жизни пребываютъ между собой въ гармоніи и взаимно другъ друга предполагаютъ: молодость клонится къ зрѣлому возрасту; возрастъ этотъ, въ свою очередь, — къ старости; старость близится къ смерти; нельзя возстановить жизнь, клонящуюся къ своему предѣлу; — будемъ же умирать съ миромъ въ душѣ, чтобы

*) Bayle, глава о Лукреціѣ.

**) *Ποιῦνται ἐνεργεῖν, οὐκ ἂν ποιῶσι.*

умирать съ удовольствіемъ. Нужно, чтобы существа, согласно мысли Лукреція, передавали другъ другу жизнь и чтобы свѣточъ этотъ перебѣгалъ изъ рукъ въ руки, дабы онъ горѣлъ въ полномъ своемъ блескѣ; нужно, чтобы кровь не останавливалась, а вѣковѣчно обращалась въ жилахъ великой Природы. Безсильный сдѣлать иное, эпикуреецъ покорно приметъ смерть, всю необходимость которой онъ понимаетъ; онъ покорно ее приметъ, какъ покоряются всѣмъ актамъ, налагаемымъ на насъ природой: смерть его будетъ проникнута спокойнымъ признаніемъ неминуемаго.

Итакъ, съ точки зрѣнія доктрины чистаго и простаго удовольствія, теорія Эпикура достаточно послѣдовательна. Эпикуреецъ можетъ спокойно глядѣть въ лицо смерти, ибо онъ не отдаетъ свою жизнь на служеніе высшему идеалу, ибо жизнь въ концѣ концовъ можетъ давать лишь ограниченное количество удовольствій, ибо ее можно осушить какъ кубокъ, ибо наслаждаясь, утомляешься ею, ибо, наконецъ, получаешь отвращеніе къ ней, когда исчерпаны до послѣдняго всѣ ощущенія. Для тѣхъ, кто въ жизни ищетъ только удовольствія и корысти, смерть не можетъ составлять столь же великое зло, какъ для тѣхъ, кто преслѣдуетъ безкорыстное дѣло. У первобытныхъ народовъ, гдѣ чловѣкъ мало мыслить и только и думаетъ что о наслажденіи, гдѣ удовольствіе есть верховное благо, гдѣ ѣсть и пить является самымъ пріятнымъ дѣломъ,—мало или почти совсѣмъ не боятся смерти, ее встрѣчаютъ съ веселіемъ въ сердцѣ, беззаботно. Жизнь кажется болѣе или менѣе забавной игрой—безъ чего нибудь серьезнаго, важнаго, чего нибудь овладающаго душой и останавливающаго васъ, чего нибудь достойнаго уваженія и священнаго.

Такъ и дѣтство является возрастомъ, когда наибольшее значеніе придаютъ удовольствію и страданію, когда безкорыстіе вращается въ очень узкомъ кругу, когда трудно отдаваться чему нибудь на-долго, когда надо первымъ дѣломъ питаться, двигаться, жить наконецъ; дитя по натурѣ весьма и весьма близко къ эпикурейцу. И что же? Подобно другимъ, если не больше другихъ, дѣти боятся «скверной четверти часа», но для тѣхъ, кого это минутное страданіе не слишкомъ страшить, смерть сама по себѣ не представляетъ ничего ужаснаго. Быть можетъ въ этомъ и кроется объясненіе случаевъ самоубійства у дѣтей при всей естественной ограниченности мотивовъ къ нему,—случаевъ, настолько сравнительно частыхъ, что они приводятъ въ изумленіе статистиковъ и моралистовъ.

Совершенно иной смыслъ вкладываетъ. въ большинствѣ случаевъ,

въ свою жизнь взрослый человѣкъ. Правъ ли онъ въ этомъ или нѣтъ, но онъ всегда ищетъ въ жизни чего то иного, нежели настоящее или хотя бы даже ожидаемое удовольствіе.

Есть очень мало убѣжденныхъ эпикурейцевъ. Всякій человѣкъ, хотя бы самый смиренный, ставитъ себѣ въ жизни цѣль; и сама эта цѣль болѣе или менѣе скромна, но ея хватаетъ на то, чтобы возбудить въ немъ мужественную энергію, устремить его выше преградъ жизни. Это мужественная энергія, эта то воля къ побѣдѣ и торжеству и отступаетъ передъ смертію, какъ передъ единственной непреодолимой преградой. Каждая человѣческая жизнь обыкновенно привязывается къ какому нибудь дѣлу, которое она стремится исполнить, усовершенить, и за это то дѣло она и боится, главнымъ образомъ, смерти. Этотъ живетъ для своей семьи, тотъ—для идеи. Люди, работающіе для идеи, не такъ рѣдки, какъ думаютъ; вы находите ихъ всюду, во всѣхъ классахъ; рѣдко только бываетъ, чтобы идея была справедлива. Тѣмъ не менѣе идея эта, какова бы она ни была, объясняетъ все существованіе того, кто постигъ и отдался ей. Еще больше: сама наша жизнь есть родъ высшаго труда, которому мы стремимся придать красоту и законченность. Сами наши прошлыя усилія насъ обязываютъ; мы не хотимъ, чтобы они были тщетны. Человѣкъ не дитя, которое имѣетъ передъ собою одно будущее и которое можетъ отдать его за-дешево; за нимъ цѣлое прошлое, съ которымъ онъ долженъ считаться и которое увлекаетъ его впередъ.

Чтобы объяснить страхъ смерти, Паскаль сказалъ: «умираешь одинъ». Это не совсѣмъ точно; только глубоко-убѣжденный эпикуреецъ можетъ умереть одинъ: всякій обыкновенно носить съ собою цѣлый рой нѣжныхъ воспоминаній, цѣлый міръ безкорыстныхъ мыслей, великодушныхъ желаній, который онъ не можетъ покинуть съ легкимъ сердцемъ; въ нихъ источникъ его жизнедѣятельности, но и его печали передъ лицомъ смерти. Живи мы въ совершенномъ нравственномъ одиночествѣ, мы умирали бы съ веселіемъ въ сердцѣ, какъ умирали только наши предки. Конечно, чѣмъ вы мужественнѣе и сильнѣе, тѣмъ менѣе боитесь вы страданія—спутника смерти; но вѣдь можно страшиться и самой смерти, которая поражаетъ не васъ одного, но гаситъ волю, жаждущую лучшаго, начатый трудъ. Величіе «искусства» еще болѣе тогда заставляетъ насъ, какъ стараго Гиппократъ, подумать о томъ, какъ «коротка жизнь». Когда постигаешь земную жизнь, какъ упорное усиліе, какъ борьбу за осуществленіе добра и красоты, то борьба эта лишена смысла, если не имѣетъ цѣлью торжества побѣды; и вотъ смерть

становится поперекъ этому торжеству: съ какой сокрушенной душой умираетъ воинъ среди пораженія или хотя бы даже, когда исходъ битвы неизвѣстенъ еще; напротивъ, солдаты спокойно умираютъ, когда видятъ битву увѣнчавшейся побѣдой: они ласкаютъ себя мыслью, что, отдавая свою жизнь, не погубили ее.

Что же касается тѣхъ, для кого существованіе одна лишь игра, развлеченіе, то съ ихъ стороны непослѣдовательно съ сокрушеніемъ смотрѣть на конецъ ея. Нельзя развлекаться вѣчно. Если брать жизнь поверхностно, то утомляешься ею; если брать ее поглубже, то привязываешься къ ней. Но эпикуреецъ не привязывается къ ней на такой ладъ.

По естественному закону всякое затянувшееся удовольствіе смѣняется отвращеніемъ. Лукрецій влагаетъ въ уста природы слѣдующее обращеніе къ человѣку, плачущемуся на смерть: «Думаешь-ли ты, что я придумаю для тебя какое нибудь новое удовольствіе? Нѣтъ ничего, всѣ вещи всегда однѣ и тѣ же» *). Эта монотонность бытія является новымъ основаніемъ, оправдывающимъ равнодушіе эпикурейца передъ лицомъ смерти.

Говоря вообще, можно сказать, что въ природѣ всякое существо, жизнь котораго не имѣетъ иной цѣли, кромѣ наслажденія, необходимымъ образомъ обречено на смерть; всякому существу, имѣющему себя единственнымъ центромъ своей мысли и воли, суждено нѣкогда увидѣть этотъ центръ смѣщеннымъ, — но тогда и самая мысль и воля его утратятъ всякій смыслъ и превратятся въ ничто. Кто существуетъ для одного себя, не можетъ существовать вѣчно, — иначе природа была бы остановлена въ своей эволюціи. Одно лишь безкорыстіе, насколько само оно возможно, могло бы сдѣлать возможнымъ безсмертіе.

Если же, наоборотъ, человѣкъ не преслѣдуетъ иной цѣли, кромѣ личнаго удовольствія, какъ учитъ Эпикуръ, то онъ самымъ этимъ фактомъ обреченъ на уничтоженіе, и ему только и остается, что безропотно покориться ему, какъ слѣдствію и условію своей настоящей жизни. Да и сама жизнь эта, какъ говоритъ Лукрецій, есть родъ непрерывнаго умиранія; человѣкъ видитъ себя умирающимъ каждый мигъ, видя, какъ мигъ за мигомъ уноситъ какое нибудь удовольствіе, какое нибудь наслажденіе. И сонъ, насильно обрывающій рядъ удовольствій, также есть смерть въ маломъ видѣ. Смерть такимъ образомъ входитъ составной частью въ жизнь, какъ понимали эпикурейцы; это — обычная вещь, въ которой нѣтъ, строго говоря, ничего страшнаго, кромѣ того, что вкладываютъ въ нее.

*) Lucr., III, 944 и сл.

Итакъ, есть два вида страха смерти, которыхъ Эпикуръ не обособлялъ другъ отъ друга: страхъ младенческій и малодушный, гдѣ господствующую роль играетъ воображеніе, и страхъ интеллектуальный и мужественный, гдѣ главную роль играетъ разумъ, и который не столько является безкорыстнымъ ужасомъ передъ смертью, сколько настоящимъ страхомъ. Эпикуръ показалъ тщету перваго, но никакъ не втораго. Конечно, не нужно и думать о возвратѣ къ античнымъ религіямъ, испровергнутымъ эпикуризмомъ, надо рѣшительно удалить изъ идеи смерти все, что воображеніе древнихъ народовъ внесло въ нее страшнаго. Адъ — это представленіе, сложившееся по образу земной жизни; въ міръ семь, — вотъ гдѣ, какъ замѣчаетъ Лукрецій, есть Танталы и Сизифы *). Не будемъ же выдумывать себѣ химеръ и не будемъ наполнять будущее бѣдствіями настоящаго. Бояться быть покараннымъ какой нибудь вѣшной силой — это плодъ младенческой мысли; требовать матеріальныхъ наградъ — это по торгашески и недостойно человека; но, съ другой стороны, можно желать нетлѣнности, можно чаять, не безусловно на него разсчитывая, существованія, которое возвышалось бы надъ земной жизнью, какъ высшая ея ступень; можно думать, что смерть есть шагъ впередъ, а не крутая остановка въ развитіи бытія; можно, наконецъ, надѣяться не потерять съ ней, будто при кораблекрушеніи, всѣ собранныя духовныя богатства, а перейти грань смерти, побѣдоносно унося съ собою созданный въ себѣ міръ мыслей и великодушныхъ стремленій. Тутъ передъ нами свободное поле для метафизическихъ гипотезъ и утопій. Даже съ точки зрѣнія эпикуризма надежда — утѣшеніе, котораго не слѣдуетъ лишать себя. Живи Эпикуръ въ наше время, когда концепція безсмертія становится все болѣе радужной и *небесной*, онъ, быть можетъ, не нападалъ бы на нее такъ открыто и склонялся бы передъ нею, какъ онъ склонялся въ храмахъ боговъ. Это вѣрованіе является такимъ источникомъ счастья, которымъ не слѣдуетъ пренебрегать. Кто не раздѣляетъ всѣхъ эпикурейскихъ взглядовъ, тотъ, вопреки всѣмъ доводамъ Эпикура, всегда склоненъ будетъ переносить по ту сторону смерти какое то тайное ожиданіе. Кто безкорыстенъ или считаетъ себя такимъ, имѣетъ больше основанія полагаться на справедливость природы; «я», достаточно расширившееся, имѣетъ кажется право требовать нетлѣнности.

*) Лисг., III, 105

КНИГА ТРЕТЬЯ

Частныя и общественныя добродѣтели.

ГЛАВА I.

Мужество и воздержанность. — Любовь и дружба. — Генезисъ дружды. — Поведеніе мудраго въ человѣческомъ обществѣ.

О томъ, что въ добродѣтеляхъ Эпикуръ видитъ просто средства, съ помощью которыхъ осуществляется человѣческій идеаль, именно, — счастье въ душевной ясности и свобода.

I.—Частныя добродѣтели.—*Мужество*, сведенное къ предусмотрительности и безропотности.—*Воздержанность*.—О томъ, что эта добродѣтель составляетъ самую основу какъ морали Эпикура, такъ и всякой другой утилитарной морали.

II.—Соціальныя добродѣтели.—Эпикурейская теорія *любви*.—Ея согласіе съ античными идеями.—Аналогіи этой теоріи съ доктринами стоицизма и христіанства.—*Дружба*.—Ея практическая полезность по ученію Эпикура.—Новое удовольствіе, которое вытекаетъ изъ самой дружды: удовольствіе любви.—Генезисъ дружды у Эпикура: какимъ образомъ намъ удастся любить нашихъ друзей такъ же, *какъ* насъ самихъ.—Сближеніе текста Цицерона съ текстомъ Бенгтама.—Господствующая роль дружды въ эпикурейской системѣ.—Недостаточность теоріи дружды у Эпикура.—Какъ эта теорія измѣняется въ рукахъ его послѣдователей путемъ эволюціи, которая вообще была плохо понята.—1) Дружба, основанная на взаимномъ договорѣ.—2) Дружба, основанная на привычкѣ.—Новый генезисъ дружды, напоминающій въ своей первоначальной простотѣ сложный анализъ Стюарта Милля и Бэна.

III.—Поведеніе эпикурейца относительно свободныхъ людей и рабовъ.—Эпикурейская любезность.—Пренебреженіе почестями, политическое воздержаніе.—Пренебреженіе богатствомъ, не исключаяющее заботы о нѣкоторомъ достаткѣ.—Ассъ Эпикура.—Долженъ-ли мудрецъ просить подаваніе?

Мы рассмотрѣли эпикурейскую концепцію счастья во всемъ ея объемѣ; мы прослѣдили путь, которымъ Эпикуръ постепенно переходитъ отъ тѣлесныхъ удовольствій, послужившихъ исходнымъ пунктомъ, къ умственной ясности, къ свободѣ, сознающей самое себя и утверждающей себя даже предъ лицомъ смерти. Теперь, послѣ того какъ мы возстановили эпикурейскій идеалъ, намъ остается показать средства, которыми человѣкъ можетъ осуществить отдѣльныя части этого идеала; каковы бы ни были эти средства, они законны, разъ они обладаютъ дѣйствительною силой: вѣдь мы знаемъ, быть счастливымъ—это значитъ быть добродѣтельнымъ. Эпикурейская добродѣтель, которая является лишь слѣдствіемъ и средствомъ по отношенію къ счастью, не сливается-ли съ общепризнаннымъ понятіемъ добродѣтели, которую обыкновенно разсматриваютъ какъ самодовлѣющую цѣль? Интересъ и долгъ не совпадаютъ-ли въ поведеніи? Передъ нами возникаетъ новая проблема. Мы подходимъ къ практической части эпикурейской доктрины, которая не менѣе интересна, чѣмъ ея теоретическая часть. Чтобы поддержать свою доктрину до конца, Эпикуръ долженъ прибѣгнуть къ оригинальной теоріи человѣческаго общества, совершенно напоминающей современныя теоріи.

I.—Займемся сначала частными добродѣтелями; которыя въ извѣстной мѣрѣ являются началомъ всѣхъ прочихъ добродѣтелей.

Мужество — вотъ основная добродѣтель, которую признавала древность и къ которой она сводила другія добродѣтели. Мужество же не только вполне согласуется съ эпикурейской доктриной, но даже, въ нѣкоторомъ смыслѣ, составляетъ сущность ея; ибо что-же такое мужество, какъ не отсутствіе тревоги предъ событіями жизни? и что такое отсутствіе тревоги, *атараксія*, какъ не основаніе счастья и преслѣдуемая всей эпикурейской доктриной цѣль? Никто не можетъ оказаться болѣе мужественнымъ, чѣмъ мудрецъ, потому что никто не видитъ менѣе поводовъ къ страху, чѣмъ онъ; онъ совсѣмъ не испытываетъ чувства боязни, потому, что, по словамъ Эпикура, онъ нигдѣ не видитъ и тѣни опасности. Чего могъ бы онъ бояться? Смерти? Но онъ не считаетъ ее зломъ. Страданія? Но онъ можетъ сдѣлать его бесполезнымъ. Передъ этимъ страданіемъ онъ не приметъ трагической позы стояка; нисколько не стыдясь, онъ будетъ испускать и крикъ, и жалобы, если его подвергнуть мученіямъ *); но изъ этого не слѣдуетъ

*) Diog. L., X, 118.

заключать, что онъ боится. Люди не больше способны нарушить его покой, чѣмъ перуны Юпитера или удары судьбы; если люди завидуютъ ему, презираютъ его, онъ, благодаря своему разуму, λογισμὸς περιγινώσκει, возвышается надъ ихъ завистью, ихъ ненавистью, даже ихъ презрѣніемъ *).

Это мужество, которое состоитъ не въ томъ, чтобы смѣло подвергаться опасности, а въ томъ, чтобы удаляться отъ нея, это искусство искать и находить защиту себѣ отъ угрожающихъ событій обще всѣмъ утилитарнымъ доктринамъ; для послѣднихъ здѣсь есть еще болѣе *предусмотрительности* и безропотности, чѣмъ мужества; для Эпикура здѣсь болѣе *упованія*, чѣмъ предусмотрительности. Это мужество, опирающееся на разсужденіе, мужество ученаго, не есть плодъ случая, но оно также не исходитъ въ законченномъ видѣ изъ природы; оно производится, говоритъ Эпикуръ, познаніемъ истинной полезности, основаннымъ на доводахъ разума, λογισμὸς τοῦ συμφέροντος **).

Будетъ-ли мудрецъ воздержаннымъ?—Здѣсь вопросъ становится болѣе затруднительнымъ: если бѣдствія, которыя мужественный человѣкъ презираетъ и не суть истинныя бѣдствія, то тѣ блага, которыя онъ отвергаетъ, въ силу воздержанности, всякому утилитаристу кажутся благами очень реальными. Однако и въ данномъ случаѣ можно сказать, что воздержанность является въ системѣ Эпикура добродѣтелью существенной: ибо цѣль Эпикура—счастье, а не то или иное удовольствіе; для того же, чтобы достигнуть счастья, нужно отвергнуть удовольствія, которыя, противорѣча другъ другу, а также разуму того, кто къ нимъ стремится, влекутъ за собой страданія: во всякой доктринѣ, основанной не на удовольствіи, а на пользѣ, воздержанность или уравнивающая расчетъ νήφων λογισμός составляетъ основную добродѣтель ***).

Надъ этими двумя добродѣтелями стоитъ *практическая мудрость*, которая ихъ производитъ и умѣряетъ. Эта мудрость сливается воедино съ разумомъ и философіей.

II.—Согласуются-ли интересъ и добродѣтель въ области социальныхъ отношеній такъ же легко, какъ они согласуются въ области отношеній частныхъ?

*) Diog. L., X, 117.

**) Diog. L., X, 120.

***) Diog., L., X 132.

Наибольшее зло—это тревога; а какая же страсть болѣе способна, чѣмъ любовь, внести тревогу въ душу? Поэтому мудрецъ будетъ избѣгать любви, какъ зла, которое ничѣмъ не можетъ быть возмѣщено. Эпикуръ и Лукрецій различаютъ здѣсь страсть, въ собственномъ смыслѣ этого слова, и физическую потребность: потребность, которая «естественна и необходима», должна быть удовлетворена; что же касается страсти любви, воспѣваемой поэтами, то въ ней нѣтъ ничего ни естественнаго, ни разумнаго: она сводится къ психологической иллюзiи. Любовь, въ сущности, по мнѣнiю Лукреція, есть лишь стремленiе одарить любимый объектъ всевозможными совершенствами, обратить его въ божество,—а вѣдь это нелѣпо; любовь есть родъ бессознательнаго культа, вѣрованiя, предразсудка, который долженъ такъ же исчезнуть, какъ и всѣ прочiе предразсудки. Что же касается брака, то о немъ можно сказать, что онъ приносить съ собою тысячу заботъ: чтобы избѣгнуть хлопотъ по хозяйству, мудрецъ не долженъ жениться, не долженъ имѣть дѣтей. «Впрочемъ, говорить Эпикуръ, это правило допускаетъ исключенiя» *).

Эпикурейская теорiя любви вполне согласуется съ античными идеями. Стоики были не правы, когда обвиняли Эпикура въ желанiи уничтожить общество посредствомъ запрещенiя мудрецу имѣть дѣтей. Прежде всего это запрещенiе, какъ мы видѣли, не имѣетъ абсолютнаго характера; затѣмъ оно относится лишь къ совершенному эпикурейцу, мудрецу, типу скорѣй идеальному, чѣмъ реальному: въ дѣйствительности большинство эпикурейцевъ вступало въ бракъ; Метродоръ имѣлъ дѣтей, которыхъ умирающiй Эпикуръ отдалъ на попеченiе Гермарха. Кромѣ того нѣкоторые стоики сами рекомендовали своимъ мудрецамъ избѣгать брака. Эпиктетъ, такъ страстно нападающiй на Эпикура, говоритъ то же самое, что и Эпикуръ: «Смотри,—говоритъ онъ,—если циникъ женатъ, онъ имѣетъ нѣкоторыя обязательства относительно своего тестя, онъ долженъ выполнять свой долгъ предъ родными жены и предъ самой женой. Онъ весь поглощенъ заботой о своихъ больныхъ и мыслью о томъ, гдѣ достать деньги. Даже оставляя все прочее въ сторонѣ, ему необходимъ, по крайней мѣрѣ, сосудъ, чтобы грѣть воду для своего ребенка и тазъ, чтобы купать его; для жены, когда она

*) Hieron., *Adv. Jovin.*, I, 191: «Epicurus raro dicit sapienti ineunda conjugia». Diog. L., X (Ed. Didot). Lucr., 118, 119, 120, 142, IV.—Демокритъ держится того же мнѣнiя.

родить, ему нужно приобрести масло, шерсть, постель, кубокъ; какъ увеличился уже его багажъ! Я не говорю уже о другихъ занятіяхъ, которыя только отвлекаютъ его отъ своей роли. Чѣмъ становится тогда этотъ монархъ, все время котораго посвящено попеченію о чело-вѣчествѣ *)!» Очевидно, философія, какъ и древніе боги, была завистлива, она хотѣла, чтобы мудрецъ принадлежалъ ей всецѣло. Съ появленіемъ христіанства эти предостереженія противъ брака и совмѣстной жизни не только не ослабли, а напротивъ усилились: всѣмъ знакома огромная работа, которая выпала тогда на долю древняго міра, то движеніе, которое тысячами увлекало въ уединеніе наиболѣе сильные и закаленные характеры. Думали, что уединяясь отъ вѣшняго міра, можно быть ближе къ божеству; мѣсто любви занялъ экстазъ. Конечно христіанство принесло браку болѣе вреда, чѣмъ его принесли эпикурейцы. Отцы церкви удивляются тому, что во взглядѣ на брачную жизнь они согласуются съ Эпикуромъ; великій Іеремія въ своемъ уединеніи размышляетъ о немъ, приводитъ его въ примѣръ христіанамъ и, прибѣгая къ своему метафорическому стилю, восклицаетъ, что «его произведенія полны травъ, плодовъ и умѣренности **»). Христіане и эпикурейцы одинаково боялись любви; но мотивы этой боязни были различны: одни опасались потерять свое счастье, другіе—забыть Бога. Практическій-же результатъ одинаковъ въ обѣихъ доктринахъ.

Итакъ, любовь должна быть изгнана изъ сердца мудреца; должна-ли быть также изгнана и дружба? Долженъ-ли мудрецъ совершенно замкнуться въ самомъ себѣ, довольствоваться самимъ собой? Можетъ-ли онъ, прикрываясь своей мудростью, презирать благожелательность и дружбу своихъ ближнихъ, какъ онъ презираетъ ихъ ненависть и гнѣвъ? Нисколько: дружба—вещь слишкомъ полезная для того, чтобы пренебречь ею. Дружба походитъ на «поле, которое засѣиваешь», чтобы собрать съ него жатву. «Изъ всѣхъ благъ, которыми пользуется мудрость для достиженія счастья въ жизни, наиблаженнѣйшимъ является дружба» ***).

Найти друга—значитъ найти защиту, охраняющую во всѣхъ превратностяхъ жизни: извѣстно, что эпикурейцы оказывали другъ другу по-

*) Epict., *Entretiens*, пер. Courdaveaux, стр. 360.

**) *Ibid.*, I, 191; II, 8.

***) ὃ ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὁλοῦ βίου μακαριότητα, πολὺ μέγιστόν ἐστιν, ἢ τῆς φιλίας κτῆσας. Diog. L., X, 148. — См. также Philodem., *De vit.*, IX, col. 24.

мощь въ несчастяхъ *). Другъ — это поддержка, это — человекъ, который борется вмѣстѣ съ вами противъ судьбы и на котораго вы всегда можете рассчитывать. Такимъ образомъ дружба, увеличивая обезпеченность, увеличиваетъ атараксію и счастье.

До сихъ поръ интересъ и дружба, повидимому, уживаются другъ съ другомъ.

Однако и здѣсь уже возникаютъ многія затрудненія: въ самомъ дѣлѣ, въ дружбѣ нельзя ограничиться только тѣмъ, что получаешь, — нужно, въ свою очередь, давать; дружба зиждется на заботахъ и усиліяхъ, на взаимныхъ жертвахъ, а иногда и на самоотверженіи: дружба — это обменъ, въ которомъ, благодаря какому-то особенному закону, каждый старается отдать больше, чѣмъ онъ получилъ, стремится потерять, вмѣсто того чтобы выиграть. Поэтому, съ той виѣшней точки зрѣнія, на которой мы стоимъ, кажется, что для эпикурейца преимущества дружбы возмѣщаются съ избыткомъ потерями. Эпикуръ видитъ себя вынужденнымъ вникнуть глубже въ природу дружбы и открыть въ ней, кромѣ виѣшнихъ выгодъ, болѣе интимное и глубокое наслажденіе, въ которомъ дружба находитъ для себя достаточное основаніе.

Это наслажденіе, которое доктрина личной пользы, какъ и всякая другая, принуждена признать и допустить, заключается въ удовольствіи любви. «Какъ ненависть, зависть, презрѣніе противоположны удовольствію, такъ дружба не только вполне *гарантируетъ* удовольствіе, но еще и *производитъ* его и для нашихъ друзей, и для насъ» **). Такимъ образомъ къ виѣшнимъ выгодамъ дружбы присоединяется одно новое преимущество. Другъ — пріятная вещь не потому только, что онъ оказываетъ намъ услуги, но и потому одному ужъ, что онъ насъ любитъ: и мы, слѣдовательно, можемъ любить его, стремиться къ нему, какъ мы стремимся ко всему тому, что доставляетъ намъ удовольствіе. «Начало дружбы лежитъ въ потребности; но поддерживается она наслажденіями совместной жизни» ***). Отметимъ получающійся здѣсь выводъ: мы всегда любимъ нашего друга ради нашего, а не ради его удовольствія, ради насъ самихъ, а не ради него.

Эпикурейская дружба страдаетъ поэтому однимъ глубокимъ, неустра-

*) Diog. L., X, 10.

**) Cic., *De finibus*, I, XX, 67: «Atque ut odia, invidiae, despiciationes adversantur voluptatibus, sic amicitiae non modo faultrices fidelissimae sed etiam effectrices sunt voluptatum tam amicis quam sibi».

***) Diog., *ibid.*, стр. 20.

нимымъ порокомъ. Другъ не есть наше второе «я», къ которому мы привязываемся вполне безкорыстнымъ образомъ: онъ—намъ всегда покорный слуга, наше орудіе. Какъ возстановить равенство лицъ въ дружбѣ, какъ уничтожить это отношеніе средства къ цѣли, которое устанавливается между мной другомъ и мною? какимъ путемъ исключить теперь то самое «я», которое послужило началомъ дружбы и которое осуждено на исчезновеніе, такъ какъ оно угрожаетъ существованію дружбы? Вотъ крайне любопытная проблема, которая становилась на очередь, которую эпикурейцы прекрасно понимали, которая ихъ не мало беспокоила и которую они неоднократно и различно разрѣшали.

Эпикуреецъ нуждается въ дружбѣ, а дружба для своего существованія нуждается въ безкорыстїи: безъ сомнѣнія, трудно найти выходъ изъ этого противорѣчія. Однако, почему бы эпикурейцу и не сдѣлаться на время безкорыстнымъ? Вѣдь безкорыстіе можетъ у него обратиться въ простое средство, и онъ можетъ пользоваться имъ, какъ и всякой другой вещью, имѣя въ виду свое счастье. Онъ лишь *повидимому* отклоняется отъ своей цѣли, чтобы тѣмъ лучше приблизиться къ ней. «Безъ дружбы мы никоимъ образомъ не будемъ обладать прочнымъ счастьемъ; но мы не можемъ сохранить дружбы, если не любимъ своихъ друзей, какъ самихъ себя; итакъ, желательный результатъ достигается дружбой, а послѣдняя тѣсно связывается съ удовольствіемъ. Мы радуемся радости нашихъ друзей и сострадаемъ ихъ страданіямъ, какъ если бы эти радости и страданія были нашими» *). Изъ этого отрывка въ которомъ Эпикуръ предвосхищаетъ «генезисъ чувствъ» современной англійской школы, видно, какъ дружба, сначала преслѣдующая лишь свой интересъ, подъ вліяніемъ послѣдняго же начинаетъ мало-по-малу измѣняться въ направленіи безкорыстія. Вотъ почему, заключаетъ Эпикуръ, мудрецъ всегда будетъ питать къ своимъ друзьямъ тѣ же чувства, какія онъ питаетъ къ самому себѣ; и всѣ тѣ безпокойства, которымъ онъ себя подвергаетъ, когда хочетъ доставить себѣ удовольствіе, онъ возьметъ на себя и въ томъ случаѣ, когда долженъ будетъ доставить

*) Cic., *De fin.*, I, XX, 67: «Quod quia nullo modo siné amicitia firmam et perpetuam jucunditatem vitæ tenere possumus, neque vero ipsam amicitiam tueri, nisi æquè amicos et nosmetipsos diligamus, idcirco et hoc ipsum efficitur in amicitia, et amicitia cum voluptate connectitur. Nam et lætamur amicorum lætitia æquè atque nostra, et pariter dolemus angoribus».

удовольствіе своему другу *)». Даже болѣе, въ дружбѣ «пріятіе дѣлать добро, чѣмъ получать его ***)».

Замѣчательно то, что въ этой теоріи дружбы Эпикуръ проводитъ тѣ же идеи, какія двадцатью вѣками позже проводилъ Бентамъ. Въ самомъ дѣлѣ, Бентамъ, принявъ подобно Эпикуру, эгоизмъ за исходную точку, принужденъ былъ однако признать, что наслажденія симпатіи и привязанности нераздѣльны отъ счастья, что къ нимъ, слѣдовательно, нужно стремиться. Но, чтобы заслужить привязанность другого, необходимо платить ему тѣмъ же, а это возможно лишь тогда, когда домогающійся привязанности въ своихъ поступкахъ поступаетъ въ извѣстной мѣрѣ своимъ эгоизмомъ; слѣдовательно, эгоизмъ, чтобы сохранить себя, принужденъ въ извѣстной мѣрѣ жертвовать собой.

Разсужденіе въ высшей степени логичное, къ которому оба мыслителя должны были быть приведены силой вещей. «Можетъ ли человѣкъ, говоритъ Бентамъ, быть счастливъ иначе, какъ заручившись привязанностью тѣхъ, отъ которыхъ зависитъ его счастье? И можетъ ли онъ заручиться ихъ привязанностью иначе, какъ убѣдивъ ихъ въ томъ, что взаимнѣе ея онъ даетъ имъ свою привязанность? Но убѣдить ихъ въ этомъ онъ можетъ не иначе, какъ *обнаруживая истинную къ нимъ привязанность*. И если эта привязанность истинна, доказательство этому найдется въ его поступкахъ и рѣчахъ ***). Итакъ, эгоизмъ не только долженъ принять на себя личину привязанности, но онъ долженъ стараться обратиться въ настоящую привязанность, такъ какъ послѣдняя лишь тогда не вызываетъ никакихъ сомнѣній, когда она истинна, и такъ какъ чувства, въ которыхъ притворяешься, никогда не могутъ быть равносильны чувствамъ, которыя испытываешь. Вотъ то разсужденіе, посредствомъ котораго Бентамъ и Эпикуръ сближаютъ одно *я* съ другимъ *я*.

Эпикуръ внесъ въ свою систему дружбу не для того, чтобы оставить ее на второмъ планѣ, а для того, чтобы отвести ей поистинѣ почетное мѣсто. Его понятіе дружбы очень утонченное; оно гораздо болѣе приближается къ современному понятію о ней, чѣмъ къ античному. Друзья,

*) Cic. *De fin.*, *ibid.*, 68: «Quocirca eodem modo sapiens erit affectus erga amicum, quo in seipsum, quosque labores propter suam voluptatem susciperet, eosdem suscipiet propter amici voluptatem».

**) Plut., *Non. pos. s. v. s. Epic.*, 1100.

****) Bentham, *Déontologie*, I, ст. 27.—Cf. *Principles of morals and legislation*, XI, of human dispositions.

говорить онъ, должны быть настолько связаны другъ съ другомъ, чтобы каждый изъ нихъ могъ свободно располагать благами другого; но они не должны, какъ это рекомендуется Пифагоромъ, обратить эти блага въ одно общее имущество: такая принудительная общность походила бы скорѣе на недовѣріе, чѣмъ на свободную дружбу *). По мнѣнію Эпикура вліяніе дружбы распространяется на цѣлую жизнь, первая подчиняетъ себѣ послѣднюю; даже болѣе,—кажется, будто она выходитъ за предѣлы жизни: имѣя около себя друга, мудрый будетъ съ довѣріемъ взирать на смерть. «Одинъ и тотъ же ходъ мыслей внушаетъ намъ увѣренность въ томъ, что никакое зло ни продолжительно, ни вѣчно, и что въ нашей короткой жизни дружеская поддержка становится наиболѣе полезной **). Дружба, какъ и добродѣтель, оказывается настолько дѣйствительнымъ средствомъ для достиженія счастья, что она совершенно сливается съ самымъ счастьемъ». «Дружба, подобно прочимъ добродѣтелямъ, неотдѣлима отъ удовольствій. . . . Мы говорили выше, что добродѣтели всегда связаны съ удовольствіями,—то же самое приходится сказать и о дружбѣ ***). Итакъ дружба, добродѣтель, счастье—это три различныя стороны одной и той же вещи: быть любимымъ, —

значитъ быть счастливымъ, быть счастливымъ—значитъ быть любимымъ. Съ такой точки зрѣнія дружба кажется намъ благомъ столь возвышеннымъ, что съ ней ничто не можетъ сравниться. Всѣ наши удовольствія какъ бы связаны одной нитью съ жизнью нашего друга, и эта жизнь становится намъ столь же дорога и даже дороже, чѣмъ собственная жизнь. Отсутствие любимаго лица, которое обыкновенно охлаждаетъ дружбу, не вліяетъ на чувства мудреца: «одинъ лишь мудрецъ одинаково благожелателенъ къ своимъ друзьямъ какъ въ томъ случаѣ, когда они присутствуютъ, такъ и въ томъ случаѣ, когда они отсутствуютъ ****). Смерть нашего друга, это вѣковѣчное отсутствіе его, кажется намъ болѣе страшной, чѣмъ собственная смерть: не уноситъ ли

*) Diog. L., X, II. Ἀπιστοῦντων εἶναι, οὐδὲ φίλων. — Cf. 120.

**) Ἡ αὐτὴ γνώμη θαρρῆσιν τ' ἐποίησεν ὑπὲρ τοῦ μηθὲν αἰώνιον εἶναι θεῖον μηδὲ πολυχρόνιον, καὶ τὴν ἐν αὐτοῖς τοῖς ὁρισμένοις ἀσφάλειαν φιλίας μάλιστα κατιδεῖν εἶναι συντελουμένην. Diog. Laërt., X, 148.—Cf. *De fin.*, I, XX, 68.

***) *De fin.*, 66. «Ut enim virtutes, sic amicitiam negant posse a voluptate discedere.... Quaeque de virtutibus dicta sunt, quemadmodum eae semper voluptatibus inhaerent, eadem de amicitia dicenda sunt».

****) Μόνον χάριν ἔξειν τὸν σοφὸν φίλοις καὶ παροῦσι καὶ ἀποῦσιν ὁμοίως. Diog. L., X, 118.

съ собою лучшую долю дружбы тотъ, кто умираетъ первымъ? «Если нужно, мудрецъ пожертвуетъ жизнью для своего друга *)».

Теперь нетрудно объяснить себѣ общинную жизнь эпикурейцевъ, ихъ дружескія отношенія, списавшія себѣ громкую извѣстность, нетрудно понять, почему ученики Эпикура и близкіе къ нему люди стали столь многочисленны, что по словамъ Діогена, «цѣлые города не могли бы вмѣстить ихъ **»). Между всѣми этими сердцами установилось какое то доброе согласіе, какая то совершенная гармонія: *conspiratio amoris*, писалъ Цицеронъ. Семья Эпикура подавала примѣръ. «Поразительно, говоритъ Плутархъ, какъ сильно привязаны были къ Эпикуру всѣ его братья ***»). Его ученикъ Метродоръ сталъ его двойникомъ; они никогда не разставались: мы имѣемъ въ Луврѣ изваяніе, на одной сторонѣ котораго представленъ Эпикуръ, на другой—его неразлучный другъ. Во время осады Аѳинъ Деметріемъ Эпикуръ содержалъ учениковъ, которые остались при немъ ****). Эта традиція дружбы поддерживалась въ эпикурейской школѣ болѣе, чѣмъ во всякой другой. Греки цитировали примѣры такой дружбы *****). Въ діалогѣ Цицерона Торкватъ замѣчаетъ, что со временъ Тезея едва насчитывается три случая образцовой дружбы: такъ мало мѣста занимаетъ дружба въ античныхъ сказаніяхъ, а это служитъ признакомъ того, что еще меньше мѣста удѣлялось ей въ дѣйствительной жизни; «но какія многочисленныя группы друзей собралъ Эпикуръ въ своемъ домѣ, какъ ни былъ онъ малъ! . . . И теперь еще эпикурейцы остались вѣрны завѣту своего учителя *****»). Вѣрность въ дружбѣ—одно изъ главныхъ качествъ, которое Цицеронъ и Сенека приписываютъ эпикурейцамъ. Ихъ жизнь, какъ и жизнь первыхъ христіанъ, проникнута была духомъ взаимной солидарности; во время общественныхъ несчастій они помогали другъ другу; они не только ежегодно вмѣстѣ праздновали день рожденія Эпи-

*) Diog. L., 121.

**) Τοσοῦτοι τὸ πλῆθος ὥς μηδ' ἂν πόλεσιν ὅλαις μετρεῖσθαι δύνασθαι. Diog. L., X, 9.

***) Plut., *de l'Amit. fr.*, 33.

****) Plut., *Dem.*, 45.

*****) V. Maxim., I, 8, 17.

*****) *De fin.*, I, XX, 65: «At vero Epicurus unâ in domo, et eâ quidem angustâ, quàm magnos quantâque amoris conspiratione consentientes tenuit amicorum greges! quod fit etiam nunc ab Epicureis».—Эта дружба, по свидѣтельству Филодема, не исключала примодушія (*Volum. herculan.*, fr. 15, 72, 73, *Περὶ παρρησίας*).

кура, но ежемѣсячно собирались за общимъ обѣдомъ *). Никакая другая секта древности не сохранила на протяженіи вѣковъ такого согласія, такой интеллектуальной и моральной связи, какой отличались эпикурейцы.

Изъ вышесказаннаго видно, что нельзя упрекнуть Эпикура и его послѣдователей въ томъ, будто они недостаточно высоко цѣнили дружбу. Они даже больше восхваляли и осуществляли ее въ жизни, чѣмъ это дѣлали стоики. Недостаточность собственныхъ силъ и необходимость опереться на ближняго болѣе чувствуется въ томъ случаѣ, когда цѣлью поведенія становится просто счастье, чѣмъ когда эта цѣль полагается въ добродѣтели. Добродѣтель нисколько не теряетъ въ своемъ значеніи, если ее изолируютъ. Поэтому стоикъ кажется болѣе величественнымъ, но за то и болѣе суровымъ, черствымъ; эпикуреецъ, напротивъ, отличается волифъ общежительными качествами; истинную силу души онъ замѣняетъ пріятной любезностью и мягкостью. Однако мысль о томъ, что въ основаніи нѣжности, проявляемой въ отношеніяхъ къ окружающимъ, лежитъ стремленіе личнаго счастья, значительно уменьшаетъ цѣнность этой нѣжности. По мѣрѣ того, какъ эпикуризмъ развивался, все болѣе и болѣе чувствовалось это противорѣчіе между возвышеннымъ характеромъ дружбы и тѣмъ низменнымъ происхожденіемъ, какое ей приписывалъ Эпикуръ. Римскіе эпикурейцы, увлеченные движеніемъ, которое уносило мысль ихъ учителя къ идеалу, слишкомъ прекрасному и слишкомъ высокому для того, чтобы его можно было цѣлкомъ построить на заботахъ объ личномъ интересѣ, заключили, что на вершинѣ всѣхъ вещей, въ наиболѣе возвышенной точкѣ дружбы господствуетъ полное безкорыстіе, любовь къ ближнему ради ближняго, а не только для самого себя. Цицеронъ неоднократно указываетъ на этотъ расколъ, происшедшій въ лагерѣ эпикурейцевъ; но для того, чтобы эпикурейцы рѣшились внести такое крупное видоизмѣненіе въ доктрину своего учителя, нужно было, чтобы теорія дружбы считалась ими крайне важной частью этой доктрины **).

*) Cic., *De fin.*, II, XXXI, 101; V. 1; Плиній, *Hist. nat.*, XXXV, 2.

**) Cic. *De fin.*, I, XX, 66: «Tribus ergo modis video a nostris esse de amicitia disputatum. Alii, quum eas voluptates, quae ad amicos pertinerent, negarent esse per se ipsas tam expetendas, quam nostras expeteremus, quo loco videtur quibusdam stabilitas amicitiae vacillare, tumentur amen eum locum sequi facile, ut mihi videtur, expediant. Sunt autem

Но какъ примирить дружбу, понятую въ смыслѣ истиннаго безкорыстія, съ принципомъ интереса? Задача нелегкая. Эпикурейцы обратились для разрѣшенія ея къ идеѣ, которую высказалъ самъ учитель и на которой онъ, какъ мы увидимъ, основалъ свою теорію справедливости: къ идеѣ взаимнаго договора, болѣе или менѣе безмолвнаго соглашенія, которое регулируетъ отношенія людей другъ съ другомъ. Прилагая эту концепцію къ дружбѣ, эпикурейцы надѣялись открыть родъ договора, заключеннаго именно противъ эгоизма. «Нѣкоторые изъ нашей среды поддерживаютъ мысль, что между мудрецами существуетъ родъ договора, который заставляетъ ихъ любить своихъ друзей не меньше, чѣмъ самихъ себя; мы вполне понимаемъ возможность этого; часто мы даже видимъ такіе примѣры, и ничто такъ не способно, какъ это единеніе, сдѣлать нашу жизнь счастливою». «Нѣкоторые эпикурейцы, говоритъ далѣе Цицеронъ, увѣряютъ, что мудрецы берутъ на себя обязательство питать къ своимъ друзьямъ такія же чувства, какія они питаютъ къ самимъ себѣ» *).

Такова новая теорія дружбы, которую Цицеронъ тщательно отличаетъ отъ теоріи Эпикура **). Она не посягаетъ на основы эпикуризма: личный интересъ и въ ней остается мотивомъ, который приводитъ людей въ движеніе; лишь наиболѣе просвѣщенные между людьми, «мудрецы», понимающіе высшую красоту дружбы, берутъ на себя трудъ осуществить принципы этой дружбы въ своемъ поведеніи и въ своихъ взаимныхъ отношеніяхъ; они заранѣе отрѣзываютъ себѣ путь, которымъ они могли бы вернуться къ своему «я» и, окруженные грубо-эгоистической природой, клянутся другъ другу въ любви и преданности. — Почему не клянутся они, говоритъ Цицеронъ, «любить безъ всякаго для себя возна-

quidam Epicurei timidiore paulò contra vestra convicia, sed tamen satis acuti, qui verentur ne, si amicitiam propter nostram voluptatem expetendam putemus, tota amicitia quasi claudicare videatur».

*) *De fin.*, I, XX, 70: «Sunt autem qui dicant foedus esse quoddam sapientium, ut, ne minùs quidem amicos quàm seipsos diligant. Quod et fieri posse intelligimus, et saepè quidem enim videmus, et perspicuum est nihil ad jucundè vivendum reperiri posse, quod conjunctione tali sit aptius». II, XXVI, 83. «Posuisti etiam dicere alios foedus quoddam inter se facere sapientes, ut, quemadmodum sint in se ipsos animati, eodem modo sint erga amicos: id et fieri posse et saepè esse factum et ad voluptates percipiendas maximè pertinere».

**) Cf. II, XXVI, 82, «Attulisti aliud humanius horum recentiorum, nunquam dictum ab ipso illo (sc. Epicuro)».

граждениі и справедливость, и умѣренность, и всѣ добродѣтели ради нихъ самихъ?»—Эпикурейцы могли бы отвѣтить на это, что власть ихъ не распространяется такъ далеко; они не могутъ измѣнить сущности природы, а могутъ только не считаться съ ней на практикѣ; ихъ воля можетъ противорѣчить природѣ, но не можетъ ее заставить молчать. < Какъ бы тамъ ни было, главный недостатокъ дружескаго договора, выдвинутаго впередъ эпикурейцами, состоитъ въ томъ, что онъ не имѣетъ обязательнаго характера; весь *raison d'être* этого договора заключается лишь въ стремленіи къ счастью; поэтому нѣтъ причины думать, что онъ способенъ на продолжительное время сохранить свою силу. Интересъ, разъ онъ проявился, можетъ въ тотъ или иной моментъ разрушить договоръ *).

Такимъ образомъ, эпикурейцы увидѣли себя вынужденными искать иного рѣшенія проблемы, иного средства, которое навсегда связало бы друзей между собой. Въдѣ воля каждаго, на которую они только что ссылались, не представляетъ собой надежной гарантіи; ибо, несмотря на всю силу общественныхъ договоровъ, она всегда можетъ отказаться отъ нихъ; нужно было найти что нибудь менѣе измѣнчивое, чѣмъ воля, и болѣе устойчивое, чѣмъ она; эпикурейцы думали найти это въ привычкѣ. Вотъ что выдумали эти люди, *достаточно проницательные* (*satis acuti*), говорить Цицеронъ, и излагаетъ намъ теорію, крайне схожую съ теоріей современныхъ ассоціанистовъ.

«Безъ сомнѣнія, первыя свиданія, первыя сближенія и желанія завязать дружбу находятъ себѣ основаніе въ личномъ удовольствіи; но когда, вслѣдствіе привычки, зародилась нѣкоторая интимность, тогда любовь охватываетъ насъ настолько, что мы цѣнимъ нашихъ друзей такъ же, какъ и себя, хотя и не извлекаемъ никакой пользы изъ дружбы. Въ самомъ дѣлѣ, если мы имѣемъ обыкновеніе привязываться къ мѣстности, къ храму, къ городу, къ гимнастическому залу, къ землѣ, къ нашимъ собакамъ, лошадямъ, лугамъ, *вслѣдствіе разившейся въ насъ привычки къ упражненіямъ или къ охотѣ*, то во сколько разъ легче, да и справедливѣе, привязаться къ обществу тѣхъ людей, къ которымъ привыкаешь?» **). Въ этомъ отрывкѣ, который обыкновенно

*) См. *De fin.*, II, XXVI.

**) *De fin.*, I, XX, 69: «Primos congressus, copulationesque, et consuetudinum instituendarum voluntates fieri propter voluptatem; quum autem usus progrediens familiaritatem effecerit, tum amorem efflorescere tantum, ut, etiamsi nulla sit utilitas ex amicitia, tamen ipsi amici propter

неправильно понимали, эпикурейцы остаются вѣрными духу своего учителя; они нисколько не противорѣчают себѣ, какъ это утверждали нѣкоторые; они лишь ссылаются на фактъ, который дается наблюденіемъ, а именно: что объектъ или существо, которыхъ любишь сначала ради какойнибудь другой вещи, начинаешь любить впоследствии ради нихъ самихъ, и что изъ средствъ они обращаются въ цѣли.

Современная англійская школа также выставляетъ на видъ этотъ фактъ; она объясняетъ его ассоціаціей идей и кладетъ его въ основу нравственности: добродѣтель, по мнѣнію Стюарта Милля и Бэна, становится дорогою добродѣтельному человѣку по той же самой причинѣ, по какой золото дорого скрягѣ. Правда, у греческихъ и римскихъ эпику-

seipos amentur. Etenim si loca, si fana, si urbes, si gymnasia, si campum, si canes, si equos, si ludicra, exercendi aut venandi consuetudine, adamare solemus, quanto id in hominum consuetudine facilius fieri potuerit et iustius?» Этотъ отрывокъ спорный; возстановить его тѣмъ интереснѣе, что онъ содержитъ изложеніе философской теоріи и что малѣйшее измѣненіе текста, хотя бы оно и не нарушало существеннымъ образомъ мысли, искажаетъ тѣмъ не менѣе самый текстъ. Бэтеръ, слѣдуя Барку (*ad Cic. leg.*, 463) читаетъ: *equos ludicrâ exercendi aut venandi consuetudine*, но такой текстъ противорѣчитъ манускриптамъ, въ которыхъ *si* помѣщается передъ *ludicra*. Бёкель читаетъ *consuetudines* и ставитъ *si* передъ *exercendi*; этотъ текстъ также противорѣчитъ манускриптамъ; кромѣ того, такая фраза получаетъ смыслъ, котораго нельзя допустить; она гласитъ: если мы любимъ привычки упражненія или охоты (ради нихъ самихъ), то мы можемъ любить нашихъ друзей ради нихъ самихъ;—возможно ли сказать, что мы любимъ упражненіе ради него самаго, а не ради чувства физическаго удовольствія, которое оно вызываетъ?

Единственный текстъ, согласный съ манускриптами, это — текстъ Мадвига, который читаетъ: «*si equos, si ludicra exercendi aut venandi consuetudine adamare solemus*; но не должно *ludicra exercendi* переводить словами: *удовольствія упражненія*. Намъ кажется, что получается версія, гораздо болѣе удовлетворительная съ грамматической и философской точки зрѣнія въ томъ случаѣ, когда фраза *exercendi aut venandi consuetudine* стоитъ въ запятыхъ, тогда фраза получаетъ слѣдующій смыслъ: «если мы имѣемъ обыкновеніе привязываться къ мѣстности, къ храму, къ городу, къ гимнастическому залу, къ нашимъ собакамъ, лошадямъ, играмъ, вследствие развившейся у насъ привычки къ упражненіямъ или къ охотѣ (въ этомъ мѣстѣ, городѣ и т. д., или съ этими собаками и т. д.), то во сколько разъ легче, да и справедливѣе достигается тотъ же эффектъ (а именно, привязанность вследствие привычки) въ обществѣ людей?» Глава XXVI, книги II подтверждаетъ наше толкованіе: «*Quum autem usus accessisset, tum ipsum (amicum) amari per se*».

рейцевъ не слѣдуетъ искать такого тонкаго «генезиса», какой даетъ намъ англійская школа; однако, при всей своей примитивной простотѣ, эпикурейская теорія поконится на тѣхъ же самыхъ фактахъ, на какихъ поконится англійская, и объясняетъ она эти факты почти такимъ же точно образомъ, т. е. привычкой. Согласно эпикурейцамъ, вопросъ, почему мы привязываемся къ своему другу, равносильенъ вопросу, почему мы привязываемся къ своей собакѣ, къ своей лошади, — и въ обоихъ случаяхъ отвѣтъ получается одинаковый. Существа становятся дороги другъ другу вслѣдствіе привычки къ совмѣстной жизни и совмѣстнымъ поступкамъ; благодаря этому, между ними устанавливается взаимное «привыканіе» (*consuetudo*), родъ приспособленія; попробуйте сблизить два существа, имѣющихъ одинъ и тотъ же интересъ, и съ теченіемъ времени, каковы бы ни были эти существа, сближеніе перейдетъ въ единеніе, разъ эти существа не питаютъ другъ къ другу инстинктивнаго отвращенія. Охотясь вмѣстѣ съ собакой, вы наконецъ полюбите ее; живя вмѣстѣ съ своимъ другомъ, вы наконецъ привяжетесь къ нему, и привяжетесь тѣмъ сильнѣе, что здѣсь вы имѣете дѣло не съ животнымъ, а съ человѣкомъ, болѣе способнымъ отвѣтить на привязанность, которую вы обнаруживаете къ нему.

Этой третьей теоріи можно поставить въ упрекъ то, что она не полна, что она считаетъ дружбу слишкомъ пассивной, что она удѣляетъ слишкомъ большое значеніе механизму интереса и привычки, что она не различаетъ между вещами и людьми, между людьми и лошадьми или собаками. Но какъ бы тамъ ни было, эта теорія представляетъ прогрессивное развитіе теоріи самого Эпикура; въ ней мы видимъ замѣчательную попытку объяснить эмпирически «любовь къ ближнему ради ближняго»; она свидѣтельствуетъ наконецъ о томъ, что и античная мысль тратила не мало силъ на разрѣшеніе великихъ проблемъ. Заключение эпикурейцевъ слѣдующее: «развитіе дружбы нисколько не затрудняется тѣмъ обстоятельствомъ, что она находится въ зависимости отъ удовольствія; болѣе того, если бы дѣло обстояло иначе, дружба никонимъ образомъ не упрочилась бы между людьми» *). Въ самомъ дѣлѣ, мы знаемъ, что, согласно ученію эпикурейцевъ, удовольствіе и страданіе являются единственными побуждающими мотивами человѣческихъ дѣйствій: слѣ-

*) Cic. *De fin.*, I, XX, 70: «Quibus ex omnibus judicari potest, non modo non impediri rationem amicitiae, si summum bonum in voluptate ponatur, sed sine hoc institutionem amicitiae omnino non posse reperiri».

довательно, они одни только способны заставить людей стремиться другъ къ другу и сближаться между собой.

III.—Эпикуръ, требуя отъ человѣка дружескаго отношенія къ своему ближнему, долженъ былъ какъ въ своихъ наставленіяхъ, такъ и своими поступками давать доказательство того, что дружба возможна между всѣми людьми. Діогенъ рассказываетъ намъ объ его почтеніи къ своимъ родителямъ, объ его благотворительности къ своимъ родственникамъ, объ его кроткомъ обращеніи со своими рабами. *) Эпикуръ хочетъ, чтобы послѣднихъ наказывали при случаѣ (κολάσειν), но чтобы при этомъ ихъ сожалѣли (ἐλεήσειν) и прощали тѣмъ изъ нихъ, которые обнаруживаютъ добрую волю (συγγνώμην τινὶ εἶσιν τῶν σπουδαίων) **). Извѣстно, что Мусъ былъ рабомъ и въ то же время ученикомъ Эпикура. По словамъ Діогена, его доброта къ людямъ была невѣроятна (ἀνυπέρβλητοι χρηστότητες), его благожелательность не имѣла себѣ равной (ἀνυπέρβλητος εὐγνώμοσύνη); его филантропія распространялась на всѣхъ (καθόλου ἢ πρὸς πάντας αὐτοῦ φιλανθρωπία) ***). Интересно, дѣйствительно, отмѣтить, что уже въ первыхъ своихъ проявленіяхъ утилитарная доктрина облекается въ филантропическій нарядъ, который сохранился и у современныхъ представителей утилитаризма—Бентама, Овена, Стюарта Милля.

Если мудрый долженъ домогаться привязанности себѣ подобныхъ, онъ не долженъ однако слишкомъ много заботиться о томъ, чтобы быть предметомъ удивленія. «Никогда не хотѣлъ я правиться толпѣ, говорилъ Эпикуръ, ибо то, что я знаю, не подходитъ къ ея вкусу, а что подходитъ къ ея вкусу, того я не знаю» ****). И онъ писалъ одному товарищу по своимъ запятіямъ: «Каждый изъ насъ представляетъ для другого достаточно обширную аудиторію» *****). Итакъ, мудрецъ не будетъ искать почестей *****). Властвованіе и королевское достоинство только тогда являются благами, «соотвѣтствующими природѣ», когда они могутъ защитить насъ отъ нападенія другихъ людей; въ противномъ случаѣ—они зло: прежде, чѣмъ желать блеска въ жизни, нужно желать

*) Diog. L., X, 10.

**) Ibid. L., X, 119.

***) Ibid. L., X, 9, 10.

****) Sen., *Epist.* XXIX.

*****) Ibid.

*****) Diog. Laërt., X, 120.

безопасности ея (ἀσφάλεια), которая приносить больше пользы *). Поэтому, мудрый предпочтет деревенскую жизнь городской; онъ будетъ избѣгать публичныхъ празднествъ, скопленія людей. «Когда приходится смѣшаться съ толпой, тогда какъ разъ слѣдуетъ уединиться» **), пишетъ Эпикуръ. Отсюда вытекаетъ, что мудрый не будетъ вмѣшиваться въ дѣла государства; онъ будетъ жить въ неизвѣстности, отдаваясь своему созерцанію, воздерживаясь отъ всякой политики: λᾶθε βίωσας.

Извѣстно, съ какой энергіей Цицеронъ нападалъ на эту доктрину политическаго воздержанія, доктрину, которую по различнымъ мотивамъ принимали эпикурейцы, платоники и даже большинство стоиковъ. Но безмятежность мудреца не можетъ мириться съ тревогой городской жизни: истинное мѣстопробываніе мудреца — его счастье. Эпикуръ, въ своей теоріи дружбы восхвалявшій временное забвеніе своего «я», не хотѣлъ ни понять, ни допустить политическаго безкорыстія ***).

За почестями слѣдуютъ богатства. Мудрецъ для своего счастья нуждается лишь въ хлѣбѣ и водѣ; онъ презираетъ удовольствія роскоши, безъ сомнѣнія, не ради нихъ самихъ, а ради тѣхъ страданій, которыми эти удовольствія сопровождаются ****). «Часто пріобрѣтенныя богатства не кладутъ конца нищетѣ, а лишь преобразуютъ ее. Хотите ли вы обогатить Питокла?— восклицаетъ Эпикуръ,—не прибавляйте ничего къ его богатствамъ, избавьте его отъ нѣкоторыхъ изъ его желаній» *****). Бѣдность, регулируемая законами природы, есть большое богатство *****).

Эпикуръ и его ученики, какъ извѣстно, давали примѣръ преднамѣренной бѣдности. Ихъ жизнь, говоритъ Діогенъ Лаэртъ, была крайне проста и воздержанна. Небольшой бокалъ вина удовлетворялъ ихъ; что же касается воды, они довольствовались первой встрѣчной. Въ письмѣ къ одному своему другу Эпикуръ говоритъ: «Пришли мнѣ цитерскаго сыра

*) Epic. ap. Diog., *Max.* 7 и 8.

**) Epic. ap. Senec., *Epist.* XXV.

****) Diog. Laërt., 140, 119. См. Филодемъ (*Volumina Herculan.*), *Περὶ φηγορικῆς*, col 14: Οὐδὲ χρησίμην ἡγοῦμεθα τὴν πολιτικὴν δύναμιν αὐτὴν καθ'αυτὴν.—По исключенію, Эпикуръ, подобно Аристиппу, разрѣшаетъ мудрецу угождать монарху, «льстить, чтобы исправить его» (ἐπιχαρίσασθαι τινι ἐπὶ τῷ διορθώματι). *Ib.*, 121.

*****) Stob., *Serm.*, XVII, 30.

*****) Sen., *Epist.*, XXI.

*****) Sen., *ibid.* Φιλοσόφῃ δ'ἔστι πλοῦτος μικρόν, говоритъ эпикуреецъ Филодемъ (*De vit.*, IX, col. 12).

для того, чтобы я могъ имѣть хорошую пищу, когда захочу» *). Въ письмѣ къ Поліену онъ хвастаетъ тѣмъ, что не тратитъ и одного асса на свое пропитаніе, тогда какъ Митродору, который шелъ въ воздержаніи не такъ далеко, какъ Эпикуръ, необходимъ цѣлый ассъ **). Однако было бы очень странно, если бы утилитаризмъ, этотъ родъ моральной экономіи, который обращаетъ жизнь въ денежный расчетъ, а счастье— въ богатство, не придавалъ никакого значенія матеріальной прибыли въ то время, какъ онъ придавалъ такое большое значеніе прибыли моральной. И Эпикуръ, хотя и утверждаетъ, что мудрый можетъ обходиться безъ богатства, совѣтуетъ ему однако не всегда пренебрегать имъ, думать о своемъ достаткѣ, скопить что-нибудь на старость ***): не сумѣетъ ли онъ тѣмъ лучше насладиться своими богатствами, что онъ умѣетъ обходиться безъ нихъ? ****). Итакъ, мудрецъ извлечетъ пользу изъ своей мудрости, будетъ бережливъ и будетъ хорошо вести свои дѣла *****). Онъ не долженъ просить подаянія, какъ дѣлали циники, онъ можетъ самъ себя удовлетворить *****)). Впрочемъ, нужно согласиться, что эта концепція благополучной жизни болѣе современна и, кажется, болѣе достойна въ истинномъ смыслѣ этого слова, чѣмъ нарядившаяся въ лохмотья мудрость Антистена.

Такимъ образомъ до сихъ поръ, эпикуреецъ можетъ жить, какъ и всѣ прочіе люди; не больше ихъ будетъ онъ погружать противъ социальныхъ обязанностей. Строго говоря, онъ можетъ имѣть жену, дѣтей, друзей; онъ благодѣтельствуетъ своихъ рабовъ, желаетъ добра всѣмъ прочимъ людямъ; строго говоря, онъ, несмотря на опасность, угрожающую его спокойствію духа, можетъ не оставаться совершенно чуждымъ дѣламъ постороннихъ, почестямъ, богатствамъ, общественному уваженію: его *я* находится, насколько это возможно, въ гармонической симпатіи съ *я* другихъ людей. За исключеніемъ глубокой преданности и полного самоотверженія—и то и другое правда бываетъ рѣдко—большинство виѣшнихъ актовъ, такъ называемой аффективной жизни, объясняется интересомъ и можетъ быть воспроизведено подъ давленіемъ этого интереса: и

*) Diog. Laërt., X, 10, 11.

**) Senec., *Epist.*, XV.

****) Diog. L., 119, 120, 121: Κτήσεως προνοήσεσθαι καὶ τοῦ μέλλοντος.

*****) Epic. ap. Senec., *ibid.*

******) Χρηματίζεσθαι ἀλλ' ἀπὸ μόνης σοφίας ἀπορήσαντα. *Ibid.* — Филодемъ, *De vit.* IX, col. 12, 27, 40.

******) *Ibid.*, 120.

это потому, что въ сущности между людьми есть общность цѣлей (συντέλεια) общность интересовъ, которая заставляетъ ихъ направлять свои усилія къ одной и той же цѣли, принуждаетъ ихъ помогать другъ другу.

Но если интересы вмѣсто того, чтобы слиться, вступаютъ почему-либо въ борьбу другъ съ другомъ, кто будетъ судьей между ними, кто предотвратитъ возникающій конфликтъ или положить предѣлъ ему? Справедливость? Но въ такомъ случаѣ окажется, что есть принципъ дѣйствія, стоящій выше интереса. Мы знаемъ, что согласно Эпикуру это невозможно. Намъ остается, слѣдовательно, проанализировать идею справедливости, которую быть можетъ труднѣе, чѣмъ всякую другую моральную идею, свести на простой и чистый интересъ. Эпикурейская теорія справедливости, основанная на социальномъ договорѣ, представляеть не меньшій интересъ для изученія, чѣмъ теорія дружбы; она очень близко подходитъ къ современнымъ теоріямъ Гоббса и Руссо.

ГЛАВА П.

Справедливость и общественный договоръ.

Сведеніе софистами, скептиками и Демокритомъ естественнаго закона на законъ гражданскій. — Положеніе вопроса въ эпоху Эпикура. — Пункты, оставшіеся невыясненными. — О томъ, что человѣческое общество, по ученію Эпикура, имѣетъ цѣлю выгоду, что оно образовалось путемъ взаимнаго соглашенія всѣхъ его членовъ. — Первое представленіе о соглашеніи или *общественномъ договорѣ*, ясно выраженное Эпикуромъ. — О томъ, что справедливость имѣетъ основой договоръ и существуетъ лишь между договорившимися. — Въ чемъ зло несправедливости. — О томъ, что справедливость можетъ въ извѣстной мѣрѣ варіировать по странамъ и эпохамъ. — Сближеніе словъ Эпикура съ страницей изъ Бэна. — Общественный идеалъ Эпикура.

Уже и до Эпикура софисты критиковали понятіе справедливости. Извѣстно, какія сильныя слова влагаетъ Платонъ въ своемъ *Горгіи* въ уста Калликлеса противъ мнимаго естественнаго закона, превосходящаго и предшествовавшаго будто бы человѣческимъ законамъ. Истинно естественный законъ — это законъ сильнѣйшаго; критерій, по которому въ природѣ оцѣниваются поступки — это сила. Въ гражданской общинѣ сила эта перешла въ руки закона; но, повинуваясь предписаніямъ законодателя, уважаютъ и склоняются все передъ той же силой, а не передъ справедливостію. Пирронъ и скептики, смѣнившіе софистовъ, защищали тотъ же взглядъ: въ природѣ, говоритъ Пирронъ, нѣтъ ни красоты и безобразія, ни справедливости и несправедливости; если справедливость — въ природѣ вещей, то откуда берется различіе законовъ? Пирроники заботливо собрали большинство разнорѣчій, наблюдавшихся между правами и вѣрованіями разныхъ народовъ, и обратили ихъ въ одинъ изъ излюбленныхъ своихъ доводовъ противъ естественнаго нравственнаго закона. Наконецъ Демокритъ, книги котораго оказали огромное вліяніе на Эпикура, равнымъ образомъ отрицалъ естественную справедливость. Итакъ, вотъ вкратцѣ то, что достигнуто было по этому

вопросу ко времени Эпикура: 1) пять естественнаго закона; 2) гражданскіе законы установлены были силой и стали предметом уваженія подѣ влияніемъ привычки.

Однако же, въ этомъ скептическомъ замѣщеніи естественнаго права гражданскимъ закономъ, не доставало еще двухъ элементовъ высокой важности: прежде всего, всякая сила имѣетъ цѣль, притомъ—цѣль, лежащую внѣ ея самой; какую же цѣль преслѣдуетъ эта социальная сила, откуда родилось право? Софисты весьма слабо напирали на преслѣдуемую цѣль и почти только и видѣли, что употребляемое средство, т. е. силу. Помимо того, самое это средство не вполне объясняетъ образованіе общества: пока сила не признана одинаково, какъ тѣми, кто претерпѣваетъ ея дѣйствіе, такъ и тѣми, кто пользуется ею, она имѣетъ мало шансовъ на прочность: даже въ области чисто механическихъ отношеній, сила, чтобы производить прочное дѣйствіе, должна быть интенсивной, она можетъ сохранять свою интенсивность лишь при томъ условіи, если она встрѣчаетъ мало сопротивленія по линіи своего дѣйствія; но какое препятствіе должна социальная сила избѣгать съ величайшимъ стараніемъ, чтобы сохранить свою интенсивность и пріобрѣсти прочность? Не тайнаго ли возстанія душъ, которымъ она навязывается? Чтобы дополнить скептическую теорію социальной справедливости и поднять ее на высоту, способную смутить ряды ея противниковъ, надо стало быть определеннымъ образомъ указать, во-первыхъ, къ какой цѣли направляется социальная сила, чѣмъ данъ будетъ отвѣтъ на вопросъ: *зачѣмъ* существуетъ общество? во вторыхъ—какъ индивидуальныя силы организовались и сгруппировались вокругъ социальной силы такимъ образомъ, чтобы противопоставлять проявленію ея возможно меньше препятствій? Эпикуръ въ древности и Гоббсъ въ новѣйшія времена—вотъ кто впервые рѣшалъ вопросъ въ утилитарномъ смыслѣ, указывая въ качествѣ цѣли общества на интересъ каждаго изъ его членовъ и въ качествѣ средства для организаціи—на взаимное согласіе, общее несеніе тяготъ въ видахъ общаго пользованія выгодами, однимъ словомъ, на общественный договоръ.

«Естественное право, категорически говоритъ Эпикуръ, есть ничто иное, какъ договоръ, основанный на томъ, чтобы мы другъ другу не наносили сами и чтобы мы не терпѣли ущерба» *). Вы видите, къ какой

*) Diog. Laërt., X, 150. — Τὸ τῆς φύσεως δίκαιόν ἐστι σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι.

сѣдой старинѣ восходить конценція общества, какъ рода договора, единственная цѣль котораго заключается въ взаимномъ обезпеченіи не правъ, а интересовъ каждаго. Не довольствуясь здѣсь бѣглымъ очеркомъ поведенія мудреца по отношенію къ своимъ ближнимъ, Эпикуръ пытается проникнуть въ существенную природу и цѣль общественной организаціи и подвести подъ соціальную жизнь ту же основу, на которой, по его ученію, покоится индивидуальная жизнь, а именно — личный интересъ. «Справедливость не есть нѣчто само по себѣ имѣющее цѣнность, она существуетъ лишь во взаимныхъ договорахъ и водворяется всюду, гдѣ есть обоюдное обязательство не причинять и не терпѣть ущерба» *). Оттого, пока нѣтъ общества, нѣтъ права. «По отношенію къ существамъ, не могущимъ вступать въ договоры въ тѣхъ видахъ, чтобы не вредить другъ другу и не терпѣть ущерба, нѣтъ ни справедливости, ни несправедливости. То же надо сказать и о тѣхъ народахъ, которые не могли или не хотѣли вступать въ договоры» **).

Впрочемъ, не слѣдуетъ думать, что, присоединяясь къ общественному договору, каждый имѣлъ въ виду другого; всякій думалъ объ одномъ себѣ, о своей личной охранѣ, о своемъ разумно понятomъ интересѣ. «Законы установлены для мудрыхъ не для того, чтобы они не совершали несправедливостей, а для того, чтобы они не терпѣли ихъ» ***). Но, въ силу дивнаго взаимоотношенія, оказалось, что, защитивъ себя противъ другого, каждый защитилъ другого противъ себя. Кары, грозящія тѣмъ, кто вздумалъ бы ограбить меня, не обратились ли бы столь же угрожающіе противъ меня, если бы самъ я намѣревался ограбить другихъ договорившихся? Сдѣлавъ это, я конечно нисколько не поступилъ бы дурно, если бы дѣйствовалъ сообразно со своимъ интересомъ; но рядомъ съ полученной выгодой оказывается навлеченная на меня кара; въ

*) Diog. Laërt., *ibid.* Οὐκ ἦν τι καθ'᾽αυτὸ δικαιοσύνη, ἀλλ'ἐν ταῖς μετ' ἀλλήλων συστοφαῖς, καθ'ὀπηλικούς θῆποτ'αἱ τόπους συνθήκη τις ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν μηδὲ βλάπτεσθαι.

**) "Ὅσα τῶν ξῶων μὴ ἐδύνατο συνθήκας τὰς ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἀλλήλα μηδὲ βλάπτεσθαι, πρὸς ταῦτα οὐδὲν ἔστιν οὐδὲ δίκαιον οὐτ'ἀδικον. Ὡσαύτως δὲ καὶ τῶν ἐθνῶν ὅσα μὴ ἐδύνατο, ἢ μὴ ἐβούλετο τὰς συνθήκας ὥποισθαι. Diog. L., X, 150.

***) Οἱ νόμοι χάριν τῶν σοφῶν κεῖνται, 'οὐκ ἵνα μὴ ἀδικῶσιν, ἀλλ' ἵνα μὴ ἀδικῶνται. Epic. ap. Stob. *Serm.*, XLIII, 139. Истинный мудрецъ, по Эпикуру, не нуждается въ ограничительныхъ законахъ, самая мудрость держитъ въ должныхъ границахъ его желанія, а слѣдовательно и его дѣятельность, и не даетъ ему приходиться въ столкновеніе съ другими.

этой то карѣ и состоитъ зло, въ этой санкціи—нравственная обязанность. «Несправедливость есть зло не сама по себѣ, а черезъ страхъ; ибо нельзя быть увѣреннымъ, что она ускользнетъ отъ тѣхъ, кто облеченъ властью карать этого рода посягательства» *). Такимъ образомъ, безъ охранителей правосудія и общественного мира не бываетъ ни мира, ни справедливости.

Но, скажутъ, для того чтобы страхъ передъ законами обуздывалъ преступника, необходимо, чтобы преступникъ увѣренъ былъ въ томъ, что будетъ изобличенъ и понесетъ кару. Но развѣ онъ не можетъ надѣяться, что съ нимъ этого не случится, что онъ отразитъ всѣ подозрѣнія, ускользнетъ отъ всякихъ преслѣдованій? Несомнѣнно, отвѣтитъ Эпикуръ, *возможно*, что онъ уйдетъ отъ наказанія, но этого никогда нельзя сказать *навѣрно*, развѣ послѣ его смерти. Тотъ, кто зналъ бы будущее, могъ бы совершать несправедливости, ибо одинъ онъ зналъ бы, уйдутъ ли эти несправедливости отъ человѣческаго суда,—да и не только могъ бы, но и долженъ бы совершать ихъ, если бы онъ обезпечивали ему счастливую жизнь. Но такъ какъ будущее къ прискорбію никому не извѣстно, то—въ сомнѣніи воздерживайся, говоритъ Эпикуръ. «Тотъ, кто втайнѣ нарушилъ въ чемъ нибудь договоръ, заключенный между собой людьми, не можетъ питать полную увѣренность, что онъ уйдетъ отъ кары, хотя бы ему уже сотни разъ удалось ускользнуть отъ нея; ибо онъ не увѣренъ, что такъ оно будетъ идти до конца» ***). Преступникъ, такимъ образомъ, будетъ всю жизнь находиться въ неизвѣстности, ожиданіи, тревогѣ. «Справедливый чуждъ всякой тревоги, несправедливый полонъ величайшей тревоги» ***). Но тревога не есть ли худшее изъ золъ? Мудрецъ, стало быть, будетъ воздерживаться отъ несправедливости, какъ онъ воздерживается, напримѣръ, отъ излишествъ, ибо вещь, которая сама по себѣ благо, можетъ стать большимъ зломъ по своимъ послѣдствіямъ.

Какъ видите, въ этомъ пунктѣ логическая послѣдовательность ни-

*) 'Η ἀδικία οὐ καθ' ἑαυτὴν κακόν, ἀλλ' ἐν τῇ κατὰ τὴν ὑποψίαν φόβῳ, εἰ μὴ λήσῃ τοὺς ὑπὲρ τῶν τοιοῦτων ἐφεστηκότας κολαστάς. Diog. L., X, 151.

**) Οὐκ ἔστι τὸν λάθρα τι ποιοῦντα ὧν συνέθεντο πρὸς ἀλλήλους πιστεύειν, εἰ λήσῃ, καὶ μυριάκις ἐπὶ τοῦ παρόντος λανθάνη μέχρι γάρ καταστροφῆς ἀδηλον εἰ καὶ λήσῃ. Diog. L., X, 151.

***) Ὁ δίκαιος ἀταρακττότατος, ὁ δ' ἀδικὸς πλείστης ταραχῆς γέμον. Ibid., 144.

сколько не измѣняетъ Эпикуру: личный интересъ является единственной нормой для индивидуумовъ и для націй *).

Мы легко поймемъ теперь, почему пирроники и приверженцы догматической морали вѣчно борются другъ съ другомъ безъ надежды придти къ соглашенію: первые видятъ въ правахъ и законахъ народа одно лишь пестрое разнообразіе и разнорѣчіе, вторые усматриваютъ въ нихъ одну лишь гармонію и единство. По мнѣнію Эпикура и тѣ и другіе правы: универсальнымъ фактомъ является стремленіе къ наивозможно большей выгодѣ; а такъ какъ нѣкоторыя выгоды (напримѣръ, выгода того, чтобы не убивать, не обращать въ рабство) тождественны для всѣхъ, то отсюда слѣдуетъ, что статьи безмолвнаго договора, охраняющія эти выгоды, должны быть у всѣхъ людей почти однѣ и тѣ же. Съ другой стороны есть масса другихъ выгодъ, которыя мѣняются отъ одной эпохи къ другой, отъ одной страны къ другой; внушенные ими законы должны, слѣдовательно, имѣть измѣнчивый и частный характеръ. Съ первой точки зрѣнія сторонники догматизма правы; со второй—они не правы: «въ общемъ, справедливое—одно и то же для всѣхъ, ибо есть нѣчто полезное въ человѣческомъ общежитіи» (и въ нѣкоторыхъ законахъ, являющихся непосредственными условіями этого общежитія), «но въ частномъ, изъ разнообразія странъ и всякихъ другихъ причинъ вытекаетъ то, что одна и та же вещь не справедлива для всѣхъ» **).

*) Κατὰ μὲν τὸ κοινόν, πᾶσι τὸ δίκαιον τὸ αὐτὸ (συνφέρον γάρ τι ἦν ἐν τῇ πρὸς ἀλλήλους κοινῇ νομίᾳ) κατὰ δὲ τὸ ἴδιον, χώρας καὶ ὅσων ᾗ ἔπος, αἰτιῶν, οὐ πᾶσι συνέπεται τὸ αὐτὸ δίκαιον εἶναι. Diog. I. X. 151.

**) Однако же, кромѣ виѣшней выгоды, проистекающей изъ соблюденія справедливости, надо еще присовокупить и другія соображенія, собственно болѣе этического свойства. Справедливость реализируетъ не только во виѣшнихъ отношеніяхъ, но и во внутреннемъ мірѣ личности родъ субъективной справедливости и гармоніи: она создаетъ равновѣсіе желаній и страстей: «собственной силой и природой своей вноситъ она ясность и миръ въ душу»; несправедливость, наоборотъ, однимъ своимъ присутствіемъ (*hoc ipso, quod adest*) вноситъ въ душу тревогу (*De fin.*, I, XVI, 50). Исходя изъ этого начала, Эпикуръ могъ придти къ тому, чтобы рекомендовать справедливость независимо отъ социальных ея послѣдствій и запрещать несправедливость, хотя бы она оставалась скрытой отъ чужихъ взглядовъ. На эту то сторону его ученія преимущественно даже и напирали его ученики. Филодемъ, напримѣръ, совѣтуетъ привязываться не столько къ буквѣ, сколько къ духу закона, быть справедливымъ съ чувствомъ удовольствія, а не по необходимости, съ твердой рѣшимостью, а не съ безпокойствомъ.—*De rhet.*, Volumina Herculan. V, въ col. 25: μεθ' ἡδονῆς, οὐ δι' ἀνάγκην, καὶ βεβαίως, ἀλλ' οὐ σαλευσμένως.

Взгляды, выражаемые здѣсь Эпикуромъ, являются какъ разъ взглядами англійскихъ утилитаристовъ, и въ данномъ пунктѣ ученики только и сдѣлали, что воспроизвели доктрину своего древняго учителя *).

Разъ справедливое есть просто-на-просто интересъ общества, то если случится, что законъ болѣе не представляетъ этого интереса, будетъ ли онъ, однако, продолжать представлять справедливость? Нужно ли будетъ сообразоваться съ нимъ слѣпо и безъ всякой надежды на прогрессъ? Нисколько, отвѣчаетъ Эпикуръ, и въ этомъ онъ опять расходится со скептиками: значеніе закона поконится не на томъ лишь, что онъ есть законъ и сила, а на томъ, что онъ служитъ средствомъ для реализаціи наивозможно большей пользы. «Та изъ почитающихся справедливыми вещей, которая на дѣлѣ познана, какъ полезная для нуждъ общежитія, имѣть природу справедливаго, все равно—оказывается ли она одной и той же для всѣхъ, или нѣтъ. И если нѣкая вещь установлена закономъ, но не приносить никакой выгоды общежитію, то она болѣе не имѣть природы справедливаго» **).

Итакъ, существуетъ, по мнѣнію Эпикура, непогрѣшимый критерій,—болѣе непогрѣшимый, чѣмъ мнимый голосъ совѣсти, на который ссылаются поборники природнаго закона,—критерій, съ помощью котораго возможно судить самую справедливость; это—*σύνερον*, возвышающееся надъ *νόμος*. Но, такъ какъ интересъ мѣняется, то, чтобы никогда противъ него не погрѣшать, необходимо прибѣгать къ указаніямъ опыта: если установленія, считавшіяся справедливыми, оказались на дѣлѣ (*ἐπ' αὐτῶν τῶν ἔργων*) вредными, они перестаютъ быть справедливыми, все равно, недавняго ли они, или древняго происхожденія: что намъ въ ихъ происхожденіи, если цѣль ихъ уже не общественный интересъ! Справедливость такой то эпохи не есть, слѣдовательно, справедливость

*) «Въ правилахъ, внушенныхъ общими и социальными нуждами, говорить Бэнъ вслѣдъ за Эпикуромъ, есть, повидимому, нѣкоторое единообразіе, вызванное сходствомъ въ положеніи всѣхъ общежитій. Напротивъ того, въ правилахъ, покоящихся на чувствахъ людей, ихъ вкусахъ, отвращеніяхъ, нѣтъ ничего общаго, развѣ только тотъ фактъ, что кое-какое или нѣкоторыя изъ нихъ возведены въ социальную норму и смѣшаны въ одинъ кодексъ съ тѣми болѣе повелительными обязанностями, которыя поддерживаютъ общественную организацію». Bain, *Emotions and Will*, ст. 271.

**) 'Εάν τε νομοθῆται τι, μὴ ἀποθαίνῃ δὲ κατὰ τὸ σὺνέρον τῆς πρὸς ἀλλήλους κοινωνίας, οὐκέτι τοῦτο τὴν τοῦ δικαίου φύσιν ἔχει. Diog. L., X, 152.

какойнибудь другой: говоря о справедливости, надо употреблять прошедшее или будущее время, надо быть готовым допустить вещи, нѣкогда бывшія справедливыми, но переставшія быть таковыми, которыя будутъ справедливыми, но не таковы теперь *). «Право имѣть свои эпохи, охотно сказалъ бы Эпикуръ вмѣстѣ съ Паскалемъ, и вступленіе Сатурна въ созвѣздіе Льва отмѣчаетъ собой появленіе такого то вступленія».

Не смотря на эти переменныя, вносимыя эпикурейскимъ ученіемъ въ душу соціальнаго организма, оно ничего не мѣняетъ, по крайней мѣрѣ наружно, въ тѣлѣ этого организма. «Что за важность, говорить Эпикуръ, если несправедливость сама по себѣ не есть зло; тутъ дѣло идетъ не о несправедливости въ себѣ, а о несправедливости соціальной; а отъ послѣдней мудрецъ долженъ воздерживаться, чтобы сохранить душевный миръ и атараксію. Только тогда будетъ онъ вкушать совершенное счастье, и жизни его, всей напоенной этимъ счастьемъ, законченной въ своемъ родѣ, нечего будетъ бояться смерти, которая можетъ сократить ея продолжительность, но не отнять у нея цѣну: тѣ, которые умѣютъ снискавать, въ особенности со стороны своихъ сосѣдей, отсутствіе тревоги, тѣ очень счастливо живутъ между собой, питая очень прочное довѣріе; живя другъ съ другомъ въ совершенномъ единеніи, они не огорчаются, какъ неоправимой бѣдой, если кто нибудь изъ ихъ среды похищается преждевременной смертью» ***).

Таковъ, по Эпикуру, соціальный идеалъ, состоящій въ тѣсномъ единеніи всѣхъ участниковъ договора, во взаимномъ довѣріи, въ счастьи, въ которомъ каждый имѣетъ свою долю и которымъ всѣ совместно наслаждаются. Какъ далеко отъ этого идеала первобытное и естественное состояніе человѣка. По Эпикуру, какъ и по Роббесу, въ естественномъ состояніи человѣкъ человѣку волкъ; безъ договоровъ и законовъ, сказалъ Метродоръ, мы пожирали бы другъ друга. Эпикуру можно поставить въ упрекъ то, что ужъ слишкомъ скоро волки у него превращаются въ агнцевъ. Нѣтъ сомнѣнія, мудрецъ-эпикурецъ, заглушившій въ себѣ всякое сильное желаніе, всякую страсть, вызывающую душевную смуту, можетъ разсудить, что соблюденіе общественнаго договора для него гораздо полезнѣе, чѣмъ нарушеніе его. Но изъ сожалѣнія, эпикурейское общество, какъ всякое другое, не состоитъ исключительно изъ

*) Diog. L., X, 153.

**) Diog. L., X, 154.

мудрецовъ. Позволительно въ такомъ случаѣ спросить: въ глазахъ тѣхъ, кто не принадлежитъ къ категоріи мудрецовъ, достаточно ли будетъ одной лишь соціальной силы, чтобы сдѣлать уважаемой и ненарушаемой условную справедливость, возникшую изъ соглашенія интересовъ? Трудность эта обща системѣ Эпикура вмѣстѣ со всеми утилитарными системами; здѣсь не мѣсто разбирать ея значеніе *).

Короче говоря, въ своей теоріи личныхъ и соціальныхъ добродѣтелей, и главнымъ образомъ въ теоріи дружбы и справедливости, Эпикуръ силился доказать тезисъ, составляющій основу всѣхъ утилитарныхъ доктринъ, а именно тождество личнаго интереса съ тѣмъ, что называютъ добродѣтью и долгомъ. Не будучи самоцѣлями, добродѣтели, по его ученію, являются безошибочными средствами въ виду верховной цѣли, такъ что, если мудрецъ порою колеблется и спрашиваетъ себя, въ чемъ истинный его интересъ, онъ всегда можетъ безбоязненно направляться въ сторону добродѣтели; эта послѣдняя прямо ведетъ къ счастью. Эпикуръ слѣдующимъ образомъ формулируетъ свою систему поведенія, какъ она вытекаетъ изъ предыдущихъ анализовъ: «Одна лишь добродѣтель неотдѣлима отъ удовольствія, все же другое отдѣляется отъ него (напримѣръ, богатства, почести), ибо все другое смертно. Нельзя ни жить счастливо, если не живешь на благоразумный, мудрый и справедливый ладъ; ни жить на благоразумный, мудрый и справедливый ладъ, если не живешь счастливо» **). Иными словами: мудрость и справедливость—залогъ счастья, счастье—доказательство справедливости и мудрости.

*) См. *Исторію и критику современныхъ англійскихъ ученій о нравственности*, 2-я часть.

**) 'Αχώριστον τῆς ἡδονῆς τὴν ἀρετὴν μόνην, τὰ δ' ἅλλα χωρίζεσθαι, οἷον βροτά... Οὐκ ἔστι ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως ἄνευ τοῦ ἡδέως. Diog. L., 138, 140.

ГЛАВА III.

Прогрессъ въ человѣчествѣ.

I.—Антагонизмъ между основной идеей всякой религіи и идеей прогресса.—Всякой натуралистической и сенсуалистической доктринѣ, напротивъ, присуща идея прогресса; въ скрытомъ видѣ она содержалась и въ системахъ Эпикура и Демокрита.

II.—Тексты изъ Эпикура и Лукреція, показывающіе, въ какой мѣрѣ идея прогресса достигла самосознанія въ эпикуризмѣ. — Методъ современной социологіи, впервые примѣненный Лукреціемъ.—Три главные причины прогресса.—Доисторическое человѣчество. Естественное состояніе и состояніе всеобщей войны.—Первыя человѣческія открытія.—Образованіе семьи и затѣмъ первыхъ обществъ.—Идея общественного договора, выраженная какъ Эпикуромъ, такъ и Лукреціемъ.—Соблюденіе общественного договора, какъ условіе существованія народовъ.—Эпикурейская теорія языка.—Открытіе мѣди и желѣза. Теканское искусство и первая одежда.—Искусства промышленныя и изящныя. Заключенія Лукреція: общій взглядъ на успѣхи человѣчества.—Идеи Лукреція, выраженные вновь Виргиліемъ и Гораціемъ.—Тѣ-же идеи, развитыя Сенекой. — Какъ онѣ, преобразуясь, переходятъ отъ древности къ новымъ временамъ.

III.—О причинахъ, тормозившихъ въ древнемъ мѣрѣ развитіе идеи прогресса. — Примѣшанные къ эпикуризму аскетическіе предразсудки, не позволившіе Лукрецію оцѣнить по достоинству прогрессъ промышленности и искусствъ.

I.—Вообще принято думать, что идея прогресса почти отсутствовала въ древности: ни у Сократа, ни у Платона, ни у стоиковъ вплоть до Сенеки не находили ея слѣдовъ. Достоверно то, что эта идея появилась поздно и долго оставалась очень смутной. Въ средніе вѣка она также была чужда схоластикамъ, за исключеніемъ Роджера Вакона, и пробудилась лишь въ эпоху Возрожденія.

Интересенъ вопросъ, почему человекъ употребилъ столько времени на то, чтобы дать себѣ отчетъ въ движеніи, которое увлекаетъ его впередъ, заставляя его неустанно искать и находить лучшія условія существованія.

Отвѣтъ, можетъ быть, заключается въ томъ, что идея прогресса стоитъ въ противорѣчій съ религіозной идеей, и что первая долго была заглушена потому, что вторая долго господствовала. Наоборотъ, по мѣрѣ развитія натуралистическихъ системъ и въ понятіи прогресса должна была рано или поздно появиться тенденція къ развитію.

Вѣрить въ прогрессъ—значить вѣрить въ несовершенство прошедшаго по сравненію съ настоящимъ и будущимъ; а это несовершенство сводится мыслью къ первобытному ^иубожеству, къ первобытной безпомощности. Большинство же религій, наоборотъ, ставятъ началомъ всего существующаго всемогущую силу, создающую міръ и человека по своему подобію; съ этой точки зрѣнія трудно понять міръ, который при самомъ возникновеніи своемъ, при выходѣ изъ рукъ творца, былъ бы несовершеннымъ и дурнымъ,—и кажется, что въ поискахъ добра слѣдуетъ обращаться скорѣе къ началу вещей, къ той эпохѣ, когда міръ былъ какъ будто болѣе святъ, такъ какъ былъ моложе. Восходить въ глубь вѣковъ—значить приближаться къ Богу. Такимъ образомъ, всякая религія вынуждена объяснять упадкомъ существующее въ мірѣ зло, вмѣсто того, чтобы существующее въ немъ добро объяснять прогрессомъ.

Прибавьте къ культу боговъ тѣсно связанный съ нимъ культъ предковъ и героев. Въ теченіе перваго періода жизни родители представляются дѣтямъ скорѣе высшими существами, чѣмъ равными, и никогда вполнѣ не утрачиваютъ этого характера въ ихъ глазахъ. Притомъ сами родители всегда склонны унижать современность и отдавать преимущество эпохѣ, когда они наслаждались молодостью и силой. Благодаря этой двойной иллюзіи, создаваемой сыновнимъ почтеніемъ и естественной ассоціаціей идей, вскорѣ и возникла мысль объ упадкѣ, о вырожденіи людей и міра. Наши предки, которыхъ мы не знали и подвиги которыхъ разукрасило преданіе, кажутся намъ еще мудрѣе и сильнѣе нашихъ отцовъ. Можно мѣряться съ живыми и судить объ ихъ превосходствѣ, но съ мертвыми мѣряться нельзя и образъ ихъ имѣетъ тенденцію расти въ памяти людей, какъ выросли на ихъ глазахъ гомеровскіе боги. Память не меньше способна преувеличивать, чѣмъ воображеніе, особенно когда ей помогаетъ религіозное почтеніе. Первые люди должны были представлять собой мощную породу: божественная кровь

текла въ ихъ жилахъ; они были дѣтьми боговъ. И мало-по-малу боги, предки, минувшее смѣшиваются въ одномъ и томъ-же культѣ. Такимъ образомъ всякая религія стремится превратиться въ поклоненіе прошлому.

Поэтому, когда человѣкъ захочетъ гдѣ-либо помѣстить и воплотить идеаль блаженной жизни, золотой вѣкъ, въ противоположность вѣку современному, совершенно естественно, что онъ перенесетъ его не въ будущее, а въ прошедшее. Религія и преданіе какъ бы говорятъ намъ: если хочешь созерцать искомый идеаль, смотри не впередъ, а назадъ; обернись, какъ обернулся Орфей въ античной легендѣ. Но этотъ идеаль, который мы такимъ образомъ помѣстили позади себя, убѣгаетъ отъ насъ; когда мы оборачиваемся къ нему, онъ скрывается изъ виду и исчезаетъ въ безконечныхъ глубинахъ минувшаго. Нѣтъ ничего болѣе несовмѣстимаго съ духомъ примитивныхъ религій, еще чуждыхъ метафизическимъ ухищреніямъ современныхъ философій, нежели понятіе о прогрессѣ, повседневно осуществляющемся въ человѣчествѣ, о лучшемъ состояніи, котораго мы можемъ достигнуть собственными силами, безъ божественной помощи: человѣкъ, предоставленный себѣ, можетъ только ошибаться и падать; но для того, чтобы подняться и сдѣлать шагъ впередъ, онъ нуждается въ помощи свыше. Это доктрина грѣхопаденія въ противоположность ученію о прогрессѣ.

Наоборотъ, разъ культъ устраненъ, едва ли возможна такая концепція міра, которая не имѣла бы своимъ принципомъ или послѣдствіемъ вѣру въ эволюцію, въ медленный прогрессъ во времени. Въ самомъ дѣлѣ, тутъ приходится прибѣгнуть, вмѣстѣ съ Демокритомъ или Эпикуромъ, къ гипотезѣ первобытнаго хаоса, постепенно организующагося по законамъ механики или подъ дѣйствіемъ самопобудительности. Даже Аристотель былъ не далекъ отъ этой гипотезы; онъ только предполагалъ бытіе неподвижнаго идеала, внушающаго работу вещей и господствующаго надъ нею, что, быть можетъ, не необходимо. Такая постепенная организація міра уже составляетъ эволюцію, прогрессъ, по крайней мѣрѣ, формальный. Затѣмъ, когда заходитъ рѣчь о появленіи человѣка въ сложившемся такимъ образомъ космосѣ, уже невозможно предположить, что человѣчество сразу достигло того уровня цивилизаціи, на которомъ мы застаемъ его. Разъ человѣкъ не получаетъ свою цивилизацію въ готовомъ видѣ, необходимо, чтобы онъ самъ создавалъ ее съ теченіемъ времени, чтобы онъ самъ далъ себѣ языкъ, это первое орудіе, а потомъ и всѣ тѣ прочія орудія, носящія болѣе внѣшній характеръ, ко-

торія мы видимъ у него въ рукахъ; необходимо, чтобы его разумъ развивался постепенно, чтобы очищались его нравы, наконецъ, чтобы общество родилось, и въ свою очередь, подверглось эволюціи на протяженіи вѣковъ. Такимъ образомъ, всякая не-теологическая теорія міра предполагаетъ, въ качествѣ королларія и подтвержденія, исторію человѣческаго прогресса. Нельзя исключить чудесное изъ міра, не исключивъ его изъ человѣческой среды; а единственная гипотеза, вполне исключаящая чудесное, это гипотеза медленной и непрерывной трансформациі во времени, движенія впередъ шагъ за шагомъ—*pedetentim*, какъ сказали бы Лукрецій: здѣсь становится ненужной шумиха чудесъ, и идея творческаго акта уступаетъ мѣсто идеѣ прогресса.

Если же къ такого рода *независимой* метафизикѣ присоединится сенсуалистическая психологія, подобная той, которую мы находимъ у Демокрита и Эпикура или у Локка и Кондорса, то получится лишний шансъ для того, чтобы въ такой системѣ зародилась идея прогресса. Въ самомъ дѣлѣ, сенсуалистическія теоріи дѣлають умъ продуктомъ ощущеній, вмѣсто того чтобы сдѣлать его способностью, непосредственно, интуитивно улавливающею добро и зло; такимъ образомъ, онѣ разсматриваютъ всѣ человѣческія знанія лишь какъ массу накопленныхъ ощущеній; и масса эта, какъ замѣтилъ Кондорсэ, безпрерывно возрастаетъ съ теченіемъ времени. Тутъ время становится существеннымъ факторомъ всѣхъ нашихъ знаній, а человѣческій умъ является лишь своего рода обширнымъ *sensorium* омъ, открывающимъ изъ вѣка въ вѣкъ все бѣльшую поверхность для воспріятія всевозможныхъ ощущеній. Для существа чувствующаго, или для преемственнаго ряда чувствующихъ существъ, самый фактъ длительного бытія уже составляетъ прогрессъ, такъ какъ каждое новое мгновеніе прибавляетъ новыя ощущенія къ запасу ощущеній, пріобрѣтенныхъ прежде. Вотъ почему идея прогресса раньше всего пробилась на свѣтъ, повидимому въ тѣхъ доктринахъ, которыя разсматривали человѣка, главнымъ образомъ, какъ существо чувствующее. Бэконъ, одинъ изъ мыслителей, наиболѣе способствовавшихъ развитію этой идеи, былъ сенсуалистомъ; въ XVIII вѣкѣ,—въ эпоху, когда отчетливо формулировались и повсемѣстно распространялись идеи о возможности безконечнаго совершенствованія,—господствовали опять-таки сенсуализмъ; наконецъ и въ наши дни натуралистическія и сенсуалистическія школы наиболѣе настаиваютъ на прогрессѣ въ природѣ и у человѣка, сводя его къ міровой эволюціи.

Итакъ, идея прогресса или эволюціи составляетъ, повидимому, не-

отдѣлимую принадлежность всякаго натуралистическаго и сенсуалистическаго ученія; въ скрытомъ видѣ она содержалась и въ системѣ Эпикура и Демокрита, какъ и во всякой другой, ей подобной. Остается узнать, достигла ли хотя бы болѣе или менѣе смутнаго самосознанія идея прогресса у этихъ философовъ, и былъ ли Эпикуръ однимъ изъ тѣхъ рѣдкихъ мыслителей древности, которые признавали человѣка доступнымъ прогрессу. За отвѣтомъ на этотъ вопросъ мы и обратимся непосредственно къ текстамъ изъ Эпикура и Лукреція.

II.—Въ одномъ мѣстѣ своего письма къ Геродоту Эпикуръ говоритъ, что всѣ существа, не исключая и человѣка, получили начало въ томъ мірѣ, который они населяютъ, а не внѣ его; приведя, такимъ образомъ, существованіе человѣка къ совершенно естественному и земному началу, онъ посвящаетъ нѣсколько словъ человѣческой цивилизаціи:

«Слѣдуетъ допустить, — говоритъ онъ, — что у людей опытъ и необходимость часто приходили на помощь природѣ. Размышленіе совершенствовало естественныя данныя и прибавляло къ нимъ новыя открытія, гдѣ быстрое, а гдѣ медленное, то въ теченіе періодовъ времени близкихъ къ безконечности, то въ болѣе короткіе промежутки *)». Въ этихъ немногихъ строкахъ мы уже находимъ краткое указаніе на три главныя причины прогресса въ человѣчествѣ: на опытъ, поучающій насъ (*διδασκῶναι*), необходимость, понуждающую насъ (*ἀναγκασθῆναι*) и, наконецъ, размышленіе (*λογισμός*), которое развиваетъ всѣ знанія, выносимыя нами изъ природы, и создаетъ науку. Кромѣ того въ приведенной выдержкѣ отмѣчена и столь существенная роль времени, которое, безпредѣльно умножая данныя опыта, дѣлаетъ возможнымъ, въ теченіе болѣе или менѣе продолжительнаго періода, рѣшеніе болѣе или менѣе трудной проблемы. Въ видѣ примѣра Эпикуръ приводитъ языкъ, созданный, по его мнѣнію, человѣкомъ самопроизвольно и усовершенствованный имъ постепенно, путемъ долгаго труда.

Но настоящій и уже очень полный анализъ послѣдовательныхъ успѣховъ человѣчества находимъ мы у Лукреція. До сихъ поръ въ V книгѣ «De natura rerum» видѣли не болѣе, какъ попытку разсѣять вымыслы

*) Diog. Laërt, X, 75: «Ἀλλὰ μὴν ἀποληπτέον καὶ τὴν τῶν ἀνθρώπων φῶσιν πολλὰ καὶ παντοῖα ὑπὸ τῶν αὐτῆν περιστάσεων πραγμάτων διδασκῶναι τε καὶ ἀναγκασθῆναι τὸν δὲ λογισμὸν τὰ ὑπὸ ταύτης παρεγγυηθέντα, καὶ ὕστερον ἐπακριβοῦν καὶ προσεξευρίσκειν ἐν μὲν τισι, θάττον' ἐν δὲ τισι, βραδύτερον καὶ ἐν μὲν τισι, κατὰ περιόδους καὶ χρόνους μείζους ἀπὸ τῶν τοῦ ἀπείρου· ἐν δὲ τισι, κατ' ἐλάττους».

о золотомъ вѣкѣ и опровергнуть бредни поэтовъ и теологовъ; быть можетъ не вполне понимали, что едва ли возможно было устранить теологическое представленіе о золотомъ вѣкѣ, не поставивъ на его мѣсто совершенную идею прогресса, и что въ сущности эту-то совершенно новую идею Лукрецій и противопоставилъ античнымъ сказаніямъ. Ни у Риттера, ни у Целлера, ни у Ланге, ни у важнѣйшихъ историковъ философіи мы не встрѣчали указаній на Лукреція, какъ на одного изъ первыхъ, положившихъ основаніе идеѣ прогресса. Правда, у Лукреція уже открыли не мало современныхъ идей, каковы идеи эволюціи и естественнаго отбора; но идею человѣческаго прогресса—нравственнаго, интеллектуальнаго и промышленнаго, — такъ отчетливо выраженную у него, до сихъ поръ едва замѣчали. А между тѣмъ V книга Лукреція представляетъ величайшую аналогію съ «Очеркомъ успѣховъ человѣческаго ума», начертаннымъ въ наше время Кондорсэ. Переноса такимъ образомъ идею прогресса и эволюціи на человѣчество, Лукрецій тѣмъ самымъ опережалъ нынѣшнюю социологію, опирающуюся на исторію и на положительныя науки, оперирующую уже не *a priori*, но *a posteriori*, — словомъ, ограничивающуюся истолкованіемъ фактовъ съ цѣлью вывести изъ нихъ тенденціи, обнаруживающіяся въ движеніи человѣчества, и такимъ путемъ открыть нравственные или социальныя законы.

По Лукрецію, какъ и по Эпикуру, прогрессъ обусловливается тремя главными причинами: нуждой (*usus*), заставляющей насъ искать и щупать во всѣхъ направленіяхъ; опытомъ (*experientia*), накопляющимъ во времени результаты этихъ послѣдовательныхъ ошупываній; и наконецъ—разумомъ (*ratio*), «неутомимымъ разумомъ», непрерывно работающимъ надъ данными чувствъ и извлекающимъ изъ этихъ данныхъ все, что въ нихъ содержится. Лукрецій тщательно разграничиваетъ эти различныя причины и даже настойчиво противопоставляетъ *времени* (*aetas*), «медленно выводящему на свѣтъ всѣ открытія», *разумъ*, «который ихъ освѣщаетъ вполне»; разумъ, вспомошествоваемый временемъ, «постепенно училъ людей, идущихъ впередъ шагъ за шагомъ *)».

Свой анализъ человѣческаго прогресса Лукрецій начинаетъ весьма научнымъ приѣмомъ,—онъ вычеркиваетъ все то, чѣмъ мы обязаны болѣе или менѣе развитой цивилизаціи: онъ исходитъ изъ предположенія о первобытномъ человѣкѣ, лишенномъ какихъ бы то ни было орудій, не знающемъ даже употребленія звѣриныхъ шкуръ, какъ одежды, испу-

*) Lucr., V, 1386, 1445.

скающемъ еще нечленораздѣльные крики. Впрочемъ, по Лукрецію, организмъ этого человѣка первыхъ временъ былъ гораздо крѣпче нашего; у него былъ мощный костякъ и солидные мускулы; его загрубѣвшая кожа была нечувствительна къ холоду и жару: здѣсь гипотезы Лукреція подходятъ довольно близко къ тѣмъ выводамъ, которые получены антропологіей въ наши дни *). Люди, прибавляетъ онъ, бродили стадами, какъ звѣри; питались они, главнымъ образомъ, плодами и растеніями, утоляли жажду у рѣкъ. Однако древнее преданіе говоритъ, что первые люди, испытывая ужасъ, когда солнце вечеромъ скрывалось за горизонтомъ, призывали его до утра громкими криками. Лукрецій, съ замѣчательнымъ научнымъ чутьемъ, отвергаетъ это вѣрованіе **); люди, говоритъ онъ, были привычны съ дѣтства, какъ и животныя, къ поперебънному чередованію дней и ночей; слѣдовательно, они не видѣли въ немъ ничего удивительнаго и вовсе не боялись, что на землѣ воцарится вѣчная ночь: это было бы для нихъ очень ужъ замысловатымъ и ученымъ представленіемъ.

Если первые люди были наги и безоружны, то у нихъ были, по крайней мѣрѣ, сильныя руки и быстрыя ноги: этого, по Лукрецію, было достаточно для того, чтобы безъ чрезмѣрныхъ невыгодъ выдерживать борьбу за существованіе: отъ большихъ звѣрей первые люди спасались бѣгствомъ, а на менѣе опасныхъ нападали, бросая въ нихъ издали камнями или нанося имъ удары тяжелыми дубинами. На ночь они располагались на землѣ, прятались въ заросляхъ, какъ кабаны, или укрывались въ пещерахъ ***).

Въ эту эпоху, говоритъ Лукрецій, «люди были неспособны интересоваться общимъ благомъ; они не вѣдали ни законовъ, ни нравственныхъ правилъ въ своихъ отношеніяхъ другъ къ другу; каждый овладевалъ тою добычей, какую посылалъ ему случай, и, побуждаемый собственной природой, умѣлъ жить и беречься только для себя ****)». Это и есть то естественное состояніе, которое Гоббсу предстояло вно-

*) *Ibid.* 923.

**) *Ibid.* 970.

***) *Ibid.* 969.

****) *Lucr.*, 955: Nec commune bonum poterant spectare, nec ullis
Moribus inter se scibant, nec legibus uti.
Quod cuique obtulerat praedae fortuna, ferebat,
Sponte sua sibi quisque valere et vivere doctus.

слѣдствіи изобразить тѣми же красками: состояніе эгоизма, жизнь только для себя одного, состояніе всеобщей войны, гдѣ дѣйствуетъ право сильнаго.

Три великія открытія, знаменующія первые успѣхи человѣчества, заставили человѣка выйти изъ этого почти скотскаго состоянія: онъ научился изготовлять одежду изъ шкуры звѣрей, надумалъ строить себѣ хижины и, главное, добылъ себѣ огонь. «При помощи огня и этихъ новыхъ изобрѣтеній люди, обладавшіе большою находчивостью и болѣе сильнымъ умомъ, стали изъ дня въ день вводить измѣненія въ пищу и въ старыя уклады жизни *)». Но что привело къ открытію искусства добыванія огня? Можетъ быть молнія, которая впервые зажгла лѣсъ, а можетъ быть—просто треніе вѣтвей, приведенныхъ въ движеніе вѣтромъ **).

Какъ бы то ни было, разъ открытъ огонь, разъ построены первыя хижины,—возникаетъ семья. Мужчина и женщина, сходявшіеся прежде случайно, въ лѣсахъ, теперь соединяются у очага, подъ общей кровлей. Здѣсь открывается новый періодъ человѣческой исторіи, отчетливо отмѣченный Лукреціемъ: съ одной стороны, подъ вліяніемъ такого, въ извѣстномъ смыслѣ болѣе удобнаго, существованія, тѣла становятся нѣжнѣе, а съ другой—суровыя души родителей смягчаются подъ вліяніемъ ласкъ ихъ дѣтей ***). Слѣдуя этому чрезвычайно вѣрному замѣчанію Лукреція, приходится сказать, что дитя сыграло важную роль въ цивилизаціи и, реагируя на мужчину, болѣе или менѣе передѣлало его по своему образцу, само въ свою очередь формируясь по его подобію.

Образованіе семьи приближаетъ насъ къ возникновенію общества, которое является не чѣмъ инымъ, какъ ассоціаціей семействъ. Но для существованія семьи необходимо существованіе извѣстной справедливости въ отношеніяхъ между составляющими ее недѣлимыми. Какъ могла эта справедливость установиться въ средѣ людей, слѣдовавшихъ, какъ сказали намъ Эпикуръ и Лукрецій, исключительно побужденіямъ личнаго интереса и не признававшихъ никакихъ правилъ, кромѣ права сильнаго? Чтобы разрѣшить это затрудненіе, Лукрецій, вслѣдъ за Эпикуромъ, прибѣгаетъ къ идее договора: началомъ всякаго общества онъ

*) *Ibid.* 1105: Inque dies magis hi victum vitamque priorem
Commutare novis monstrabant rebus, et igni,
Ingenio qui praestabant, et corde vigeabant.

**) *Ibid.* 1090.

***) *Ibid.* 1010.

ставить болѣе или менѣе широкое соглашеніе, принятое отдѣльными индивидуумами; пока нѣтъ этого соглашенія, до тѣхъ поръ нѣтъ ни общества, ни справедливости среди людей, какъ нѣтъ ихъ среди животныхъ; этимъ-то соглашеніемъ, осуществляющимъ новую стадію прогресса въ человѣчествѣ и въ мірѣ, и создается справедливость. «Въ эту пору, — говоритъ Лукрецій, — тѣ, жилища которыхъ соприкасались, начали вступать въ союзы между собой, уговорились воздерживаться отъ обидъ и насилій, оказывать взаимное покровительство женщинамъ и дѣтямъ, при чемъ они выражали тѣлодвиженіями и нечленораздѣльными звуками, что справедливо жалѣть всѣхъ слабыхъ *)». Мы видимъ, что по Лукрецію извѣстный договоръ, давшій начало общественной правдѣ, для своего установленія не нуждался въ членораздѣльной рѣчи: люди объяснялись сперва при помощи знаковъ; такъ и теперь еще путешественники даютъ понять дикимъ племенамъ свои мирныя намѣренія. Такимъ образомъ, Лукрецій и Эпикуръ избѣгли утопіи Гоббса и его преемниковъ, предполагавшихъ, повидимому, контрактъ, заключенный первыми людьми въ надлежащей и правильной формѣ.

Послѣ заключенія договора должно быть не всѣ сообразовались съ нимъ, и согласіе тамъ и сямъ не однажды нарушалось; но, говорить

*) V, 1019: Tunc et amicitiam coeperunt jungere, habentes
Finitima inter se, nec laedere, nec violare;
Et pueros commendarunt, muliebrique saeculum,
Vocibus, et gestu, cum balbe significarent
Imbecillorum esse aequum misererier omnium.

Vocibus во множественномъ числѣ можетъ означать въ этой выдержкѣ только нечленораздѣльные звуки: образованіе языка описывается Лукреціемъ позже, а въ своемъ изложеніи онъ придерживается историческаго порядка.

На идею общественнаго договора у Эпикура и особенно у Лукреція не обращали достаточнаго вниманія; а между тѣмъ она имѣетъ въ эпикуризмѣ капитальное значеніе, явствующее изъ текстовъ Діогена Лаэртія (X, 150). Лукрецій, сохраняющій даже въ мельчайшихъ подробностяхъ такую вѣрность доктринѣ учителя, не могъ не воспроизвести эту идею. *Jungere amicitiam... nec laedere, nec violare* есть, очевидно, латинскій переводъ фразы: συνθήκας ποιῆσθαι τὰς ἐπὶ τοῦ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι. Позднѣе Лукрецій не разъ будетъ употреблять въ одномъ и томъ же смыслѣ *foedus* или *foedera* для передачи выраженія σύμβολον τοῦ συμφέροντος. — Немногіе знаютъ, что идея договора, которою впоследствии такъ широко воспользовались Гоббсъ и Руссо, является болѣе или менѣе безсознательнымъ отголоскомъ эпикуризма.

Лукрецій, «большинство людей и лучшіе изъ нихъ крѣпко соблюдали договоръ». Наиболѣе разительнымъ доказательствомъ того, что справедливость, разъ установившись, имѣла за себя численность и силу, служить, по Лукрецію, самый фактъ существованія человѣчества: «Безъ этого,—говоритъ онъ,—человѣчество совершенно уничтожилось бы, и не могла бы продолжаться до нашихъ дней череда людскихъ поколѣній *)». Такимъ образомъ, примѣняя уже формулированный имъ великій законъ естественнаго отбора, Лукрецій указываетъ намъ на справедливость и на соблюденіе общественнаго договора, какъ на условіе самаго существованія народовъ: наше существованіе въ настоящемъ какъ бы знаменуетъ собою торжество справедливости въ прошломъ, и для того, чтобы жили наши нисходящіе, необходимо, чтобы она торжествовала также въ настоящемъ и въ будущемъ.

Если ассоціація среди людей могла образоваться раньше появленія членораздѣльной рѣчи, то она вскорѣ должна была привести, путемъ совершенно естественнаго прогресса, къ возникновенію послѣдней. По Лукрецію, какъ и по Эпикуру, языкъ на первыхъ порахъ былъ просто испусканіемъ извѣстныхъ звуковъ, согласовавшихся съ ощущеніями и мыслями каждаго даннаго лица **). Мы видимъ, что даже у животныхъ та или другая эмоція, то или другое чувство выражаются особыми, значительно отличающимися другъ отъ друга, звуками, гамма которыхъ уже образуетъ своего рода зачаточный языкъ. «А если различныя ощущенія животныхъ заставляютъ ихъ, при ихъ иѣмотѣ, издавать различныя звуки, то не гораздо ли естественнѣе, что человѣкъ могъ обозначать различныя предметы особыми звуками ***)? Итакъ, у всѣхъ живыхъ существъ всякое ощущеніе стремится передаться наружу посредствомъ какого либо знака, его выражающаго: у человѣка, какъ существа наиболѣе одареннаго, эти знаки необходимо будутъ совершеннѣе и будутъ совершенствоваться постоянно. Дитя, по замѣчанію Лукреція, предвосхищаетъ языкъ, когда оно указываетъ пальцемъ на поражающіе его предметы, стараясь, такимъ образомъ, сообщить и другимъ испытываемыя имъ эмоціи. Впрочемъ, выражая на первыхъ порахъ чисто

*) V, 1023: Non tamen omnimodis poterat concordia gigni;
Sed bona magnaque pars servabant foedera casti:
Aut genus humanum jam tum foret omne peremptum,
Nec potuisset adhuc producere saecula propago.

**) *Ibid.*, 1027. Cf. Diog. Laërt., X, 75.

***) *Lucr.*, 1075.

индивидуальныя мысли и чувства, измѣнявшіяся по мѣстамъ и лицамъ, языкъ и самъ разнообразился такимъ же образомъ. Лишь въ послѣдствіи появились и соглашенія между людьми одной и той же націи, придававшія тому или другому слову единообразный и опредѣленный смыслъ. Такъ, мало по малу, терминъ, выражавшій первоначально лишь совершенно индивидуальную эмоцію или мысль, сталъ выражать мысли и эмоціи всего народа. Что касается словъ, обозначающихъ предметы отвлеченныя, то они были введены еще позже людьми болѣе высокаго ума и не заключаютъ въ себѣ ничего первобытнаго *).

Вопросъ о происхожденіи языка является одной изъ главныхъ трудностей, которыя приходится разрѣшать противникамъ божественнаго творческаго акта и чудеснаго. Рѣшеніе этого вопроса, данное Эпикуромъ и повторенное Лукреціемъ, заслуживаетъ того, чтобы его отмѣтить: оно легко могло бы быть включено въ великія современныя теоріи Дарвина и Спенсера; оно еще разъ подтверждаетъ развитую впервые эпикурейцами гипотезу медленнаго и непрерывнаго прогресса въ человѣчествѣ.

Мы видѣли, что, по Лукрецію, «первыми орудіями людей были руки, кости, зубы, потомъ камни и древесныя вѣтви, затѣмъ пламя и огонь» **). Замѣтите, какъ этотъ порядокъ точенъ и наученъ. Гораздо позднѣе люди открыли металлы и научились ихъ обрабатывать. Первый металлъ, которымъ они пользовались, была мѣдь. «Употребленіе мѣди, говоритъ Лукрецій, предшествовало употребленію желѣза, потому что ее легче было обрабатывать и она чаще встрѣчалась». Извѣстно, что современная наука вполне подтвердила эту гипотезу. По прошествіи еще нѣкотораго періода времени люди ознакомились съ желѣзомъ, и этотъ болѣе твердый металлъ постепенно вытѣснилъ мѣдь.

Знакомствомъ съ металлами и особенно съ желѣзомъ начинается человѣческая промышленность. «Люди повязывались одеждой,—говоритъ Лукрецій,—раньше, чѣмъ начали готовить ткани; искусство ткача слѣдовало за открытіемъ желѣза: только изъ желѣза возможно было изготовить такія тонкія орудія, какъ веретено, челнокъ и бѣрдо ***). И Лукрецій замѣчаетъ, что эти орудія были изобрѣтены и впервые употреблены въ дѣло, безъ сомнѣнія, мужчинами, а не женщинами, такъ какъ первые «гораздо изобрѣтательнѣе и значительно сильнѣе въ искусствахъ» ****).

*) Di g. Laërt., X, 76.

**) *Ibid.*, 1280.

***) *Lucr.*, 1348.

****) *Ibid.*, 1332.

Потомъ они предоставили эти работы, не требовавшія большой силы, женщинамъ, чтобы предаться болѣе тяжелымъ трудамъ. Ланге въ своей «Исторіи матеріализма» отмѣчаетъ удивительную тонкость этой мысли и прибавляетъ: «Нынѣ, когда женскій трудъ шагъ за шагомъ, а иногда и скачками, проникаетъ въ профессіи, созданныя мужчинами и долго эксплуатировавшіяся только ими, эта мысль кажется гораздо болѣе естественной, чѣмъ во времена Эпикура и Лукреція, когда еще не происходило подобныхъ переворотовъ въ цѣлыхъ отрасляхъ промышленности» *). Въ сущности, гипотеза Лукреція является гораздо болѣе спорной, чѣмъ то думаетъ Ланге, потому что превосходство мужчины надъ женщиной въ различныхъ видахъ промышленнаго труда и особенно въ тѣхъ, которые требуютъ ловкости, и теперь такъ же мало доказано, какъ въ древности.

Одновременно съ искусствомъ тканья человѣкъ цѣлымъ рядомъ «ошупываній» изучилъ искусство обрабатывать землю, дѣлать посадки, прививки. Мало-по-малу дикіе плоды или жолудн, [простыя ложа изъ листьевъ, одежда изъ звѣринныхъ шкуръ были съ презрѣніемъ отвергнуты человѣкомъ. «Однако,—говоритъ Лукрецій,—я не сомнѣваюсь въ томъ, что изобрѣтатель этого грубаго одѣянія былъ нѣкогда предметомъ общей зависти, что другіе люди предательски умертвили его и подѣлили между собой его окровавленную одежду, даже не воспользовавшись ею.... Но новое открытіе приходитъ на смѣну старымъ и совершенно измѣняетъ наши вкусы».

Къ искусствамъ чисто-промышленнымъ прибавились изящныя искусства; на первыхъ порахъ они были лишь развлеченіемъ, проявленіемъ веселья, слѣдовавшимъ за ѣдой, особенно въ лѣтнюю пору; въ послѣдствіе имъ предстояло стать одной изъ важнѣйшихъ отраслей человѣческой дѣятельности. Извѣстно, что Лукрецій выводитъ происхожденіе музыки изъ подражанія пѣнію птицъ; даже поэзія, эта музыка словъ, ведетъ свое начало, по его мнѣнію, изъ того же источника. «Такъ,—говоритъ онъ,—время мало-по-малу выводитъ на свѣтъ всѣ открытія, а человѣческій умъ даетъ имъ полное освѣщеніе» **).

Наконецъ, человѣкъ, цивилизуясь все болѣе и болѣе, научился строить города и крѣпости; земля была подѣлена между ея обитателями, и даже море покрылось парусами. Народы начали соединяться другъ съ другомъ

*) «Исторія матеріализма», см. переводъ Н. Страхова, т. I, стр. 120.

**) Лисг. см. выше. Лукрецій три раза повторяетъ свою мысль.

посредствомъ договоровъ, подобныхъ тѣмъ, которые нѣкогда создали прочную связь между индивидуумами. Поэты въ своихъ пѣсняхъ стали повѣствовать о событіяхъ потомству. Потомъ было изобрѣтено письмо, послужившее къ тому, чтобы закрѣплять ихъ въ памяти людей. Что касается первобытныхъ временъ, предшествовавшихъ этой эпохѣ относительной цивилизаціи, то они мало-по-малу были совершенно позабыты; и лишь путемъ разсужденія можно возсоздать исторію этихъ забытыхъ вѣковъ.

Выводъ изъ этого очерка человѣческой исторіи сдѣланъ Лукреціемъ поистинѣ мастерски; онъ освобождаетъ идею прогресса отъ изложенныхъ имъ только что фактовъ и утвержденіемъ прогресса заканчиваетъ V книгу. *) «Мореплаваніе, земледѣліе, зодчество, правовѣдѣніе, искусство ковать оружіе, строить дороги, ткать матеріи, всѣ прочія изобрѣтенія этого рода и даже тѣ искусства, которыя придаютъ жизни пріятность, каковы: поэзія, живопись, ваяніе,—всѣ созданы нуждой, а также опытомъ и дѣятельностью человѣческаго ума; нужда и опытъ постепенно научили имъ людей, шедшихъ впередъ шагъ за шагомъ. Такъ, время мало-по-малу выводитъ на свѣтъ всѣ открытія, а человѣческій умъ даетъ имъ полное освѣщеніе. Мы видимъ, какъ геніи одинъ за другимъ сіяли въ искусствахъ, пока послѣдніе не достигли высшаго своего совершенства».

Итакъ, Лукрецій отчетливо выразилъ законъ прогресса, и не только выразилъ его однимъ изъ первыхъ, но до нѣкоторой степени и доказалъ его самой наукой, выводя его изъ исторіи человѣческаго рода. Замѣтимъ однако, что это ученіе объ интеллектуальномъ и нравственномъ прогрессѣ человѣка у Лукреція, какъ и у его учителя, сосуществуетъ, безъ противорѣчія, съ другимъ ученіемъ, выводившимся рационально изъ самыхъ принциповъ эпикуризма,—съ ученіемъ о конечномъ распаденіи міра и о постепенномъ его отмираніи. Наша планета, по ученію эпикурейцевъ, есть обширный организмъ, подверженный, какъ и всякій

*) Лукр., V, 1455: Navigia, atque agri culturas, moenia, leges,
Arma, vias, vestes, et caetera de genere horum
Praemia, delicias quoque vitae funditus omnes,
Carmina, picturas, et daedala signa polire,
Usus et impigrae simul experientia mentis
Paulatim docuit pedetentim progredientes.
Sic unum quidquid paulatim protrahit aetas
In medium, ratioque in luminis eruit oras.
Namque alid ex alio clarescere corde videmus
Artibus, ad summum donec venere cacumen.

организмъ, старости и смерти; нѣкогда земля производила гораздо болѣе мощныя растенія и животныя, чѣмъ нынѣшнія; первые люди были гораздо выше насъ ростомъ и обладали несравненно болѣе развитыми мышцами. Но это физическое вырожденіе никоимъ образомъ не находится въ противорѣчіи съ прогрессомъ интеллекта. Что наша планета дряхлѣетъ, что ея теплота и ея плодородіе убываютъ, что нашъ организмъ мельчаетъ и, повидимому, скудѣетъ,—все это допускаютъ вмѣстѣ съ Лукреціемъ и современные ученые;] но это нисколько не мѣшаетъ имъ признавать, что нашъ умъ обогащался до сихъ поръ, будетъ обогащаться и далѣе. Что же касается конечнаго распаденія, уничтоженія вселенной, впервые воспріятаго Лукреціемъ, то оно,—и только оно,—конечно, могло бы внезапно оборвать ходъ человѣческаго прогресса; но оно слишкомъ далеко отъ насъ и слишкомъ еще недостоверно, чтобы мы должны были строго считаться съ нимъ. Иное дѣло—знать, абсолютно ли, какъ смѣло утверждаетъ это Кондорсэ, безконеченъ и безграниченъ прогрессъ; иное — знать, существуетъ ли онъ вообще; эпикуризмъ утверждалъ что онъ существуетъ, и, насколько это было возможно въ ту эпоху, доказалъ это.

Мысли, изложенныя въ V книгѣ «*De naturâ rerum*», были очевидно совершенно новы во времена Лукреція, судя по тому впечатлѣнію, какое онѣ производили на его современниковъ. Въ самомъ дѣлѣ, мы дважды,—у Виргилія и у Горация,—находимъ извлеченія изъ этой книги. Виргилій плѣняется преимущественно эпикурейской космогоніей, тогда какъ Гораций, который, по замѣчанію Марта, былъ больше моралистомъ, посвящаетъ свое вниманіе антропологической сторонѣ доктрины *). «Когда на землѣ, еще юной, пресмыкались люди-звѣри, отвратительное и безгласное стадо, они оспаривали другъ у друга свои жолуди и свою добычу сначала ногтями и кулаками, потомъ палками и далѣе все болѣе и болѣе совершеннымъ оружіемъ, какое выковывала имъ нужда. Такъ продолжалось до той поры, когда они изобрѣли языкъ для выраженія своихъ ощущеній и для обозначенія предметовъ. Тогда прекратилась война (каждаго противъ всѣхъ); стали строить города, окружая ихъ валами, вводить законы для предупрежденія воровства, разбоя и прелюбодѣянія... Страхъ несправедливости заставилъ придумать право; въ этомъ мы убѣждаемся, восходя къ первымъ временамъ и развертывая лѣтописи міра». Въ этихъ стихахъ Горация мы

*) См. Martha, Le poème de Lucrèce, стр. 299.

находимъ уже знакомое намъ ученіе о прогрессѣ, связанное съ ученіемъ о правѣ, основанномъ на договорѣ, и о справедливости, основанной на утилитарномъ соглашеніи: нравственные идеи являются, какъ и все остальное, изобрѣтеніемъ, открытіемъ; справедливость родилась въ извѣстный моментъ исторіи человѣчества такъ же, какъ искусства и науки; ее породили нужда и умъ, эти два великіе фактора прогресса.

Немного позже Сенека, этотъ стойкій, воспитанный на эпикурейскихъ идеяхъ, снова вернется къ той точкѣ зрѣнія, на которую сталъ Лукрецій въ заключительныхъ положеніяхъ V книги; онъ припомнитъ то время, когда люди, еще грубые и неопытные, какъ бы ошупью бродили вокругъ истины, когда все было имъ ново. Но, подъ давленіемъ повторяемыхъ усилій, все становилось болѣе легкимъ и болѣе знакомымъ. И Сенека прибавляетъ, переносясь, путемъ естественнаго наведенія, отъ прошедшаго къ будущему: «Настанетъ время, когда скрытое теперь откроется будущимъ поколѣніямъ... Грядущее узнаетъ то, чего не вѣдаемъ мы, и удивится, что намъ было неизвѣстно то, что оно знаетъ... Есть тайны, съ которыхъ не сразу спадаютъ всѣ покровы. Элевзинское божество хранить откровенія для посвященныхъ, вопрошающихъ его. Природа не выдаетъ сразу всѣхъ своихъ тайнъ. Истина не открывается и не является всѣмъ взорамъ: она прячется и замыкается въ глубинѣ святилища: нашъ вѣкъ созерцаетъ часть ея; послѣдующіе вѣка увидятъ остальное *)».

Торжество христіанства должно было на время заглушить идею прогресса. **) Подъ вліяніемъ Сенеки, она возродилась въ темную пору среднихъ вѣковъ у Роджера Бэкона. Ее можно встрѣтить и у Пика де-ла-Мирандолы, у Монтэня, усерднаго читателя Сенеки и учителя Паскаля. Но особенно у Франциска Бэкона, Декарта и Паскаля она ярко выступаетъ, въ противоположность идеѣ авторитета; у Тюрго и

*) Seneca, *Quest. nat.*, VII.

**) Къ идеѣ прогресса хотѣли присоединить іудейское и христіанское представленіе о «Царствѣ Божьемъ», столь противоположное идеямъ того вѣка. Но идея о царствѣ Божьемъ, внезапно осуществляемомъ пришествіемъ Мессіи, ни чуть не схожа съ идеей человѣческаго и естественнаго прогресса, постепенной эволюціей, въ которой всѣ фазы связаны между собою и слѣдуютъ другъ за другомъ безъ вмѣшательства какого либо чуда. Между этими двумя ученіями лежитъ та пропасть, которая отдѣляетъ науку отъ религіи и отъ суеты.

Кондорсэ она утверждается на раціональных основаніяхъ и развиваетъ всѣ свои слѣдствія. Наконецъ, въ наше время она растворилась въ ученіи объ эволюціи, съ которымъ она смутно связывалась уже у эпикурейцевъ.

III.—Мы видимъ, что идея прогресса возникла дѣйствительно въ древности; именно оттуда и, главнымъ образомъ, изъ натуралистическихъ системъ дошла она и къ намъ. Является вопросъ, чѣмъ задерживалось развитіе этой идеи у древнихъ мыслителей? Этому было много причинъ. Прежде всего древніе, въ сущности, еще не располагали рѣшительными доказательствами прогресса. Въ то время человѣчество недостаточно ушло впередъ для того, чтобы оно могло оглянуться и обнять въ цѣломъ пройденный путь. Древнимъ временамъ не доставало положительной исторіи, отличной отъ легенды, которая чрезмѣрно возвеличиваетъ личности и поднимаетъ ихъ на неестественную высоту. Поэтому Лукрецій оказалъ большую услугу идеѣ прогресса, попытавшись впервые противопоставить легендѣ родъ историческаго очерка, созданнаго посредствомъ ряда дедукцій. Къ этому-то моменту, когда было брошено нѣсколько свѣта на минувшіе вѣка, и относится первое констатированіе прогресса. Позднѣе, по мѣрѣ того, какъ исторія будетъ свершать свой ходъ и вѣка легенды—смѣняться историческими вѣками, эта идея будетъ развиваться и глубже проникать въ умы. Но въ средніе вѣка ей предстояло встрѣтить новое препятствіе въ понятіи авторитета, составляющемъ основу всякой религіи. Однако, нравственные идеи и интеллектуальныя концепціи, когда онѣ непобѣдимы, могутъ лишь расти въ своей борьбѣ съ другими идеями; онѣ даже нуждаются въ сопротивленіи для того, чтобы пріобрѣсти всю свою силу. Именно по контрасту съ авторитетомъ и откровеніемъ, идея прогресса снова ярче засвѣтилась въ XIII и затѣмъ въ XVII вв. Религіозное начало,—къ которому она съ самаго своего возникновенія всегда находилась въ большемъ или меньшемъ антагонизмѣ, и которое стремилось уничтожить ее,—заставило ее, напротивъ, обновиться и упрочиться во всей ея полнотѣ.

Укажемъ, наконецъ, еще послѣднюю причину, тормозившую развитіе идеи прогресса. Недостаточно констатировать прогрессъ, надо еще понять его нравственную цѣнность. Если оставить въ сторонѣ нравственную точку зрѣнія и стать исключительно на точку зрѣнія научную, то прогрессъ представится лишь цѣнью разнообразныхъ и безчислен-

ныхъ усилій: онъ разнообразить законы и обычаи, умножаетъ до безконечности знаніе о природѣ, создаетъ и совершенствуетъ искусства. Можно, какъ это дѣлаютъ нѣкоторые изъ современныхъ пессимистовъ, допускать его существованіе въ этой формѣ, не считая его дѣйствительнымъ и глубокимъ улучшеніемъ. Именно въ такой формѣ склонны были признавать его древніе и, въ частности, эпикурейцы. Эпикурейцы, эти утилитаристы, старались вычислить ту чувственную пользу, которую люди извлекали изъ умственного прогресса. А съ точки зрѣнія чувственного — прогрессъ ведетъ къ двоякому результату: съ одной стороны онъ увеличиваетъ число потребностей, съ другой — разнообразить и утончаетъ наслажденія. Но ростъ потребностей, по Лукрецію, какъ и по Эпикуру, не есть благо. Кому нужна только шкура животнаго для защиты отъ холода, тотъ совершеннѣе, тотъ меньше подверженъ всякаго рода страданіямъ, чѣмъ тотъ, кто нуждается въ болѣе изысканномъ одѣяніи. Съ другой стороны, по суровому ученію эпикурейцевъ, не составляетъ блага и утонченность удовольствій. Разнообразить наслажденіе, говорилъ Эпикуръ, не значить его увеличивать. Цивилизація, обостряя чувствительность, дѣлаетъ ее болѣе доступной всевозможнымъ страданіямъ, не задѣвавшимъ первобытнаго человѣка. Съ этой точки зрѣнія Лукрецій какъ бы осуждаетъ прогрессъ промышленности и даже искусствъ, какъ это дѣлали и древніе римляне, какъ это дѣлаютъ всѣ религіи. Лукрецій, подобно Руссо, обнаруживаетъ нѣкую слабость къ людямъ первыхъ вѣковъ. Онъ восхищается ихъ несложными радостями, грубыми, но живыми. Онъ немного сердитъ на нашу цивилизацію. Аскетизмъ — врагъ прогресса, а въ эпикурейской философіи, при всей ея кажущейся мягкости, есть нѣчто аскетическое, такъ же какъ въ стоицизмѣ и въ большинствѣ древнихъ философіи и всѣхъ религій. Эпикуризмъ являлся слишкомъ замкнутой системой, чтобы быть въ состояніи обнять идею прогресса во всей ея широтѣ. Мы видѣли, что онъ способствовалъ ея зарожденію; но уже болѣе позднимъ ученіямъ предстояло развить эту еще несовершенную идею и вселить въ человѣчество болѣе полное сознаніе той внутренней работы, которая непрерывно совершается въ его средѣ.

ГЛАВА IV.

Эпикурейское благочестіе. Борьба противъ божества, представляемаго, какъ дѣйствующая причина.

I.—О томъ, что міръ не имѣетъ ни первопричины, ни конечной причины.—Существованіе зла, какъ доводъ, которымъ съ большою энергіей пользуются эпикурейцы.

II.—О томъ, что отъ отсутствія всякой причины, дѣйствующей на міръ, нельзя, по ученію Эпикура, сдѣлать заключеніе объ атеизмѣ. Универсальный фактъ, который надо брать въ расчетъ: вѣра въ безсмертныхъ и блаженныхъ боговъ. О томъ, что вѣра эта должна имѣть основаніе въ какомъ нибудь опытномъ фактѣ. О нашихъ представленіяхъ о богахъ.—О томъ, что въ представленіяхъ этихъ есть доля истины, и что надо ее очистить отъ чужеземныхъ элементовъ, ассоціировавшихся съ нею. О томъ, что идея созидающаго или организующаго міръ божества—не первоначальная, а производная или неточная.—Попытка Эпикура возвратиться къ первоначальному представленію.—О томъ, что боги блаженны, а слѣдовательно, бездѣтельны, такъ какъ дѣятельность предполагаетъ усиліе и страданіе; что они невидимы для глазъ; что ихъ безконечное множество и т. д. Логика Эпикурова ученія, выводящая отдаленнѣйшія слѣдствія изъ невѣрныхъ началъ.

III.—Культъ боговъ по ученію Эпикура.—Эпикуръ въ храмѣ Юпитера.—Почему чтили эпикурейцы своихъ боговъ.—Замѣчательное слѣдствіе, къ которому приходитъ эпикурейская система:—что изъ всѣхъ добродѣтелей безкорыстно одно лишь благочестіе.

IV.—Искренна ли теологія Эпикура?—Мнѣніе одного современнаго историка относительно ученія Эпикура.—Почиталъ ли онъ божество лишь какъ идеалъ, или какъ реальность и можно ли сблизить его ученіе со взглядами Вапро и Ренана?—О томъ, что, напротивъ того, боги Эпикура были въ его глазахъ весьма реальными существами.—Отождествленіе субъективнаго съ объективнымъ, идеала съ реальностью, на которомъ въ сущности покоится ученіе Эпикура.

I.—Мораль Эпикура, какъ мы видѣли, безусловно независима отъ всякаго религіознаго представленія. Равнымъ образомъ и эпикурейская

космологія не апеллируетъ ни къ какому божественному вмѣшательству. Система Эпикура въ цѣломъ отбрасываетъ всякую идею первопричины и конечной причины.

Чтобы показать, что въ дѣйствительности міръ существуетъ безъ содѣйствія высшаго существа, Эпикуръ одинъ изъ первыхъ приводилъ тотъ доводъ, который сослужилъ столь великую службу современнымъ мыслителямъ,—доводъ о существованіи зла. Доводъ этотъ, строго говоря, есть единственный, которымъ пользуется Эпикуръ, такъ какъ онъ находитъ его вполне достаточнымъ. По Лукрецію, существованіе зла въ мірѣ неоспоримо. Чтобы не ходить далеко—земля наша не то, чѣмъ могла бы быть: покрытая лѣсами, горами, болотами и морями, она ставитъ чело-вѣку препятствія нерѣдко непреодолимые. Человѣкъ, хотя онъ и совершеннѣйшее на землѣ животное, снабженъ, однако, самыми жалкими ресурсами. Ничто въ природѣ не носитъ печати неослабно преслѣдуемой цѣли, ничто не носитъ печати высшаго существа. Нѣтъ сомнѣнія, если бы міръ былъ божественнымъ,—онъ былъ бы лучшимъ.

Опираясь на существованіи зла, которое ему не трудно доказать, Эпикуръ приходитъ къ слѣдующей аргументаціи, на которую не отвѣтили ни древніе, ни новѣйшіе мыслители, аргументаціи, приведенной у Лактанція: «Либо божество хочетъ упразднить зло и не можетъ; либо оно можетъ, но не хочетъ этого; либо оно ни можетъ, ни хочетъ этого; либо оно можетъ и хочетъ этого. Если оно этого хочетъ и не можетъ — оно безсильно, что не подобаетъ божеству; если оно можетъ и не хочетъ этого,—оно завистливо, что также не можетъ приличествовать божеству; если оно этого ни хочетъ, ни можетъ, — оно одновременно и завистливо и безсильно и, слѣдовательно, не есть божество; если оно и можетъ и хочетъ этого,—что одно и подобаетъ божеству,—откуда тогда берется зло? Или почему божество не упраздняетъ его *)?» Такимъ образомъ, тому, кто допускаетъ первопричину, остается един-

*) Quodsi haec ratio vera est, dissolvitur etiam argumentum illud Epicuri: «deus, inquit, aut vult tollere mala, et non potest; aut potest, et non vult, aut neque vult, neque potest; aut et vult et potest. Si vult, et non potest, imbecillis est, quod in deum non cadit: si potest et non vult, invidus, quod aequè alienum a deo: si neque vult neque potest, et nvidus et imbecillis est, ideo nec deus; si vult et potest, quod solum deo convenit, unde ergo sunt mala? aut cur illa non tollit?» Scio plerosque philosophorum, qui providentiam defendunt, hoc argumento perturbari solere, et invitos paene adigi, ut deum nihil curare fateantur; quod maximè quaerit Epicurus».

ственное средство объясненія происхожденія зла: перенести самое зло въ эту причину, но это невозможно.

II.—Теперь, изъ того, что не существуетъ первопричины, зиждителя, слѣдуетъ ли что непременно надо прійти къ атеизму? это было бы слишкомъ опрометчиво, думаетъ Эпикуръ. Передъ нами универсальный фактъ: вѣра въ боговъ. Но философія, основанная на фактахъ, должна принять его въ расчетъ и попытаться объяснить его.

Мы знаемъ, что, по Эпикуру, каждая общая идея (*πρόληψις*) образовалась путемъ накопленія ощущеній и что, съ другой стороны, всякое ощущеніе истинно; отсюда слѣдуетъ, что всякая общая идея имѣетъ какое нибудь основаніе въ реальномъ мірѣ. То же должно быть справедливо и относительно идеи и вѣры въ боговъ. Эпикуръ, согласно Цицерону, является первымъ философомъ, призывавшимъ въ качествѣ довода въ пользу бытія боговъ всеобщую вѣру людей и пытавшася изъ этой чисто субъективной основы извлечь нѣкоторую объективную достовѣрность *). Онъ стремится показать, что идея боговъ не внушается намъ виѣшней средой, что мы не обязаны ею одному воспитанію, обычаю или какому нибудь человѣческому закону; это—твердое и единодушное вѣрованіе, какъ будто самой природой запечатлѣнное въ душѣ нашей **). Независимо отъ всякой идеи, отъ всякой философской системы, мы ощущаемъ, мы непосредственно испытываемъ бытіе боговъ; мало того, что природа будитъ въ насъ это цѣльное вѣрованіе, но она еще присоединяетъ къ нему образъ боговъ съ опредѣленными конкретными чертами. Такъ напримѣръ, у всѣхъ народовъ пользуется общимъ признаніемъ не только идея существованія боговъ, но и мысль, что боги безсмертны и счастливы ***). Существованіе, блаженство и безсмертіе—L вотъ важнѣйшіе и неоспоримѣйшіе атрибуты, подъ которыми чело-

вѣчество всюду и всегда постигаетъ боговъ.

Если теперь попытаться глубже проникнуть въ помянутую идею, которую челоѣчество составляетъ себѣ о богахъ, если задаваться вопросомъ о происхожденіи и объясненіи ея, то вотъ, согласно Эпикуру, тотъ принадлежащій къ чувственному міру фактъ, который долженъ былъ породить ее. Во снѣ или на яву намъ часто являются въ смутныхъ,

*) *De nat. deor.*, I, 16, 43.—*Diog. L.*, X, 123.

**) *De nat. deor.*, *ibid.*

***) *Diog. Laërt.*, X, 123; *Cic., De Nat. Deor.*, I, 17, 45; 19, 51; *Lucr.*, II, 646; V. 165.

а иногда и въ живыхъ и рельефныхъ очертаніяхъ призраки: эти призраки ходять, они обращаются къ намъ съ рѣчами, потомъ вдругъ исчезаютъ, и видъ ихъ остается въ насъ запечатлѣннымъ. У древнихъ, у которыхъ религія облечена была въ болѣе чувственный, нежели теперь, и болѣе доступный воображенію формы, фантастическія эти видѣнія должны были быть еще болѣе частымъ явленіемъ. Древніе жили среди своихъ боговъ; всюду статуи, изображенія воскрешали въ памяти ихъ форму и заставляли ихъ жить передъ тѣлесными, какъ и передъ духовными очами; нѣтъ ничего удивительнаго, если въ уединеніи или во снѣ, всѣ эти формы, художественно облагороженные скульптурой, посѣщали воображеніе людей. Въ наше время, мнимое видѣніе божества предполагаетъ двѣ вещи: надо, чтобы большой умъ двойнымъ усиленіемъ придалъ божеству чувственную форму, потомъ заставилъ эту форму явиться передъ глазами. Въ древности, первая изъ этихъ двухъ интеллектуальныхъ работъ выполнена была заранѣе: каждый богъ имѣлъ свою форму, и идея его ассоціирована была съ его образомъ. Ничтожнѣйшаго усилія, слѣдовательно, достаточно было, чтобы вызвать заразы и идею и образъ, и этотъ родъ галлюцинаціи въ указанномъ сейчасъ смыслѣ носилъ менѣе исключительный, менѣе аномальный характеръ, чѣмъ въ наши дни.

Чтобы хорошенько понять и выяснитъ теорію Эпикура, надо прибавить, что явленія галлюцинаціи въ древности не находили объясненія; почти не въ состояніи были тогда различать между галлюцинаціей и истиннымъ ощущеніемъ; смѣшеніе этихъ двухъ вещей и мнѣніе, что всякое ощущеніе истинно, составляло самую основу эпикурейской каноники. Этимъ, несомнѣнно, Эпикуръ не хотѣлъ сказать, что мы никогда не заблуждаемся; но онъ утверждалъ, что наши чувства никогда не заблуждаются. Все, что они открываютъ намъ, существуетъ. Заблужденіе происходитъ только отъ того, что разсудокъ привноситъ къ ощущенію, желая его истолковать. Ощущеніе въ сыромъ состояніи всегда истинно: во внѣ, въ реальной дѣйствительности всегда есть нѣчто объясняющее и производящее его. Слѣдовательно, когда образы представляются намъ подъ устойчивой формой, то какъ бы странны они ни были, надо допустить, что призраки эти не чистые призраки, что за этими видѣніями стоятъ реальности. Такъ какъ боги являются намъ, то они существуютъ; но тѣло ихъ не грубо, подобно нашему, и такъ какъ духовно мы представляемъ ихъ себѣ прекрасными, блаженными и безсмертными, то они должны быть таковыми, они дѣйствительно та-

ковы. Такимъ образомъ и эпикурейская теорія боговъ основывается на фактѣ, на ощущеніи.

Какъ же теперь примирить существованіе божества съ существованіемъ зла въ мірѣ? Ибо мы, повидимому, готовы кончить противорѣчіемъ: съ одной стороны, человѣческій умъ утверждаетъ существованіе божества, а съ другой — онъ вынужденъ признать, что существованіе божества, зиждителя и промыслителя — несовмѣстимо съ существованіемъ нашего несовершеннаго міра.

Чтобы разрѣшить это затрудненіе, надо только, по мнѣнію Эпикура, постараться очистить въ себѣ природное понятіе божества; надо обособить его отъ чужеземныхъ элементовъ, ассоціировавшихся съ нимъ съ теченіемъ времени *). Первобытная идея боговъ истинна; но въ этой идеѣ вовсе не содержится идеи бога — зиждителя. Только вслѣдствіе неумѣнія, при несовершенномъ состояніи знанія, проникнуть въ причины естественныхъ явленій (*αἰτιολογεῖν*), люди вздумали заставить вмѣшиваться боговъ въ міровую сумятицу явленій. Великія явленія природы, какъ громъ и бури, казались людямъ божественными, такъ какъ они наводили ужасъ **). Точно также не будучи въ состояніи объяснить законѣрный ходъ свѣтилъ естественными законами, люди нашли, что проще всего объяснять его божественной волей. Богъ ихъ сталъ, какъ у трагическихъ поэтовъ, «*dems ex machina* ***»); они рисовали себѣ міръ смастереннымъ на подобіе предметовъ человѣческаго обихода, ударами молотовъ, «мѣхами и наковальней ****»); но въ дѣйствительности міръ представляетъ собой болѣе искусный механизмъ, и дѣлать изъ боговъ простыхъ рабочихъ значить унижать ихъ.

Мало того, что идея творенія можетъ быть отдѣлена отъ идеи божества, она, согласно Эпикуру, строго говоря, не совмѣстима съ ней. Первымъ атрибутомъ божества — является высочайшее счастье; высочайшее же счастье предполагаетъ отсутствіе всякой заботы, всякаго попеченія, всякаго усилія. Но сотворить міръ, сотворить его несовершеннымъ, видѣть себя вынужденнымъ неослабно имѣть наблюденіе за нимъ, снова и снова касаться его творческой рукой, — это тяжелая задача, несовмѣстная съ

*) Epic. ap. Diog. Laërt. Письмо къ Менецею, начало.

**) Lucr., V; 1217; VI, 35.

***) *De nat. deor.*, loc. cit.

****) *Ibid.*

высочайшимъ блаженствомъ. Боги, слѣдовательно, не станутъ вмѣшиваться въ дѣла міра сего, и въ этомъ отношеніи надо исправить господствующее у толпы представленіе о божествѣ. Боги Эпикура живутъ въ совершенномъ отчужденіи отъ міра вещей, не вѣдая страданія, не посылая его никому, никого не карая, никого не награждая, безъ гнѣва и любви, «такъ какъ подобнаго рода чувства происходятъ только изъ слабости» *).

Если вы желаете дальнѣйшаго проникновенія въ природу этихъ вѣчно блаженныхъ и безмятежныхъ боговъ, то Эпикуръ вамъ отвѣтитъ, что они не могутъ имѣть такой грубой природы, какъ наша; они, однако, обладаютъ извѣстнаго рода тѣломъ (ибо нѣтъ ничего кромѣ пустого пространства и атомовъ), но атомы, изъ которыхъ оно составлено, отличаются тонкостью, не имѣющей себѣ подобія на землѣ **). Оттого боги невидимы для глазъ: только внутренно, въ глубинѣ своего существа, воспринимаемъ мы какимъ то вглубь обращеннымъ зрѣніемъ оторвавшіеся отъ нихъ образы. Если бы эти тончайшія тѣла перенесены были въ нашу вселенную, въ среду сталкивающихся между собой атомовъ, то они не замедлили бы распасться, и потому они должны жить внѣ его; они носятся на лонѣ пустыхъ пространствъ, въ промежуткахъ, раздѣляющихъ другъ отъ друга міры ***). Они существуютъ въ безконечномъ множествѣ ****), какъ и самыя міры; плодovitая природа разсѣяла въ міровомъ пространствѣ боговъ и сферы безъ счету. Боги эти имѣютъ человѣческую форму, такъ какъ нѣтъ ничего прекраснѣе и совершеннѣе ея *****). Эпикурейцы утверждаютъ даже, что они должны принимать пищу, такъ какъ никакое тѣло не можетъ существовать, если не воз-

*) Ibid.

**) Cic., *ibid.*, *Divin.*, II, 17; Luc., V, 148; Metrodor., *Περὶ αἰσθητῶν* col. 7 (Plut.).—Не безъ основанія сближали въ этомъ пунктѣ учение Эпикура съ смутными идеями первыхъ христіанъ, допускавшихъ тѣлесное естество Бога. Будь наши внѣшнія чувства достаточно тонки,—мы видѣли бы это естество, говоритъ Тертуліанъ (*De an.*, 22).

***) *Τὰ μετακόσμια, τα μεταῦ κόσμων διαστήματα*. Цицеронъ переводитъ *intermundia* (*De fin.*, II, XXII).

****) *De nat. deor.*, I, XIX, 50.

*****) 'Επίκουρος ἀνθρωποειδεῖς μὲν τοὺς θεοὺς, λόγῳ δὲ πάντας θεωρητοὺς, διὰ τὴν λεπτομέρειαν τῆς τῶν εἰδώλων φύσεως. Stob., *Eclog.*, I, 66, изд. Heeren.—Cic., *Nat. deor.*, I, 18, 46; *Divin.*, II, 17, 40; Sext. *Pyrh.*, III, 218; Plut., *Pl. Phil.* I, 7, 18.—См. также *Phaedr., Fragm.*, col. 7.

становляетъ своихъ тратъ *). Наконецъ, каждому изъ нихъ они приписываютъ опредѣленный полъ **).

Вы видите, къ какимъ неожиданнымъ и своеобразнымъ слѣдствіямъ приходитъ теорія Эпикура; между тѣмъ они самымъ логическимъ образомъ вытекаютъ изъ основныхъ принциповъ. Въ этой серіи выводовъ есть нѣчто напоминающее грезы галлюцинанта; и дѣйствительно, вся эта теорія представляетъ собой попытку дать рациональное истолкованіе суевѣрнымъ представленіямъ, сводящимся къ извѣстнаго рода галлюцинаціямъ.

III.—Когда отъ познанія боговъ мы перейдемъ къ культу, который долженъ воздавать имъ человѣкъ, и къ религіозному чувству, то мы столкнемся съ самымъ неожиданнымъ и любопытнымъ въ утилитарной системѣ слѣдствіемъ: религіозное чувство и культъ божествъ становятся совершенно безкорыстными. Эпикуръ ничего не ждетъ отъ боговъ, и благочестіе его поконится именно на томъ вѣрованіи, что они равнодушны и немощны. Молитва, стало быть, становится бесполезной и нелѣпой; она замѣняется обожаніемъ,—обожаніемъ, чуждымъ всякаго корыстнаго чувства. Къ народному благочестію всегда примѣшано чувство страха и надежды; народъ молится богамъ, чтобы добиться отъ нихъ благъ, которыхъ онъ желаетъ, чтобы склонить ихъ отвести грозящія ему бѣдствія. Эпикуреецъ же ничего не боится со стороны боговъ, ничего отъ нихъ не ждетъ и однакоже обожаетъ ихъ. Почему? Потому что они являются первообразомъ счастья и идеальной ясности духа, потому что они даютъ ему какъ бы идеальное представленіе того, чѣмъ онъ долженъ быть и къ чему долженъ стремиться; потому что они прекрасны для созерцанія и внутренне чаруютъ мысль, подобно тому какъ скульптурныя работы Фидія чаруютъ взоръ.

Эпикуръ, какъ извѣстно, очень усердно посѣщалъ храмы; говорятъ, что когда Діоклесь впервые его увидѣлъ, у него вырвалось восклицаніе: «Какое для меня зрѣлище! Я никогда такъ хорошо не понималъ все величіе Юпитера, какъ съ той минуты, когда увидѣлъ колѣнопреклоненнаго Эпикура». Античный міръ, подобно Діоклесу, удивлялся набожности Эпикура и его учениковъ; Сенека очень основательно замѣчаетъ, что

*) Philodème, *Volum. hercul.*, Περὶ τῆς τῶν θεῶν εὐστοχομένης διαγωγῆς, κατὰ Ζήνωνα, col. 12.

**) *De nat. deor.*, I, 34, 95. — По Филодему, боги говорятъ по гречески или по крайней мѣрѣ на языкѣ, весьма близкомъ къ греческому (*Volum. herculan.* col. 14).

безкорыстіе, удаленное изъ нравственнаго ученія Эпикура, находить себя приіють въ культѣ боговъ, и онъ по этому поводу возражаетъ Эпикуру *). Почему въ отношеніи своихъ божествъ эпикурейцы исполняютъ обязанности, отъ которыхъ они не ждутъ никакой для себя выгоды? Почему не поступаютъ они по отношенію къ богамъ такъ, какъ и по отношенію къ людямъ? Всѣ ихъ добродѣтели, исключая набожности, проникнуты своекорыстною цѣлью. Но эта набожность эпикурейцевъ не покажется столь удивительною, если подумать о томъ, что она не стоитъ большого усилія; что гораздо большихъ усилій и страданія стоила бы попытка уклониться отъ народнаго культа и вѣрованій; что сами вѣрованія эти имѣютъ естественную основу и раціональны по своимъ принципамъ. Боги, по Эпикуру, дѣйствительно существуютъ; они прекрасны, они счастливы; образъ ихъ, подобіе нашего собственнаго, носитъ печать высшей красоты—почему же не преклониться намъ передъ ними?

IV.—Эпикурово ученіе о богахъ всегда представлялось очень страннымъ историкамъ философіи. Многіе философы, въ томъ числѣ и цитируемый Цицерономъ Посидоній, полагали, что бездѣятельные боги Эпикура были придуманы имъ на худой конецъ, что гипотеза эта не выражала истинной основы его мысли, что Эпикуръ былъ замаскированный атеистъ, и—что еще больше—ханжа. Современная критика доказала ложность этого взгляда: во времена Эпикура можно было безбоязненно отрицать боговъ и ужъ во всякомъ случаѣ можно было бы не поклоняться имъ **). Эпоха, когда Сократъ выпилъ цикуту, давно ужъ миновала; да и самъ Сократъ, какъ извѣстно, приговоренъ былъ къ смерти скорѣе за свои политическія убѣжденія, чѣмъ за религіозныя новшества. Если Эпикуръ самымъ недвусмысленнымъ образомъ утверждалъ, что боги существуютъ, если онъ посвятилъ цѣлый трудъ вопросу о благочестіи, если онъ, наконецъ, всей своей жизнью являлъ образецъ того благочестія, которое онъ превозносилъ въ своихъ писаніяхъ, то это потому, что онъ дѣйствительно вѣрилъ въ существованіе боговъ и поклонялся имъ, какъ вполне реальнымъ существамъ. Между тѣмъ, новѣйшій историкъ матеріализма—Ланге высказалъ въ своемъ великомъ трудѣ новую гипотезу касательно Эпикуровой теологіи. По его взгляду, Эпикуръ не приписывалъ богамъ своимъ реальнаго существованія: это были не болѣе какъ идеалы. «Нѣтъ сомнѣнія, что въ дѣйстви-

*) *De benef.*, IV, XIX.

**) См. Zeller. *Die Philosophie der Griechen*.

тельности Эпикуръ почиталъ вѣру въ боговъ, какъ составную часть человѣческаго идеала, но самихъ боговъ онъ не разсматривалъ, какъ существъ реальныхъ. Система Эпикура была бы для насъ полна противорѣчій, если бы мы не толковали ея съ точки зрѣнія этого объективнаго преклоненія передъ богами, гармонично настраивающаго нашу душу». Въ то время, какъ толпа поклонялась богамъ, потому что вѣрила въ существованіе ихъ, Эпикуръ, какъ полагаетъ Ланге, поступалъ наоборотъ; онъ не вѣрилъ въ нихъ, но поклонялся имъ; онъ чтилъ боговъ за ихъ совершенство и «не придавалъ значенія тому—проявляется ли это совершенство въ ихъ дѣйствіяхъ или является оно лишь какъ идеаль въ нашемъ представленіи» *).

Тезисъ, поддерживаемый Ланге въ этихъ строкахъ, конечно, очень оригиналенъ и остроуменъ; онъ хочетъ сдѣлать изъ Эпикура предтечу Вашро и Ренана.—Но онъ не опирается ни на единый текстъ. Ланге ссылается только на противорѣчіе, которое будто бы кроется въ Эпикуровомъ ученіи и можетъ быть разрѣшено не иначе, какъ черезъ признаніе его гипотезы. Напротивъ того, какъ мы видѣли, ученіе Эпикура не заключаетъ въ себѣ никакого противорѣчія, а только нѣсколько нелогическихъ выводовъ. Правда, боги для Эпикура представляли собой идеаль; но именно идеаль реализованный, идеаль живой. Не забудемъ,— между ученіемъ Эпикура и взглядами Канта и Юма—цѣлая пропасть. Система его именно и покоится на отождествленіи субъективнаго съ объективнымъ, такъ какъ онъ утверждаетъ, что всякому ощущенію непременно соотвѣтствуетъ нѣчто реальное. Кромѣ того, такъ какъ по его ученію, всякая идея коренится въ какомъ нибудь ощущеніи, то человѣческій умъ не можетъ имѣть идеала, возвышающагося надъ самой дѣйствительностью. Изъ міра реальности — вотъ откуда умъ нашъ заимствовалъ постигаемый имъ идеаль.

Что Эпикуръ не приписывалъ своимъ богамъ одно лишь идеальное существованіе,—ясно изъ того, что, какъ мы видѣли, по его ученію они, подобно простымъ смертнымъ, принимаютъ самую реальную пищу. Филодемъ поднимаетъ даже вопросъ о томъ, спятъ ли боги. Идеалы не ѣдятъ и не спятъ. Нельзя, значитъ, присвоивать Эпикуру чисто современные взгляды, созданные развитіемъ наукъ и философскихъ ученій. Система Эпикура со всѣми своими сильными и слабыми сторонами находится въ согласіи съ духомъ своего времени.

*) Ланге, Исторія матеріализма.
мораль эпикура.

Въ сущности, боги Эпикура были ничѣмъ инымъ какъ богами Греціи, которымъ Эпикуръ приписалъ философское міровоззрѣніе и внушилъ свои основныя взгляды. Эпикуръ не считалъ полезнымъ отрицать множественность божествъ; и, дѣйствительно, если допустить существованіе одного божества, гдѣ достаточное основаніе для того, чтобы не допустить безконечное множество ихъ? Въ этомъ отношеніи система Эпикура болѣе или менѣе основательна; принимая въ свою систему боговъ, ему не пришлось измыслить ихъ: онъ нашелъ ихъ вполне готовыми,—это были боги его родины, вдохновлявшіе греческій геній, боги, образы которыхъ дало античное искусство. Эпикуръ принялъ ихъ, какъ будто они были его, и ограничился лишь тѣмъ, что отнялъ у нихъ способность вредить, лишивъ ихъ возможности вмѣшиваться въ дѣла міра всего. Боги эти, представлявшіе собою воплощенный въ конкретныя формы эпикуризмъ, были для эпикурейца живыми доводами въ пользу его доктрины. Ихъ существованіе было для него какъ бы ободреніемъ. Греки, такимъ образомъ, продолжали жить со своими богами—символами ихъ прошлаго и ихъ будущаго. Олимпъ оставался непоколебленнымъ, а Юпитеръ Пареонъ продолжалъ незыблемо и ненарушимо блистать въ глубинѣ великаго храма.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ.

Эпикуризмъ и его аналогіи съ современнымъ позитивизмомъ. — Успѣхъ эпикуризма въ древности.

I.—Человѣческій умъ утомляется и истощиваетъ себя, если онъ слишкомъ долго трудится надъ однимъ и тѣмъ же предметомъ, направляетъ свои усилія въ одну и ту же сторону; внезапно бросаетъ онъ проблему, за которую принимался со всей своей страстностью, если разрѣшеніе проблемы не дается ему, и, въ силу вполне естественной реакціи, обращается къ идеямъ, которыя принадлежатъ порядку, отличному отъ прежняго. Отдѣльные историческіе періоды, напримѣръ, въѣкъ Эпикура, отмѣчены особаго рода интеллектуальной усталостью. Можно сказать, что человѣчество въ цѣломъ позволительно разсматривать, какъ одинъ индивидъ, который способенъ выполнить большое число работъ лишь въ томъ случаѣ, когда онъ ихъ безпрестанно мѣняетъ, переходя отъ одной къ другой безъ всякаго перерыва.

Впрочемъ, если умъ человѣческій, повидимому, и отказывается въ извѣстный періодъ отъ разрѣшенія той или иной проблемы, то отсюда не слѣдуетъ, что онъ отказывается отъ него навсегда; напротивъ, изысканія, произведенныя въ другой области идей, могутъ раньше или позже оказаться косвенно полезными для разрѣшенія того именно затрудненія, котораго не удавалось осилить путемъ болѣе прямымъ. Эпикуръ, напримѣръ, не могъ помѣшать развитію идей нашихъ метафизиковъ и нашихъ современныхъ моралистовъ; какъ мы увидимъ дальше, онъ скорѣе способствовалъ вольному полету ихъ мысли. Въ интеллектуальной сферѣ каждый шагъ, сдѣланный въ одномъ направленіи, усугубляетъ въ слѣдствіи возможность сдѣлать шагъ въ направленіи, совершенно противоположномъ; съ теченіемъ времени проблемы мѣняются въ своей формѣ; одни и тѣ же вопросы представляются съ новой точки зрѣнія

и въ этомъ измѣненіи вишняго вида уже заключается важное по своему значенію движеніе впередъ. Большое число проблемъ, возникавшихъ на пути историческаго развитія человѣческой мысли, разрѣшалось лишь такимъ путемъ, что безпрестанно мѣнялись термины, при помощи которыхъ эти проблемы задавались. Умъ новатора даетъ себя знать не въ томъ, что онъ находитъ рѣшеніе многихъ отдѣльныхъ проблемъ, а скорѣе въ томъ, что онъ разомъ измѣняетъ общепринятую до него точку зрѣнія на вещи.

Въ эпоху Эпикура, которая слѣдовала за длиннымъ рядомъ вѣковъ, пробавлявшихся метафизическими спекуляціями, философская мысль въ Греціи была также утомлена тщетными поисками абсолюта, какъ въ наши дни утомлена такими же поисками философская мысль Франціи. Подобно тому какъ въ настоящемъ столѣтіи Огюстъ Контъ, стараясь измѣнить направленіе человѣческой мысли, хотѣлъ обратить все ея усилія въ сторону извѣстныхъ проблемъ и замкнуть ее въ тѣсныя предѣлы, за которые она не могла бы переступить,—такъ и въ древности Эпикуръ, стремясь положить конецъ эрѣ метафизики, создалъ родъ позитивизма, который во многихъ отношеніяхъ напоминаетъ позитивизмъ Огюста Конта.

Роль тѣхъ мыслителей, которые ограничиваютъ такимъ образомъ человѣческую мысль, заключается въ томъ, что, не позволяя ей разбивать свое вниманіе на слишкомъ большое число предметовъ, они концентрируютъ ее и сообщаютъ ей значительную силу. Такая именно роль въ древности выпала на долю Эпикура; сильнѣе, чѣмъ кто-либо изъ его предшественниковъ, сильнѣе, чѣмъ самъ Демокритъ, противодѣйствовалъ онъ тѣмъ апріорнымъ умозрѣніямъ, въ которыхъ затерялась, сбившаяся съ прямого пути, мысль Сократа, Платона и даже Аристотеля. До него метафизическая идея конечной причины тяготѣла надъ всякимъ знаніемъ, трактовавшимъ о природѣ, о челоѣкѣ и объ обществѣ; Эпикуръ окончательно изгналъ эту идею и *eo ipso* влилъ въ прежнее знаніе совершенно новую струю. Прочтите страницу Аристотеля и страницу Лукреція, и вы увидите, какое глубокое различіе легло между старой и новой доктриной. Аристотель постоянно примѣшиваетъ къ своимъ экспериментальнымъ изысканіямъ метафизическія положенія, которыя характеризуютъ его основное воззрѣніе: онъ не наблюдаетъ ни одного факта безъ того, чтобы не заключить его въ сѣть апріорныхъ дедукцій, научная состоятельность которыхъ остается еще подъ сомнѣніемъ. У Лукреція же, вслѣдствіе совершеннаго почти устраненія идеи

конечной причины, самыя незначительныя наблюденія тотчасъ пріобрѣтають болѣе научный и болѣе современный характеръ. Ничто, въ самомъ дѣлѣ, не противорѣчитъ такъ общему типу современнаго настроенія ума, какъ разсмотрѣніе конечной причины; такое разсмотрѣніе не только «безплодно», какъ сказано въ одномъ, ставшемъ уже избитомъ, мѣстѣ у Бэкона, но и очень легко ведетъ къ абсурду. Дѣйствительно, большая часть наблюдаемыхъ явленій находится въ такомъ соотношеніи взаимности, что, если даны двѣ сосуществующія вещи, нельзя узнать а priori, какая изъ нихъ первоначальная или производная, какая вещь сдѣлана при помощи другой и для другой; напр., человеку, внезапно спустившемуся на нашу землю, было бы чрезвычайно трудно рѣшить а priori вопросъ, кто для кого созданъ—я ли для моего платья или мое платье для меня; развѣ нельзя въ нѣкоторыхъ случаяхъ утверждать съ большою долей вѣроятія, что человекъ созданъ былъ для платья? Аристотель, а вслѣдъ за нимъ и схоластики неоднократно впадали въ подобнаго рода ошибки. Въ огромной вселенной всякая вещь въ концѣ концовъ приспособляется ко всѣмъ прочимъ вещамъ; міръ—это цѣпь звенья которой пребываютъ и развиваются во времени; если же не считаться съ временемъ и разсматривать рядъ фактовъ съ точки зрѣнія метафизической, то послѣдній фактъ и послѣднее звено цѣпи, которые являются наименѣе важными въ порядкѣ природы, кажутся первоначальными и господствующими. И въ самомъ дѣлѣ, всѣ прочія звенья способствовали тому, чтобы произвести крайнее звено, оно, слѣдовательно, приспособлено къ предыдущимъ звеньямъ; значить, эти звенья созданы для послѣдняго звена, которое поэтому и кажется конечной причиной всѣхъ остальныхъ фактовъ. Возьмемъ для примѣра языкъ: согласно Эпикуру, Лукрецію и современнымъ ученымъ, языкъ есть фактъ, производный отъ соціальнаго состоянія; онъ—одно изъ наиболѣе примѣчательныхъ и сложныхъ слѣдствій этого состоянія. Напротивъ, Аристотель замѣчаетъ, что въ настоящее время языкъ и общество сосуществуютъ; затѣмъ, становясь, по своему обыкновенію, на метафизическую точку зрѣнія, онъ сейчасъ же выводитъ, что языкъ созданъ для общества и что человекъ рождается способнымъ къ общежитію, потому что обладаетъ способностью къ рѣчи: такимъ образомъ, общество становится фактомъ производнымъ, а языкъ—фактомъ первоначальнымъ. И всегда метафизикъ склоненъ отдавать первенство тѣмъ фактамъ, которые имѣютъ наименьшую объективную важность и которые являются послѣдними въ чередѣ времени. Можно сказать, что Эпикуръ открылъ совре-

менной мысли дорогу къ естествознанію, социологін и даже морали. Ставъ экспериментальный методъ, конечно, еще очень грубый, на мѣсто метафизическихъ тенденцій, которыя господствовали со временъ Сократа, Эпикуръ идею конечной причины замѣнилъ идеей времени и послѣдовательности; онъ показалъ, что порядокъ вещей — это опрокинутый порядокъ мысли.

Такимъ крутымъ поворотомъ воззрѣній эпикурейскій позитивизмъ оказалъ на человѣческій умъ вліяніе большее, чѣмъ то, какое способенъ оказать современный позитивизмъ; но между обѣими системами существуютъ аналогіи, и ихъ нельзя не отмѣтить. И одна, и другая предписываютъ человѣку уклоненіе отъ слишкомъ высокихъ изслѣдованій и слишкомъ далекихъ умозрѣній; разница между ними лишь та, что Эпикуръ опирается въ данномъ случаѣ на положительный принципъ человѣческаго счастья, духовной ясности; то, что лежитъ внѣ этого принципа, не должно возбуждать любопытства человѣка, Огюсть Контъ же опирается на принципъ сомнѣнія и отрицанія, на безсиліе человѣческаго ума раскрыть идею причины и замѣтить наиболѣе удаленныя звенья цѣпи, которую образуютъ явленія. Практическіе результаты обѣихъ системъ въ высшей степени сходны, обѣ онѣ привели къ однимъ и тѣмъ же заблужденіямъ. Эпикуръ, напримѣръ, заранѣе заявилъ отъ имени утилитарнаго позитивизма, что никогда не удастся найти единого и систематическаго объясненія небесныхъ явленій; онъ отвергалъ высшія математическія науки, считая ихъ бесполезными и безсильными. И Огюсть Контъ въ своемъ *Курсѣ позитивной философіи* обнаруживаетъ такую же точно нетерпимость къ извѣстнымъ научнымъ изысканіямъ; наканунѣ спектроскопическихъ открытій, долженствовавшихъ уяснить намъ самый составъ звѣздъ, онъ объявляетъ, что астрономія звѣздъ осуждена на вѣчную безпомощность. Незадолго до открытій александрійской школы, незадолго до того момента, когда Архимедъ и Гиппархъ должны были измѣрить объемъ земли и приблизительное разстояніе отъ луны, Эпикуръ еще повторялъ устарѣлыя ошибки древнихъ философовъ. И Огюсть Контъ находилъ, что въ химіи вопросъ о томъ, происходятъ ли соединенія по правилу опредѣленныхъ пропорцій, не является вопросомъ такой важности, какъ это принято думать; и это онъ находилъ тогда, когда гипотеза была наканунѣ своей полной провѣрки, когда ей предстояло привести къ цѣлому ряду открытій. Итакъ, мы видимъ, что, несмотря на разницу временъ, одни и тѣ же заблужденія воспроизводятся и въ древнемъ, и въ современномъ позитивизмѣ.

Огюсту Конту и Эпикуру свойственна одинаковая узость ума; они оба недостаточно понимали ширь человеческой мысли, которая требуетъ, чтобы передъ ней были открыты всѣ горизонты; тѣмъ не менѣе ихъ мѣсто въ развитіи системъ не можетъ быть оспариваемо. Они представляютъ собой, какъ мы сказали, тѣ моменты концентраціи, когда мысль, обращая все свое вниманіе на опредѣленные пункты, освѣщаетъ ихъ наиболѣе ярко и выигрываетъ въ мощи то, что она теряетъ въ шири.

II.—Эпикуризмъ имѣлъ успѣхъ; ни одна изъ современныхъ доктринъ не можетъ дать намъ представленія о томъ энтузіазмѣ, которымъ были охвачены его послѣдователи. Однѣ только религіи способны были исполнить такой ревностью своихъ адептовъ. Притягательная сила этой системы объясняется тѣмъ, что въ древнее время она носила эстетическую и моральную окраску, которую она, передаваясь изъ вѣка въ вѣкъ, совершенно утратила. Доктрина пользы у Эпикура не была тѣмъ современнымъ, сухимъ и холоднымъ утилитаризмомъ, который до тѣхъ поръ только и сохраняетъ свое значеніе, пока онъ основанъ на расчетѣ; философія Эпикура отличалась античной прелестью, особой непринужденностью, которая нисколько не уменьшала ея логической цѣнности. Эпикуръ, окруженный въ своемъ саду въ Аѳинахъ, многочисленными учениками, сохранялъ очарованіе Платона или Сократа, одареннаго къ тому же еще практическимъ чутьемъ человѣка новыхъ временъ. Онъ любилъ природу больше, чѣмъ ее любили обыкновенно древніе. Онъ предписываетъ мудрецу жизнь полей; самъ онъ, по словамъ Плинія, первый перенесъ деревню въ городъ и разбилъ садъ въ одномъ изъ предмѣстій Аѳинъ *). Тамъ онъ жилъ, наслаждаясь привязанностью и уваженіемъ своихъ друзей. На дверяхъ его дома, говорятъ, была надпись: «чужестранецъ, здѣсь ты будешь себя хорошо чувствовать, здѣсь царить удовольствіе, высшее благо». Древній міръ стоялъ передъ искушеніемъ, и ученики толпами сходились внимать рѣчамъ того, кто возвѣщалъ новую истину.

Первоначальный эпикуризмъ былъ обвѣянъ своего рода поэзіей, которой нѣтъ и слѣда въ эпикуризмѣ современномъ. Какая разница между Эпикуромъ, этимъ философомъ, владѣющимъ всеми чарующими приѣмами софиста (мы употребляемъ это слово въ истинномъ его смыслѣ), и Гоббсомъ, этимъ сухимъ и холоднымъ англійскимъ мыслителемъ, во

*) «Primus hoc instituit Epicurus otii magister. Usque ad eum moris non fuerat in oppidis habitari rura». Plinie, *Hist. nat.*, XXIX.

всей системѣ котораго чувствуется отѣнокъ мизантропіи! Античный эпикуризмъ, подобно античнымъ статуямъ, носилъ величественную и неподражаемую по своему изяществу драпировку. Древніе всегда говорили и жили отчасти для «галерей», для зрителей или, какъ въ то время выражались, для «вѣнка». Мы же живемъ больше для себя и для логики. Эпикуризмъ тѣмъ болѣе очаровывалъ, что въ немъ было нѣчто романическое. Онъ бралъ на себя смѣлую задачу—сдѣлать человѣка вездѣ и всегда счастливымъ, дать ему силу, которая при всякихъ обстоятельствахъ жизни оказывалась бы непобѣдимой. Античный утилитаризмъ приближается здѣсь къ героизму, подъ вліяніемъ котораго онъ преобразуется. Эпикуръ, сказалъ Сенека, это «герой, перерядившійся въ женщину».

Счастье, какъ цѣль жизни, достижимое для всякаго, неиспровергнутые боги язычества, самопроизвольность, внесенная въ природу на мѣсто необходимости, абсолютная независимость мудраго отъ всѣхъ случайностей жизни,—вотъ тѣ идеи, которыя проводилъ Эпикуръ и которыя влекли къ нему слушателей. Пусть не дивятся тому, что эти идеи нашли себѣ такой живой отзвукъ въ древности. И другимъ, и самому себѣ Эпикуръ казался избавителемъ умовъ; онъ напоминалъ тѣхъ героевъ, которые нѣкогда были освободителями тѣлъ и членовъ, скованныхъ рабствомъ; онъ казался спасителемъ, явившимся для того, чтобы неиспровергнуть боговъ и идоловъ, между тѣмъ какъ другіе спасители являлись лишь для того, чтобы однихъ идоловъ замѣнить другими. Ему дали и онъ принялъ званіе мудреца, которое давно уже не рѣшались давать людямъ, скромно называвшимъ себя друзьями мудрости. Но онъ былъ не только мудрецомъ; Колотесъ бросался ему въ ноги, какъ бы молясь ему. «Онъ—богъ, восклицаетъ Лукрецій, да, богъ: онъ первый открылъ намъ то настроеніе жизни, которое зовется мудростью; его геній укрывъ человѣческую жизнь отъ грозныхъ бурь, унесъ ее изъ мрака непроглядныхъ сумерекъ въ полосу спокойнаго, яркаго свѣта *)». Увѣреннѣй въ своемъ безсмертіи, Эпикуръ предписалъ, —и это предписаніе неуклонно выполнялось,—чтобы въ назначенные сроки эпикурейцы устраивали торжественныя собранія для чествованія его памяти **).

*) Lucr., V, 6.

**) Diog. L., X, 18; Cic. *De fin.*, II, 31; Senec., *Ep.*, 21. Gassendi, *De vit. et mor. Epic.*, II. Ан логичное этому мы видимъ въ собраніяхъ учениковъ Конта, которыя назначались въ праздничные дни, по календарю позитивистовъ.

Чтобы эта память никогда не изгладилась изъ ихъ души, чтобы образъ учителя неразлучно сопровождалъ ихъ всюду, они выставляли его на своихъ кубкахъ и даже на своихъ кольцахъ. Никогда, утверждаетъ Діогенъ, его школа не приходила въ упадокъ. Тогда какъ всѣ прочія школы принуждены были замолкнуть подъ ударами общественныхъ бѣдствій, тогда какъ различныя секты разсѣялись въ разныя стороны, одна лишь эпикурейская школа, въ которой одни слушатели спѣшили смѣнять другихъ, продолжала процвѣтать. Согласіе эпикурейцевъ между собой, говорить одинъ древній писатель, походило на то согласіе, которое должно было бы господствовать въ хорошо организованномъ государствѣ *). И это потому, что они не только были исполнены уваженія къ тому, что считали повѣданной міру истиной, но были исполнены энтузіазма и къ тому, что считали благомъ и счастьемъ для человѣка, въ чемъ видѣли нисходящую на его душу ясность. Въ ихъ глазахъ доктрина Эпикура была какъ бы священной догмой, которую они ненарушимо передавали изъ устъ въ уста, не смѣя ничего измѣнить въ ней по собственной инициативѣ. Трудно у какого либо философа древности найти болѣе горячую вѣру, чѣмъ вѣру Лукреція въ принципы, возвѣщенные его учителемъ: въ этомъ учителѣ есть нѣчто пророческое, святое; онъ кажется глубоко растроганнымъ участію людей, онъ хочетъ смягчить ихъ несчастія, хочетъ преподать имъ истинныя правила, ведущія къ счастью; охваченный любовью къ ближнему, открываетъ онъ людямъ доктрину правильно понятаго эгоизма.

Значеніе эпикуризма, который былъ наиболѣе популярной философіей античной эпохи, не прекратилось и послѣ того, какъ эта эпоха угасла. Намъ остается найти слѣды ея какъ въ средніе вѣка, такъ, въ особенности, у современныхъ мыслителей, которые возстановили древнюю доктрину и сообщили ей новую жизненность.

*) Numen. ap. Euseb., *Praepar. evang.*, libr. XIV, c. 727.

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ.

Новѣйшіе послѣдователи Эпикура.

Переходная эпоха между древнимъ и новѣйшимъ эпикуризмомъ. —
Гассенди и Гоббсъ.

I.—О томъ, что между всѣми античными философскими ученіями эпикуризмъ былъ единственнымъ ученіемъ, проникнутымъ невѣріемъ. — Почему на Эпикура указывали, какъ на покровителя невѣрія. — Эпикурейцы въ средніе вѣка и въ эпоху Возрожденія. — Гассенди, противопологающій Эпикура Аристотелю и стремящійся сдѣлать его родоначальникомъ начинающейся интеллектуальной, нравственной и религіозной революціи. — Вліяніе Гассенди. — «Распущенность» въ 17-омъ вѣкѣ. — Паскаль, повторяющій антитезу эпикуризма и стоицизма, которые онъ тщетно пытается примирить другъ съ другомъ въ христіанствѣ. — Почему невѣріе, уже столь распространенное въ 17-омъ вѣкѣ, было еще наполовину безсильно; въ чемъ почерпало оно силу въ слѣдующемъ вѣкѣ.

II.—Гоббсъ. 1) *Человѣкъ по ученію Гоббса*. — Миръ, какъ условіе всѣхъ благъ; сила, какъ условіе мира. — Механизмъ и фатализмъ. — Отождествленіе блага съ предметомъ желанія. — Относительность всякаго блага. — Доброе и прекрасное, сведенное къ полезному. — Нравственные чувства, сведенныя на различныя трансформации эгоистическихъ чувствъ. — Опредѣленіе верховнаго блага. — 2) *Человѣкъ въ его отношеніяхъ съ другими*. — Человѣкъ не есть существо по природѣ общественное. — Естественное право всѣхъ на все. — Война всѣхъ противъ всѣхъ. — Нѣтъ справедливости, пока не существуетъ договора. — Естественный законъ, покоящійся на расчетѣ разумно понимаемаго интереса и противоположный естественному праву, покоящемуся на слѣпомъ желаніи. — Предписанія естественнаго закона: во первыхъ, — заключеніе договоровъ, или обмѣнъ правъ, во вторыхъ — соблюденіе договоровъ. — О томъ, что нужна сила, чтобы дать опору естественной нравственности. — *Число и*

согласіе вступающихъ въ договоръ. Учрежденіе правленія.—3) *Гражданская община Гоббса*. — Слабый пунктъ въ системѣ Гоббса. — Является ли деспотическая власть самой сильной властью?—Посредствующій членъ между *анархіей* и *имперіей*:—*свобода*.—Роль Гоббса въ исторіи эпикурейскихъ и утилитарныхъ доктринъ.

I.—Эпикуризмъ былъ послѣдней изъ философскихъ системъ, нѣсколько пережившихъ христіанство. Онъ продолжалъ существовать до 5-го вѣка христіанской эры. Въ эту эпоху, окончательно загложшій, онъ казалось совершенно исчезъ. Несмотря, однакоже, на такое торжество христіанства, оставался какой то слѣдъ эпикурейскаго духа, который сливался съ духомъ невѣрія.

Среди всѣхъ античныхъ сектъ эпикуризмъ былъ единственной по существу невѣрующей сектой, отрицавшей всякое чудо и не удѣлявшей никакого мѣста религіознымъ и мистическимъ чувствамъ въ объясненіи міра вещей. Напротивъ того, стоическая, напримѣръ, система проникнута была смутной религіозностью, пантеизмомъ, склонявшимся къ допущенію въ мірѣ непрекращающейся божественной дѣятельности, постоянного промысла или, лучше сказать, непрерывнаго и вѣчнаго чуда; стоики, вѣря въ рокъ и предопредѣленіе, вѣрили въ оракуловъ, вопрошали ихъ, взирали на нихъ со страхомъ, коротко говоря—раздѣляли добрую долю народныхъ предразсудковъ. То же приходится сказать и о платоникахъ. Платонизмъ, обрѣвшій новую жизнь въ александрійской школѣ, вступилъ въ ней въ союзъ съ ученіями теургій и магій; онъ былъ совершенно неспособенъ къ сопротивленію религіи, опирающейся на чудеса, такъ какъ самъ онъ старался совершать ихъ. Одинъ лишь эпикуризмъ безусловно являлся врагомъ культа во всѣхъ его видахъ; потому что всякій культъ болѣе или менѣе поконится на идеѣ творенія, промысла, чуда. Не безъ основанія, слѣдовательно, прозвище эпикуреецъ быстро сдѣлалось синонимомъ невѣрующаго и нечестиваго.

Нѣсколько вѣковъ спустя по Р. Х., мы видимъ уже отцовъ церкви смѣшивающими въ своихъ опроверженіяхъ и проклятіяхъ въ одну кучу эпикурейцевъ и свободомыслящихъ всѣхъ отщѣнковъ. Точно также и Талмудъ прозываетъ эпикурейцами и садукеевъ и свободомыслящихъ вообще. Въ глазахъ евреевъ, какъ и христіанъ, всякій невѣрующій примыкалъ такимъ образомъ къ знамени Эпикура; Эпикуръ,—вотъ кто между античными философами предсталъ какъ истинный противникъ Христа или библии. Понятно также, почему въ началѣ XII вѣка, когда началъ проявляться въ Европѣ, и особенно въ Италіи, духъ невѣрія, когда

образовались тайныя сообщества, замышлявшія разрушеніе христіанства*) самые послѣдовательные изъ поборниковъ новаго умственнаго теченія не колебались защищаться именемъ Эпикура. Во Флоренціи, въ 1115 г., образовалась партія эпикурейцевъ столь сильная, что она не разъ вызывала кровавыя возмущенія**). Эпикурейская ересь, замѣчаетъ Бенвенуто Динмола, насчитывала въ своихъ рядахъ наибольшее число сторонниковъ***). «Фарината, говоритъ тотъ же Бенвенуто, былъ главою Гибелиновъ и полагалъ, подобно Эпикуру, что рай надо искать лишь въ семь міръ. Кавалканте придерживался принципа: *Unus est interitus hominum et jumentorum*». Данте всѣмъ этимъ эпикурейцамъ вмѣстѣ съ «тысячами другихъ» отводитъ мѣсто въ специально предназначенномъ для нихъ кругѣ его ада, въ огненной могилѣ****). Тѣмъ не менѣе, самъ другъ Данте, поэтъ Гвидо Кавалканти слылъ за атеиста и эпикурейца.

Такимъ образомъ, имя Эпикура оказывалось замѣшаннымъ во всѣхъ средневѣковыхъ препирательствахъ. Даже у правовѣрнаго Іоанна Салисберскаго упоминается оно съ нѣкоторымъ сочувствіемъ*****). Но только эпохѣ Возрожденія, съ ея духомъ изслѣдованія и умственной свободы суждено было вернуть эпикурейскимъ идеямъ всю ихъ мощь. Тщетно усиливается Эразмъ примирить другъ съ другомъ христіанство и эпикуризмъ, доказывая, что христіанинъ является лучшимъ ученикомъ Эпикура*****). Инстинктъ или разумъ подсказываетъ эпикурейцамъ, что христіанство должно видѣть въ нихъ своего врага; они затаиваютъ свои мысли, маскируются. Монтэнь, этотъ авторъ съ двойной, или тройной подоплекой, какъ выразился о немъ Сентъ-Бэвъ,—пирроникъ лишь съ одной стороны, съ другой—онъ эпикуреецъ, но что рельефно выступаетъ въ его книгѣ, что, какъ сказалъ бы Рабле, составляетъ самую «сердцевину» его, это—эпикуризмъ. Конечно, мы не говоримъ объ эпикурейской космологіи и атомистикѣ; Монтэнь жестоко насмѣхается надъ атомами, онъ и слы-

*) Ozanam, *Dante*, стр. 47, 345, 2 изд.

**) Ozanam, стр. 48.

****) *E chussi poteano dire pluy de centomillia migliara*. См. Renan, Averroès, стр. 285.

*****) *Inf.*, IX, X.

******) *Polycraticus*, I, 7, гл. 15.

*****) Erasme, *Colloquia*, стр. 543. Маленькій діалогъ филолога Лоронцо Валла объ удовольствіи и истинномъ благѣ, написанный въ 1430 г., весь пропитанъ эпикурейскимъ духомъ, содержащимъ восхваленіе природы, естественныхъ законовъ и чувственныхъ удовольствій.

шать не хочет обо всѣхъ этихъ бредняхъ; но какъ только дѣло заходитъ о самомъ основоположеніи эпикурейской морали, рѣчь его сразу мѣняется: «Весь міръ согласенъ въ томъ, говоритъ онъ, что удовольствіе наша цѣль. . . . Что бы ни говорили, даже въ самой добродѣтели—конечная цѣль нашихъ желаній—это наслажденіе. Мы приятно рѣзать ихъ слухъ этимъ словомъ, которое они такъ не переносятъ» *). Паскаль не безъ основанія противопоставлялъ Монтэня Эпиктету, подобно тому, какъ нѣкогда противопоставляли Эпикура Зенону. Правда, Монтэнь не имѣлъ вполнѣ законченной системы, а если онъ и имѣлъ такую, то ему лишь изрѣдка случалось формулировать ее, но онъ представлялъ формулировать ее своимъ читателямъ,—что почти всегда равносильно первому **).

Нѣсколько лѣтъ спустя послѣ смерти Монтэня эпикуризмъ нашелъ своего мученика въ лицѣ Ванини. Ванини преданъ былъ въ Тулузѣ сожженію,—причемъ ему предварительно вырѣзали языкъ, — болѣе за нравственные и религіозныя убѣжденія, для которыхъ онъ вдохновлялся Эпикуромъ и Лукреціемъ, чѣмъ за метафизическія идеи, заимствованныя у перипатетиковъ.

Наконецъ, около той же эпохи, эрудиція Гассенди суждено было возсоздать цѣликомъ и въ чистомъ его видѣ эпикурейское ученіе. Гассенди, искушенный въ исторической и филологической наукѣ, занятъ былъ вопросомъ о томъ, въ какой изъ античныхъ доктринъ онъ могъ бы найти сильнѣйшій оплотъ противъ доктрины Аристотеля, единственной еще владычицы въ школахъ, и ученіе Эпикура показалось ему наиболѣе сроднымъ его собственному и въ то же время и современному духу. Оттого онъ въ 1624 г., т. е. пять лѣтъ спустя послѣ смерти Ванини, написалъ капитальное сочиненіе, озаглавленное: *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*, въ которомъ излагалъ уже нравственное ученіе Эпикура. «Авторъ, говорилось въ предисловіи, въ

*) *Опыты*, I.

**) Одинъ изъ современниковъ Монтэня, Карданъ, исповѣдывалъ нѣчто вродѣ наыворотъ взятаго эпикуризма: доктрина его вела къ аскетизму черезъ утонченіе наслажденія; онъ, именно, училъ, что такъ какъ удовольствіе вырастаетъ по контрасту со страданіемъ, то надо всѣми возможными средствами искать боли и страданій, дабы въ прекращеніи ихъ почерпнуть величайшую сумму удовольствій. Онъ увѣрялъ, что всегда сообразовалъ свою жизнь съ этимъ правиломъ,—и весьма хорошо себя чувствовалъ.

немногихъ словахъ объясняетъ сущность Эпикурова ученія объ удовольствіи: онъ намъ показываетъ, какъ высшее благо сливается съ наслажденіемъ и какъ достоинство человѣческихъ поступковъ и добродѣтелей измѣряется по этой нормѣ». *Exercitationes paradoxicae* проникнуты были столь дерзкимъ духомъ, что Гассенди, послѣ того какъ онъ напечаталъ и роздалъ ихъ своимъ друзьямъ, по совѣту ихъ рѣшился сжечь пять книгъ. Но даже и въ такомъ изуродованномъ видѣ сочиненіе это оказало свое вліяніе. Такимъ образомъ, уже задолго до появленія *Discours de la Méthode*, Гассенди отважился напасть на сѣдой авторитетъ Аристотеля, и притомъ во имя идей, внушенныхъ эпикуризмомъ и во многихъ отношеніяхъ противоположныхъ взглядамъ, высказаннымъ позднѣе Декартомъ.

Извѣстно, что Гассенди посвятилъ еще важныя сочиненія отчасти реабилитаціи эпикурейскаго ученія, отчасти искусной полемикѣ съ Декартомъ, гдѣ онъ выказываетъ себя заодно и послѣдователемъ Эпикура и предтечею Гоббса и Локка. Короче говоря, значительнѣйшая часть его жизни обращена была на то, чтобы воскресить Эпикура и противопоставить его вмѣстѣ и схоластикамъ и картезіанцамъ. Онъ проникнутъ былъ особеннымъ удивленіемъ предъ Эпикуромъ, въ душѣ его царилъ настоящій культъ Эпикура, и у этого новѣйшаго писателя встрѣчаемъ мы снова такое же благоговѣйное отношеніе къ учителю, какое мы отмѣтили у древнихъ эпикурейцевъ. У него два изображенія Эпикура: одно было подарено его другомъ Ноде; другое, сдѣланное по камѣй, далъ ему Генри Дююи, филологъ изъ Лувены. Гассенди самъ приводитъ хвалебную надпись, которой Дююи снабдилъ его: «Созерцай, другъ мой, душу великаго мужа, которая живетъ еще въ этихъ чертахъ. Это Эпикуръ со своимъ взглядомъ и обликомъ. Созерцай этотъ образъ, достойный привлекать къ себѣ все взоры» *).

Хотя Гассенди и былъ нѣсколько моложе Гоббса, по это не мѣшало ему быть его учителемъ, ибо развитіе его ума шло быстрѣе. Нѣкоторое вліяніе онъ имѣлъ и на самого Декарта. Наконецъ, онъ создалъ настоящую школу, противоположную картезіанской школѣ и расколовшую Сорбонну на два лагеря.

Возстановляя такимъ образомъ эпикуризмъ съ цѣлью сдѣлать изъ него основу новой системы, Гассенди чутко разгадалъ тенденціи своего вѣка. Не надо забывать, что 18-ый вѣкъ весь въ зародышѣ въ

*) *De vit. et mor. Epic.*, предисл.

17-омъ. Слишкомъ часто разсматриваютъ эти двѣ историческія эпохи обособленно другъ отъ друга, проглядывая ихъ тѣсное родство. Начиная съ 17-аго вѣка вѣра колеблется, духъ невѣрія начинается повсюду прорываться; можно судить объ этомъ по Паскалю, яснѣе всѣхъ другихъ поставившему дилемму между эпикуризмомъ и вѣрой. Общество, среди котораго долгіе годы жилъ Паскаль, отличалось «распущенностью», а подъ этимъ словомъ 17 вѣкъ разумѣлъ не распущенность нравовъ, а независимость мысли. «Онъ принималъ участіе въ разсужденіяхъ распущенныхъ умовъ», говоритъ М-те Перье. Начали ставить себѣ проблемы и искать имъ рѣшеніе. Позднѣе—больной, покорно вернувшійся въ лоно церкви, фанатически настроенный, Паскаль принималъ посѣтителей, явившихся къ нему за совѣтомъ по религіознымъ и нравственнымъ вопросамъ; къ этому-то времени и относится разсказъ объ удачахъ локтемъ, которые онъ наносилъ по своему желѣзному поясу; эти иглы, терзавшія его плоть, были не болѣе какъ образомъ тѣхъ иглъ, которыя, по выраженію М-те де-Саси—«язвили его душу», и эти внутреннія муки, которыми болѣлъ Паскаль, болѣе или менѣе живо чувствовалъ весь его вѣкъ.

Вся эта эпоха колеблется между полнымъ юной жизни эпикуризмомъ и дряхлѣющимъ христіанствомъ. [Вспомнимъ извѣстнаго эпикурейца *Дебарро* и эпикурейское общество, въ которомъ онъ предсѣдательствовалъ, гдѣ Шапелль и Теофиль Віо принимали участіе. Молодежь большей частью склонялась къ Эпикуру. Этому движенію, волновавшему умы, недоставало идеи—идеи, которую 18-ому вѣку суждено было громко провозвѣстить и попытаться, худо ли или хорошо, примирить ее съ началами эпикуризма. Угасавшей вѣрѣ ничего еще не противопоставляли, но полное невѣріе само по себѣ безсильно; если въ 18-омъ вѣкѣ одержало верхъ невѣріе, то это потому, что религіозной вѣрѣ онъ противопоставилъ иного рода вѣру, любви къ Христу иную любовь, божеству—человѣчество. 18-ый вѣкъ весь проникнутъ былъ вѣрой въ человѣчество, и сами утилитаристы отдавались культу безкорыстія и дѣятельной любви. Только въ этой новой концепціи могли они найти силу, способную увлечь за собой умы. Вопреки Паскалю, эпикуризмъ, вступивъ въ извѣстной мѣрѣ въ союзъ съ стоицизмомъ, завершилъ начинавшуюся умственную и нравственную революцію.

II.—Въ ту же эпоху, когда эпикуризмъ воспринялъ во Франціи, онъ былъ возстановленъ въ Англіи въ оригинальномъ видѣ Гоббсомъ,

другомъ и, можно сказать, ученикомъ Гассенди. Система Гоббса, хотя и хорошо извѣстная, заслуживаетъ бѣглаго разбора.

Одна изъ характеристичныхъ тенденцій эпикурейскаго ученія, это тенденція къ *миру*. Оно и понятно: чтобы наслаждаться, для этого надо прежде обладать; чтобы обладать, для этого надо *приобрѣтати и сохранять*; но *приобрѣтати*, а тѣмъ болѣе *сохранять* можно не иначе, какъ въ состояннн мира и безопасности. Оттого Эпикуръ и, какъ мы увидимъ, Гоббсъ неустанно говорятъ о мирѣ, какъ о величайшемъ изъ благъ, потому что онъ является первымъ условіемъ всѣхъ прочихъ.

Однакоже, здѣсь Эпикуръ и Гоббсъ значительно расходятся между собой, и разногласіе это усугубляется еще въ ходѣ развитія обѣихъ системъ, сначала совершенно параллельномъ. Эпикуръ подъ *миромъ* понимаетъ прежде всего душевную ясность и сводитъ этотъ внутренній миръ къ безусловной независимости, къ вполнѣ безразличной свободѣ; такъ какъ эта безопасность въ свободѣ имѣетъ въ сущности чисто духовный характеръ, то и средства, потребныя для достиженія ея—духовнаго свойства: достаточно силой безстрастной воли отрѣшиться отъ міра вещей и уйти въ міръ своего я. — Гоббсъ, въ противоположность Эпикуру, беретъ слово *миръ* въ чисто матеріальномъ и чисто ви́шнемъ смыслѣ: жить въ мирѣ, въ его глазахъ, попросту значить ничего не бояться со стороны другихъ, *приобрѣтати* безъ соперниковъ, *сберегати* безъ завистниковъ—въ этомъ все счастье. Но и средства къ этому матеріальному миру также должны быть матеріальными: къ чему служила бы та внутренняя свобода, о которой говорилъ Эпикуръ, въ дѣлѣ установленія *равновѣсія* между враждебными другъ другу физическими силами? Нужно, чтобы эта мнимая свобода сама стала силой, облеклась плотью, вошла въ область физической борьбы силъ; точно также и миръ можетъ она обрѣсти не иначе, какъ завоевывая его съ оружіемъ въ рукахъ. Единственное средство къ тому, чтобы прежде всего привести къ концу войну съ выгодой для себя, далѣе, чтобы помѣшать ей повториться, единственное оружіе и единственный залогъ для того, кто добивается благосостоянія, — это *матеріальная власть*. *Власть*, въ качествѣ средства *мира*; миръ въ качествѣ средства *наслажденія* — вотъ вся мораль Гоббса. Гоббсъ признаетъ необходимость настолько же опредѣленную, насколько свобода Эпикура неопредѣленна. Въ насъ и вокругъ насъ помѣщаетъ онъ механизмъ, правильное функціонированіе котораго само по себѣ обезпечиваетъ нашу безопасность, механизмъ, при которомъ интенсивность нашего насла-

жденія можетъ быть точно измѣрена по интенсивности нашей силы. Быть независимымъ значить быть счастливымъ, говоритъ Гоббсъ.

Замѣтите, что въ системѣ Гоббса все устроено по одному и тому же плану, и человѣкъ и гражданская община; его радусть зрѣлище животнаго механизма, силы, дѣйствующей и покоряющей себя все, у него потребность всюду ставить управляющее начало: въ государствѣ это монархъ, — въ человѣкѣ — влеченіе. Не нужно ли имѣть возможность сводить всѣ явленія къ одной и той же причинѣ и объяснять ихъ однимъ и тѣмъ же основаніемъ — силой природы, которая въ свою очередь сливается съ силой логики?

Если вы допустите фатализмъ, — тѣмъ самымъ вы упраздните всякое абсолютное благо, всякое абсолютное зло, всякую истинно конечную цѣль. Гоббсъ какъ нельзя яснѣе видѣлъ это слѣдствіе. Благо есть то, чего мы желаемъ, зло — то, чего избѣгаемъ; хорошее существуетъ только по отношенію къ кому-нибудь и къ чему-нибудь: нѣтъ ничего хорошаго въ абсолютномъ смыслѣ. Вещь *хороша*, поскольку ея желаютъ, и *пріятна*, поскольку обладаютъ ею, — вотъ единственная разница между благимъ и пріятнымъ. Присовокупимъ, что красота есть соединеніе виѣшнихъ знаковъ, общающихся какое-нибудь благо. Наконецъ, польза выясняется тогда, когда вмѣсто того, чтобы разсматривать вещь самую по себѣ, разсматриваютъ ту цѣль благъ или злъ, которую она влечетъ за собой. Вещи въ природѣ не разобщены между собой, говоритъ Гоббсъ, развивая взгляды эпикурейцевъ, чаще всего онѣ образуютъ ряды, члены которыхъ другъ друга предполагаютъ. Благо никогда не одиноко, а сопровождается благами, увеличивающими его цѣнность, или бѣдствіями, уничтожающими его. Соображеніе о пользѣ должно, слѣдовательно, господствовать надъ соображеніемъ о благѣ, красотѣ и удовольствіи; полезное облекаетъ собой и включаетъ въ себя все.

Верховное благо, счастье или конечная цѣль достижимы ли въ жизни, какъ это полагалъ Эпикуръ или Зенонъ? Отнюдь нѣтъ — причина этому та, что если бы мы могли достигнуть конечной цѣли, — мы не терпѣли бы болѣе ни въ чемъ недостатка, ничего болѣе не желали бы; слѣдовательно, никакое благо не существовало бы для насъ, — мы болѣе не чувствовали бы, не жили бы. Отсюда замѣчательное слѣдствіе: величайшее благо состоитъ «въ прогрессивномъ движеніи, при самыхъ малыхъ препятствіяхъ, къ все болѣе и болѣе отдаленнымъ цѣлямъ» *);

*) Bonorum maximum ad fines semper ultiores minimè impedita progressio. *De Hom.*, XI, 15.

«самое наслажденіе желаемой вещью, въ моментъ наслажденія ею, является желаніемъ, т. е. движеніемъ души, которая наслаждается вещью, проходя черезъ каждую часть ея. Ибо жизнь есть вѣчное движеніе, которое переходитъ въ круговое движеніе, въ случаѣ если не можетъ совершаться по прямой линіи». Это, конечно, очень тонкое опредѣленіе наслажденія, но и очень обезкураживающее, если полагать въ наслажденіи желательную цѣль: вѣдь, выходитъ, что потому и желательна эта цѣль, что она не можетъ стать предметомъ обладанія. Эпикуръ отвергъ бы такое опредѣленіе удовольствія, которое онъ называлъ бы низкимъ и презрѣннымъ. Вспомнимъ, что для него истинное удовольствіе заключалось въ покой; Гоббсъ возвращается къ ученію киренейцевъ: удовольствіе — въ движеніи, оно само движеніе. Говоря вообще, дѣйствіе является благомъ, собственное движеніе есть благо; но есть благо и въ приближеніи къ цѣли, въ прогрессированіи; ибо вся жизнь есть движеніе, дѣятельность, разряженіе силы и прогрессъ. Всѣ страданія и удовольствія, всѣ желанія, короче сказать, всѣ «состоянія» души берутъ начало въ сознаніи внутренней, изолированной и безпрепятственной мощи, неограниченнаго изліянія которой достаточно для того, чтобы производить безконечное разнообразіе чувствъ.

Остается теперь разсмотрѣть уже не *человѣка* вообще, а *человѣка* въ его отношеніяхъ съ собою подобными, т. е. *гражданина*.

Вообразимъ себя рядомъ цѣлое множество тѣхъ механизмовъ, которые Гоббсъ строитъ изъ ощущенія и приводитъ въ движеніе силой личнаго интереса; какія общія отношенія установятся между ними? Человѣкъ для Гоббса не болѣе, какъ своего рода чувствующая машина; это—сила, которая въ себѣ самой и въ себѣ одной видитъ свою цѣль, сила, которая, въ какомъ бы повидимому направленіи ни устремлялась, всегда послѣ всѣхъ своихъ поворотовъ, возвращается къ одной и той же точкѣ—«я». Поставьте рядомъ съ этимъ человѣкомъ одного или множество ему подобныхъ,—достаточно ли будетъ этого, чтобы вызвать хотя бы малѣйшее отклоненіе въ преслѣдуемомъ направленіи, малѣйшую перемѣну въ преслѣдуемой цѣли? Никонимъ образомъ; человѣкъ такъ же мало можетъ перестать въ сообществѣ себя подобныхъ желать своей личной выгоды, какъ брошенный камень не перестаетъ падать по прямой линіи, если присоединить его къ другимъ камнямъ. Не говорите Гоббсу объ общественной природѣ человѣка: человѣкъ по природѣ эгоистъ; и Аристотелево опредѣленіе: *ζῷον πολιτικόν* ложно; человѣкъ

не вышелъ изъ рукъ природы приспособленнымъ къ общественной жизни. Уже Эпикуръ и Метродоръ ратовали противъ Аристотелева опредѣленія, доказывая, что въ дикомъ состояніи люди представляютъ собой «звѣрей, готовыхъ пожрать другъ друга». Если бы челоѡѡку, прибавляетъ Гоббсъ, по природѣ свойственно было любить челоѡѡка,—онъ любилъ бы въ немъ челоѡѡка, независимо отъ тѣхъ почестей или той выгоды, которую онъ можетъ получить отъ него; онъ, стало быть, одинаково любилъ бы всѣхъ людей; но не то въ дѣйствительности. Намъ не свойственно искать общества, а вытекающихъ изъ него выгодъ; въ товарищѣ мы прежде всего любимъ то, что онъ намъ полезенъ, а ужъ послѣ его личность. Если возможно безкорыстно любить челоѡѡка, то какъ объяснить зависть и злословіе? Чѣмъ заняты всѣ общества, чѣмъ манятъ они насъ, если не пріятной возможностью услышать дурное про ближняго, унижить другихъ, поднять себя самихъ на счетъ чужой репутаціи? Нѣтъ, челоѡѡкъ по природѣ не общественное существо; натура влечетъ его къ господству, а не къ равенству, требуемому общественной организаціей. Отсюда не слѣдуетъ, что челоѡѡкъ лишень *желанія* общества; не слѣдуетъ даже и то, что случайныя соединенія невозможны; но есть разница между *желаніемъ* и *способностью*, между случайными соединеніями и гражданскими обществами *).

Такъ какъ общество, дающее начало мирному состоянію, не природно, такъ какъ ничто кромѣ личнаго интереса не сближаетъ челоѡѡка съ челоѡѡкомъ, то очевидно, что природное состояніе *par excellence*, первобытное состояніе, это—война. Между обществомъ и войной, между гармоніей и борьбой нѣтъ середины. Въ самомъ дѣлѣ, всѣ челоѡѡческіе механизмы стремятся къ одной и той же цѣли — наслажденію; легко, слѣдовательно, можетъ оказаться, что нѣсколько изъ нихъ пожелаютъ одного и того же предмета наслажденія; но если, какъ легко можно вообразить себѣ, они не могутъ ни всѣ сразу пользоваться этимъ предметомъ, ни подѣлить его между собой, — то этого достаточно, чтобы завязалась война, пущена была въ ходъ сила, и побѣда досталась большей силѣ **).

Пусть не осуждаютъ эту побѣду силы; ибо на основаніи чего можно было бы осуждать ее? Развѣ желаніе и отвращеніе не увлекаютъ насъ самымъ необходимымъ и роковымъ образомъ? Что необходимо, то ра-

*) *De cive, Lib.* Прим. I, I и прим.

**) *De cive, Lib.*, I, 6. Лукрецій I. V. ib.

зумно, а что разумно, то справедливо; это есть *право*. Это слово *право* означаетъ ту свободную мощь, съ какой каждый пользуется своими способностями по здравому разуму или, иначе говоря, преслѣдуетъ свойственную ему цѣль. Такой природной цѣлью является сохраненіе своей жизни и личности. Но право на цѣль даетъ право на необходимыя для этой цѣли средства. Вотъ, слѣдовательно, какой окончательный видъ принимаетъ формула естественнаго права: всякій имѣетъ право употреблять всѣ средства, равно какъ и совершать всѣ дѣйствія, необходимыя для его самосохраненія. Но нѣтъ той вещи, которая не могла бы кому нибудь показаться необходимой для его самосохраненія; нѣтъ, стало быть, той вещи, на которую онъ не имѣлъ бы права; такимъ образомъ, на основаніи естественнаго права, все — для всѣхъ *); единственная норма этого права — личная польза каждаго; единственная санкція — сила, слѣдствіе — война. Война всѣхъ противъ всѣхъ — вотъ вмѣстѣ и первоначальный фактъ и первоначальное право природы **).

Пусть не возражаютъ Гоббсу, что онъ обвиняетъ человѣческую природу: въ этомъ столкновеніи силъ, вызываемомъ столкновеніемъ интересовъ, нѣтъ никакого грѣха, нѣтъ никакой неправды, ибо законовъ пока еще не существуетъ. Справедливость и несправедливость относятся къ человѣку, не поскольکو онъ человѣкъ, а поскольکو онъ гражданинъ. Въ природѣ сила и коварство — добродѣтели. Не находимъ ли мы естественнымъ, отправляясь въ дальнюю дорогу, брать съ собой товарища и оружіе, запираеть свой домъ изъ опасенія воровъ? Собаки кусаютъ тѣхъ, кого они не знаютъ, а ночью онѣ лають на все и всѣхъ — такъ должны вести себя и люди въ природномъ состояніи. Война развѣ не является закономъ дикихъ народовъ; не является ли она даже у насъ закономъ царей и народовъ, между которыми природное состояніе царить еще во всей своей первобытности? Когда среди этого всеобщаго разьединенія, недовѣрія и слабости, какая нибудь личность, сбросивъ и разбивъ всѣ оковы, вдругъ возвышается надъ другими, — все равно, какія бы средства она ни пустила въ ходъ, если даже эта личность Каинъ и Авель ея жертва, — Гоббсъ передъ этимъ воплощеніемъ силы и коварства готовъ воскликнуть вслѣдъ за Каликлесомъ: Вотъ въ комъ справедливость природы выступаетъ во всемъ своемъ блескѣ ***).

*) *De cive, Lib.*, I, 7, 8, 10.

**) *De cive, Lib.*, I, 12.

***) *De cive, Lib.*, ст. 6. *Leviath.*, *De hom.*, XIII.

Взглядъ на войну, какъ на первобытное состояніе человѣчества, имѣеть у Гоббса капитальное значеніе. Позже мы найдемъ это ученіе о стадіи всеобщей войны оплодотвореннымъ и преобразованнымъ наукой въ натуралистической теоріи «борьбы за жизнь», борьбы, происходящей не между одними людьми, а между всѣми существами. Будучи, такимъ образомъ, распространенъ на цѣлую природу, расширенъ и вынесенъ за тотъ узкій горизонтъ, который вначалѣ ограничивалъ его, законъ этотъ, повидимому, становится скорѣе благодѣяніемъ, чѣмъ зломъ: онъ есть единственное средство къ тому отбору, который только и сдѣлалъ возможнымъ прогрессъ для низшихъ существъ и даже для человѣчества первобытныхъ временъ.

Состояніе всеобщей войны выведено изъ самой организаціи человѣка и прочно установлено, — какимъ же образомъ Гоббсъ заставитъ насъ выйти изъ него?

Первый и основной законъ природы, какъ мы знаемъ, состоитъ въ томъ, что нужно стремиться къ миру, такъ какъ миръ есть величайшее изъ благъ; а изъ этого закона непосредственно вытекаетъ слѣдующее: чтобы достигнуть желаннаго мира, надо отказаться отъ предоставленнаго намъ природой права на всѣ вещи, права, вызывавшаго войны, надо перенести его на другихъ подъ тѣмъ условіемъ, чтобы эти другіе перенесли свое на насъ; надо, напримѣръ, чтобы я сказалъ другимъ людямъ: уступите мнѣ свое право на плоды, которые я собираю собственными руками — и я уступлю вамъ свое право на плоды, собираемые вами. Это то взаимное перенесеніе, этотъ то обмѣнъ правъ, въ природномъ состояніи абсолютныхъ, но благодаря этому дивному явленію обмѣна ограничивающихъ другъ друга, — и есть *договоръ*, начало общества. Договоръ Гоббса есть ничто иное, какъ *συμβολὴ τοῦ συμφέρου τοῦ*, о которомъ говорилъ уже Эпикуръ, — но только въ болѣе усложненной формѣ.

Первое наставленіе естественнаго закона, приведшее насъ отъ состоянія всеобщей войны къ договору, тѣмъ самымъ заставило насъ сдѣлать большой шагъ впередъ. Но этого не достаточно еще: ибо существованіе общества требуетъ не только существованія договорныхъ отношеній, но и того, чтобы они были прочны и долговѣчны.

Чтобы естественные законы стали нормирующими законами или практически дѣйствующими связями, — для этого недостаточно силы разума: необходимо, чтобы опорой имъ служили страхъ и какая нибудь физическая сила; иначе говоря, необходимо, чтобы угроза *санкцій* дѣйствовала за одно съ увѣщаніемъ *закона*.

Первое средство дать закону на подмогу силу, это — число: чѣмъ многочисленнѣе будутъ тѣ, кто строго соблюдаетъ договоръ, тѣмъ больше опасностей будетъ угрожать тѣмъ, кто захочетъ нарушить его. Замѣчая, что за силой каждаго стоитъ сила всѣхъ, всякій поневолѣ будетъ держаться въ почтительныхъ границахъ: *Satis sibi esse uterque putet manus cohibere quam conserere* *). Но моралистъ не дастся въ обманъ этимъ лицемернымъ рукопожатіямъ, онъ будетъ видѣть въ числѣ и согласіи вступившихъ въ договоръ (*multorum concordia*) единственную причину мира.

Однакоже одного согласія недостаточно еще для водворенія прочнаго мира. Дѣйствительно, согласіе всѣхъ зависитъ отъ воли каждаго, а та воля, которую Гоббсъ влагаетъ въ человѣка, — т. е. господство интенсивнѣйшаго желанія или интенсивнѣйшаго движенія, — въ существѣ измѣнчива; надобно, стало быть, нѣчто болѣе постоянное, а для сего — болѣе необходимое, слѣдовательно, болѣе сильное. Мало того, что надобно, чтобы всѣ воли сталкивались между собой на извѣстныхъ пунктахъ, положили между собой извѣстныя правила, — нужно еще, чтобы онѣ дали плоть этимъ правиламъ, чтобы онѣ придали имъ жизнь и могущество, чтобы онѣ поручили охрану ихъ физической силѣ, личности. Въ единодушномъ согласіи воли разныхъ лицъ могутъ разсматриваться какъ *единая воля*, — но единство это является отвлеченіемъ, способнымъ распасться отъ малѣйшей перемѣны въ составляющихъ его разнообразныхъ хотѣніяхъ; если же, напротивъ, реализовать это отвлеченіе въ личности, если найти ему представителя и охранителя, то какія бы ни совершались перемѣны, оно будетъ существовать, готовое подчинить общественной организаціи, вернуть къ своему живому единству всякаго, кто захотѣлъ бы уйти изъ подъ него. Это то олицетвореніе воли всѣхъ, — въ человѣкѣ-ли или въ собраніи, — Гоббсъ называетъ *единствомъ* и строго обособляетъ его отъ *согласія* **).

Мы подошли къ щекотливой сторонѣ Гоббсова ученія: до сихъ поръ, установивъ предпосылки системы, а именно понятіе о человѣкѣ, какъ о необщежительномъ и лишенномъ свободы животномъ, Гоббсъ выводилъ изъ нихъ строго логическія слѣдствія, и логику его едва ли можно было уличить въ какой нибудь погрѣшности. Но, начиная съ этого момента, передъ нами уже не безпартійный и правдивый мыслитель; передъ нами

*) *De cive, Imp. V, 3.*

**) *De cive, Imp. V, 6, 7.*

защитникъ абсолютной монархіи, другъ и наставникъ Карла II-го. Оттого развитіе мыслей перестаетъ быть строго логическимъ: логика политическаго сектанта уступаетъ логикѣ мыслителя.

Какъ вся политическая часть сочиненій Гоббса имѣетъ меньшую научную цѣнность и заключаетъ въ себѣ меньшую долю истины, точно также сыграла она и меньшую историческую роль и оказала меньшее вліяніе на образованіе позднѣйшихъ системъ. Деспотизмъ, защиту котораго Гоббсъ взялъ на себя, свергнуть былъ Вильгельмомъ Оранскимъ и опровергнуть Локкомъ; начиная съ этого времени онъ совсѣмъ изгоняется изъ эпикурейскихъ и утилитарныхъ системъ: Гельвецій либераленъ, тоже можно сказать и о Гольбахѣ и Дидро; либераленъ и Сенъ-Ламберъ, какъ и Вольней; англійская утилитарная школа, на которую ученіе Гоббса оказало огромное вліяніе, но которая такъ искусно умѣла поправить Гоббса Локкомъ, начиная съ достигнутаго нами пункта, совершенно покидаетъ Гоббса и слѣдуетъ принципамъ его противника, являющагося, впрочемъ, во многихъ отношеніяхъ не болѣе какъ послѣдовательнымъ его ученикомъ.

Можно согласиться съ Гоббсомъ въ томъ, что воля всѣхъ, и въ особенности по выходѣ изъ состоянія всеобщей войны, имѣетъ нужду олицетвориться въ комъ нибудь, упрочиться, *стать*, такъ сказать, *единой*. Но можно произвести это единеніе двумя средствами: либо передавая путемъ полномочій собранію ограниченную власть на ограниченный срокъ, либо уступая въ пользу собранія или одной личности неограниченную власть на неограниченный срокъ. Гоббсу, какъ сейчасъ увидимъ, разбирающему только вторую гипотезу, слишкомъ легко досталось торжество надъ поборниками свободы. Между самодержцемъ или единодержавнымъ собраніемъ съ одной стороны, и собраніемъ облеченныхъ полномочіями представителей — съ другой, есть кое какая разница. Гоббсъ разбиваетъ свое крупное разсужденіе о *Гражданствѣ* на два главныхъ отдѣла, *) гдѣ онъ послѣдовательно изображаетъ чловѣка въ состояніи всеобщей войны, раздѣленія, анархіи: это—состояніе, которое онъ характеризуетъ не совсѣмъ точнымъ именемъ *Свободы*; далѣе, за состояніемъ всеобщей войны слѣдуетъ миръ подъ властью абсолютной деспотіи: это—идеаль Гоббса, это—состояніе, противоположаемое имъ первобытной анархіи и называемое имъ *Имперіей*; вся

*) Третья часть, *Religio*, въ глазахъ Гоббса, невѣрующаго какъ большинство эпикурейцевъ, очевидно имѣла значеніе побочное.

исторія человѣчества резюмируется для него въ двухъ словахъ: анархія, имперія; одно отмѣчаетъ собой исходную, другое—предѣльную точку.— Но Гоббсу и на умъ не приходитъ, что между этими двумя крайними состояніями можетъ существовать и другое; между тѣмъ, нѣтъ ли между деспотизмомъ и анархіей мѣста той именно свободѣ, смысла которой онъ не понимаетъ? Мы не критикуемъ здѣсь утилитарной системы Гоббса, мы хотимъ только отмѣтить упущеніе, ошибку въ развитіи мыслей, которую онъ допустилъ, и которая сразу дѣлаетъ и подозрительной истину его политическаго ученія въ глазахъ логики, и мало-вѣроятнымъ его успѣхъ въ глазахъ историка. Какъ бы то ни было, займемся вмѣстѣ съ нимъ разсмотрѣніемъ имперіи, этого единственнаго средства всеобщаго мира, средства, которое едва ли призналъ бы Эпикуръ, врагъ всякой непреодолимой силы, всякаго фатума.

Чтобы перейти, говоритъ Гоббсъ, отъ простаго *согласія* къ *единенію* въ собственномъ смыслѣ слова, необходимо, чтобы воли всѣхъ вмѣстѣ *подчинились* волѣ *одного*. Такое отреченіе всѣхъ отъ своихъ правъ въ пользу одного является ничѣмъ инымъ, какъ новымъ договоромъ, имѣющимъ назначеніемъ обезпечить соблюденіе перваго и формулирующимъ слѣдующимъ образомъ: «Я передаю мое право этому властителю, подъ тѣмъ условіемъ, чтобы ты передалъ ему твое» *). Впрочемъ, такимъ неограниченнымъ властителемъ не должна непременно быть единая личность: суверенитетъ можетъ принадлежать и группѣ, аристократіи, демократическому собранію—лишь бы онѣ представляли собой корпусъ, единство и власть ихъ была бы неограничена; но слишкомъ замѣтно, что самъ Гоббсъ отдаетъ предпочтеніе чистой монархіи **); онъ хочетъ всего или ничего, деспотизма или анархіи, неразрывной связи или борьбы всѣхъ силъ; онъ врагъ посредничества этихъ «трехъ властей, удивляющихся связывающему ихъ узлу», тѣхъ правленій, гдѣ раздѣленіе, грозя на будущее войною, создаетъ въ настоящемъ безсиліе: сила—вотъ послѣднее слово его политики, также какъ и его морали и психологій. Когда всѣ подчиняютъ свои воли и перенесутъ свои права на одно лицо, послѣднее пріобрѣтетъ такіа великія силы, «что внушаемымъ ими ужасомъ оно въ состояніи будетъ сообразовать воли всѣхъ съ единствомъ и миромъ ***»).

*) *De cive, imp.*, VI, *Leviath.*, *De civ.*, c. XVII.

**) *De cive, imp.*, X, *Leviath.*, *De civ.*, XIX.

***) *De cive, imp.* V, 8.

Такимъ договоромъ, такимъ отчужденіемъ всѣхъ правъ образовано *гражданское общество* *), эта граничащая съ чудеснымъ вещь, эта искусственная гармонія силъ, по природѣ дисгармоничныхъ, это удивительное чудовище, части котораго столь различныя, готовые оторваться и разсѣяться во всѣ стороны, остаются соединенными только привлекательностью интереса, только узами власти. Построивъ это необыкновенное существо всѣми ресурсами своего генія, дивясь собственному своему творенію, онъ проникается благоговѣніемъ передъ нимъ и ищетъ для него символическаго имени. Послѣ того, какъ онъ создалъ такимъ образомъ, возвеличилъ, облекъ высшей властью этого *короля*—самодержца, эту гражданскую личность, въ которой для него сосредоточиваются жизнь и дѣятельность государства, что ему остается, какъ не обоготворить и не поклониться ему? Это чудесное существо скорѣе божественное, чѣмъ человѣческое: оно есть смертный богъ, Левіаѳанъ. Такъ предки наши проникались религіознымъ ужасомъ передъ тѣми гигантскими идолами, которыхъ они воздвигали собственными руками и которые колеблясь, но никогда не падая, не переставали угрожать колѣнопреклоненнымъ у ногъ ихъ поклонникамъ. Богъ Гоббса, подобно божеству первобытныхъ народовъ, есть богъ силы; быть можетъ потому-то именно, главнымъ образомъ, онъ и есть смертный богъ.

Въ общемъ, политическая часть Гоббсовой системы, которую мы не излагаемъ здѣсь во всѣхъ ея деталяхъ, не лишена ни силы, ни логической послѣдовательности: разъ признають какого бы то ни было *единодержца*, а не *облеченнаго* лишь *полномочіями*,—должны быть заранѣе приняты всѣ тѣ слѣдствія, къ которымъ приходитъ Гоббсъ. Политика его грѣшитъ преимущественно тѣмъ принципомъ, изъ котораго она выведена и должна погибнуть вмѣстѣ съ нимъ. Единственное, что послѣдователи Гоббса сохранятъ, преобразовавъ его, это широкая сенсуалистическая и натуралистическая система, возобновленная Гоббсомъ въ новое время, подобно тому, какъ Эпикуръ и Демокритъ были создателями ея въ древности. Гоббсъ, дѣйствительно, оказалъ огромное вліяніе на развитіе эпикурейскихъ идей какъ во Франціи, такъ и въ Англіи. Почти всѣ принципы его мы найдемъ у Гельвеція и

*) *De cive, imp. V, 9: Civitas est persona una, cujus voluntas, ex pactis plurium hominum, pro voluntate habenda est ipsorum omnium; ut singulorum viribus et facultatibus uti possit, ad pacem et defensionem communem.*

его переводчика Гольбаха. Наконецъ, нѣкоторыя изъ его идей усвоены были даже его противниками и, можно сказать, что дѣлу, противъ котораго онъ ратовалъ, онъ сослужилъ не меньшую службу, чѣмъ дѣлу, которое защищалъ. Онъ первый пытался трактовать мораль и политику, какъ дедуктивныя науки, связать ихъ положенія со всей строгостью логики; до него—въ особенности въ политическихъ теоріяхъ—обращались къ наблюденію; онъ, напротивъ, обращается къ доказательству. Онъ вооружается противъ тѣхъ, которые мнятъ, будто нельзя философски трактовать начало государственной организаціи.—Если бы начала эти, говорятъ они, могли быть доказаны, то ихъ доказали бы уже.—Но, отвѣчаетъ Гоббсъ, была же эпоха, когда люди не знали искусства строительства, однако, они научились ему; точно такимъ же образомъ научатся возводить помощью одной только дедукціи это политическое сооруженіе, которое нынѣ кажется дѣломъ случая. Политика и этика—науки и могутъ быть построены на апіорныхъ доказательствахъ *).

Если теперь, видя въ Гоббсѣ только продолжателя Эпикура, мы зададимся вопросомъ, что выигралъ Эпикуръ въ его рукахъ,—мы найдемъ его систему болѣе глубокой, но менѣе широкой. Она далека также и отъ того, что эпикуризмъ представлялъ привлекательнаго: представленіе, которое составилъ себѣ Эпикуръ объ интересѣ, было широкимъ и синтетическимъ, а роль, которую играла у него физическая сила, была совсѣмъ ничтожной. Гоббсъ же уловилъ въ интересѣ лишь наиболѣе механическую его сторону и, углубляя то узкое понятіе, которое онъ составилъ себѣ о немъ, кончилъ тѣмъ, что связалъ наибольшій интересъ съ силой. Оттого Гоббсъ сталъ апостоломъ силы, какъ другіе сдѣлались апостолами кротости и благоволенія.

Система его особенно замѣчательна научной строгостью. Положенія ея связаны другъ съ другомъ логической силой, столь же неодолимой, какъ физическая сила, сковывающая гражданское его общество и его гражданина; но за то нигдѣ ни малѣйшаго порыва чувствъ, нигдѣ ни малѣйшаго слѣда правилъ человѣколюбія, благоволенія, милосердія, какихъ вы во множествѣ найдете у Гольбаха, Дидро и эпикурейцевъ 18-го вѣка; вмѣсто всего этого — самая сжатая и неумолимо-логическая дедукція. Гоббсъ — своего рода логикъ-мизантропъ; онъ вѣрится въ природную испорченность человѣка: *pravitas generis humani*. Въ си-

* *Leviath., De civit., XXX. De Hom., X. 5.*

ствомъ его, разъ признаны принципы сенсуализма, мы находимъ одинъ лишь слабый пунктъ, и на этомъ пунктъ была также практически испытана слабость его политической системы: я говорю о той, имѣющей у него фундаментальное значеніе, концепціи физической и деспотической власти, какъ условія благополучія и мира для индивидуума. «Какой тамъ миръ!—сказалъ бы Монтескье,—безмолвіе города, только что запятого непріателемъ».

ГЛАВА II.

Ла-Рошфуко. Психологія эпикуризма.

Моральная система Ла-Рошфуко. I.—Индивидуальныя добродѣтели. Принципъ, господствующій надъ всѣми ими: интересъ. Интересъ мужества, воздержанности, смиренія, гордости.

II.—Соціальныя добродѣтели. Интересъ въ чувствахъ удивленія, довѣрія. Интересъ въ честности, справедливости, добротѣ, жалости, любви, ненависти. Интересъ, объясняющій угрызенія совѣсти и раскаяніе. Интересъ, какъ двигатель въ человѣческомъ обществѣ.

III.—Сенсуалистическая и фаталистическая доктрина Ла-Рошфуко, выведенная изъ его утилитарной доктрины.

IV.—Конечный принципъ, къ которому сводятся всѣ человѣческія страсти, въ томъ числѣ и надменность, господствующая надъ всѣми прочими страстями и всѣ ихъ производящая: самолюбіе, т. е. себялюбіе.—Картинный образъ самолюбія.—Мизантропія Ла-Рошфуко.—Вліяніе кнѣги *Maximes* на развитіе эпикурейской морали.

Польза всегда и вездѣ должна быть цѣлью человѣческой дѣятельности,—таковъ принципъ всякой эпикурейской и утилитарной системы; но прежде чѣмъ показать, что польза должна быть этой цѣлью, необходимо доказать, что она можетъ быть ею и что она въ дѣйствительности уже оказывается таковой. Въ самомъ дѣлѣ, можно ли свести всѣ безъ исключенія человѣческія дѣйствія къ этой единой цѣли, интересу? Резюмируется-ли въ этомъ простомъ словѣ, въ выражаемомъ имъ понятіи, вся духовная сущность человѣка?

Эпикуризмъ, естественно, долженъ былъ перейти отъ практическаго разсмотрѣнія цѣли нашихъ поступковъ къ психологическому изученію нашего существа; онъ долженъ былъ пытаться свести къ этой цѣли все то, что, составляя психическое содержаніе нашей жизни, повидимому, не подпадало подъ ея господство. Уже Эпикуръ оставилъ намъ любопытные образчики своего психологическаго анализа, одинъ изъ

которыхъ мы видѣли въ его теоріи дружбы и основныхъ добродѣтелей; намъ извѣстны также усилія эпикурейцевъ свести мнимый героизмъ, какъ, напримѣръ, героизмъ Манлія Торквата, къ стремленію удовлетворить собственный интересъ. Въ свою очередь, Гоббсъ искалъ въ интересѣ объясненія такихъ важныхъ въ социальномъ отношеніи чувствъ, какъ сожалѣніе, благотворительность.

Ла-Рошфуко, современникъ англійскаго философа, продолжаетъ начатое послѣднимъ дѣло; но онъ еще дальше проникаетъ въ человѣческую душу и тамъ, въ послѣднихъ глубинахъ ея, находитъ интересъ и эгоизмъ. Немногіе философы могли сравниться съ Ла-Рошфуко въ тонкости анализа; никто изъ нихъ не обнажалъ передъ нами съ большей проникательностью тѣ затаенные уголки всякаго человѣческаго чувства, въ которыхъ скрывается, часто совершенно незамѣтно, эгоистическая мысль. Ла-Рошфуко замѣчаетъ эту «заднюю мысль», ловить ее и освѣщаетъ ее предъ нашимъ взоромъ. Ничто не ускользаетъ отъ него; онъ различаетъ едва обрисовавшіяся чувства, разлагаетъ наиболѣе сложные изъ нихъ, слѣдитъ за наиболѣе запутанными, объясняетъ наиболѣе произвольныя, основываясь на принципѣ необходимости. Ему доставляетъ удовольствіе слѣдовать за всѣми поворотами человѣческаго сердца; провидѣлъ ли онъ, какъ говорилъ Вольтеръ, широкую дорогу, на которую должны были вывести эти повороты?

Всѣ удовольствія, сказалъ Гоббсъ, сводятся къ двумъ основнымъ—наслажденію и тщеславію: первое удовлетворяетъ тѣло, второе—душу. Гоббсъ особенно подчеркивалъ физическое наслажденіе, которое онъ смѣшалъ съ его причиной или его непосредственнымъ орудіемъ—силой. У Ла-Рошфуко, напротивъ, преобладаетъ тщеславіе, которое затѣняетъ всѣ прочія удовольствія; на мѣсто физической мощи, на мѣсто грубаго, но реальнаго *бытія* Гоббса, онъ ставитъ *видимость*. Крупный сеніоръ, окруженный другими сеніорами, онъ жилъ съ ними, интриговалъ, льстилъ своему господину; когда же, удалившись въ уединеніе, онъ сталъ наблюдать и провѣрять какъ самого себя, такъ и тѣхъ надменныхъ и лицемерныхъ людей, среди которыхъ онъ жилъ,—тогда онъ увидѣлъ лицемеріе повсюду, куда ни проникалъ его взоръ; за лицемеріемъ онъ видѣлъ тщеславіе, а за послѣднимъ, какъ его слѣдствіе и основаніе, низость и эгоистическій расчетъ. Въ виду такого чувства, быющаго лишь на одинъ наружный эффектъ и прикрывающаго внутреннюю безсодержательность, онъ готовъ, вслѣдъ за библией и Боссюэтомъ, воскликнуть: все есть *суета*, *тщеславіе*—принимая это слово въ тѣс-

номъ его смыслѣ; но его сдерживаетъ мысль, что подъ безсодержательностью тщеславія можно найти одну единственную вещь, которая не призрачна: это—интересъ и эгоизмъ; итакъ, все зиждется на интересѣ. Чѣмъ интересъ становится меньше, чѣмъ онъ прячется глубже, тѣмъ онъ на самомъ дѣлѣ оказывается значительнѣе и жизненнѣе, ибо тѣмъ значительнѣе тщеславіе; такъ, для Ла-Рошфуко мѣриломъ тщеславія является то усиліе, которое ему нужно употребить для того, чтобы раскрыть его; чѣмъ болѣе прикрито тщеславіе, тѣмъ оно низменнѣе, и онъ готовъ почти сказать, что тамъ именно, гдѣ его труднѣе всего обнаружить, оно и наиболѣе живо.

Отсюда видно, что Ла-Рошфуко прежде всего психологъ, хотя его психологическій анализъ охватываетъ очень ограниченный кругъ людей. Онъ исходитъ изъ конца, противоположнаго тому, изъ котораго исходилъ Гоббсъ, но онъ приходитъ къ тому же самому результату. Гоббсъ строитъ свою систему *a priori*, пользуясь геометрическимъ методомъ; Ла-Рошфуко начинаетъ съ того, что наблюдаетъ факты, проникаетъ въ человѣческую душу; затѣмъ онъ классифицируетъ свои наблюденія и создаетъ изъ нихъ систему. Не слѣдуетъ думать, что онъ шелъ менѣе далеко, чѣмъ Гоббсъ *), не слѣдуетъ полагаться на видимую безпорядочность его *Максима*; хотя онѣ и кажутся разрозненными и безсвязными, между ними тѣмъ не менѣе существуетъ внутренняя связь, онѣ объединены самой упорной, непоколебимой, основанной на доводахъ разсудка, вѣрой въ универсальный эгоизмъ. Религіозное настроеніе Ла-Рошфуко въ нѣкоторыхъ случаяхъ едва въ силахъ умѣрить или скрыть эту вѣру. Впрочемъ, въ этой послѣдней и заключена вся цѣнность *Максимъ*, ею объясняется ихъ вліяніе. Ла-Рошфуко не только авторъ *мыслей*, онъ мыслитель, и притомъ систематическій; если бы онъ не былъ имъ, онъ не повліялъ бы въ такой степени на развитіе эпикурейскихъ идей.

«Всѣ наши добродѣтели, говоритъ онъ, зачастую суть не что иное,

*) «Было бы большою натяжкой, говорить Жюффруа! (*Cours de droit naturel, t. I*), приписывать всю систему Гоббса автору *Максимъ*». Но не было бы натяжкой думать, что кто нибудь способенъ до конца развить свою мысль; такого сорта натяжекъ не оберешься у истинныхъ мыслителей. Впрочемъ, намъ достаточно внести немного логическаго порядка въ *Максимы*, которыя Ла-Рошфуко высказывалъ то тамъ, то здѣсь, въ различные эпохи, чтобы обнаружилась ихъ интимная связь, чтобы изъ нихъ составила цѣлая моральная система, иногда болѣе глубокая, чѣмъ система самого Гоббса.

какъ искусство казаться честнымъ». «Добродѣтель не шла бы далеко если бы она не сопровождалась тщеславіемъ». «То, что называютъ добродѣтелью, есть обыкновенно лишь фантомъ, созданный нашими страстями; ему даютъ имя честнаго для того, чтобы безнаказанно дѣлать то, что хочется». «Какъ заботливо мы ни скрывали бы нашихъ страстей подъ наружнымъ благочестіемъ и скромностью, эти чувства *всегда* просвѣчиваютъ сквозь наброшенные на нихъ покрывала». «То, что мы принимаемъ за добродѣтели, оказывается часто лишь соединеніемъ различныхъ интересовъ, удачно прилаженныхъ другъ къ другу, благодаря счастливому случаю или нашему искусству». «*Пороки* входятъ въ составъ *добродѣтелей*, какъ яды входятъ въ составъ лекарствъ; благо-разуміе соединяетъ, умѣряетъ ихъ и пользуется ими противъ золь жизни».—Всѣ эти мысли и образы резюмируются въ одной, объемлющей ихъ мысли и въ одномъ объемлющемъ ихъ образѣ, въ которыхъ ясно выражается принципъ эпикуризма: «добродѣтели теряются въ интересѣ, какъ рѣки теряются въ морѣ» *).—Но, могутъ сказать, подобно тому какъ нѣкоторыя рѣки продолжаютъ свое теченіе въ глубинахъ океана и измѣняютъ цвѣтъ его водъ еще долго послѣ того, какъ онѣ излились въ океанъ, точно такъ-же и добродѣтели обнаруживаютъ, можетъ быть, свое присутствіе въ интересѣ, которымъ ихъ хотятъ окупать, и послѣ того еще, какъ эти добродѣтели потускнѣли и потеряли ясность своихъ очертаній: цѣль, которую имѣютъ въ виду *Максимы*, въ томъ именно и заключается, чтобы отнять свѣжую яркость у добродѣтелей, чтобы искать самонамалѣйшихъ слѣдовъ ихъ и уничтожить эти слѣды, однимъ словомъ, въ томъ, чтобы низвергнуть навсегда добродѣтели въ «бездну интереса».

Если всякое дѣйствіе основывается на интересѣ, то вдвойнѣ лживы тѣ дѣйствія, источникомъ которыхъ является будто бы добродѣтельное и безкорыстное намѣреніе. Ла-Рошфуко принимаетъ на себя задачу объяснить истинный смыслъ этихъ дѣйствій, раскрыть ихъ лицемѣріе: «наши дѣйствія походятъ на тѣ заранѣ данныя рѣмованныя окончанія, которые всякій относитъ къ тому, что ему нравится» **).

Разсмотримъ послѣдовательно различные дѣйствія, и мы увидимъ, что подъ личиною добродѣтели скрывается эгоизмъ. Когда вамъ кажется, что, творя доброе дѣло, вы дѣлаете, какъ выражались греки, добрую и

*) *Max.*, 206, 54, 55, 12, 1, 182, 171.

**) *Max.*, 104.

прекрасную вещь, законченную въ своихъ формахъ, создаете совершенную и долговѣчную поэму, тогда вы на самомъ дѣлѣ создаете лишь рифмованное окончаніе и къ этой, вами же созданной, рифмѣ, всякій можетъ отнести тотъ стихъ, который ему понравится; въ пустоту, которую вы не сумѣли заполнить, всякій можетъ, по своему произволу, внести прекрасное или безобразное содержаніе, можетъ вложить въ нее мотивы безкорыстія или интереса, долга или эгоизма; ваше дѣйствіе имѣетъ тысячи смысловъ, смотря по тому, съ какой стороны смотрѣть на него или, правильнѣе, ваше дѣйствіе въ сущности имѣетъ только одинъ смыслъ, означаетъ только одну вещь, является повтореніемъ только одного слова: интересъ.

Что такое, напримѣръ, мужество? «Герои, если только оставить въ сторонѣ ихъ большое тщеславіе, созданы такъ же, какъ и всѣ другіе люди». «Тщеславіе, стыдъ и въ особенности темпераментъ составляютъ часто всю цѣнность мужчинъ и добродѣтель женщинъ». Если мы отъ военнаго мужества перейдемъ къ мужеству моральному, къ душевной силѣ, то и здѣсь мы натолкнемся на интересъ. «Великодушіе—это здравый смыслъ надменности..., оно презираетъ все, чтобы обладать всѣмъ..., оно дѣлаетъ человѣка господиномъ надъ самимъ собой, чтобы тѣмъ самымъ сдѣлать его господиномъ надъ всѣми вещами». «Щедрость—это переряженное честолюбіе... это искусное пользованіе безкорыстіемъ, направленное къ скорѣйшему достиженію возможно большаго интереса». «Философія побѣждаетъ несчастія прошедшаго и грядущаго момента; но бѣдствіе настоящей минуты побѣждаетъ ее». «Часто намъ кажется, что мы обнаруживаемъ твердость духа въ бѣдствіяхъ, тогда какъ на самомъ дѣлѣ эта твердость обозначаетъ лишь нашу слабость; и мы страдаемъ отъ бѣдствій, не смѣя взглянуть имъ прямо въ лицо, подобно тому какъ трусы даютъ убивать себя, не рискуя защищаться» *).

Если интересъ—единственная цѣль, то единственное благо—это благо чувственное; смерть, полагающая конецъ всѣмъ чувственнымъ благамъ, является поэтому величайшимъ зломъ въ глазахъ Ла-Рошфуко и Гоббса, которые въ этомъ пунктѣ отличаются отъ Эпикура. Передъ смертью и самый мужественный теряетъ свою увѣренность. Солнцу и смерти нельзя глядѣть прямо въ лицо. «Тѣ, которыхъ осуждаютъ на смертную казнь, проявляютъ иногда присутствіе духа и презрѣніе, но и то и другое порождено лишь страхомъ смерти, то и другое является тѣмъ же для ихъ

*) *Маж.*, 24, 225, 218, 220.

духа, чѣмъ является повязка для ихъ глазъ». «Наиболѣе ловкіе и наиболѣе храбрые — это тѣ, которые подъ самымъ благовиднымъ предлогомъ стараются не глядѣть смерти въ лицо; но всякій, кто умѣетъ разглядѣть ея истинный обликъ, находитъ, что она страшна» *).

Воздержанность, какъ и мужество, есть преобразованный интересъ. «Умѣренность въ пищѣ объясняется любовью къ здоровью или неспособностью много ѣсть». «Желаніе съѣсть побольше задерживается опасеніемъ причинить себѣ страданіе». За воздержанностью въ собственномъ смыслѣ слова, слѣдуетъ умѣренность въ душевныхъ движеніяхъ, презрѣніе къ богатствамъ, почестямъ. «Какъ въ честолюбіи выражается активный и пылкій духъ, такъ въ умѣренности выражается душевная лѣнь и вялость». «Умѣренность не должна бороться съ честолюбіемъ и покорить его, такъ какъ она несовмѣстима съ нимъ; первая свидѣтельствуешь о низменной душѣ, второе — о возвышенной». «Умѣренность счастливыхъ людей — это ровность ихъ настроенія, смягченнаго фактомъ обладанія блага..., это опасеніе зависти и презрѣнія, выпадающихъ на долю тѣхъ, которыхъ счастье [опьяняетъ, это тщеславіе силой нашего духа]. «Пренебреженіе богатствъ, проповѣдуемое философами, скрывало въ себѣ затаенное желаніе отомстить за несправедливость, причиненную судьбой ихъ достоинству; оно охраняло ихъ отъ уничтоженія бѣдности, доставляло имъ такимъ окольнымъ путемъ уваженіе, котораго они не могли добиться посредствомъ богатствъ». Если нѣкоторымъ людямъ, по видимому, чуждо и незнакомо чувство честолюбія, то это, быть можетъ, объясняется тѣмъ, что оно недоступно имъ. Ненависть къ фаворитамъ есть ничто иное, какъ любовь къ покровительству. Такимъ образомъ, умѣренность въ богатствѣ, какъ и умѣренность въ явствахъ и напиткахъ, есть слѣдствіе хорошо понятаго интереса и, особенно, тщеславія **).

Перейдемъ теперь отъ воздержанности въ чувственныхъ благахъ къ воздержанности моральной, къ скромности, смиренію. Къ этимъ «христіанскимъ» добродѣтелямъ, кажущимся столь противоположными всякому интересу, Ла-Рошфуко какъ будто питаетъ чувство какого-то религіознаго благоговѣнія; да и въ самомъ дѣлѣ, развѣ мы не знаемъ, что высшій интересъ — это интересъ тщеславія? И если есть единственная добродѣтель, которую можно счесть дѣйствительно безкорыстной, то это будетъ

*) *Мач.*, 26, 21, 528.

**) *Мач.*, 293, 310, 17, 360, 54, 55.

смирение, которое наиболее противоположно надменности; оно одно способно задержать себялюбие или эгоизмъ, проникающій въ душу; оно одно можетъ противостоять всѣмъ усиліямъ утилитарнаго психолога: «смирение,—говоритъ Ла-Рошфуко, какъ бы ободряя самого себя,—есть истинное доказательство христіанскихъ добродѣтелей: безъ него мы остаемся во власти нашихъ недостатковъ, которые незамѣтны для глазъ постороннихъ, а часто и для насъ самихъ, благодаря тому, что они скрыты подъ покровомъ надменности» *).

Однако, не приближается-ли въ сущности смирение, столь далекое, повидимому, отъ надменности, къ послѣдней? не вызываетъ ли одно изъ этихъ чувствъ другого? быть можетъ, высшая добродѣтель есть лишь конечное превращеніе первоначальнаго интереса. И въ самомъ дѣлѣ, анализируя глубже чувство смиренія, Ла-Рошфуко видитъ, какъ, вопреки его собственному желанію, отъ него бѣжитъ добродѣтель, которую онъ считалъ уже установленной. Мысли о смирении, выраженные имъ въ краткой формѣ во второмъ изданіи его *Максимъ*, принадлежать къ самымъ замѣчательнымъ: «смирение—это часто лишь притворная покорность, которой пользуются для того, чтобы покорить себѣ весь міръ: это—коварство надменности, которая склоняется передъ людьми, для того, чтобы подняться надъ ними; это—переряженное лицемеріе и его первая военная хитрость; и хотя формы, въ которыя облекается это лицемеріе, почти безконечны, хотя оно постоянно вызываетъ удивленіе, однако, оно никогда не бываетъ столь поразительнымъ, какъ въ томъ случаѣ, когда оно скрывается въ одѣяніи смиренія: ибо тогда оно предстаетъ передъ нами съ опущенными глазами, видъ его скромный и спокойный, рѣчи его вкрадчивы и почтительны, полны уваженія къ другимъ и презрѣнія къ самому себѣ. Это—надменность, которая съ такимъ искусствомъ разыгрываетъ свою роль, что ее принимаютъ за смиреніе» **).

Еще сильнѣе обрушивается Ла-Рошфуко на чувство скромности, производное отъ нравственнаго смиренія: «отказъ отъ похвалы есть желаніе получить двойную похвалу». Мы готовы скорѣе говорить о себѣ дурное, чѣмъ ничего не говорить». «Скромность, которая какъ будто отказывается отъ похвалы, обозначаетъ на самомъ дѣлѣ желаніе заслужить самыя тонкія похвалы» ***).

*) *Мак.*, 365.

**) *Мак.*, 254.

***) *Мак.*, 149, 138.

Истинная скромность не исключаетъ, а, напротивъ, должна сопровождать нѣкоторую гордость характера, чувство личнаго достоинства. Но что же такое для Ла Рошфуко это чувство гордости? «Надменность, какъ бы уставшая отъ своихъ хитростей и метаморфозъ, обнаруживаетъ свой естественный образъ и облекается въ гордость; такимъ образомъ, гордость, собственно говоря, есть проявленіе надменности».

Предпринятый нами обзоръ индивидуальныхъ и частныхъ добродѣтелей показалъ намъ всю призрачность многихъ «фантомовъ, которымъ даютъ названіе честныхъ». Теперь, послѣ того какъ мы проникли въ самую сущность человѣческой души и обнаружили въ ней присутствіе интереса, рассмотримъ отношенія человѣка къ своему ближнему; будемъ расширять его надменность по мѣрѣ расширенія его чувствъ и привязанностей, до тѣхъ поръ, пока мы не замкнемъ всѣхъ его затаенныхъ страстей въ предѣлы интереса, все болѣе и болѣе разрастающагося.

Удивленіе къ качествамъ другого кажется чувствомъ, привязывающимъ насъ къ окружающимъ людямъ наиболѣе прочнымъ и безкорыстнымъ образомъ, но это заблужденіе; «хвалить отъ чистаго сердца прекрасные поступки значитъ приписывать и себѣ долю участія въ нихъ». «Мы превозносимъ добрыя качества другихъ скорѣе потому, что чтимъ наши собственные чувства, чѣмъ потому, что чтимъ заслуги этихъ другихъ». «Хвалятъ лишь для того, чтобы быть хвалимыми». «*Никогда* никого не хвалятъ безъ интереса. Похвала—это искусная, скрытая, тонкая лесть, которая удовлетворяетъ на различный манеръ какъ того, кто расточаетъ ее, такъ и того, кто прельщается ею: послѣдній принимаетъ ее, какъ награду за свое достоинство, первый расточаетъ ее для того, чтобы показать всю свою нелицепріятность и справедливость» *).

То же нужно сказать и о другихъ чувствахъ, напримѣръ, объ искренности, довѣрчивости: «обыкновенно это не болѣе, какъ тонкое притворство, имѣющее цѣлью привлечь довѣріе другихъ». «Отвращеніе ко лжи часто обозначаетъ непримѣтное честолюбивое желаніе сдѣлать наши показанія важными и сообщить нашимъ словамъ религіозную святость». «Увѣренность въ своихъ силахъ родитъ большую часть того довѣрія, которое мы питаемъ къ другимъ людямъ». «Довѣрчивость вызывается чаще всего тщеславіемъ, охотой говорить, желаніемъ приобрести довѣріе другихъ и обмѣняться своими тайнами». «Довѣрчивость—это ослабленіе души, вызванное многочисленностью и тяжестью переполняющихъ ее вещей» **).

*) *Max.*, 143, 146, 144.

**) *Max.*, 62, 63.—*Réflexions diverses: de la confiance.*

То же самое приходится повторить о тѣхъ добродѣтеляхъ въ строгомъ смыслѣ этого слова, категорическимъ предписаніямъ которыхъ подчинена наша воля. «Трудно отличить честность отъ ловкости. Вѣрность—это изобрѣтеніе самолюбія; съ его помощью человѣкъ, выдавая себя за блюстителя цѣнныхъ предметовъ, и самъ становится очень цѣннымъ; вѣрность—это одна изъ многочисленныхъ сдѣлокъ самолюбія, въ которой самолюбіе менѣе всего даетъ и болѣе всего получаетъ; это утонченная политика, обязывающая людей, во имя ихъ благъ, ихъ чести, ихъ свободы и ихъ жизни, которыя приходится иногда довѣрить попеченіямъ другихъ, поднять вѣрнаго человѣка на недостигаемую высоту» *).

Справедливость еще сильнѣе окрашена цвѣтомъ интереса. «Насъ не лишаютъ того, что намъ принадлежитъ, вслѣдствіе опасенія. Этимъ опасеніемъ обуславливается и наше уваженіе ко всѣмъ интересамъ ближняго, и наше стараніе не нанести ему никакого ущерба... Если бы человѣкъ не былъ сдерживаемъ такимъ опасеніемъ, онъ постоянно покушался бы на благо другихъ». «Несправедливость порицается не потому, что она вызываетъ отвращеніе къ себѣ, а потому, что приноситъ вредъ». «Справедливость въ судьяхъ—это ихъ любовь къ своему высокому положенію» **).

Благотворящая доброта и вообще всѣ аффективныя и соціальныя добродѣтели не болѣе безкорыстны, чѣмъ справедливость, которая блюдетъ людскіе интересы: «поверхностный взглядъ на дѣйствія доброй воли, которая исторгаетъ насъ изъ сферы эгоистическихъ интересовъ и постоянно жертвуетъ нами въ пользу другихъ, внушаетъ увѣренность, будто подъ давленіемъ этой воли себялюбіе забывается, незамѣтно отказывается отъ себя и слабѣетъ, будто оно, такимъ образомъ, оказывается обманутымъ доброй волей. Между тѣмъ въ добротѣ себялюбіе находитъ наиболѣе полезное средство для достиженія своихъ цѣлей; доброта—это скрытый путь, которымъ себялюбіе возвращается къ самому себѣ еще болѣе богатымъ и разросшимся, это — безкорыстіе, которое себялюбіе пускаетъ въ ростъ, это — чрезвычайно тонкій пріемъ, при помощи котораго оно объединяетъ, склоняетъ и обращаетъ всѣхъ людей въ свою пользу» ***). Если иногда доброта и менѣе разсчетлива, то она не оказывается поэтому болѣе достохвальной: «никто не достоинъ

*) *Max.*, 170.—*Premières pensées*, 89.

**) *Prem. pens.*, 22, 24, 23.

***) *Prem. pens.*, 77.

похвалы за свою доброту, если у него нѣтъ силы быть злымъ: всякая другая доброта чаще всего есть лишь лѣнь и безсиліе воли» *).

Къ добродѣтели доброты тѣсно примыкаетъ чувство симпатіи или жалости. Ла-Рошфуко сводитъ это чувство съ одной стороны, вмѣстѣ съ Гоббсомъ, къ нѣкоторому роду фатальной и патологической привязанности, а съ другой—къ утонченному разсчету интереса: «жалость—это чувство нашихъ собственныхъ бѣдствій, которое мы испытываемъ въ бѣдствіяхъ другого, это—предвидѣніе тѣхъ несчастій, въ которыя мы можемъ впасть. Мы оказываемъ помощь другимъ для того, чтобы заставить ихъ помочь намъ при аналогичныхъ обстоятельствахъ, и наши услуги являются, собственно говоря, благодареніемъ, которое мы заранее оказываемъ самимъ себѣ» **).

«Относительно благодарности нужно сказать то же самое, что говорятъ о добросовѣстности торговцевъ: она поддерживаетъ сношенія между людьми; мы платимъ не потому, что справедливость требуетъ отъ насъ исполненія нашего долга, а потому, что такимъ образомъ намъ легче заручиться людьми, которые ссужали бы насъ» ***).

Изъ доброты, симпатіи и благодарности мы можемъ создать дружбу; но въ послѣдней не будетъ ничего такого, чего не заключается въ составляющихъ ее элементахъ. «Наиболѣе безкорыстная дружба представляетъ собой лишь обмѣнъ, въ которомъ наше себялюбіе всегда стремится что нибудь выиграть». «Мы можемъ любить только то, что затрогиваетъ насъ и, когда мы оказываемъ предпочтеніе нашимъ друзьямъ предъ нами самими, мы лишь слѣдуемъ нашему вкусу и руководимся нашимъ удовольствіемъ» ****). Преданность, такимъ образомъ, объясняется интересомъ.

Любовь, въ собственномъ смыслѣ этого слова, есть «лихорадка чувствъ». «Нѣтъ такой страсти, въ которой себялюбіе проявлялось бы такъ сильно, какъ въ любви». «Если кому нибудь кажется, что онъ любитъ женщину изъ-за любви къ ней, то онъ жестоко ошибается». «Любящимъ не наскучиваетъ бывать вмѣстѣ, потому что они постоянно говорятъ о себѣ». «Строгость женщинъ—это румяна и уборъ, въ которые онъ наряжаютъ свою красоту, это—тонкая и искусная приманка, это—

*) *Мах.*, 237.

**) *Мах.*, 264.

***) *Мах.*, 223.

****) *Мах.*, 178, 179.

затаенная нѣжность»; или же «женщины строги вслѣдствіе отвращенія». «Мало такихъ честныхъ женщинъ, которымъ не надоѣла бы ихъ строгость» *). Мы находимъ у Ла-Рошфуко очень тонкій анализъ постоянства въ любви. Проницательность системы обнаруживается тамъ во всей своей силѣ: «тотъ фактъ, что мы привязываемся послѣдовательно ко всѣмъ качествамъ любимаго лица, отдавая предпочтеніе то одному, то другому качеству, зависитъ отъ нашего непостоянства; постоянство въ любви, слѣдовательно, есть ничто иное, какъ непостоянство, обращенное и сосредоточенное на одномъ и томъ же субъектѣ» **).

Такъ какъ мы никого истинно не любимъ, то несчастія, обрушивающіяся на тѣхъ, которыхъ мы, повидимому, любимъ, оставляютъ насъ довольно безучастными: «у насъ всѣхъ достаточно силъ для того, чтобы перенести горе другихъ». «Мы легко утѣшаемся въ несчастіяхъ нашихъ друзей, если эти несчастія позволяютъ намъ засвидѣтельствовать свое участіе къ нимъ». Волѣе того, «въ злополучіи нашихъ лучшихъ друзей мы находимъ часто нѣчто такое, что намъ доставляетъ удовольствіе». — Но не будетъ ли наша скорбь истинной и неподдѣльной тогда, когда смерть похититъ нашихъ друзей? Нѣтъ; какъ надменность умѣетъ смирять себя, интересъ — жертвовать собой, такъ и эгоизмъ умѣетъ плакать и притворяться впавшимъ въ отчаяніе. «Заключающееся въ скорби лицемѣріе бываетъ разныхъ родовъ. Въ одномъ случаѣ, подтѣмъ предлогомъ, будто мы скорбимъ объ утратѣ дорогаго намъ лица, мы оплакиваемъ самихъ себя, оплакиваемъ уменьшеніе нашихъ благъ, нашего удовольствія, нашего значенія. Слезы, которыхъ удостоиваются мертвые, проливаются только ради живыхъ. Я говорю, что здѣсь есть лицемѣріе, потому что, предаваясь подобной скорби, люди сами себя обманываютъ. Другого рода лицемѣріе, не столь невинное, такъ какъ его чары захватываютъ всѣхъ людей, мы видимъ въ скорби нѣкоторыхъ лицъ, которыя жаждутъ славы красиваго и безсмертнаго горя. Бываютъ еще слезы, источникъ которыхъ очень не глубокъ; онѣ легко текутъ, но ихъ такъ же легко и осушить: плачутъ для того, чтобы заслужить репутацію чувствительныхъ людей; плачутъ для того, чтобы вызвать сожалѣніе; плачутъ для того, чтобы быть оплакиваемымъ; наконецъ, плачутъ для того, чтобы не испытывать стыда за то, что не плачешь» ***).

*) *Max.*, 267, 396, 319, 204, 367.

**) *Max.*, 17.

***) *Max.*, 235, 232, 233.

Въ дружбѣ и любви мы нашли элементы тщеславія и интереса; тѣ же элементы мы должны найти въ недружелюбіи и ненависти; въ самомъ дѣлѣ, основа недружелюбія—это зависть; а развѣ зависть не есть оскорбленное тщеславіе? «Зло, которое мы причиняемъ, не навлекаетъ на насъ столько преслѣдованій и столько ненависти, сколько навлекають хорошія качества». Одинъ изъ главныхъ поводовъ къ зависти, и вмѣстѣ съ тѣмъ одна изъ наиболѣе частыхъ причинъ ненависти—это избытокъ благодѣяній.—Благодѣянія пріятны, писалъ Тацитъ, только до тѣхъ поръ, пока мы въ состояніи оказывать ихъ. — Избытокъ благодѣяній раздражаетъ, говоритъ Паскаль: мы хотимъ имѣть средства, чтобы сторицей уплатить свой долгъ. — «Гораздо опаснѣе, говоритъ Ла-Рошфуко, приносить людямъ слишкомъ много добра, чѣмъ зла». «Люди не только склонны забывать о благодѣяніяхъ и обидахъ, они ненавидятъ тѣхъ, которые оказали имъ услуги, и перестаютъ ненавидѣть тѣхъ, которые нанесли имъ оскорбленія».—Какъ зависть, т. е., въ сущности, надменность разжигаетъ вражду, такъ нерадѣніе, это «препятствіе, которое задерживаетъ самые большіе корабли», успокаиваетъ ее: люди ненавидятъ другъ друга, побуждаемые къ тому мотивами тщеславія, они примиряются между собой, стремясь найти успокоеніе. «Примиреніе съ нашими врагами обуславливается лишь желаніемъ улучшить свое положеніе; оно обозначаетъ утомленіе отъ вражды, боязни какого нибудь дурного событія» *).

Ла-Рошфуко обнаружилъ наиболѣе глубоко скрытые мотивы поведения индивида; но онъ почти не обращалъ своего вниманія на общество и на тѣ силы, съ помощью которыхъ законодатель въ состояніи внести въ него порядокъ и правильное движеніе; Ла-Рошфуко—психологъ въ своихъ *Мысляхъ*, политикъ въ своихъ *Мемуарахъ*, но не политическій философъ на манеръ Гоббса. Позволительно, однако, предположить, что онъ охотно примѣнилъ бы къ социальнымъ организаціямъ то же самое, что было имъ сказано объ организаціяхъ военныхъ: «побѣда есть результатъ безчисленнаго множества дѣйствій, которыя имѣютъ въ виду не самую побѣду, а интересы тѣхъ, которые совершаютъ эти дѣйствія: ибо всѣ отдѣльныя единицы, составляющія армію, производятъ одинъ общій и огромный эффектъ, преслѣдуя свою собственную славу и стремясь поднять свой личный престижъ».

Мы находимъ еще у Ла-Рошфуко въ зародышѣ идею, которой позже

*) *Маш.*, 29, 238, 14, 82.

суждено будетъ играть важную роль въ соціальныхъ системахъ Гельвеція и Овена, идею благотворнаго вліянія, оказываемаго на человѣка жаждой похвалы. Въ самомъ дѣлѣ, что стало бы съ одной добродѣтелью, если бы за ней не слѣдовала похвала? Вѣдь пагубной становится похвала лишь тогда, когда она опускается на степень лесты; во всѣхъ другихъ случаяхъ она составляетъ первое условіе добродѣтели, приносить наибольшую пользу. «Похвала, которой насъ дарятъ, говоритъ Ла-Рошфуко, *даетъ намъ твердую рѣшимость поступать добродѣтельно*»: кому, какъ не ей, удастся совершить чудо, повергая къ ногамъ добродѣтели надменность, эту исконную и господствующую страсть человѣка? Если бы не было похвалы, мы, руководимые то однимъ, то другимъ интересомъ, принимали бы или отвергали добродѣтель, какъ какое нибудь орудіе, то приносящее намъ пользу, то стѣсняющее насъ, въ зависимости отъ степени нужды въ немъ въ данный моментъ; но «желаніе заслужить похвалу укрѣпляетъ нашу добродѣтель; и похвалы, которыми осыпаютъ умъ, достоинство, красоту—еще усиливаютъ эти качества» *).

Если и въ обществѣ и въ индивидуумѣ господствуютъ мотивы интереса, то какъ объяснить раскаяніе, это въ высшей степени сложное чувство, которое испытываютъ вслѣдъ за совершеніемъ дѣйствій, противорѣчащихъ добродѣтели, и которое постоянно приводятъ, какъ доказательство нашей нравственности? Ла-Рошфуко не трудно свести къ интересу то, что можно было бы назвать виѣшнимъ раскаяніемъ, т. е. признаніе въ своихъ ошибкахъ: «мы сознаемся въ своихъ недостаткахъ для того, чтобы своей искренностью загладить вину, источникомъ которой, въ глазахъ постороннихъ, являются эти недостатки». Что же касается внутренняго раскаянія, то «въ немъ выражается не столько сожалѣніе о причиненномъ нами злѣ, сколько опасеніе могущихъ изъ него произойти послѣдствій» **).

Итакъ, Ла-Рошфуко даетъ намъ законченную, систематическую доктрину интереса, проникающаго всѣ человѣческія дѣйствія; онъ согласенъ съ Эпикуромъ, предупреждаетъ Гельвеція и Ла-Меттри, идетъ такъ же далеко, какъ и Гоббсъ. Любопытно замѣтить, что эти два мыслителя приходятъ къ одному и тому же результату, употребляя два различныхъ метода: Гоббсъ употребляетъ по преимуществу дедукцію и

*) *Prem. pens.*, 43, 44.

**) *Max.*, 189, 184.

разсужденіе, Ла-Рошфуко—индукцію и наблюденіе; и оба они, направляясь по одному и тому же пути, но въ различныя стороны, достигаютъ конца его. Гоббсъ, какъ мы видѣли, выводитъ свой утилитаризмъ изъ психической и фізіологической системы; посмотримъ теперь, какъ Ла-Рошфуко выводитъ фізіологическія и психологическія заключенія изъ утилитаризма, положеннаго въ основу системы.

Если наши поступки произведены интересомъ, то они произведены также желаніемъ удовольствія, т. е. страстью или любовью, виѣшней и независящей отъ нашей воли. Мало есть такихъ вопросовъ, къ которымъ Ла-Рошфуко возвращается съ такой охотой, съ какой онъ возвращается къ вопросу о детерминизмѣ нашихъ поступковъ. Мы—рабы нашихъ страстей; намъ ничего не остается, какъ покорно слѣдовать туда, куда онѣ влекутъ насъ: воля — ничто, судьба — все. «Природа создаетъ достоинство, судьба создаетъ для него обстановку». «Хотя люди и кичатся своими великими дѣянiями, но эти дѣянiя составляютъ часто плодъ не какого либо грандіознаго замысла, а случая». «*Всѣ* наши качества ненадежны, ибо одинаково ведутъ какъ къ добру, такъ и ко злу; почти всѣ они подчиняются случаю». «Наша мудрость, какъ и наши блага, подвластна судьбѣ». «Нельзя нести отвѣтственности за свои поступки, если не несешь отвѣтственности за свою судьбу». «Добродѣтели возникаютъ изъ различныхъ дѣйствій, которые комбинируются судьбой такъ, какъ ей желательно». «Кажется, будто наши поступки направляются счастливой или несчастливой звѣздой; этой звѣздѣ они и обязаны значительнѣйшей частью заслуженной ими похвалы или порицанія» *).

Но Ла-Рошфуко не обманывается терминами—*случай* и *судьба*, которые онъ употребляетъ: въ сущности, судьба сводится къ необходимости, случай—къ року. Тайна нашихъ рѣшеній заключается просто въ устойчивомъ или неустойчивомъ равновѣсіи нашихъ страстей; это—проблема механики: «мы стоимъ противъ нашимъ страстямъ скорѣе потому, что эти страсти слабы, чѣмъ потому, что мы сильны». «Достоинство людей, подобно плодамъ, имѣетъ свою пору». «Человѣкъ часто думаетъ, что онъ поступаетъ самостоятельно, тогда какъ онъ подчиненъ виѣшнимъ вліянiямъ, и въ то время какъ умъ его стремится къ одной цѣли, сердце незамѣтно увлекаетъ его къ другой» **).

*) *Max.*, 153, 57, 170, 373. *Prem. pens.*, 18, 96.—*Max.*, 58.

**) *Max.*, 122, 299, 43.—Къ этой мысли приближается слѣдующая:

Мы не можемъ дѣйствовать свободно и независимо; еще менѣе мы вольны довести до конца начатое дѣйствіе: мы не можемъ отвѣчать за себя въ настоящемъ и тѣмъ болѣе въ будущемъ: «настойчивость недостойна ни хвалы, ни порицанія, ибо въ ней сказывается лишь продолжительность нашихъ вкусовъ и чувствъ, которую мы не въ силахъ удлиннить или укоротить»^{*)}. «Продолжительность нашихъ страстей такъ же мало зависитъ отъ насъ, какъ и продолжительность нашей жизни».

Но, могутъ сказать, развѣ мы не въ силахъ сторониться извѣстныхъ страстей? Если мы порабощены, то развѣ мы не можемъ освободиться отъ ига? Наиболѣе извѣстный представитель англійскаго утилитаризма, Стюартъ Милль, при всемъ своемъ детерминизмѣ, допускаетъ, что мы обладаемъ способностью «измѣнить нашъ характеръ» и избавиться отъ нѣкоторыхъ страстей, для чего намъ стоитъ лишь пожелать этого. — Но Ла-Рошфуко совершенно отрицаетъ такого рода способность. Мы можемъ *желать* измѣниться лишь тогда, когда у насъ есть такое желаніе, а это желаніе можетъ явиться только вслѣдствіе уменьшенія другого желанія и замѣщенія его; слѣдовательно, и въ томъ случаѣ, когда страсть побѣждена, эта побѣда въ дѣйствительности одержана не нами, а противоположной страстью. «Въ человѣческомъ сердцѣ, говоритъ Ла-Рошфуко, безпрестанно зарождаются новыя страсти, на обломкахъ одной страсти вспыхиваетъ другая». Мы замѣчаемъ лишь порывы и рѣзкія проявленія нашего темперамента и нашихъ настроеній, напримѣръ,

«сердце постоянно обманываетъ умъ». «Я не знаю, понимаете ли вы его такъ, какъ я, — писала по этому поводу мадамъ де-Шомбергъ, — но мнѣ кажется, что я его хорошо понимаю: умъ нашъ думаетъ, что, благодаря своей неукротимости и разсужденію, онъ заставляеть сердце дѣлать то, что ему угодно; но умъ обманывается, ибо онъ дѣйствуетъ подъ вліяніемъ сердца; несмотря на все, подчиняешься движеніямъ послѣдняго и подчиняешься, самъ не замѣчая этого. Въ ухаживаніяхъ это видно яснѣе, чѣмъ въ другихъ поступкахъ, и я вспоминаю слѣдующіе, умѣстные въ этомъ случаѣ, стихи:

„Разумъ всегда разсуждаетъ, но онъ никогда никого не излечилъ.
И чаще всего ссора лишь усиливаетъ страсть“.

Но Ла-Рошфуко, къ сожалѣнію, совсѣмъ не такъ смотрѣлъ на дѣло, какъ мадамъ де-Шомбергъ; сердце для него фатальное собраніе страстей, которыя всегда господствуютъ и управляютъ разумомъ, хотя послѣдній и считаетъ себя подновластнымъ господиномъ: наша воля — обманутая жертва страсти, свобода — обманутая жертва рабства.

^{*)} *Милль*, 181, 5.

сильные приступы гнѣва; но никто почти не замѣчаетъ, что наши настроенія имѣютъ свой обычный, урегулированный темпъ, который движетъ нашу волю и направляетъ ее, незамѣтно для насъ, къ совершенію различныхъ дѣйствій: эти настроенія протекаютъ вмѣстѣ и оказываютъ на насъ свое скрытое вліяніе: они слѣдовательно въ значительной мѣрѣ опредѣляютъ наши поступки, хотя мы этого и не можемъ замѣтить» *).

Мы не можемъ хвастать тѣмъ, что мы *оставляемъ* пороки; нѣтъ. «пороки насъ оставляютъ **»). Можно сказать, что пороки ждутъ насъ на протяженіи жизни, какъ насъ ждутъ въ дорогѣ хозяева гостинницъ, у которыхъ мы ищемъ пристанища ***).

Такъ какъ мы находимся во власти желаній и страстей, которыя другъ другу противорѣчатъ, то случается, что мы противорѣчимъ самимъ себѣ: «ничто не должно такъ уменьшать нашей самоудовлетворенности, какъ то, что одобренное нами однажды — мы впоследствии осуждаемъ» ****).

Но если въ насъ нѣтъ ничего, кромѣ страстей, то къ чему же сводятся, наконецъ, наши страсти, къ чему сводится наша сущность? Къ ощущеніямъ, а ощущенія сводятся къ тѣлу. «Всѣ страсти представляютъ только различныя степени тепла и холода въ крови» *****). «Сила и слабость ума — неудачные термины; на самомъ дѣлѣ есть лишь хорошее и дурное расположеніе органовъ тѣла» *****)).

Какъ Гоббсъ въ основѣ эпикурейскаго сенсуализма нашелъ утилитаризмъ, такъ Ла-Рошфуко въ основѣ утилитаризма нашелъ сенсуализмъ. Нельзя согласиться съ большинствомъ критиковъ, утверждавшихъ, что его доктрина смутна, запутана, нерѣшительна; нѣтъ ничего болѣе яснаго и, нужно сознаться, болѣе глубокаго, чѣмъ эта доктрина. Эпикурейцы и утилитаристы, въ особенности современные, часто играли общими и неопредѣленными словами. *Удовольствіе, благосостояніе, счастье* — все это они выставляютъ цѣлью нашего поведенія, не разъясняя въ то же время, что они подъ ними разумѣютъ; идетъ ли здѣсь рѣчь только о моемъ удовольствіи или о вашемъ; о моемъ благосостояніи или о вашемъ; о моемъ счастьи или о вашемъ. Ла-Рошфуко не

*) *Max.*, 10. *Prem. Pens.*, 13.

**) *Max.*, 197.

***) *Max.*, 196.

****) *Max.*, 51.

*****) *Prem. Pens.*, 2.

*****) *Max.*, 44

оставляетъ ничего безъ разьясненія; его задача заключалась въ томъ, чтобы расчленивъ всѣ термины, отдѣлить ясно одни интересы отъ другихъ, очертить всѣ контуры эгоизма, открыть, какъ онъ самъ выражается, неоткрытую еще землю себялюбія. Прежде всего онъ старается уничтожить чарующую прелесть словъ *симпатія* и *благожелательность*, которыя и позже употреблялись англійской школой; и этого онъ достигаетъ, срывая съ нихъ двусмысленное облаченіе. Никто не проникъ такъ далеко въ глубь доктрины интереса, какъ Ла-Рошфуко; онъ видѣлъ, такъ сказать, основаніе доктрины.

Итакъ, какова же въ концѣ концовъ послѣдняя единица, къ которой сводятся эти страсти, волнующія, повидимому, человѣка въ самыхъ разнообразныхъ и противоположныхъ направленіяхъ и имѣющія, однако всѣ одно и то же происхожденіе и одну и ту же цѣль? Прежде всего есть, какъ мы видѣли, одна основная страсть, которая заключаетъ въ себѣ всѣ другія страсти и господствуетъ надъ ними; это—тщеславіе, надменность. Мы знаемъ, какое значеніе ей приписываетъ Ла-Рошфуко: «самыя неистовыя страсти даютъ намъ иногда отдыхъ, но тщеславіе никогда не оставляетъ насъ». «Надменность въ одинаковой мѣрѣ свойственна всѣмъ людямъ; различны лишь средства (добродѣтели или пороки) и способы (честные или преступные) ея проявленія» *). Трудно представить себѣ болѣе категорическое утвержденіе.

Но и сама надменность, со всѣми вытекающими изъ нея страстями, порождается одной, еще болѣе общей страстью—себялюбіемъ. Себялюбіе—это центръ, вокругъ котораго совершаются всѣ описанныя нами душевныя движенія; болѣе того, оно—сама душа, жизнь; вотъ почему мы впадаемъ въ апатію и теряемъ, такъ сказать, сознание или, напротивъ, внезапно приходимъ въ себя, «смотря по тому, приближается ли къ намъ или удаляется отъ насъ интересъ» **). «Себялюбіе—это любовь къ своему я, любовь ко всѣмъ вещамъ, поскольку они удовлетворяютъ это я.... Себялюбіе останавливается на окружающихъ вещахъ, подобно пчеламъ, которыя спускаются [на цвѣтокъ лишь для того, чтобы выжать изъ нихъ все годное для себя... Его изворотливость не поддается описанію; его превращенія превосходятъ органическія метаморфозы, его утонченность далеко оставляетъ за собою утонченность химическаго взаимодействія. Нѣтъ возможности ни измѣрить всей глу-

*) *Max.*, 443, 35, 450.

**) *Lettre à la marq. de Sablé.*

бины его, ни разсѣять мракъ скрывающей его бездны, въ которой оно часто и само не сознаетъ себя. Но эта густая тьма, окутывающая его, не препятствуетъ ему превосходно видѣть то, что находится внѣ его; въ этомъ отношеніи себялюбіе походить на наши глаза»...

Вглядываясь въ неизмѣримую бездну человѣческаго сердца и находя въ немъ повсюду игру вѣчнаго интереса, Ла-Рошфуко, объятый ужасомъ, какъ бы теряетъ голову: почти всегда холодный, безстрастный психологъ испытываетъ тревогу. «Море—восклицаетъ онъ—вотъ живописный и яркій образъ себялюбія, вся жизнь котораго представляетъ одно непрерывающееся волненіе; въ бѣгущихъ волнахъ его, то приливающихъ, то отливающихъ, мы имѣемъ вѣрное изображеніе быстро смѣняющихся другъ друга мыслей и безпредѣльныхъ движеній себялюбія».

Максимумъ Ла-Рошфуко встрѣчали не мало возраженій; отрицалась точность выраженной въ нихъ психологін, порицалось ихъ пристрастіе; намъ не приходится теперь произносить особый судъ надъ доктриной и ея авторомъ, такъ какъ мы ограничиваемся лишь изложеніемъ доктрины и ея ролью въ развитіи эпикуризма. Но считаемъ, однако, нужнымъ отмѣтить, что, согласно Ла-Рошфуко, интересъ не всегда сознательнъ и обдуманъ; онъ часто незримъ для самого себя, онъ сливается съ нашей натурой и направляетъ наши дѣйствія безъ нашего вѣдома. Такимъ образомъ понятая доктрина оказывается болѣе глубокой, чѣмъ обыкновенно думаютъ; она очень мало отличается отъ доктрины современныхъ англійскихъ психологовъ.

Доктрина и личность Ла-Рошфуко занимаютъ мѣсто *sui generis* въ развитіи эпикуризма; и это потому, что авторъ не довольствуется лишь тѣмъ, что находитъ принципъ интереса; онъ не ищетъ, подобно Гельвецію, утѣшенія въ мысли, что всѣ человѣческія дѣйствія тяготеютъ къ невинному эгоизму; найденный принципъ не открываетъ ему, подобно Бентаму, новый «свѣтъ» а, напротивъ, повергаетъ его въ отчаяніе и мизантропію: онъ сокрушается о своемъ открытіи. Не будучи въ состояніи превозмочь своей системы умомъ, онъ превозмогаетъ ее сердцемъ—онъ оплакиваетъ ее. Сенека говорилъ, что доктрина Эпикура печальна и сурова; печальна и сурова также и доктрина Ла-Рошфуко. Скорбное настроеніе овладѣваетъ имъ при видѣ этой «человѣческой комедіи», въ которой себялюбіе и надменность, переплетаясь другъ съ другомъ, «являются единственными дѣйствующими лицами». «Во всѣхъ своихъ дѣлахъ — прибавляетъ Ла-Рошфуко — всякій человѣкъ скрываетъ свою сущность подъ притворной внѣшностью, въ которой онъ

является предъ нами для того, чтобы заслужить желаемое имъ; такъ что всѣ люди сотканы изъ притворствъ, и напрасно будемъ мы искать что-нибудь реальное подъ этой кажущейся внѣшностью» *).

Собственно говоря, здѣсь есть одна реальность, это—интересъ и надменность; но Ла-Рошфуко хотѣлъ бы найти нѣчто иное, а это «нѣчто» онъ не можетъ уловить, несмотря на всю проникаемость своего ума; вотъ почему его меланхолическое настроеніе еще болѣе усиливается. «Если бы владѣющая мною меланхолія—говорить онъ въ тѣхъ строкахъ, гдѣ онъ набрасываетъ свой собственный портретъ—обуславливалась только качествами моего темперамента, она была-бы еще, мнѣ кажется, сносною; но въ ней столько элементовъ, притекающихъ изъ внѣшняго міра, и эти элементы настолько заполняютъ мое воображеніе, что большую часть времени я или молча предаюсь своимъ грезамъ, или говорю, не вкладывая въ свои слова почти никакой страсти».

Въ свое время Ла-Рошфуко вызывалъ большое удивленіе; его много комментировали и мало понимали. Лишь вѣкомъ позже суждено было появиться книгѣ *De l'esprit*, которая представляла какъ бы продолженіе и социальное приложеніе къ *Maximes*. Если первая имѣла огромный успѣхъ, если она упрочила во Франціи доктрину утилитаризма, то лишь потому, что чтеніе произведеній Ла-Рошфуко подготовило всѣхъ къ чтенію произведеній Гельвеція. Чтобы составить себѣ понятіе о влияніи, оказанномъ Ла-Рошфуко какъ на развитіе эпикурейскихъ идей, такъ и на успѣхъ ихъ распространенія, нужно припомнить слова Вольтера: «его *Мемуары* читаются, его *Мысли* заучиваются наизусть». Гельвецій признаетъ въ немъ своего предшественника и наставника. Смѣшеніе, которое нѣкоторые допускаютъ въ употребленіи словъ *самолюбіе* и *тщеславіе*, даетъ ему поводъ высказать слѣдующее о *Мысляхъ* Ла-Рошфуко: «когда знаменитый Ла-Рошфуко сказалъ, что самолюбіе есть основаніе всѣхъ нашихъ дѣйствій, то многіе ополчились противъ этого

*) *Prem. Pens.*, 92. Приведемъ близкую къ этой максимѣ выдержку изъ письма госпожи де-Шомбергъ. „...Что скажете вы о томъ, что всякій одѣваетъ на себя маску, въ которой онъ является для насъ тѣмъ, чѣмъ онъ хочетъ казаться, а не тѣмъ, чѣмъ онъ есть? Я долго объ этомъ думала и говорила, что весь міръ—маскарадъ, въ которомъ еще болѣе искуснаго притворства, чѣмъ въ маскарадахъ, которые устраиваются въ Луврѣ.“—Ла-Рошфуко говоритъ то же самое, но въ менѣе шутиломъ тонѣ.

славнаго мыслителя, ибо они не знали истиннаго значенія слова *самолюбіе*... И однако легко было усмотрѣть, что себялюбіе или самолюбіе есть чувство, глубоко заложенное въ насъ природой, что это чувство у каждаго человѣка обращается въ порокъ или добродѣтель... Пониманіе этихъ идей предохранило бы Ла-Рошфуко отъ столь часто повторявша-
гося упрека, будто онъ видитъ человѣчество въ слишкомъ черномъ свѣтѣ: *онъ зналъ его такимъ, какимъ оно есть*». Но онъ не только зналъ человѣчество или думалъ, что знаетъ его, онъ познакомилъ съ нимъ весь восемнадцатый вѣкъ, а его доктрина, перешедши къ Гельвецію, Гольбаху, Сентъ-Ламберу, Вольнею, вмѣстѣ съ ними вышла за предѣлы Франціи: ея вліяніе захватило Бентама и его многочисленныхъ учениковъ.

ГЛАВА III.

Спиноза. — Примиреніе эпикуризма и стоицизма.

I. — Спиноза, какъ метафизикъ утилитаризма. — Относительность совершенства и несовершенства; относительность добра и зла. — Добро, это — полезное; полезное — то, что вызываетъ радость, удовлетворяя желаніе; желаніе есть стремленіе существа пребывать въ бытіи. Добродѣтель состоитъ въ томъ, что существо *можетъ* пребывать въ бытіи; счастье — въ томъ, что оно *преуспѣваетъ* въ немъ. Тождество добродѣтели и счастья.

II. — Личная нравственность. — Личная добродѣтель состоитъ въ томъ, чтобы доставлять себѣ величайшее счастье, наивозможно лучше удовлетворяя свою природу — Но природа, сущность челоука, это — разумъ. — Познание является, слѣдовательно, добродѣтельно *par excellence*. — Испробованный Спинозой синтезъ эпикуризма, стоицизма, мистицизма и натурализма въ идеѣ разума, познающаго вѣчную необходимость, совпадающую съ Природой или Богомъ, и обрѣтающаго въ этомъ познаніи совершенное счастье.

III. — Соціальная нравственность. — Геометрія нравовъ. — Любовь, ненависть, симпатія и соревнованіе, сведенныя къ теоремамъ. — Важность теоремы, въ которой Спиноза доказываетъ, что существо, почитаемое нами свободнымъ, зарождаетъ въ насъ большую любовь. — Борьба челоуческихъ страстей; страхъ, прекращающій эту борьбу; разумъ, превращающій ее въ единство. — Эпикуръ и Зенонъ, примиреніе личнаго интереса и интереса общаго въ интересѣ разума.

IV. — Политика. — Утилитарный либерализмъ. — Необходимость мысли тождественна со свободой мысли. — О томъ, что правительственная власть должна опираться и на матеріальную силу, и на разумъ. — О томъ, что сильнѣйшую матеріальную власть представляетъ демократія, а величайшую разумную власть — общій разумъ. — Примиреніе въ Спинозѣ утилитарной морали и морали рационалистической.

Широкая система Спинозы, поглотившая системы Эпикура и Гоббса, заранѣе содержитъ въ себѣ основныя теоріи французской и англійской утилитарной школы, но дѣлаетъ въ то же время попытку превзойти ихъ, возводя мораль счастья къ морали познанія и полагая высочай-

шее удовольствіе въ высшемъ знаніи. Спиноза оказалъ прямое вліяніе на Гольбаха и болѣе или менѣе косвенное вліяніе на всѣхъ прочихъ мыслителей, которыми мы займемся позже, какъ напримѣръ, на Гельвеція.

I.—Абсолютное отрицаніе всего того, что мы понимаемъ подѣ нравственностью въ собственномъ смыслѣ слова, сведеніе всѣхъ вещей, включая и волю, къ необходимымъ законамъ природы, совпадающимъ съ необходимыми законами разума,—вотъ въ нѣсколькихъ словахъ спинозизмъ. Абсолютна одна только вѣчная необходимость, въ силу которой существуетъ то, что существуетъ. Все остальное относительно. Абсолютное—это то, что есть; и когда мы говоримъ о чемънибудь, что оно могло бы или должно бы быть, то мы лишь высказываемся относительно совершенства и несовершенства, относительно добра и зла; но, вслѣдствіе удивительной иллюзіи, мы воображаемъ, что высказываемъ нѣчто абсолютное, тогда какъ нѣтъ ничего болѣе относительнаго. Что такое, въ самомъ дѣлѣ, совершенство или несовершенство, изъ которыхъ платоники хотѣли сдѣлать прообразы нашего ума? Это не болѣе, какъ отношенія вещей къ нашему мышленію. «Если ктонибудь рѣшился сдѣлать какуюнибудь вещь и окончилъ ее, то эту вещь назоветъ оконченной не только самъ онъ, но также и всякій, кто хорошо знаетъ мысль творца этого дѣла и цѣль его или думаетъ, что знаетъ *)». Напримѣръ, если ктонибудь увидитъ какуюнибудь работу (которую я предполагаю еще не оконченной) и узнаетъ, что цѣль творца этой работы была построить домъ, то онъ назоветъ домъ неоконченнымъ, и, напротивъ, назоветъ его оконченнымъ, когда увидитъ, что дѣло доведено до того конца, который предполагалъ дать ему задумавшій строить? Всякое совершенство относительно, слѣдовательно, къ мысли того, кто дѣйствуетъ; имѣемъ ли мы поэтому право говорить, что произведенія природы совершенны или несовершенны, какъ будто бы природа имѣла идеи и замыслы, какъ будто она руководилась идеальными прообразами, подобными тѣмъ, которые сложились въ воображеніи Платона. «Все же, что обыкновенно говорятъ, будто природа иногда оказывается не въ силахъ или ошибается и производитъ несовершенныя вещи, я причисляю къ выдумкамъ. Совершенство или несовершенство на самомъ дѣлѣ суть только образы мышленія, понятія, которыя мы обыкновенно

*) *Этика*, IV, Предисловіе. (Рус. пер. подѣ ред. Модестова).
мораль эпикура.

придумываемъ, сравнивая между собой индивидуумовъ одного и того же рода или вида».

Точно такъ же какъ совершенство и несовершенство соотносительны къ нашему мышленію, такъ благо и зло соотносительны къ нашимъ желаніямъ, какъ то показали Эпикуръ и Гоббсъ. «Одна и та же вещь въ одно и то же время можетъ быть и хорошей и дурной и даже безразличной; на примѣръ, музыка для меланхолика хороша, для глухого же ни хороша, ни дурна... Добро и зло не обозначаютъ ничего положительнаго въ вещахъ, разсматриваемыхъ сами въ себѣ».

Такимъ образомъ, когда мы говоримъ, что вещь несовершенна, то сравниваемъ ее съ тѣмъ, чѣмъ она могла бы быть на нашъ взглядъ, но возможное есть не болѣе какъ извѣстный способъ мышленія, потому что въ дѣйствительности все необходимо. Точно также, когда мы говоримъ, что вещь дурна, то сравниваемъ ее съ тѣмъ, чѣмъ она должна бы по нашему быть, т. е. попросту съ тѣмъ, чѣмъ желали бы мы ее видѣть. Мы дѣлаемъ изъ нашихъ желаній, какъ и изъ нашихъ мыслей, мѣрило вещей и создаемъ химерическое представленіе объ абсолютномъ нравственномъ міровомъ порядкѣ, возвышающемся будто бы надъ относительнымъ порядкомъ міра физическаго и міра логической мысли. Нѣтъ, мораль—вотъ что относительно, природа—вотъ что абсолютно. Таково, во всей строгости своего выраженія, метафизическое начало, болѣе или менѣе скрытое, всѣхъ утилитарныхъ и эпикурейскихъ системъ, — Спиноза съ неумолимой логикой показываетъ всю его очевидность.

Разъ нѣтъ абсолютнаго добра — въ чемъ же состоитъ относительное добро? Спиноза рѣшаетъ вопросъ этотъ въ духѣ Гоббса и Эпикура: «Подъ добромъ я разумѣю то, о чемъ мы навѣрное знаемъ, что оно полезно намъ *)». Полезное, въ свою очередь, это—то, что вызываетъ радость, радость же причиняется удовлетвореніемъ желанія—опредѣленіе опять таки эпикурейское. Но Спиноза вноситъ въ него дополнительную метафизическую черту: желаніе есть стремленіе существа пребывать въ своемъ бытіи. Это желаніе является основой себялюбія, какъ оно описано Гоббсомъ и Ла-Рошфуко: «Никто не стремится сохранять свое существованіе ради другой вещи **»).

Благо всякаго существа — въ томъ, чтобы преуспѣвать въ этомъ стремленіи къ самосохраненію и удовлетворять свою природу; благо,

*) *Этика*, IV, Опред., I.

**) IV, Пред. XXV.

слѣдовательно, въ *преустыяніи*, въ свою очередь сводящемся на *способность*; и эту-то способность мы и называемъ добродѣтелью. «Подъ добродѣтелью и способностью я разумѣю одно и то же *)».

Но удовлетворять основное желаніе самосохраненія *способенъ* только тотъ, кто *знаетъ* лучшія средства къ его удовлетворенію; для разумнаго существа, подобнаго человѣку, мочь — это знать. Истинная мощь заключается, слѣдовательно, въ разумѣ, безъ котораго мы лишены были бы возможности вѣрно разсчитывать пользу. Отсюда вытекаетъ слѣдующая теорема: «Дѣйствовать вполнѣ по добродѣтели значитъ ничто иное, какъ дѣйствовать по руководству разума, жить, сохраняя свое существованіе (эти три акта означаютъ одно и то же) на основаніи исканія своей собственной пользы ***)».

Это фундаментальная теорема утилитарной системы. «Основаніе добродѣтели есть само стремленіе сохранить собственное существованіе, и счастье состоитъ въ томъ, что человѣкъ *можетъ* сохранять свое существованіе» — эта способность сливается, впрочемъ, съ самой добродѣтелью, для которой стремленіе служило основаніемъ, а преуспѣяніе — вѣнцомъ. Оттого добродѣтель и счастье тождественны между собой. «Блаженство не есть награда за добродѣтель, но сама добродѣтель»; имѣть дѣйствительную способность сохраненія — значитъ дѣйствительно сохраняться; дѣйствовать такимъ образомъ — значитъ наслаждаться, а наслаждаться значитъ быть счастливымъ; но, съ другой стороны, дѣйствовать такимъ образомъ значитъ быть добродѣтельнымъ; добродѣтель, слѣдовательно, есть само счастье, какъ этому другъ за другомъ учатъ всѣ эпикурейцы и утилитаристы.

II. — Человѣкъ можетъ разсматриваться или какъ изолированная личность, или какъ членъ общества — отсюда двѣ относительныя точки зрѣнія въ этомъ чисто-относительномъ ученіи, которое называютъ моралью или ученіемъ о добродѣтели и счастьѣ.

Если разсматривать изолированную личность, мысленно отвлекаясь отъ общества, то добродѣтель для нея состоитъ въ доставленіи себѣ невозможно большаго счастья. Для этого она должна невозможно лучшимъ образомъ удовлетворять свою истинную природу. Но истинной ея природой является разумъ, такъ какъ разумъ составляетъ сущность

*) IV. Пол. XXV.

**) Ibid., XXIV.

человѣка. Свойственная разуму дѣятельность, это — познаваніе, а познавать — значитъ улавливать необходимость вещей. Необходимость эта есть Природа или, если хотите, Богъ. Такимъ путемъ Спиноза возвращаетъ мораль счастья въ лоно морали познанія и эпикуризмъ въ лоно стоицизма. «Все то, къ чему мы стремимся по разуму, есть не что иное какъ пониманіе; и душа, поскольку она пользуется разумомъ, ничего не считаетъ для себя полезнымъ, кромѣ того, что ведетъ къ пониманію *). Ни о чемъ другомъ мы не знаемъ навѣрное, что оно добро или зло, какъ только о томъ, что дѣйствительно ведетъ насъ къ пониманію или что можетъ препятствовать пониманію **). «Душа, поскольку она понимаетъ, постольку лишь и дѣйствуетъ и постольку лишь можно безусловно сказать, что она дѣйствуетъ по добродѣтели. Итакъ, безусловная добродѣтель души есть пониманіе. Но самое высшее, что душа можетъ понимать, есть Богъ. Слѣдовательно, высочайшая добродѣтель души — это понимать или познавать Бога ***)».

Познавая абсолютную необходимость вѣчной природы, мы познаемъ то, что подчиняясь одному лишь закону собственной природы, свободно; мы познаемъ, слѣдовательно, вѣчную свободу. Этимъ мы становимся причастными этой свободѣ, сливаемся съ нею. Познаваніе необходимости составляетъ, слѣдовательно, одно со свободой, вотъ еще одинъ стоическій принципъ, привносимый Спинозой къ эпикуризму. Общій пунктъ, въ которомъ обѣ доктрины сливаются, это — интеллектуальное воззрѣніе, увѣличивающее нравственное ученіе Аристотеля, — т. е. мысль человѣка, отождествляющаяся съ мыслию божественной или съ сознаніемъ вѣчности. «Мы чувствуемъ, мы сознаемъ, что мы вѣчны».

7 Такое сознаніе, вызывающее высочайшую радость, есть истинная любовь къ своей личности и въ то же время и любовь къ Богу. Мистическій идеалъ евреевъ и христіанъ будто сливается съ нравственными теоріями античнаго міра въ широкомъ синтезѣ, предлагаемомъ Спинозой. Его пониманіе природы обнимаетъ собой все остальное: польза или невозможно большее счастье, это — самоуслаждающаяся природа; познаніе или интеллектуальная свобода стоиковъ, тождественная съ познаніемъ необходимости, это — природа, господствующая надъ собой; наконецъ, мистическій экстазъ, помощью котораго личность поглощается

*) Пол. IV, XXVI.

**) » » XXVII.

*) » » XXVIII.

въ міровомъ бытіи, это—природа, углубляющаяся въ себя и узнающая свое существованіе подъ своими преходящими формами.

III.—Спиноза показалъ намъ, въ чемъ состоитъ благо личности; относительное ея благо заключается въ томъ, что удовлетворяетъ ея желанія; ея абсолютное благо—въ томъ, что болѣе не имѣетъ индивидуальнаго, лишь соотносительнаго къ ней характера, что универсально, абсолютно и необходимо—въ природѣ или Богѣ. Ибо, повторяемъ, абсолютно только бытіе съ его вѣчной необходимостью.

Но человѣкъ не можетъ существовать одиноко. Въ самомъ дѣлѣ, онъ есть не болѣе, какъ одинъ изъ модусовъ существованія, неотдѣлимый отъ всѣхъ прочихъ модусовъ; оттого стремясь къ ясному пониманію, онъ не можетъ довольствоваться познаніемъ самого себя: необходимо, чтобы онъ позналъ другія существа и, главнымъ образомъ, себѣ подобныя; но такъ же мало можетъ онъ довѣсть себѣ и въ дѣлѣ счастья: необходимо, чтобы онъ получалъ помощь отъ своихъ ближнихъ и отъ другихъ существъ: его существованіе, его мысль, его желаніе,—всѣ они одинаково связаны съ существованіемъ, съ мыслью, съ желаніемъ цѣлаго человѣчества. Отсюда движеніе, заставляющее изъ самаго эгоизма вырасти общество. Въ началѣ социальныя страсти и любовь къ ближнему суть ничто иное, какъ трансформациі себялюбія. Ту физику нравовъ, которую впоследствии построятъ французскіе энциклопедисты, ту опирающуюся на законъ ассоціаціи психологію нравовъ, которую построитъ позже англійскіе утилитаристы, Спиноза строитъ заранѣе; онъ дѣлаетъ больше—создаетъ геометрію нравовъ. «Я буду изслѣдовать человѣческія дѣйствія и стремленія такъ, какъ если бы дѣло шло о линіяхъ, плоскостяхъ или о тѣлахъ *)». Спиноза пользуется методомъ а priori, дедукціей и презрительно противопоставляетъ его той «исторіи души» (*haec historiola animae*), которая такъ приходится по душѣ школѣ Бэкона. Стремленіе сохранить свое существованіе, если оно сознаетъ себя, составляетъ пожеланіе; изъ пожеланія происходитъ радость и печаль; вотъ начало всѣхъ страстей. «Любовь есть ничто иное, какъ радость, сопровождаемая идеей вѣншей причины» **). Механизмъ идей или «образовъ вещей» ***), работой котораго одно представленіе связывается съ другимъ, объясняетъ механизмъ страстей.

*) III, Предисловіе.

**) XIII, Схол.

***) Пол. XIX, XX и слѣд.

Спиноза не ограничивается, какъ англійскіе утилитаристы, эмпирической установкой закона ассоціаціи идей; онъ подробно излагаетъ этотъ законъ и извлекаетъ изъ него слѣдствія. Этимъ закономъ объясняется, между прочимъ, то, ни на что будто бы несводимое, чувство, которое будетъ играть столь крупную роль въ англійской школѣ, именно—симпатія. «Я знаю, правда, что авторы, которые первые стали употреблять термины симпатіи и антипатіи, хотѣли обозначить ими какія-то скрытыя качества; но, тѣмъ не менѣе, я думаю, что мы можемъ разумѣть подъ ними также извѣстныя или явныя качества». Симпатія сводится къ теоремѣ:—«Если мы воображаемъ, что вещь, намъ подобная (напримѣръ, другой человѣкъ) и не сопровождающаяся въ насъ никакимъ аффектомъ, испытываетъ какой нибудь аффектъ, то, вслѣдствіе этого, и мы чувствуемъ подобный же аффектъ *)». Отсюда оригинальнымъ образомъ сразу вытекаетъ и *состраданіе*, и *соревнованіе*. «Это подражаніе аффектовъ, когда оно относится къ печали, называется *состраданіемъ*, а когда относится къ желанію—то *соревнованіемъ*, которое поэтому есть ничто иное, какъ *пожеланіе какой нибудь вещи, зарождающееся въ насъ вслѣдствіе того, что мы воображаемъ, что другіе, подобные намъ, имѣютъ это же пожеланіе*. Если желаемая вещь не можетъ одновременно принадлежать двумъ, то соревнованіе переходитъ въ зависть». Отсюда ясно, что и добродѣтель, и порокъ являются результатомъ дѣйствія одного и того же механизма.

Между этими положеніями есть одно капитальной важности, то именно, которое трактуетъ о любви къ другимъ. «Въ любящемъ есть свойство соединяться волею съ любимой вещью, но подъ *волею* этой я не разумѣю ни согласія, ни разсужденія, ни *свободнаго рѣшенія* души, ибо все это фиктивно **). Вотъ фундаментальный вопросъ не только въ психологін, но и въ самой морали. Если мы не обладаемъ нравственной свободой—въ насъ нѣтъ ничего больше, кромѣ желаній и личныхъ интересовъ; чистая любовь къ другимъ, полное безкорыстіе, стало быть, не болѣе, какъ видимость; себялюбіе есть реальность, и эпикурейцы оказываются правыми. Спиноза, отвергая свободу, признаетъ въ то же время, что она составляетъ для насъ всю цѣну любви, и онъ пишетъ слѣдующее положеніе, на которое Фулье обратилъ особенное вниманіе въ своей *Исторіи философіи*: «Любовь и ненависть къ вещи, которую мы воображаемъ свободной, должна быть при одинаковой причинѣ

*) III, Пол. XV.

**) III, Опр. VI.

больше, чѣмъ къ вещи необходимой. . . . Если мы вещь, которая есть причина аффекта, представимъ себѣ необходимою, тогда мы будемъ воображать, что она не одна, но вмѣстѣ съ другими причинами есть причина этого аффекта; и поэтому любовь и ненависть къ ней будетъ меньше. Изъ этого слѣдуетъ, что люди, воображая себя свободными, питаютъ другъ къ другу большую ненависть или любовь, чѣмъ къ другимъ вещамъ *)». Въ послѣднемъ анализѣ любовь сведена на иллюзію, и это, повидимому, также и послѣднее слово эпикурейской системы.

Какъ же однако водворить въ людскихъ отношеніяхъ если не любовь, то по крайней мѣрѣ внѣшній образъ и эквивалентъ любви? Это социальный вопросъ.

Для разрѣшенія его существуетъ одно только средство: создать такую общественную организацію, чтобы интересъ одного совпадалъ съ интересомъ другого; это—средство, которое усиливались изыскать всѣ эпикурейцы, начиная съ самого Эпикура и кончая Гельвеціемъ.

Откуда происходятъ противорѣчія между людьми? Изъ противорѣчій, существующихъ между ихъ страстями. «Поскольку люди волнуются аффектами, которые суть страсти, постольку они могутъ быть взаимно противоположны». Интересы страстей, вотъ что, слѣдовательно, раздѣляетъ людей, и это всегда выставляли въ качествѣ возраженія противъ морали личнаго интереса. Но отъ такого раздѣленія, по мнѣнію Спинозы, существуютъ два средства исцѣленія. Можно покорить страсти людей единству или могуществомъ сильнѣйшей страсти—страхомъ, или могуществомъ разума. Таковы два великія движущія начала социального порядка: законъ страха и законъ разума. «Изъ сообщества людей пристекаетъ больше выгодъ, чѣмъ невыгодъ. Люди по опыту знаютъ, что при взаимной помощи они гораздо легче могутъ достать себѣ все, въ чемъ нуждаются, и только соединенными силами могутъ избѣгать опасностей, повсюду угрожающихъ имъ **»). Изъ этой выгоды вырастаютъ общество и общественный договоръ, какъ и державная власть, призванная силой охранять этотъ договоръ. Ибо «всякій договоръ имѣетъ значеніе лишь въ силу своей полезности; стоитъ исчезнуть полезности и договоръ теряетъ всякую силу. Безумно, поэтому, намѣряться связать кого нибудь на всѣ времена словомъ, если только не устроить такъ, чтобы нарушеніе договора приносило нарушителю своихъ

*) Этика III, Пол. XLIX.

**) IV, Пол. XXXV, V, Схол. Корол., 2.

клятвъ больше вреда, чѣмъ выгоды *)». Это — принципы Эпикура и Гоббса.

Первымъ средствомъ поддержанія людскаго сообщества, является матеріальная власть съ внушаемымъ ею страхомъ; поскольку люди — рабы страстей, сила является единственнымъ средствомъ управлять ими. Но и разумъ присоединяется со своей логикой къ матеріальному могуществу силы въ дѣлѣ поддержанія общественнаго договора и осужденія вѣроломства. «Если бы предложено было такое возраженіе: «если человѣкъ посредствомъ вѣроломства можетъ избавиться отъ опасности немедленной смерти, неужели разумъ не внушаетъ ему, чтобы онъ для сохраненія своего существованія сдѣлался вѣроломнымъ?» — то на него нужно отвѣчать такимъ образомъ: если бы разумъ посовѣтовалъ это, то, значить, онъ совѣтуетъ это всѣмъ людямъ; и (это критерій кантовой морали) поэтому разумъ вообще совѣтуетъ людямъ, чтобы они вступали между собой въ договоры, соединяли свои силы и имѣли общія права только со злымъ умысломъ, т. е. чтобы они на самомъ дѣлѣ не имѣли общихъ правъ, что нелѣпо ***)». Иными словами, хотя вѣроломство можетъ являться послѣдствіемъ страстей, и притомъ послѣдствіемъ необходимымъ или роковымъ, оно, однако, не логично съ точки зрѣнія разума, сблизившей людей изъ потребности образовать сообщество.

Если страсть раздѣляетъ людей — разумъ соединяетъ ихъ. Въ самомъ дѣлѣ, предметъ разума заключается въ познаніи истины; но истина — одна для всѣхъ, и всѣ въ одно и то же время могутъ ее знать. Истинное благо каждаго, какъ мы видѣли, въ его разумѣ, и, такимъ образомъ, выходитъ, что подлинное благо каждаго есть также и подлинное благо всѣхъ другихъ. Этотъ то принципъ и долженъ водворить между людьми миръ и согласіе. Примиреніе интересовъ имѣетъ мѣсто въ общемъ интересѣ разума. «Человѣкъ дѣйствуетъ вполне по законамъ своей природы тогда, когда живетъ по руководству разума, и постольку лишь всегда необходимо сходитъ съ природой другого человѣка». Въ соотвѣтствіи съ этимъ, чѣмъ болѣе каждый ищетъ своей пользы, тѣмъ болѣе онъ вслѣдствіе этого самаго полезенъ другимъ. «Въ самомъ дѣлѣ, чѣмъ болѣе каждый ищетъ своей пользы и стремится сохранять себя, тѣмъ болѣе онъ одаренъ нравственной силой или, что то же, одаренъ тѣмъ болѣею способностью къ дѣятельности по законамъ своей при-

*) *Traite Théol. pol.* XVI.

**) *Th.* IV. Пол. 62, Схол.

роды, т. е. къ жизни по руководству разума. Люди тогда наиболѣе сходны между собой по природѣ, когда живутъ по руководству разума. Слѣдовательно, люди тогда будутъ наиболѣе полезны другъ другу, когда каждый изъ нихъ будетъ наиболѣе искать своей пользы *)».

Передъ нами снова примиряются другъ съ другомъ Эпикуръ и Зенонъ: жить сообразно природѣ или жить сообразно разуму, это—жить сообразно личному интересу и сообразно всеобщему интересу, это—быть счастливымъ и добродѣтельнымъ. Отсюда мы переходимъ къ другому положенію, которое одинаково призналъ бы и Сократъ, и Аристотель: «Высшее благо тѣхъ, которые слѣдуютъ добродѣтели, общее всѣмъ и имъ всѣ одинаково могутъ наслаждаться *)». Въ дѣйствительности благо это—познаніе вѣчной истины или Бога и, такимъ образомъ, мы возвращаемся къ заключительному поглощенію всѣхъ въ Бога—верховному благу мистиковъ: «Блага, котораго желаетъ себѣ каждый, слѣдующій добродѣтели, онъ будетъ желать также и прочимъ людямъ, и тѣмъ больше, чѣмъ больше онъ будетъ имѣть познанія о Богѣ». «Эта любовь къ Богу не можетъ быть омрачена аффектомъ ни зависти, ни ревности; но она тѣмъ болѣе подкрѣпляется, чѣмъ большее число людей мы воображаемъ связанными той же связью любви съ Богомъ». Но любовь эта, въ сущности, нисколько не свободна; это—необходимость разума, въ ней все еще существуетъ моментъ интереса. Но этотъ интересъ, будучи разумнымъ, имѣетъ всеобщій характеръ. Здѣсь, слѣдовательно, совпадаютъ между собой личный интересъ и безкорыстіе, любовь къ себѣ и любовь къ другимъ. Это потому, что Богъ Спинозы, въ концѣ концовъ — мы сами въ своей вѣчной субстанціи; и такъ какъ эта субстанція обща всѣмъ прочимъ людямъ, то любовь къ Богу, любовь къ себѣ и любовь ко всѣмъ другимъ—все это одна и та же и единственная любовь. Мораль личной пользы усиливается, такимъ образомъ, слиться въ одно съ моралью универсальной.

IV.—Такое же движеніе идей можно отмѣтить въ политическомъ ученіи Спинозы, если сравнить его съ соотвѣтственнымъ ученіемъ Гоббса. Гоббсъ требовалъ отъ гражданина полного отреченія отъ своей личности въ пользу верховной власти, но на дѣлѣ такое отреченіе невозможно. Есть, дѣйствительно, одна способность, а слѣдовательно и одно право,

*) Пол. XXXVI.

**) V. Пол. 20.

отъ котораго мы не можемъ отречься: способность мыслить. Почему? Потому что способность эта выражаетъ самую необходимость нашей природы, т. е. нашего разума. Мы не можемъ отрѣшиться отъ этого разума—хранителя свободы въ политическомъ ученіи Спинозы. Онъ пребываетъ въ человѣкѣ, какъ неотчуждаемая мощь и право: онъ есть необходимость мыслить, тождественная со свободой мыслить. Истинная задача политика заключается въ томъ, чтобы организовать наивозможно сильнѣйшую матеріальную власть, съ цѣлью воспрепятствовать страсти раздѣлять людей, и въ то же время въ томъ, чтобы дѣлать эту матеріальную власть все болѣе и болѣе ненужной, замѣняя ее властью разума. Но сильнѣйшую матеріальную власть представляетъ не власть абсолютнаго монарха, какъ думалъ Гоббсъ, а совокупная сила всей націи или демократіи. Съ другой стороны, величайшую разумную силу представляетъ общій разумъ; чѣмъ высшаго развитія достигаетъ въ индивидуумахъ этотъ разумъ, тѣмъ тѣснѣе связь между ними. Отсюда у Спинозы сравнительно либеральное политическое ученіе, которое приходитъ къ тому, что полагаетъ наибольшую выгоду въ наивозможно большей свободѣ мысли, т. е. въ наивозможно большей необходимости разума или въ наивозможно большемъ единеніи всѣхъ интересовъ общимъ интересомъ разума. Эта либеральная революція въ утилитарномъ ученіи будетъ отнынѣ совершившимся фактомъ; одинъ Гоббсъ останется поборникомъ деспотизма.

Такъ совершается въ великой раціоналистической системѣ Спинозы примиреніе эпикурейской или утилитарной морали съ моралью раціоналистической. Единственный элементъ, повидимому, недостающій спинозизму, это—идея реального прогресса природы или «эволюціи», идея, которая будетъ играть главенствующую роль у нѣмецкихъ метафизиковъ, въ особенности у Гегеля, и у англійскихъ моралистовъ, въ особенности у Спенсера. Къ метафизикѣ міровой эволюціи присоединится мораль міровой эволюціи, но въ сущности принципы будутъ всегда все тѣ же: относительное благо, замѣняющее благо абсолютное и сводящееся въ конечномъ анализѣ къ прогрессирующему знанію прогрессивно растущей пользы, которымъ интересъ каждаго все болѣе и болѣе отождествляется съ интересомъ вселенскимъ.

ГЛАВА IV.

Г е л ь в е ц і й.

Опѣнка Гельвеція у Бентама. — Понятія идеала и прогресса, введенныя въ утилитарную мораль и политику.

I. — Мораль, какъ экспериментальная наука: *физика нравовъ*, слѣдующая за *геометріей нравовъ*. — Первый принципъ: универсальная необходимость. — Моральный міръ, выведенный изъ состоянія инерціи при помощи желанія и интереса. О томъ, что человѣкъ, собственно говоря, не способенъ къ любви, заслугѣ или винѣ. — Благотворительность и преданность, основанныя на дѣйствительномъ отсутствіи благожелательности и на взаимно эгоистическихъ отношеніяхъ.

II. — О томъ, что интересъ — единственный двигатель человѣческихъ дѣйствій — долженъ быть и единственнымъ цѣнителемъ ихъ. — Анализъ честности или справедливости примѣнительно къ индивиду, группѣ индивидовъ, государству. — Нѣкоторыя непоследовательности Гельвеція; играютъ ли онѣ существенную роль въ эпикурейской доктринѣ? — Видоизмѣненіе справедливости въ теченіе вѣковъ и у различныхъ народовъ. Измѣненіе нравовъ объясняется измѣненіемъ интересовъ. — Борьба интересовъ, противоположеніе трехъ родовъ *честности* и трехъ родовъ *справедливости*.

III. — На законодателя возлагается обязанность внести порядокъ въ борьбу интересовъ. — Гармонія интересовъ, какъ условіе добродѣтели. — О томъ, что нужно принуждать людей къ добродѣтели — 1) посредствомъ уголовной санціи, — 2) посредствомъ санціи общественнаго мнѣнія, — 3) посредствомъ воспитанія. — Законодатель, создающій по своему желанію добродѣтель, генія и героизмъ. — Законодатель, надзирающій за правами. — Что разумѣть Гельвецій подъ добрыми правами? — Новыя непоследовательности Гельвеція; свойственны ли онѣ утилитарной системѣ? — Доктрина общественнаго спасенія. — Государственная религія: обоготворенный интересъ.

IV. — Основная черта ученія Гельвеція — отождествленіе морали и законодательства или *этократія*. — Остроумная критика методовъ составленія свода законовъ. — О томъ, что уложенія должны были бы пред-

ставлять связную систему, объединенную однимъ единственнымъ принципомъ.—Моралистъ и законодатель, соединяющіе, согласно Гельвецію, свои усилія и преобразующіе человѣческую природу.

V.—Есть ли еще честность и справедливость тамъ, гдѣ нѣтъ болѣе законовъ?—О томъ, что не можетъ быть справедливости въ человѣчествѣ до тѣхъ поръ, пока законы и интернаціональныя санкціи не регулируютъ международныхъ отношеній.—О томъ, что всемірная филантропія должна быть отвергнута.

Гельвецій—непосредственный предшественникъ Бентама.—Усиѣхи, которые дѣлаетъ въ его лицѣ эпикурейская мораль.

Совмѣстное вліяніе Ла-Рошфуко, Локка*), Гоббса и Спинозы отразилось на Гельвеціѣ; подъ этимъ вліяніемъ имъ написаны два крупныхъ произведенія: *О духъ* и *О человекъ*. Слава первого изъ нихъ, какъ извѣстно, была очень велика не только во Франціи, но и въ Англіи, Германіи и всей Европѣ.

*) Такъ какъ Локкъ, собственно говоря, почти не имѣлъ вліянія какъ моралистъ, а скорѣе какъ психологъ и теоретикъ-политикъ, то намъ нѣтъ нужды заниматься имъ специально. Друзья побуждали его писать трактатъ о морали; но онъ отказывался, говоря (въ одномъ письмѣ къ Молине), что: «Евангеліе содержитъ столь совершенный кодексъ морали, что разуму извинительно уклоняться отъ изслѣдованій въ этой области». (*Familiar letters*). Основы его морали, какъ можно заключить о нихъ изъ *Опыта о разумѣ* и изъ двухъ замѣтокъ, имѣющихся въ его *Commonplace book—Virtue and vice* и *An utilitarian Scheme of Life* (lord King, 292, 234), тѣ же, что и основы морали у Гоббса; они представляютъ смѣшеніе эпикуризма и христіанства, которое и понынѣ еще образуетъ ядро нравственныхъ вѣрованій англійскаго народа. Согласно Локку, матерія добродѣтели — интересъ; что касается *дома*, связаннаго съ нею, то онъ исходитъ отъ Бога, а воля Бога дѣйствуетъ на насъ при помощи наказаній, которыми она располагаетъ. (*Опытъ о разумѣ*, кн. II, гл. XXVII, § 8). Послѣдователи Локка, и Гельвецій въ томъ числѣ, оставивъ въ сторонѣ мистическую часть этой зачаточной морали, остановились на ея практической части, на тѣхъ содержащихся въ ней совершенно утилитарныхъ идеяхъ, которыя встрѣчаются и въ морали Эпикура, Гоббса и иногда Спинозы. «Цѣль моихъ заботъ — восклицаетъ Локкъ—это стремленіе къ удовольствіямъ и наслажденіямъ и возможно большому числу ихъ, это избѣжаніе неудовольствій и безпокойствъ, которыхъ я хотѣлъ бы имѣть возможно меньше. Но здѣсь я долженъ быть осторожнымъ, чтобы не впасть въ обманъ, ибо, если я предпочту кратковременное удовольствіе продолжительному удовольствію, то буду, очевидно, идти противъ своего же собственнаго счастья... Я, слѣдовательно, буду на сторожѣ и не позволю себѣ увлечься ложной прелестью удовольствія, предстоящаго въ настоящій моментъ,

Вотъ какъ Бентамъ, великій англійскій утилитаристъ, оцѣниваетъ Гельвеція, французскаго утилитариста: «книга *Объ умѣ*, говоритъ Бентамъ, явилась крупнымъ вкладомъ въ науку морали и законодательства; но чрезвычайно трудно дать въ нѣсколькихъ страницахъ точную идею того, что совершила эта книга и того, что еще остается совершить послѣ нея. Вы видите яркое сіяніе, исходящее отъ этого произведенія, какъ отъ солнца, чувствуете потоки свѣта и истины, льющіеся на всю область мысли и дѣйствія; затѣмъ, свѣтъ вдругъ скрывается... Это блести краснорѣчія, сверкнувшія на мгновеніе съ такой ослѣпительностью, что пораженный ими глазъ охотно обращается къ правильному и тихому свѣту обыкновенной лампы *)».

Оставляя намѣренно безъ вниманія тѣ черты произведеній Гельвеція, которыя легче всего подвергнуть критикѣ **), постараемся уяснить себѣ

чтобы не лишиться такимъ образомъ большаго удовольствія». (Lord King, p. 304; Fox Bourne, I, 164). Мы узнаемъ здѣсь *surmémentis* Эпикура, которая обращается позже у Бентама въ арифметическій расчетъ удовольствій. По мнѣнію Локка, основанному на личномъ наблюденіи, слѣдующія удовольствія являются наиболѣе *продолжительными* въ этой жизни: 1) *здоровье*, безъ котораго никакое физическое удовольствіе не можетъ имѣть цѣны; 2) *извѣстность*, ибо «я нахожу, что она всѣмъ приноситъ удовольствіе»; 3) *знаніе*, «ибо, какъ мало я ни имѣю его, я чувствую однако, что ни за что не продалъ бы его и *не обмѣнялъ бы ни на какое другое удовольствіе*»; 4) *благотворительность*, ибо чрезвычайно быстро забываешь «о вкусныхъ яствахъ, которыя поѣдаешь, или о благоуханіяхъ, которыя вдыхаешь, но очень долго помнишь удовольствіе, которое нѣкогда испыталъ, когда дѣлалъ доброе дѣло» (замѣтимъ, что это разсужденіе очень поверхностно); 5) *ожиданіе вѣчнаго и непостижимаго счастья въ другомъ мірѣ*, «ибо это ожиданіе также доставляетъ постоянное удовольствіе». Это послѣднее удовольствіе, покоящееся на *непостижимомъ*, рѣшительно отвергается большинствомъ греческихъ и французскихъ эпикурейцевъ, въ своей строгой логичности склонныхъ видѣть одну лишь духовную сторону вещей; Стюартъ Милль и Спенсеръ оказываются болѣе терпимы къ этому наслажденію, впрочемъ совершенно невинному и играющему свою роль въ жизни.

*) *Déontologie*, I, 353. Въ выраженіи «обыкновенная лампа» сказывается какъ стиль, такъ и самая мысль Бентама; но говорить о сіяніи и *потокахъ свѣта*, изливающихся изъ произведеній Гельвеція, значитъ сильно преувеличивать сущность дѣла.

**) Одна неотвизная идея, кажется, неустанно преслѣдовала Гельвеція всю его жизнь: онъ хотѣлъ создать себѣ имя, приобрѣсти извѣстность, славу и, если возможно, безсмертіе. Сначала онъ стремился слѣдиться въ фехтовальномъ и танцевальномъ искусствахъ; его панегиристы

наилучшую сторону автора, попытаемся проникнуть его мысль, отнесемся къ нему болѣе благосклонно, чѣмъ онъ самъ относился къ своимъ противникамъ, къ этимъ «эгонистамъ», какъ называлъ ихъ Гельвецій.

утверждаютъ даже, что онъ, замаскированный, танцевалъ въ оперѣ и пользовался большимъ успѣхомъ. Затѣмъ онъ сталъ поэтомъ; но „мода на поэзію прошла“ (Collé, *Journ. hist.*), и онъ скоро бросилъ ее. Оставившись ненадолго на математикѣ, онъ, наконецъ, рѣшительно принялся за философію, „которая одна, по его словамъ, могла доставить тогда громкую извѣстность“. Съ цѣлью собрать матеріалъ для своей работы, онъ „охотился за идеями“, разспрашивалъ каждаго, мало говорилъ самъ, но много слушалъ. „Онъ долго трудился надъ отдѣльными главами, а за нѣкоторыя изъ нихъ онъ принимался въ двадцатый разъ“—говоритъ Морелле. На склонѣ лѣтъ своихъ онъ потерялъ охоту къ философіи и, томимый жаждой славы, снова вернулся къ поэзіи. „Гельвецію не доставало генія, этого демона, который не перестаетъ терзать человѣка; творенія же того, кто не одержимъ этимъ демономъ, не могутъ претендовать на безсмертіе“ (Grimm, *Corresp. lit.*, janv. 1772). Самая склонность Гельвеція къ философіи носила утилитарный характеръ.

Гельвецій началъ писать въ то время, когда Монтескье уже обнародовалъ свой *Духъ законовъ*. Честолюбивымъ стремленіемъ Гельвеція было стать если не выше, то по крайней мѣрѣ рядомъ съ этимъ великимъ человѣкомъ. Ему хотѣлось не только вновь приняться за *Духъ законовъ*, но и превзойти его, вложивъ въ него болѣе общее содержаніе; вмѣсто того, чтобы разсматривать духъ *законовъ*, онъ задумалъ разсмотрѣть самый духъ. Но такого общаго содержанія онъ искалъ не столько въ широтѣ своего замысла, сколько въ неопредѣленности его; сообразно съ этимъ онъ и назвалъ свое произведеніе трактатомъ *О духѣ*. „Двусмысленное заглавіе“, сказалъ Вольтеръ и прибавилъ: „сочиненіе безъ метода, содержащее много общихъ или поверхностныхъ мѣстъ, изъ которыхъ девять десятыхъ ложны или проблематичны...., но въ немъ есть и превосходныя вещи“.

Въ самомъ дѣлѣ, книга *О духѣ* составлена крайне своеобразно. Наиболѣе важной частью, которой собственно и обуславливался весь успѣхъ книги, по крайней мѣрѣ въ глазахъ серьезныхъ читателей, оказывается моральная часть, въ которой изложена утилитарная доктрина; и эта именно часть является какъ бы добавленіемъ въ психологическомъ трактатѣ: такимъ образомъ, своимъ главнымъ значеніемъ книга; *О духѣ* обязана ошибкѣ въ ея составленіи. Не будь въ ней этого отступленія отъ главнаго предмета, она едва ли не оказалась бы излишней; она представляла бы тогда лишь пестрый узоръ парадоксальныхъ банальностей, въ которыхъ философія иногда становится поводомъ къ тому, чтобы заняться пустой болтовней, анекдотами и прочимъ „салоннымъ соромъ“.

Не окажется ли тогда, что въ развитіи эпикуризма онъ является представителемъ новой и важной идеи?

Уже Гоббсъ видѣлъ въ законодательѣ такое существо, которое по своему произволу опредѣляетъ добро и зло и присвоиваетъ каждому рѣшительно поступку атрибутъ справедливости или несправедливости, смотря по тому, какой изъ двухъ атрибутовъ онъ находитъ нужнымъ присвоить ему. Но, объявивъ законодателя существомъ, стоящимъ выше тѣхъ, для кого онъ составляетъ законы, существомъ, у котораго нельзя требовать отчета, которому нельзя давать совѣтовъ, Гоббсъ счелъ его полновластнымъ и абсолютнымъ господиномъ закона; почти каждому закону онъ приписывалъ одинаковую цѣнность и одинаковую полезность, разъ этотъ законъ былъ актомъ деспотической и безотвѣтственной воли. Всякому вѣрноподданному Гоббсъ запрещалъ желать чего нибудь лучшаго, чѣмъ законы своего государства. Но Гельвецій нарушаетъ этотъ запретъ; онъ вѣритъ въ возможность совершенствованія этихъ законовъ; онъ—дитя своего вѣка; онъ горячо стремится къ прогрессу общественныхъ учрежденій, но для него направленіе этого прогресса дается не добрымъ намѣреніемъ суверена, а общимъ интересомъ подданныхъ. Вводя, такимъ образомъ, въ мораль и законодательство идею прогресса, которую и Спиноза даже оставлялъ слишкомъ въ тѣни, Гельвецій въ конечномъ пунктѣ этого прогресса ставитъ социальный идеаль, къ осуществленію котораго должны одинаково стремиться и законодатель и моралистъ. Законодательство не есть болѣе только капризъ, оно—«наука», сливающаяся съ моралью; оно сообщаетъ послѣдней силу и пріобрѣтаетъ вслѣдствіе этого законность, которая есть ничто иное, какъ признаніе его полезности. Законодатель, говоритъ Гоббсъ, всемогущъ; слѣдовательно все, что онъ декретируетъ, есть благо; законодатель, говоритъ Гельвецій, всемогущъ, но это всемогущество оказывается лишь средствомъ, цѣль котораго заключается въ достиженіи возможно большей пользы.

У Гоббса цѣль, верховное благо, обращается послѣ нѣсколькихъ метаморфозъ въ интересъ суверена; у Гельвеція цѣль, которую должно преслѣдовать, сводится къ интересу всѣхъ, отождествленному съ интересомъ каждаго въ отдѣльности; требуемое же отождествленіе достигается закономъ при помощи двухъ средствъ: наказанія и просвѣщенія. Вотъ та важная идея, которая отнынѣ входитъ составной частью во всѣ утилитарныя системы. Посмотримъ же, какъ развивается эта идея въ книгахъ *О духѣ* и *О человѣкѣ*.

I.—Какъ и Гоббсъ, Гельвецій начинаетъ заявленіемъ, что онъ принялъ научную обработку морали; онъ надѣется даже достигнуть въ ней такой же точности результатовъ, какая достигается въ геометріи. И рационалисты, и утилитаристы должны отнестись одинаково одобрительно къ такому намѣренію. Но тогда какъ Гоббсъ и особливо Спиноза стремились установить мораль, подобно геометріи, дедуктивнымъ путемъ, Гельвецій хочетъ воздвигнуть ее надъ той «пирамидой фактовъ», о которой говорилъ Бэконъ, и «сдѣлать изъ морали родъ экспериментальной физики», свѣдя мораль къ единственному принципу—ощущенію. У Гельвеція мы впервые находимъ во Франціи фактически выраженную противоположность между моралью *индуктивной* и моралью *интуитивной* *), противоположность, которая позже была подчеркнута англійскими утилитаристами. Такимъ образомъ, Гельвецій стремится построить то, что Кантъ называетъ «физикой нравовъ», не прибѣгая къ участію какого либо метафизическаго или даже моральнаго элемента: поставить физику на мѣсто морали—вотъ его цѣль.

Первый постулатъ, на который опираются физическія и математическія науки—это гипотеза универсальной необходимости, правильности явленій. Таковъ же постулатъ, котораго требуетъ всякая экспериментальная мораль: «Наши мысли и наши воли являются необходимыми послѣдствіями полученныхъ нами впечатлѣній. . . . Философскій трактатъ о нравственной свободѣ былъ бы лишь трактатомъ о слѣдствіяхъ, не имѣющихъ причинъ **»).

Отсутствію внутренней свободы въ насъ, какъ и во всемъ матеріальномъ мірѣ, соответствуетъ инерція: «лѣнь представляетъ естественное свойство человѣческой природы; человѣкъ тяготеетъ постоянно къ покою, какъ тѣла тяготеютъ къ центру ***»).

Чтобы вывести тѣла изъ ихъ состоянія инерціи, нуженъ толчокъ, нужно приходящее извнѣ движеніе; такимъ толчкомъ, выводящимъ насъ изъ покоя, является ощущеніе, а движеніе, которое влечетъ насъ къ извѣстнымъ поступкамъ, сообщается намъ интересомъ, исканіемъ «всего того, что можетъ намъ доставить удовольствія или избавить насъ отъ страданій ****»).

*) *De l'espr.*, пред.; *De l'homme*, II, 19.

**) *De l'espr.*, I, 4.

***) *De l'espr.*, III, 5; *De l'hom.*, IV, 24.

****) *De l'espr.*, II, 1, прим.

то моральный міръ не менѣе подвластенъ законамъ интереса *)».

Для объясненія какого нибудь поступка нельзя найти другой побудительной причины, кромѣ интереса; я не могу хотѣть блага ради блага, не могу стремиться къ благу, если моя воля не заинтересована въ немъ; я хочу блага лишь постольку, поскольку оно касается меня. Чтобы доказать свою мысль, Гельвецій прибѣгаетъ къ оригинальному приему. Въ своемъ разсужденіи онъ употребляетъ аналогію между любовью къ злу ради зла, которая кажется невозможной, и любовью къ добру. «Человѣку такъ же невозможно любить добро ради добра, какъ зло ради зла». «Чувство себялюбія — продолжаетъ онъ — является единственнымъ базисомъ, на которомъ можно заложить основанія полезной морали **). «Люди совсѣмъ не злы, они покорны своимъ интересамъ. Сѣтованія моралистовъ не въ состояніи, конечно, измѣнить этотъ основной мотивъ моральной жизни ***)». Гельвецій могъ бы прибавить, что, если люди не *злы*, то они и не *добры*; отъ него и не ускользнулъ этотъ выводъ.

Тамъ, гдѣ господствуетъ фатальная страсть, нѣтъ мѣста ни заслугъ, ни виновности; но невиновность влечетъ за собой снисходительность. Гельвецій сильно настаиваетъ на этомъ практическомъ слѣдствіи утилитарнаго фатализма, выведенномъ уже Спинозой изъ фатализма пантеистическаго; онъ рекомендуетъ мягкое и кроткое обращеніе со всѣми, даже со злыми. Онъ взываетъ къ чувствамъ человѣколюбія и жалости, которыя онъ понимаетъ на свой манеръ, чтобы съ ихъ помощью защитить свою систему. Гельвецій ясно видѣлъ результатъ, къ которому ведетъ эпикурейская система: онъ не скрывалъ отъ себя, что, согласно этой системѣ, человѣкъ дѣйствительно безсиленъ полюбить своего ближняго; но Гельвецій тѣмъ не менѣе вѣрить въ возможность взаимной благотворительности въ эгоистическомъ обществѣ. Болѣе того: эту благотворительность онъ обосновываетъ на томъ именно, что, казалось, должно было бы разрушить ее — на убѣжденіи въ существованіи всемірнаго эгоизма. Здѣсь обнаруживается одно изъ наиболѣе важныхъ послѣдствій эгоистической морали: надежда внести благотворительность въ человѣческія дѣйствія, не внося благожелательности въ отдѣльныя воли, установить взаимность внѣшнихъ услугъ, не устанавливая внутренней благодарности за нихъ.

*) *De l'espr.*, II, 2; *De l'hom.*

**) *De l'espr.*, II, 5; *Ibid.*, прим. II, 24.

***) *De l'espr.*, II, 5; *Ibid.*, прим. II, 2.

По той именно причинѣ, что всѣ — эгоисты, побуждаемые своими интересами, говорить Гельвецій, каждый изъ нихъ долженъ быть склоненъ къ снисходительности, къ милосердію, къ благотворенію. Сначала слѣдуетъ вытравить изъ себя гнѣвъ: «нужно брать людей такими, какими они являются: возмущаться противъ слѣдствій ихъ себялюбія не болѣе раціонально, чѣмъ сѣтовать на внезапные весенніе ливни». Точно также слѣдуетъ уничтожить презрѣніе: «порочнаго нужно не презирать, а сожалѣть; нужно радоваться собственному счастью, благодарить небо за то, что оно не дало намъ такой склонности и страсти, которая *принудили* бы насъ искать нашего счастья въ злополучіи другого. Ибо въ концѣ концовъ всякій повинуется своему интересу». Наконецъ, вмѣстѣ съ любовью упраздняется и ненависть: Гельвецій радуется этому выводу, не спрашивая себя, выигрываетъ ли онъ столько же, сколько терпитъ. „*Люди оказываются тѣмъ, чѣмъ они должны быть; всякая ненависть къ нимъ несправедлива*; глупецъ также произвольно дѣлаетъ глупости, какъ дикое деревцо родитъ горькіе плоды... Снисходительность всегда будетъ результатомъ просвѣщенія, если только страсти не подавятъ его дѣйствія *)».

Согласно такому идеалу утилитарнаго общества, достаточно, кажется, хорошо понять, что мы совсѣмъ не любимъ другъ друга, для того чтобы поступать относительно другъ друга такъ, какъ если бы мы другъ друга любили. Здѣсь раскрывается передъ нами одна изъ самыхъ любопытныхъ концепцій человѣческой мысли, — попытка уничтожить ненависть между людьми, уничтожая любовь между ними. Вмѣсто того, чтобы сказать людямъ: любите другъ друга, и тогда прекратится война между вами, утилитаристы говорятъ: убѣдитесь въ томъ, что вы другъ друга не любите, и прекратится война между вами.

Гельвецій старался проводить въ жизни эту снисходительность и эту благотворительность, не согрѣтая дыханіемъ любви; стоитъ вспомнить многочисленные рассказы о ровности его отношеній къ своимъ друзьямъ, объ его щедрости, объ его мягкомъ обращеніи со своими подвластными. Но во всѣхъ этихъ добродѣтеляхъ, которыя обуславливались системой, а не сердечными склонностями, было больше осторожности,

*) *De l'espr.*, I. 4; II, 2; II, X. — Извѣстно, что Сорбонна осудила эти слова — «какъ дикое деревцо приносить горькіе плоды». — «А! дикія растеніяца школы, — восклицаетъ Вольтеръ — вы преслѣдуете человѣка за то, что онъ не пытается ненавидѣть къ вамъ!»

чѣмъ прямодушія, больше терпѣливости, чѣмъ истинной благотворительности; и что такое въ сущности эта терпѣливость? Не потому-ли утилитарный фаталистъ терпѣливо сносить оскорбленія и гнѣвъ другихъ людей, что онъ чувствуетъ себя выше ихъ, по крайней мѣрѣ, въ одномъ пунктѣ? Тогда какъ другіе слѣдуютъ за своей страстью, не сознавая этого, утилитаристъ знаетъ, что его увлекаетъ страсть, знаетъ, какъ она увлекаетъ его; онъ наблюдаетъ это увлеченіе съ такимъ же научнымъ безразличіемъ, съ такой же безстрастностью высшаго ума, съ какой онъ наблюдаетъ внезапные весенніе ливни. Эта терпѣливость въ сущности есть лишь чувство превосходства, и Ла-Ромфую былъ правъ, когда сводилъ ее къ эгоизму. И развѣ мы не оказываемъ кому либо больше вниманія въ томъ случаѣ, когда на его раздраженіе мы отвѣчаемъ раздраженіемъ, когда мы возмущаемся его гнѣвомъ, его страстями, его ошибками, чѣмъ когда мы противопоставляемъ ему выдержанную холодность разума? вѣдь эта холодность — духовное пренебреженіе, если не моральное презрѣніе. Поэтому добрыя качества Гельвеція не имѣли почти успѣха у его друзей.

По словамъ Дидро, деревенскіе сосѣди Гельвеція не любили его, несмотря на его благотворительность; крестьяне били окна въ его замкѣ, срубали его деревья, разбивали его стѣны. Рассказываютъ также, что однажды Гельвецій жаловался Гольбаху на то, что его связи со старыми друзьями стали очень слабы. На это Гольбахъ отвѣтилъ ему: «многимъ изъ нихъ вы оказывали большія услуги; я же ничего не сдѣлалъ ни для кого изъ моихъ друзей, и однако я живу съ ними неразрывно въ продолженіи 20 лѣтъ». И это потому, что благотворительность въ дѣйствіяхъ ничего не приноситъ, если она не сопровождается благожелательностью сердца.

Къ счастливымъ послѣдствіямъ эгоизма, перечисленнымъ выше, Гельвецій присоединяетъ еще преданность. Въ ней, по его мнѣнію, сказывается благотворительность, источникъ которой болѣе глубокъ и не менѣе фаталенъ; она не является только плодомъ сознательнаго убѣжденія: люди бываютъ благотворительны не только въ силу доводовъ разума, но и по побужденіямъ своей природы; есть и такіе, которые рождаются способными къ преданности или естественно становятся таковыми: «человѣколюбивъ тотъ, для кого несчастье другого представляетъ *невыносимое* зрѣлище и который, чтобы избѣгнуть этого зрѣлища, *принужденъ* помочь несчастному. Напротивъ, для нечеловѣколюбиваго зрѣлище чужаго несчастья является *пріятнымъ*: чтобы

продолжить свое удовольствіе, онъ отказывается отъ всякой помощи потерпѣвшимъ несчастіе. И однако оба эти столь различныхъ человека стремятся къ своему удовольствію и *приводятся въ движеніе однимъ и тѣмъ же побудителемъ*. Въ заключеніе Гельвецій, пользуясь терминами Ла-Рошфуко, говоритъ, «что своими пороками и своими добродѣтелями мы обязаны *единственно* различію въ способахъ того измѣненія, которому подвергается личный интересъ *)».

Гельвецій самъ ищетъ возраженій. «Если, — говоритъ онъ, — все дѣлается для себя, то развѣ кто либо обязанъ быть признательнымъ своимъ благодѣтелямъ?» Чтобы избѣгнуть затрудненія, онъ даетъ уклончивый отвѣтъ. «Во всякомъ случаѣ, — говоритъ онъ, — благодѣтель не въ правѣ требовать признательности; иначе выходило бы, что онъ заключилъ договоръ, а не сдѣлалъ дара». Но вопросъ не въ томъ, долженъ ли благодѣтель требовать признательности и оказывать благодѣяніе лишь потому, что онъ имѣетъ въ виду заслужить эту признательность: ибо тогда его поступокъ и совѣсъ не имѣли бы права претендовать на такую заслугу, такъ какъ въ основѣ его лежалъ бы интересъ. Истинный вопросъ заключается въ слѣдующемъ: не обязаны ли мы признательностью кому либо потому именно, что онъ не искалъ ея? Настоящая мысль Гельвеція та, что признательность въ сущности — оптическая иллюзія: въ идеальномъ положеніи вещей она должна быть исключена; но при современномъ состояніи общества она приноситъ свою пользу, а интересъ обездоленныхъ возводитъ ее въ законъ, который останется въ силѣ до тѣхъ поръ, пока онъ не окажется бесполезнымъ. «*Общественное мнѣніе обязываетъ*, и исполнѣ основательно, получившихъ благодѣяніе отвѣчать на него признательностью, и этимъ путемъ оно облегчаетъ положеніе несчастныхъ и умножаетъ число благодѣтелей **»». Разсуждая такимъ образомъ, Гельвецій, конечно, не могъ находить абсолютно дурными дѣйствія своего друга Палиссо, который притворялся передъ нимъ, когда былъ ему долженъ нѣкоторую сумму денегъ.

Итакъ, второе социальное слѣдствіе эгоистической морали таково: люди оказываютъ другъ другу услуги, не питая другъ къ другу признательности.

Первое основаніе всей этой теоріи заключается въ выраженномъ

*) *De l'espr.*, II, 2, прим.

**) *De l'espr.*, II, 2, прим.

Гельвеціємъ оригинальномъ положеніи: «также невозможно любить добро ради добра, какъ и зло ради зла». Эта аналогія своеобразна, но послѣдовательна *).

II.—Интересъ является основнымъ двигателемъ всѣхъ человѣческихъ дѣйствій; является ли онъ также и ихъ цѣнителемъ? побуждая насъ къ извѣстнымъ поступкамъ, не оказывается ли онъ и судьей? будучи источникомъ движенія въ нравственномъ мірѣ, не становится ли онъ въ то же время и цѣлью, а слѣдовательно, и закономъ его?

Со времени Эпикура въ интересѣ перестали видѣть законъ, который обладаетъ, если не абсолютной, то, по крайней мѣрѣ, относительной силой императива. Гоббсъ, правда, допускалъ *естественный законъ*, рядъ совершенно логическихъ предписаній, имѣющихъ въ виду хорошо понятый интересъ; но онъ, повидимому, думалъ, что повелительный законъ интереса теряетъ свое дѣйствительное значеніе или, по крайней мѣрѣ, растворялся въ гражданскомъ законѣ, лишь только индивидъ вступалъ въ государство. Съ другой стороны, Ла-Рошфуко старался, въ своемъ глубокомъ анализѣ, показать, что преслѣдованіе своего интереса есть фактъ, но онъ и не думалъ утверждать, что это преслѣдованіе составляетъ законъ или обязанность; онъ наблюдалъ людей, но ничего не предписывать имъ. Наконецъ, мораль Спинозы, утилитарная съ одной стороны, была раціональна съ другой; она поднималась надъ практической пользой. Поэтому, со времени Эпикура не было вполнѣ утилитарной морали. Та мораль, которая изложена Гоббсомъ въ началѣ его системы, практиковалась дикими народами, не собранными еще, силой взаимныхъ договоровъ, подъ властью одного господина; она не затрогивала насъ, выработавшихъ гражданскій законъ—выраженіе сувереннаго могущества; но утилитарная мораль, основанія которой даны Гельвеціємъ, должна быть примѣнима ко всѣмъ цивилизованнымъ народамъ.

Гельвецій методически приступаетъ къ анализу добродѣтели, которую онъ обозначаетъ словомъ *честность*, принимая послѣднюю въ самомъ общемъ ея смыслѣ. Онъ разсматриваетъ честность сначала примѣнительно къ индивиду, затѣмъ примѣнительно къ группѣ индиви-

*) Уже Спиноза набросалъ идеаль общества, въ которомъ нѣтъ любви и ненависти, нѣтъ уваженія и презрѣнія, нѣтъ благожелательности и зложелательности, нѣтъ признательности и неблагодарности, нѣтъ гнѣва и сожалѣнія. (См. пред. гл.).

довъ, къ обществу или государству, рассматриваетъ модификаціи этой честности у различныхъ народовъ на протяженіи вѣковъ и заканчиваетъ анализомъ ея отношеній къ цѣлому міру. Мы должны быть благодарны ему за такую попытку приложить къ морали строгій методъ математическихъ наукъ.

Вотъ, на примѣръ, *критерій* честности въ примѣненіи къ частному человѣку: «всякій называется, и долженъ называть, *честностью* (т. е. *справедливостью*) въ поведеніи другого лишь привычку къ дѣйствіямъ, которыя ему полезны».

Чтобы провѣрить экспериментально это правило поведенія, возьмемъ примѣры: «почти всѣ люди, будучи внимательны къ своимъ только интересамъ, *никогда* не обращаютъ своего взора на общій интересъ. Сконцентрировавъ всѣ свои усилія на достиженіи собственнаго благополучія, эти люди называютъ пристойными лишь такія дѣйствія, которыя оказываютъ имъ пользу. Судья оправдываетъ виновника, министръ возвышаетъ недостойнаго человѣка; и тотъ, и другой *всегда* справедливы по мнѣнію тѣхъ, которымъ они покровительствуютъ; но пусть судья накажетъ, пусть министръ откажетъ въ своемъ вниманіи, и они *всегда* будутъ несправедливы въ глазахъ человѣка преступнаго и лишеннаго милости *)».

То, что почитается честностью въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, измѣняется непрерывно, смотря по индивиду. Для насѣкомаго, живущаго въ травѣ, тигръ является животнымъ, наиболѣе пріятнымъ; баранъ же, который вмѣстѣ съ травой пожираетъ и живущихъ на ней паразитовъ, кажется ему крайне свирѣпымъ. «Интересъ является могучимъ чародѣемъ, который мѣняетъ форму всѣхъ предметовъ въ глазахъ всѣхъ тварей земныхъ **)».

Существуетъ тѣмъ не менѣе нѣсколько исключеній изъ этого общаго правила: для нѣкоторыхъ личный интересъ, этотъ критерій честности, не находится въ противорѣчіи съ интересомъ общественнымъ. «Бываютъ

*) Извѣстно, говоритъ Ла-Гарпъ, что въ передней министра, расточающаго милости, раздаются хвалебные гимны тѣхъ, которыхъ онъ обогащаетъ на счетъ народа; но искренни ли эти похвалы? Болѣе того развѣ рѣдко случается, что тѣ именно, которые извлекаютъ пользу изъ щедротъ и несправедливостей человѣка могущественнаго, оказываются первыми его хулителями не передъ лицомъ всего общества, а въ интимной бесѣдѣ? *De l'espr.*, II, 2.

**) *De l'espr.*, II, 2.

люди, которымъ ихъ счастливая природа, ихъ горячее *желаніе славы* и *уваженія* *внушаютъ* такую же любовь къ справедливости и добродѣтели, какую люди обыкновенно питаютъ къ высокому положенію и къ богатствамъ. Дѣйствія, приносящія *личную пользу* этимъ добродѣ- < тельнымъ людямъ, суть дѣйствія справедливыя, *совпадающія съ общимъ интересомъ* или, *по крайней мѣрѣ, не противорѣчащія ему*.—Въ этихъ словахъ усматривали противорѣчіе съ тѣмъ, что сказано было выше *); но здѣсь нѣтъ его—доктрина интереса у Гельвеція слишкомъ положительна и опредѣленна, чтобы допустить противорѣчіе такого рода. Люди, о которыхъ идетъ тутъ рѣчь, одарены *счастливой природой*, они имѣютъ, кромѣ того, *желаніе славы*, которому былъ подвластенъ и Гельвецій; что же удивительнаго въ томъ, что, увлекаемые этими двумя силами—природой и желаніемъ, они совершаютъ извѣстные поступки, согласные съ общимъ интересомъ? Гельвецій считаетъ нужнымъ даже сказать, что эти поступки совѣмъ не имѣютъ цѣлью своей общій интересъ, что они, собственно говоря, и не согласны съ нимъ, а только *не противорѣчатъ ему*. Поэтому и въ данномъ случаѣ люди подчиняются *своей личной пользѣ*, ихъ любовь къ добродѣтели есть любовь къ самому себѣ. Параллелизмъ частнаго и общаго интереса у людей такого рода напоминаетъ простой физическій параллелизмъ движеній. Видимыя исключенія изъ правила эгоизма лишь подтверждаютъ самое правило. Такимъ образомъ, Гельвецій могъ, если имѣть въ виду только логическое развитіе его мысли, «считать себя вправѣ заключить, что личный интересъ—единственный и универсальный цѣнитель заслуги человѣческихъ дѣйствій **»). «Мы принуждены въ другихъ уважать самихъ себя ***»).

Все сказанное относится къ частной морали, которая представляетъ много аналогичнаго съ естественнымъ правомъ Гоббса; каждый, взятый отдѣльно, можетъ и долженъ, руководясь разсудкомъ, преслѣдовать свой интересъ, все равно—находится ли онъ въ противорѣчій или въ согласіи съ интересомъ прочихъ людей. Разсмотримъ теперь маленькую группу индивидовъ, объединившихъ свои интересы. «И съ такой точки зрѣнія честность есть болѣе или менѣе сильная привычка къ дѣйствіямъ, особенно полезнымъ этой маленькой общественной группѣ». Впрочемъ,

*) Damiron, *Mém. sur. le dix-huitième siècle*, I, 4, 1.

**) *Da l'espr.*, II, 2.

***) *De l'espr.*, II, 4.

нѣкоторые общества, подобно нѣкоторымъ индивидамъ, какъ бы жертвуютъ своимъ собственнымъ интересомъ въ пользу интереса общаго; но въ такомъ случаѣ общества «лишь удовлетворяютъ страсть къ добродѣтели, которую имъ внушаетъ *просвѣщенная надменность*» *). Ла-Ронфуко не сказалъ бы ничего иного.

Однако полная противоположность между частнымъ человѣкомъ или небольшою группою и цѣлымъ обществомъ физически невозможна ужъ въ силу тѣхъ отношеній, которыя необходимо существуютъ между каждою вещью и ея средой. «Интересъ всякаго гражданина всегда связанъ съ общественнымъ интересомъ; подобно небеснымъ свѣтиламъ, которымъ система древнихъ философовъ приписывала движеніе двоякаго рода—одно движеніе, болѣе медленное, господствующее надъ всей вселенной, другое—болѣе быстрое, свойственное данному свѣтилу, подобно этому и каждое небольшое общество подчинено интересу двухъ различныхъ родовъ. Первый интересъ, *болѣе слабый*, совпадаетъ съ интересомъ всего общества, т. е. націи, а второй, *болѣе могущественный, свойственъ* лишь разсматриваемой группѣ индивидовъ» **).

Честность или справедливость въ отношеніи къ индивиду или небольшому собранію индивидовъ, не представляетъ того, что подъ ними обыкновенно разумѣютъ—Гельвецій считаетъ нужнымъ предупредить насъ объ этомъ. Истинная честность проявляется лишь въ отношеніи къ большой группѣ, поглотившей въ себя группы, болѣе мелкія, и отдѣльных индивидовъ, т. е., лишь въ отношеніи къ государству: однако, критерій такой расширенной національной честности не будетъ инымъ, чѣмъ критерій честности какого либо другого рода: «человѣкъ справедливъ тогда, когда всѣ его дѣйствія направлены къ общественному благу... Общество называетъ честными, великими или героическими такіе поступки, которые ему полезны». Курцій и Сафо, напримѣръ, бросились въ пронасть; но Курцій бросился для того, чтобы спасти Римъ, Сафо же бросилась вслѣдствіе любовнаго отчаянія; поступокъ одного очень полезенъ, поступокъ другой бесполезенъ; поэтому, одинъ—герой, другая—безумная. «Общество не назоветъ никогда безумными тѣхъ, которыхъ безуміе направлено на пользу общества» ***). Въ сущности, по мнѣнію Гельвеція, одни не болѣе и не менѣе безумны, чѣмъ другіе.

*) *De l'espr.*, II, 7.

**) *De l'espr.*, II, 8.

***) *De l'espr.*, II, 6; II, 11.

Если смотрѣть на вещи съ точки зрѣнія эпикурейской доктрины, разсужденіе Гельвеція оказывается до сихъ поръ совершенно правильнымъ: заключеніе съ безукоризненной логичностью вытекаетъ изъ принятыхъ имъ въ основу принциповъ. Но пристрастіе къ парадоксу влечетъ его слишкомъ далеко: «общество, — говоритъ онъ, — не соразмѣряетъ своего уваженія къ тому или иному дѣйствию со степенью силы, храбрости или великодушія, необходимой для выполненія этого дѣйствія, а съ важностью его и съ пользой, которую можно изъ него извлечь». Этотъ индуктивный выводъ — совершенный софизмъ, ложность котораго безъ труда могли бы раскрыть и сами эпикурейцы *). Оста-

*) Заимствуемъ у Гельвеція приводимый у него же примѣръ. Положимъ, что невѣжественный генераль (какойнибудь Субизъ, безъ сомнѣнія), одерживаетъ три побѣды надъ генераломъ, еще болѣе невѣжественнымъ; вызовутъ ли эти побѣды, если только публика будетъ знать, что генераль обязанъ ими невѣжеству и случаю, такое же къ себѣ удивленіе, какое вызовутъ побѣды генерала, болѣе способнаго? Очевидно, нѣтъ. Разсматривая дѣйствія, Гельвецій, повидимому, отдѣляетъ и изолируетъ ихъ отъ силы, выполняющей эти дѣйствія; но никто ихъ не разсматриваетъ такъ: чтобы человѣкъ былъ достоинъ удивленія и одобренія, недостаточно одного его удачнаго, но случайнаго дѣйствія, ибо въ такомъ случаѣ удача должна быть, собственно говоря, отнесена на счетъ счастливаго стеченія обстоятельствъ. Лишь это стеченіе, произведшее данное дѣйствіе, и было полезнымъ. Для того, чтобы генераль оказался полезнымъ, необходимо, чтобы дѣйствія его были совершены съ искусствомъ, необходимо, чтобы причина, которая произвела дѣйствіе теперь и которая сумѣетъ воспроизвести его позже, заключалась въ немъ, а не внѣ его. Вѣдь въ этомъ только случаѣ мы будемъ имѣть не только полезность настоящаго момента, но и полезность будущую. Генераль, случайно выигравшій три битвы, былъ полезенъ въ данную минуту; но онъ не можетъ оказаться вообще и во всякое время полезнымъ — даже болѣе того, всѣ битвы, которыя онъ выиграетъ въ будущемъ, благодаря случаю, не сообщать ему этой полезности. Если неловкій генераль всегда будетъ одерживать побѣды, а чрезвычайно искусный — терпѣть пораженія, то личность послѣдняго все-таки будетъ всегда болѣе полезна и, слѣдовательно, болѣе достойна уваженія, чѣмъ личность перваго; въ самомъ дѣлѣ, онъ одержитъ побѣду, какъ только судьба окажется болѣе милостивою; а соперникъ его потерпитъ пораженіе въ тотъ самый моментъ, когда судьба его перестанетъ выигрывать сраженія. Одинъ въ защитѣ своего стечества, является тѣмъ крѣпкимъ оружіемъ, которое никакіе удары не могутъ ни разбить, ни согнуть; второй напоминаетъ жало пчелы, которое можетъ ранить только однажды. Одинъ оказываетъ пользу продолжительную, второй — случайную и, слѣдовательно, преходящую.

вимъ безъ вниманія эту непоследовательность, имѣющую частный характеръ.

Мы рассмотрѣли честность примѣнительно къ націи; теперь, обращаясь къ тѣмъ формамъ, какія принимаетъ честность въ теченіе вѣковъ и у различныхъ народовъ, мы должны сказать, что, собственно говоря, нѣтъ всеобщей и вѣчной честности, хотя у каждой націи, взятой отдѣльно, и существуетъ особенная и временная честность. Последняя подчиняется интересу; но такъ какъ интересъ измѣняется, то вмѣстѣ съ тѣмъ измѣняется и честность. Въ этомъ лежитъ причина разнообразія или противорѣчія нравовъ и обычаевъ, на которыя ссылались Монтэнъ и скептики и которыми Эпикуръ уже сумѣлъ воспользоваться въ видахъ своей утилитарной системы. Существуютъ различные роды интереса, такъ какъ существуютъ различные роды честности и справедливости.

До сихъ поръ мы оставляли въ сторонѣ одинъ вопросъ, который,

Итакъ, во всякомъ дѣятелѣ, кромѣ дѣйствія, есть еще *физическая* или *интеллектуальная* сила; и публика судить и должна судить о дѣйствіяхъ по этой дѣйствительной или предполагаемой силѣ. Далѣе, даже съ утилитарной и детерминистской точки зрѣнія должно признать наличность нѣкоторой моральной силы, которой нельзя пренебречь въ сужденіи о дѣйствіяхъ. Почему, напримѣръ, для того, чтобы оцѣнить извѣстные поступки, стараются узнать продиктовавшее ихъ *намѣреніе*? Очень просто: тотъ, кто дѣйствуетъ въ добромъ намѣреніи, обладаетъ большей внутренней и духовной, такъ сказать, *способностью*; чѣмъ тотъ, кто поступаетъ такимъ же точно образомъ, но руководится при этомъ своимъ интересомъ: онъ имѣетъ больше шансовъ воспроизвести свое дѣйствіе, онъ болѣе полезенъ. *Намѣреніе*, слѣдовательно, является въ нѣкоторомъ родѣ мѣрой духовной *способности*, которую можно, если угодно, назвать моральной способностью; а въ качествѣ таковой, намѣреніе никоимъ образомъ не должно быть оставлено безъ вниманія даже Гельвеціемъ и фаталистами; можно также сказать, что *трудность* и *рѣдкость* дѣйствія есть мѣра *физической* или *духовной способности* дѣятеля. Но очевидно, что чѣмъ больше способность какого либо существа, тѣмъ оно полезнѣе. Гельвецій, слѣд., былъ совершенно неправъ, сказавъ, что публика не соразмѣряетъ своего уваженія съ «силой, храбростью, великодушіемъ»; это утвержденіе ложно, даже съ точки зрѣнія его собственной системы. Опровергая такого рода парадоксальныя и нелогическія послѣдствія, какія Гельвецій выводилъ изъ эпикурейскаго утилитаризма, нѣкоторые думали, что вмѣстѣ съ тѣмъ имъ удастся опровергнуть и самый утилитаризмъ; но, какъ мы видѣли, истинную доктрину Эпикура не такъ легко уловить въ ошибкѣ.

однако необходимо изслѣдовать. Спрашивается, сохранять-ли всѣ эти виды *честности*, всѣ эти виды *справедливости*, послѣдовательно идущіе другъ за другомъ — честность относительно отдѣльных лицъ, относительно небольшихъ обществъ, относительно націй — тотъ логическій порядокъ, въ которомъ мы ихъ размѣстили? не должны ли будутъ они, въ силу теоретическаго между ними противорѣчія, впасть также когда нибудь въ противорѣчіе практическое, не должны ли будутъ они вступить въ борьбу между собой? Въдѣ я не только коллективное и социальное существо; если я и принадлежу нѣкоторымъ обществамъ, если я принадлежу государству, то я принадлежу также и прежде всего самому себѣ; а въ такомъ случаѣ я, вооруженный естественнымъ правомъ Гоббса, долженъ подчиняться лишь своему интересу. Предо мной три рода честности, три рода справедливости, три рода морали — другими словами, предо мной, въ концѣ концовъ, стоятъ три интереса: какъ поступить теперь? Сама мораль предписываетъ мнѣ изъ этихъ трехъ интересовъ избрать свой, хотя бы я и навлекъ на себя обвиненіе въ несправедливости; мораль предписываетъ мнѣ нѣкоторымъ образомъ immoralныя дѣйствія.

Излагая систему Гельвеція, мы наталкиваемся, такимъ образомъ, на противорѣчіе, къ которому, повидимому, сводится физика нравовъ. Мы приходимъ къ тому состоянію войны, о которомъ говорилъ Гоббсъ. Но Гельвецій даетъ намъ средство выйти изъ этого состоянія, даетъ средство совершенно физическаго характера. Для этого лишь нужна сила, которая, съ помощью внѣшняго дѣйствія, сблизитъ бы и заставитъ бы совпасть интересъ каждаго съ интересомъ всѣхъ: такой силой и является законодательство.

Гельвецій ставитъ цѣль этой силѣ матеріальнаго принужденія, къ которой прибѣгалъ Гоббсъ, по которую онъ считалъ совершенно повластной; эта цѣль—польза, счастье. Мораль, т. е. физика нравовъ, не создана цѣликомъ гражданскимъ закономъ, физикой законовъ; послѣдняя только спасетъ мораль. Здѣсь уже начинается сказываться наиболѣе важная идея системы Гельвеція.

III.—Мы видѣли, что вначалѣ моральный міръ находился въ неподвижномъ, инертномъ, почти безжизненномъ состояніи. Однѣ лишь страсти внесли въ него трепещущую жизнь, и тогда всѣ части этого міра, согрѣтыя и одушевленные горячимъ дыханіемъ желанія, пришли въ движеніе, подобно сферамъ видимой вселенной. Но это движеніе,

увлекающее отдѣльные умы, оказывается двойнымъ или тройнымъ, оно самому себѣ ставитъ препятствія, и эти умы, какъ свѣтила «небеснаго свода древнихъ» *), одновременно притягиваются въ нѣсколькихъ направленіяхъ, склоняются то въ сторону коллективныхъ, то въ сторону своихъ личныхъ интересовъ: гармонія грозитъ нарушиться, раздоръ готовъ вспыхнуть; гдѣ же найти разумную и регулирующую силу, аналогичную той, которая, повидимому, упорядочила физическій міръ? Каковъ будетъ деміургъ, къ которому человѣчество должно обратиться свои взоры и протянуть свои руки?

Чтобы установить порядокъ, нужно установить необходимость; но мы знаемъ, что нѣтъ ничего болѣе надежно необходимаго, чѣмъ интересъ. Поэтому, законодатель будетъ стараться связать интересъ со всѣми социальными обязанностями: «все искусство законодателя состоитъ въ томъ, чтобы заставить людей, изъ чувства любви къ самимъ себѣ, быть всегда справедливыми другъ къ другу... Нужно жаловаться и сѣтовать не на злобу людей, но на невѣжество законодателей, которые всегда противопоставляли частный интересъ общему интересу... Люди, крайне чувствительные къ своимъ страданіямъ, безразличные къ страданіямъ другихъ, не родятся ни добрыми, ни злыми, но расположенными стать ими, смотря по тому, объединяетъ ли или разъединяетъ ихъ общій интересъ... Исходя изъ такихъ идей, удастся понять, почему страсти, подобно запретному древу познанія, одинаково приносятъ плоды добра и зла, можно уяснить себѣ механизмъ, посредствомъ котораго эти страсти производятъ наши пороки и наши добродѣтели; исходя изъ тѣхъ же идей, законодатель находитъ средства принудить людей къ честности, заставляя страсти приносить лишь плоды добродѣтели и мудрости» **).

Это драгоценное средство принудить людей дается прежде всего санкціей: «все изслѣдованіе моралистовъ заключается лишь въ опредѣленіи того, какимъ образомъ должно употреблять награды и наказанія, и въ опредѣленіи тѣхъ вытекающихъ изъ нихъ способовъ, какими можно связать личный интересъ съ интересомъ общественнымъ. Это единеніе—идеаль, который должна поставить передъ собой мораль. Если бы граждане не могли создавать свое собственное счастье иначе, какъ творя общественное благо, тогда одни только безумные были бы

*) *De l'espr.*, II, 8.

**) *De l'espr.*, II, 13; II, 5, прим.

порочны; все люди были бы *принуждаемы* къ добродѣтели, и процвѣтаніе націй было бы благодѣтельнымъ слѣдствіемъ дѣйствій морали» *).

Санкція есть составная часть закона: «въ самомъ дѣлѣ, если сила составляется изъ комбинаціи наибольшаго числа единицъ, если справедливость заключается въ совершеніи дѣйствій, полезныхъ наибольшему числу этихъ единицъ, то очевидно, что справедливость, по природѣ своей, обладаетъ силой, необходимой для того, чтобы подавить порокъ и принудить людей къ добродѣтели» **). Строгость разсужденія не подлежитъ сомнѣнію. Разъ вы согласитесь съ Гельвеціемъ, что какая нибудь физическая, фатальная сила въ состояніи произвести ту моральную силу, которая составляетъ сущность добродѣтельнаго челоука, Гальвецій докажетъ вамъ, что и законъ способенъ на это, потому что онъ — наиболѣе могущественная изъ силъ. Когда законы не выполняются, то это доказываетъ невѣжество законодателя; если бы онъ сумѣлъ такъ устроить социальный механизмъ, чтобы за всякимъ нарушеніемъ закона слѣдовала санкція, нарушеніе исчезло бы; если бы кара всегда была неизбѣжна, законъ всегда соблюдался бы, и люди, объединенные въ своихъ интересахъ, были бы связаны самой непреложной необходимостью и въ то же время наслаждались бы неизмѣннымъ счастьемъ.

Есть два рода санкціи: одинъ повелѣваетъ во имя интереса тѣла, другой — во имя интереса души; одинъ дѣйствуетъ посредствомъ страха передъ страданіемъ, другой дѣйствуетъ подъ угрозой безчестія. «Награда, наказаніе, слава и позоръ, подвластные волѣ законодателя — вотъ тѣ четыре божества, съ помощью которыхъ онъ всегда можетъ создать общественное благо» ***).

Посредствомъ второго рода санкціи, санкціи общественнаго мнѣнія, законодатель воздѣйствуетъ прямо на нравы; но еще непосредственнѣе его воздѣйствіе при помощи воспитанія. Никто лучше Гельвеція не понималъ всей важности и всей огромной силы воспитанія. Уже Платонъ вложилъ въ уста Калликлеса слѣдующія выразительныя слова: «мы сами творимъ законъ; образовывая лучшихъ и наиболѣе сильныхъ между нами, беря ихъ совѣтъ молодыми и прельщая ихъ своими

*) *De l'espr.*, II, 22.

**) *De l'espr.*, II, 24.

***) *De l'espr.*, II, 22.

чарами, мы порабощаемъ ихъ! Въ этомъ подчиненіи интереса каждаго интересу всѣхъ—Гельвецій и видитъ счастье государства. Нужно не только фактически, посредствомъ санкціи, отождествить интересы личный и общественный, но и убѣдить всѣхъ въ идентичности интересовъ путемъ воспитанія; «подобно скульптору, который изъ одного и того же обрубка дерева высѣкаетъ бога или скамью, законодатель по своему желанію создаетъ добродѣтельныхъ людей»; болѣе того, онъ творитъ «героевъ и геніевъ» *).

Въ самомъ дѣлѣ, откуда эта экзальтація добродѣтели, которую мы называемъ героизмомъ; и эта высота духа, которую называютъ геніемъ? Человѣкъ, какъ мы знаемъ, продуктъ исключительно тѣхъ впечатлѣній, которыя онъ получаетъ: въ насъ нѣтъ ничего, кромѣ ощущеній и способности воспринимать ихъ. Нѣтъ основанія предполагать, что эта способность неодинакова у всѣхъ: отъ рожденія мы всѣ равны, неравенства же происходятъ отъ испытанныхъ нами болѣе или менѣе сильныхъ ощущеній, отъ среды, въ которой мы находимся, отъ воспитанія, которое мы получаемъ. Такимъ образомъ, мы вполне зависимъ какъ отъ виѣшнихъ предметовъ, этихъ нѣмыхъ повелителей нашихъ, такъ въ особенности отъ людей, окружающихъ насъ. Мы всѣ равны по природѣ и неравны, благодаря случаю; мы — игра невѣдомыхъ намъ причинъ: «геній составляетъ достояніе всѣхъ (согласно своей теоріи, Гельвецій могъ бы сказать, что геній всеміренъ) по условія, необходимыя для его развитія, встрѣчаются рѣдко. Рядомъ съ геніемъ, прибавляетъ онъ, «случай играетъ ту же роль, что и вѣтры: проносясь надъ четырьмя странами свѣта, послѣдніе подхватываютъ горючія вещества, которыя входятъ въ составъ метеоровъ. Эти вещества, разбѣянные въ воздушныхъ слояхъ, не производятъ никакого эффекта до тѣхъ поръ, пока они не встрѣтятся и не ударятъ другъ друга; тогда молнія загорается и сверкаетъ, весь горизонтъ освѣщается яркимъ свѣтомъ» **).

Такъ какъ случай создаетъ генія и героя, то законодатель имѣетъ предъ собой лишь одну цѣль: узнать средства, которыя употребляетъ

*) *De l'espr.*, II, 22.

**) *De l'espr.*, III.—*De l'hom.*, I, 8, прим. *ib.*, III, 3.—Дидро на сравненіе Гельвеція отвѣчаетъ другимъ сравненіемъ: «случай, — говоритъ онъ, — въ такой же точно мѣрѣ создаетъ генія, въ какой заступъ рабочего, разрывающаго копи Голконды, создаетъ алмазь, который онъ откуда извлекаетъ».

случай, и воспользоваться ими, подмѣтитъ скрытыя причины, которыя воздѣйствуютъ и преобразуютъ насъ, и заставитъ ихъ работать въ желательномъ ему направленіи. Словомъ, законодатель, будучи и самъ, подобно всѣмъ людямъ, продуктомъ случая, долженъ уменьшать участіе этого случая въ развитіи другихъ людей и замѣщать его необходимою *); законодатель будетъ принуждать людей быть геніальными, какъ онъ принуждаетъ ихъ быть добродѣтельными.—Такимъ образомъ, воспитаніе тѣсно связано съ законодательствомъ, искусство управлять людьми совпадаетъ съ искусствомъ образовывать ихъ **). Нельзя совершить крупныхъ измѣненій въ общественномъ воспитаніи, не произведши заранѣе такихъ измѣненій въ конституціи государства ***); важная роль воспитателя начнется лишь послѣ того, какъ будутъ улучшены законы и интересы всѣхъ объединены силой санкціи; онъ не побоялся обнаружить передъ всѣми, что безсознательнымъ побудителемъ ихъ дѣйствій является интересъ, ибо онъ укажетъ имъ въ то же время, что этотъ интересъ не отличается болѣе отъ общественнаго интереса и отъ справедливости: «можно составить катехизисъ честности, положенія котораго — простыя, истинныя и всѣмъ доступныя — учили бы, что добродѣтель, неизмѣнная въ преслѣдуемой ею цѣли (общественное благополучіе), не оказывается такой же неизмѣнной въ средствахъ, которыми эта цѣль можетъ быть достигнута, что на дѣйствія должно смотрѣть, какъ на безразличныя въ самихъ себѣ, что государство обязано установить, какіе поступки достойны уваженія и какіе достойны презрѣнія... Разъ эти основныя положенія будутъ усвоены, какъ легко будетъ законодателю побороть предрасудокъ, уничтожить

*) *De l'hom.*, I, 8.

**) Касаясь вопроса о воспитаніи, Гельвецій предложилъ много реформъ, чрезвычайно разумныхъ; нѣкоторыя изъ нихъ еще ждутъ своего осуществленія. Онъ требуетъ, чтобы «нелѣпное изученіе словъ было замѣнено изученіемъ морали..., физики, исторіи, математики». Онъ говоритъ: «что можетъ быть болѣе безсмысленнаго, чѣмъ эта потеря восьми или десяти лѣтъ надъ изученіемъ мертваго языка, который сейчасъ же забывается?.. что можетъ быть смѣшнѣе этого желанія пожертвовать нѣсколькими годами для изученія нѣсколькихъ фактовъ и нѣсколькихъ идей, которыя можно усвоить себѣ въ два или три мѣсяца, знакомясь съ ними въ переводѣ? Наконецъ, Гельвецій требуетъ профессиональнаго обученія.

****) *De l'espr.*, IV, 17; *De l'hom.*, X, 10, 11.

злоупотребленія, реформировать варварскіе обычаи!» *) Гельвецій не только не боится свѣта, а, напротивъ, призываетъ его; онъ не видитъ никакого неудобства въ томъ, что человѣку, который въ его системѣ выполнѣ подобенъ машинѣ, приходится указать на пружину, приводящую его въ движеніе, и онъ прибавляетъ, не безъ нѣкотораго основанія: «счастлива та нація, въ которой граждане совершаютъ преступленія только подъ вліяніемъ интереса! Какъ невѣжество умножаетъ ихъ число!.. Скрывая отъ націи ея истинные интересы, невѣжество препятствуетъ дѣйствию и единенію силъ ея и ставитъ такимъ образомъ виновнаго подъ защиту верховной власти». Поэтому, прежде всего нужно разрушить предрасудки и показать, что единственное спасеніе заключается въ отождествленіи морали и законодательства.

Но въ этой борьбѣ съ предрасудками должно, во всякомъ случаѣ, соблюдать извѣстную осторожность. «Сначала нужно бросить въ обращеніе нѣсколько истинъ, которыя развѣдали бы, подобно голубямъ, пущеннымъ изъ Ноева ковчега, не покрываетъ ли еще потопъ всей поверхности міра, не начинаютъ ли уже спадать заблужденія, не замѣчаются-ли мѣстами во вселенной какіе нибудь островки, на которые добродѣтель и истина могутъ спуститься, чтобы предстать предъ людьми».

Скрывая чувство себялюбія, мы не можемъ воспрепятствовать людямъ подчиняться ему; мы, слѣдовательно, будемъ имъ не *полезны*, а *вредны*, потому что большинствомъ своихъ преимуществъ общества всетаки обязаны смутному признанію принципа себялюбія; это же признаніе, хотя и не совсѣмъ въ отчетливой формѣ, указываетъ законодателю на необходимость санкции и на «необходимость построить принципы честности на основаніи личнаго интереса **). Въмѣсто того, чтобы скрывать себялюбіе, лучше выставить его наружу; но, конечно, его не слѣдуетъ предоставлять самому себѣ, а вліять на него при помощи общественнаго мнѣнія, этой наиболѣе дѣйствительной санкціи ***). Гальвецій, основываясь, безъ сомнѣнія, на своемъ собственномъ опытѣ, приписываетъ чрезвычайную важность желанію заслужить извѣстность: въ этомъ желаніи, составляющемъ какъ бы центръ душевныхъ движеній, происходитъ, безъ всякой искусственной скрѣпы, сліяніе противоположныхъ другъ другу интересовъ личности и общества.

*) *De l'espr.*, I, 17.

**) *De l'espr.*, II, 24.

***) *Ibid.*, III, 30. *De l'hom.*, III, 4; IV, 22.

Просвѣщеніе, наказаніе и награда—вотъ тѣ великія средства, которыми можетъ пользоваться законодатель, чтобы водворить справедливость въ челоѡчествѣ. Посредствомъ просвѣщенія онъ направитъ всѣ умы къ намѣченной цѣли; посредствомъ страха наказаній и желанія наградъ онъ отвратитъ ихъ отъ низменныхъ цѣлей. Все будетъ въ его рукахъ; онъ создастъ общество по произволу своей мысли, при помощи непреложныхъ декретовъ своего могущества.

Законодатель будетъ не только регулировать внѣшнія отношенія людей между собой, не только принуждать ихъ къ справедливости и честности; его роль этимъ не ограничивается: онъ будетъ также принуждать ихъ къ добродѣтели въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова: онъ будетъ блюсти за нравами, обычаями, мнѣніями; «нельзя льстить себя надеждой внести какое нибудь измѣненіе въ идеи народа раньше, чѣмъ измѣненіе не внесено въ законодательство; реформу нравовъ нужно начать съ реформы законовъ». Но чтобы оцѣнить по достоинству добрыя нравы, добрые обычаи и справедливыя мнѣнія, онъ воспользуется критеріемъ интереса; почему, напримѣръ, отнесется онъ съ порицаніемъ къ женскому легкомыслію? «Галантныя женщины», вмѣсто того чтобы неразборчиво тратить свои деньги на милостыню, вмѣсто того чтобы увѣковѣчивать нищету и лѣнь, исторгаютъ массы рабочихъ изъ когтей нужды; кромѣ нихъ, «кто навѣщаетъ ленточника, торговца матеріями или модами?» Изъ своихъ богатствъ онъ дѣлаютъ «гораздо болѣе полезное употребленіе», чѣмъ другія женщины; онъ достойны похвалы, ибо онѣ полезны. Законодатель, допускающій и поощряющій легкомысліе, будетъ такимъ образомъ способствовать укрѣпленію истинно добрыхъ нравовъ и пользѣ наибольшаго числа *).

*) Многіе утверждали, что эти послѣдствія, которыя Гельвецій находитъ возможнымъ вывести изъ своей системы, доказываютъ ложность самой системы. Какъ мы уже видѣли, эти послѣдствія часто оказываются, къ сожалѣнію, крайне нелогичными съ точки зрѣнія эпикуризма. Въ данномъ, напримѣръ, случаѣ легкомысліе не будетъ полезнымъ даже съ той точки зрѣнія, на которую становится Гельвецій: въ его разсужденіи содержится софизмъ, который былъ опровергнутъ Бастіа и который рушится подъ силой такъ называемаго аргумента *разбитаго оконнаго стекла*. Жакъ Бономмъ разбилъ стекло. Онъ нанимаетъ стекольщика, чтобы вставить стекло, и платитъ ему 75 сантимовъ; такимъ образомъ онъ думаетъ, что способствовалъ развитію индустріи; но онъ способствовалъ развитію индустріи стекольщиковъ, а не индустріи вообще: въ самомъ дѣлѣ, Жакъ Бономмъ не оставилъ бы безъ употребленія

искоренить лживость женщинъ. Ему удастся также уничтожить порокъ прелюбодѣнія: пусть онъ упразднить законъ, запрещающій прелюбодѣніе, пусть установитъ общность женъ и объявитъ всѣхъ дѣтей принадлежащими государству. Такимъ путемъ онъ сверхъ того предотвратитъ соціальную опасность: «онъ воспрепятствуетъ распаденію народа на безконечное множество семей или маленькихъ обществъ, интересы которыхъ, всегда противоположные общественному интересу, заглушать въ концѣ концовъ въ душахъ гражданъ всякую любовь къ отечеству» *). То, что Гельвецій называетъ «реформой нравовъ», совершается здѣсь во имя принципа полезности. Но замѣтимъ, что въ оцѣнкѣ этой полезности, Гельвецій допустилъ очень грубыя ошибки.

Есть, однако, одно слѣдствіе, выводимое изъ принципа пользы, въ примѣненіи его къ законодательству, слѣдствіе, болѣе логическое, чѣмъ предыдущія; это—доктрина *общественнаго спасенія*, возвышенная и изложенная Гельвеціемъ; быстро перешла она изъ сферы теоретическихъ разсужденій въ область практической дѣятельности и принесла не мало несчастій. Такъ какъ общественный интересъ является цѣлью, то всякій частный интересъ, который при данныхъ, хотя бы и совершенно исключительныхъ, обстоятельствахъ противорѣчитъ этой верховной цѣли, долженъ быть принесенъ въ жертву: да такое жертвоприношеніе и похвально, такъ какъ всѣ средства хороши и похвальны, разъ имѣется въ виду высшая цѣль. «Общественная польза, говоритъ Гельвецій принципъ всѣхъ человѣческихъ добродѣтелей и основаніе всѣхъ законодательствъ. Она должна заставить народы подчиняться своимъ законамъ; наконецъ, этому принципу нужно *принести въ жертву все свои чувства*, даже чувство *человѣколюбія* или гуманности». Однако, въ другомъ мѣстѣ Гельвецій это же чувство называетъ «единственной поистинѣ высокой добродѣтелью» **); правда, онъ различаетъ гуманность двоякаго рода—гуманность *частную* и гуманность *общественную*; а

своихъ 75 сантимовъ; онъ помѣстилъ бы ихъ въ торговлю; вмѣсто того, чтобы заставить работать стекольщика, онъ заставилъ бы работать, напр., плотника или каменщика; слѣдовательно, если бы стекло не было разбито, въ обществѣ была бы та же самая сумма труда и продукта плюсъ еще одно стекло. Расходъ на стекло называется въ политической экономіи *непроизводительнымъ*, и съ точки зрѣнія экономической въ эту категорію непроизводительныхъ расходовъ входитъ и всякая легкомысленная трата.

*) *De l'espr.*, II, 14, 15, 5.

**) *De l'hom.*, I, 14.

«общественная гуманность бывает иногда безжалостна къ частнымъ лицамъ». Если экипажъ корабля осужденъ на голодъ, то прибѣгаютъ къ метанію жребія; назначенную жертву «удушаютъ безъ всякихъ угрызеній совѣсти», чтобы кормиться ею: «судно—эмблема каждой націи: все становится законнымъ и даже добродѣтельнымъ въ виду общественнаго спасенія». Противъ этого положенія Руссо, великій представитель въ восемнадцатомъ вѣкѣ доктрины неотъемлемыхъ правъ, выставилъ такое положеніе: «общественное спасеніе—ничто, если всѣ частныя лица не находятся въ безопасности».

Подобно тому, какъ есть государственная добродѣтель, государственная справедливость, такъ будетъ и государственная религія, которая не станетъ поддерживать мистерій, не станетъ томить насъ напрасными опасеніями; она будетъ боготворить общественный интересъ и придастъ утилитарной морали характеръ святыни: эта высшая религія охватитъ весь міръ *). Богъ Гельвеція заставляетъ вспомнить о столь же безобидныхъ богахъ Эпикура.

IV.—Итакъ, мы нашли въ законодательствѣ истинную науку, въ законодательѣ истинную власть, въ положительномъ законѣ истинный долгъ—и намъ нечего опасаться того, чтобы интересы и страсти, внесшіе жизнь въ нравственный міръ, внесли въ него безпорядокъ, смятеніе и смерть. Въ этомъ намъ порукой законодатель, готовый тотчасъ же исправить всякую часть общественнаго механизма, которая бы разстроилась и стала нарушать гармонію цѣлаго; и однако же для этого у него въ рукахъ только два орудія, но орудія неотразимыя: санкція и воспитаніе. Его всемогущества обусловливается отождествленіемъ закона и морали въ томъ, что Гольбахъ въ послѣдствіи назоветъ *этократіей*.

Законъ безъ морали, т. е. безъ утилитарныхъ правилъ, ничто; всѣмъ хорошимъ, что можетъ заключать въ себѣ законъ, онъ обязанъ смутному стремленію къ пользѣ. Съ другой стороны и мораль безъ закона, т. е. отвлеченная совокупность утилитарныхъ правилъ, также ничто: всякій порокъ связанъ съ законодательствомъ, и желать уничтожить этотъ порокъ, не измѣняя закона, значитъ «претендовать на невозможное». Изреченіе еще не создаетъ героя; красивыя фразы оставляютъ нетронутыми факты: Гельвецій полагаетъ, что моральная теорія совер-

*) *De l'hom.*, I, 10, 13, 14.

шенно неспособна перейти въ практику безъ содѣйствія закона, т. е. безъ помощи стыда или страха.

Присоедините же законъ къ нравственности или нравственность къ закону; другими словами, пусть мораль руководитъ предписаніями закона, а предписаніями закона пусть внушаются и осуществляются правила нравственности. Соединяя или разобщая мораль и законодательство, эти двѣ науки, предназначенныя для взаимной помощи и поддержки, вы создадите счастье или несчастье народовъ.

А между тѣмъ современныя законодательства усвоили себѣ глубоко ошибочную и опасную привычку брать обычаи въ томъ видѣ, какъ они существуютъ, не помышляя о томъ, чтобы организовать ихъ, поставить ихъ въ зависимость отъ единой конечной цѣли: «Законы»,—говоритъ Гельвецій—и къ его мнѣнію по этому предмету могли бы одинаково присоединиться сторонники права и сторонники начала полезности,—«законы, лишенные взаимной связи, кажутся плодомъ чистой случайности; это потому, что авторы ихъ, руководясь разными интересами и цѣлями, мало заботятся *объ отношеніи этихъ законовъ другъ къ другу*. Образованіе законодательства, какъ цѣлаго, похоже на образованіе нѣкоторыхъ острововъ: крестьяне, желая очистить свои поля отъ пней, камней, ила и сорныхъ травъ, бросаютъ все это въ рѣку, и вотъ весь этотъ матеріалъ, увлекаемый теченіемъ, скопляется гдѣ-нибудь у заросли тростника, уплотняется и, наконецъ, образуетъ твердую землю».

На мѣсто такого эмпиризма нужно поставить методъ: какъ могли бы законы создавать у людей необходимость добродѣтели, если бы сами они не были продуктомъ логической необходимости, если бы они не были связаны между собой постоянными и несомнѣнными отношеніями, не находились, такъ сказать, въ соотвѣтствіи другъ съ другомъ? «Совершенство законовъ обуславливается ихъ взаимной зависимостью, единообразіемъ цѣлей законодателя. Но для установленія этой взаимной зависимости между законами нужно быть въ состояніи свести ихъ всѣ къ одному простому принципу» *). Здѣсь Гельвецій снова является какъ бы предшественникомъ и предвѣстникомъ тѣхъ законодателей — систематиковъ, которымъ предстояло нѣсколько лѣтъ спустя издать декларацію правъ человѣка, представляющую именно то истинное законодательство, всѣ части котораго соотвѣтствуютъ другъ другу и другъ отъ друга зависятъ, потому что всѣ соотвѣтствуютъ одной и той-же

*) *De l'espr.*, II, 17.

цѣли и всё зависятъ отъ одного и того-же основнаго начала. Но вмѣсто того, чтобы назвать это основное начало законодательства, образующее въ то-же время его конечную цѣль, *правомъ*, Гельвецій называетъ его *пользою*. «Это простое начало есть начало общественной пользы, т. е. пользы наибольшаго числа людей, подчиненныхъ той-же формѣ правленія»,—говоритъ онъ и, со свойственной всему его вѣку вѣрой въ новыя идеи, прибавляетъ: «никто не знаетъ всего объема и всей плодотворности этого начала; оно вмѣщаетъ въ себѣ всю мораль и все законодательство; но множество людей, у которыхъ оно постоянно на устахъ, не понимаютъ его, и законодатели все еще имѣютъ о немъ лишь поверхностное понятіе» *).

Какъ законодатель долженъ предаваться изысканіямъ въ морали, такъ моралистъ долженъ стараться провести свои теоріи въ законъ: пусть они поддерживаютъ другъ друга, и пусть ихъ усилія сливаются между собой, какъ сливаются ихъ задачи. «Источникъ пороковъ народа всегда кроется въ глубинѣ его законодательства: вотъ куда должны быть направлены поиски тѣхъ, кто хочетъ вырвать корень, порождающій эти пороки. Кто не одаренъ ни проицательностью, ни мужествомъ, необходимыми для такого предпріятія, тотъ въ этомъ отношеніи почти совершенно бесполезенъ міру. . . . Для того, чтобы стать полезными міру, философы должны разсматривать вещи съ той точки зрѣнія, съ которой созерцаетъ ихъ законодатель. Не будучи вооружены его властью, они должны быть воодушевлены тѣмъ же духомъ. Моралистъ долженъ указывать тѣ законы, исполненіе которыхъ законодатель обеспечиваетъ наложеніемъ печати своего могущества».

Чтобы способствовать осуществленію этого великаго дѣла,—преобразованія законовъ, создающаго счастье государствъ,—нужно обладать не только великимъ умомъ, но и «великой душой». Гельвецій, не понимающій, повидимому, любви къ отдѣльнымъ лицамъ, возвышается до болѣе высокой идеи національнаго человеколюбія: его пониманіе любви какъ бы очищается по мѣрѣ того, какъ растетъ ея предметъ. Онъ упрекаетъ нѣкоторыхъ моралистовъ въ томъ, что «ихъ умъ, постепенно замыкающійся въ кругу ихъ интереса, вскорѣ утрачиваетъ силу, необходимую для того, чтобы возвышаться до великихъ идей. . . . Чтобы въ наукѣ о нравственности уловить истины, дѣйствительно полезныя людямъ, нужно быть согрѣтымъ страстью къ общему благу; къ несчастью, въ

*) *De l'espr.*, II, 17.

морали, какъ и въ религіи, много лицемѣровъ *)». Слова прекрасныя и вѣрныя, даже въ устахъ Гельвеція. Въ другомъ мѣстѣ онъ заявляетъ, что «любить людей и желаетъ имъ счастья, не испытывая ненависти и презрѣнія ни къ кому изъ нихъ въ отдѣльности **»). Можно было бы ему возразить, что, если онъ не отступаетъ отъ своей системы, то онъ любить отнюдь не людей, а просто лишь тѣ похвалы и славу, которыя рассчитываетъ отъ нихъ получить; въ такомъ случаѣ, утверждая противоположное, не грѣшитъ ли немного и самъ онъ лицемѣріемъ?

Какъ бы то ни было, невозможно отрицать, что во всей этой послѣдней части Гельвеціева ученія, въ этихъ поискахъ счастья путемъ отождествленія законодательства и морали, сказывается извѣстная душевная теплота и въ то же время очевидная оригинальность. Пренебрегая опасными сторонами своей системы для того, чтобы освѣтить лишь ея привлекательныя и гуманныя стороны, Гельвецій самъ поддается энтузіазму: «Кто усомнится въ томъ, что моралисты», — еслибъ они знали, что наука о нравственности есть ничто иное, какъ та же наука законодательства, — «могли бы довести эту науку до той высокой степени совершенства, которую лучшіе умы въ настоящее время могутъ лишь предугадывать, можетъ быть, и не воображая, что она когда либо будетъ достигнута ***»).

Въ самомъ дѣлѣ, какія препятствія были бы способны противостоять волѣ законодателя и помѣшать безконечному прогрессу законовъ? Передъ нимъ не могутъ устоять никакіе факты, потому что на фактахъ онъ и основываетъ законы. Онъ сумѣетъ вычислить вліяніе санкціи и воспитанія на людей, какъ вычисляютъ вліяніе тяжести на тѣла, и его физика правовъ достигнетъ столь же точныхъ результатовъ, какъ физика матеріальныхъ явленій. Въ нравственномъ мірѣ будетъ царствовать такой же порядокъ, какъ въ мірѣ физическомъ: человѣческія существа, которыя въ то время, когда законодатель принималъ ихъ изъ рукъ природы, находились подъ гнетомъ косности или разобщались своими страстями, предавались абсолютному покою или безысходной войнѣ — эти человѣческія существа въ его рукахъ словно перерождаются; онъ какъ бы творитъ ихъ вновь, дополняя и преобразуя природу привычкой: онъ сильнѣе природы; въ конечномъ счетѣ онъ «могущественнѣе боговъ ****»).

*) *De l'espr.*, II, 15.

**) *De l'espr.*, préf.

***) *De l'espr.*, II, 17.

****) *De l'espr.*, III, 15. *De l'homme*, VII, 14, прим.

Мы видимъ, что нравственная система Гельвеція не лишена ни величія, ни красоты и даже заключаетъ въ себѣ, несомнѣнно, долю истины. Такая же склонность научно и методически разсматривать законодательство и мораль скажется вновь, какъ мы уже замѣтили, у теоретиковъ французской революціи: измѣнится лишь предметъ этого метода и цѣль этой науки, и у авторовъ деклараціи правъ человѣка—польза уступитъ мѣсто справедливости.—Но и то не вполне: тогда какъ въ теоріи учредительное собраніе и конвентъ будутъ имѣть въ виду какъ будто лишь «непредписуемая», естественныя права человѣка, и взоры ихъ будутъ устремлены только на этотъ идеалъ, на практикѣ они будутъ апеллировать къ принципамъ совершенно иного рода—они станутъ говорить объ общественной пользѣ, о публичномъ интересѣ, объ общественной безопасности,—идеяхъ съ виду великодушныхъ, но служившихъ иногда для прикрытія печальныхъ дѣяній. Тогда Гельвецій, проживи онъ нѣсколькими годами больше, узналъ бы, что способны творить эти, приравниваемые имъ къ богамъ, законодатели человѣчества, когда они дѣйствуютъ во имя общественной пользы и безопасности; онъ увидѣлъ бы, что его принципы внушили почти все, что было дурного во французской революціи; онъ увидѣлъ бы на фактахъ развитіе всѣхъ тѣхъ выводовъ, которые ускользнули отъ его мысли. Какъ чувство права управляло всѣми великими актами революціи, такъ идеи общественной пользы и безопасности однѣ привели къ пролитію всей той крови, которой она обагрила себя, однѣ и отвѣтственны за содѣянные преступленія. Сентъ-Жюста называли ложнымъ платоникомъ; можно бы съ достаточнымъ основаніемъ назвать его ложнымъ утилитаристомъ, ложнымъ послѣдователемъ Эпикура, Гоббса и Гельвеція.

V.—Намъ остается еще извлечь изъ системы Гельвеція одинъ любопытный выводъ, чрезвычайно важный въ развитіи эпикурейскихъ и утилитарныхъ ученій. До сихъ поръ мы имѣли въ виду только націю, государство; съ этой точки зрѣнія принципомъ человѣческой дѣятельности и законовъ является польза наибольшаго числа людей, *подчиненныхъ одной и той же формѣ правленія.*

Выйдемъ теперь изъ границъ государства и попытаемся обнять всеобщую и вѣчную пользу, пользу не только такихъ-то людей и человѣческихъ группъ, а всѣхъ людей, нынѣшнихъ и будущихъ. Существуютъ ли всеобщая нравственность, всеобщая справедливость и честность—рядъ правилъ, съ которыми мы должны всегда и вездѣ согласовать свое поведеніе?

Опредѣлимъ прежде всего тотъ новый видъ честности, о которомъ здѣсь идетъ рѣчь: «Если бы существовала единая честность для всего міра, то эта честность была бы ничѣмъ инымъ, какъ привычкою къ поступкамъ, полезнымъ для всѣхъ націй».

Но возможна ли практически такая честность? Нѣтъ,—отвѣчаетъ Гельвецій: «потому что не существуетъ такого поступка, который могъ бы непосредственно воздѣйствовать на счастье или несчастье всѣхъ народовъ. Самый великодушный поступокъ, вліяя благотворнымъ примѣромъ, производить въ нравственномъ мірѣ не болѣе ощутительное дѣйствіе, чѣмъ производить брошенный въ океанъ камень—въ моряхъ, уровень которыхъ онъ необходимо повышаетъ». Говоря по правдѣ, Гельвецій сильно преувеличиваетъ практическое безсиліе справедливости и милосердія; крупное и великодушное дѣяніе, гуманная идея—далеко не то же, что камень, который просто теряють, бросая его: это какъ бы новый міръ, котораго не могъ бы вмѣстить въ себя никакой океанъ природы, и котораго порой бываетъ достаточно, чтобы въ одно мгновеніе поднять уровень людскаго океана выше, чѣмъ онъ успѣлъ бы подняться въ теченіе столѣтія.

Если въ вопросѣ о *практической* честности, т. е. о продуктивной силѣ справедливыхъ поступковъ, Гельвецій, повидимому, не правъ, то этого нельзя сказать о его взглядѣ на то, что онъ называетъ честностью *намыренія*. Такъ какъ, по его гипотезѣ, мы повинемся всегда и во всемъ нашему интересу, то, очевидно, мы не можемъ слѣдовать интересу совокупности людей до тѣхъ поръ, пока, путемъ цѣлаго ряда законодательныхъ предписаній и санкцій, этотъ интересъ не растворится въ нашемъ собственномъ интересѣ. Утилитаристъ превратился довольно легко въ хорошаго патріота: карательныя санкціи, санкціи общественнаго мнѣнія, привычка и воспитаніе соединили нерасторжимыми узами его интересы съ интересами его согражданъ,—но отнюдь не съ интересами человѣческаго рода. Одно изъ двухъ: или мораль не тождественна съ законодательствомъ, независима отъ него, стоитъ выше его или, наоборотъ, она входитъ въ составъ законодательства и образуетъ съ нимъ нѣчто единое: въ первомъ случаѣ Гельвецію пришлось бы покинуть всю свою систему, подъ страхомъ подвергнуться обвиненію въ явной непоследовательности, во второмъ онъ долженъ отказаться отъ распространенія честности *намыренія* за предѣлы государства. Гельвецій избираетъ этотъ послѣдній выходъ. «Что касается честности *намыренія*, которая бы сводилась къ постоянному и привыч-

ному исканію людскаго блага и, слѣдовательно, къ простому и смутному желанію всеобщаго благоденствія, то этотъ родъ честности пока представляетъ собою не болѣе какъ платоническую химеру». Въ самомъ дѣлѣ, любовь къ отечеству, «столь желательная, доблестная и почтенная въ гражданинѣ», безусловно исключаетъ любовь ко всему человѣчеству. «Для того, чтобы честности этого рода сообщить бытіе, было бы необходимо, чтобы націи объединились законами и взаимными *соглашеніями*, какъ семьи, образующія одно государство; чтобы частный интересъ націй былъ подчиненъ болѣе общему интересу; и, наконецъ, чтобы любовь къ отечеству, погаснувъ въ сердцахъ, зажала въ нихъ пламя любви ко всему роду людскому». А такъ какъ это предположеніе долго еще не осуществится, то Гельвецій заключаетъ отсюда, что по отношенію ко всему міру «не можетъ быть практической честности, ни даже честности намѣренія *)».

Нельзя отрицать, что доктрина Гельвеція здѣсь вполне логична и, быть можетъ, неопровержима, если имѣть въ виду только утилитарные принципы. Въ наше время Дарвинъ, идя совершенно инымъ путемъ, пришелъ къ выводамъ, аналогичнымъ съ тѣми, которые сдѣланы Гельвеціемъ **). Націи являются по отношенію другъ къ другу какъ бы большими личностями; пока личности не управляются и не объединяются законами, между ними нѣтъ справедливости; такъ почему бы ей быть между націями? Не знаемъ ли мы, что она создается только законностью? Пусть же укажутъ намъ законы, точно опредѣляющіе международныя отношенія и готовые немедленно покарать всякаго ихъ нарушителя. Гельвецій вмѣстѣ со всѣмъ XVIII вѣкомъ тяготеетъ ко вселенскому человѣколюбію; но, не имѣя возможности вывести его изъ своей системы, онъ рѣшается отказаться отъ него и довольствуется человѣколюбіемъ національнымъ: онъ предпочитаетъ быть менѣе человѣколюбивымъ и болѣе послѣдовательнымъ. Такую покорность логикѣ мы найдемъ не у всѣхъ утилитаристовъ; нѣтъ ея хотя бы у Даламбера или Гольбаха.

Въ предисловіи къ книгѣ *О духѣ* Гельвецій проситъ одной милости у читателя: «прежде чѣмъ осудить, выслушать его и прослѣдить ту связь, которою соединены всѣ его идеи». Эту-то связь мы и

*) *De l'espr.*, II, 25.

**) См. нашу книгу: *Исторія и критика современныхъ англійскихъ ученыхъ о нравственности*, ч. 1-ая.

старались прослѣдить и воспроизвести; когда мы замѣчали, что въ этой цѣли разсужденій недостаетъ того или другого промежуточнаго звена, мы на это указывали мимоходомъ; но въ общемъ нравственная система Гельвеція является очень связною и не заслуживаетъ того пренебреженія, предметомъ котораго она бывала такъ часто.

Итакъ, главное усовершенствованіе, внесенное Гельвеціемъ въ утилитарную доктрину, состояло въ томъ, что онъ вывелъ ее изъ области умозрѣнія, поставивъ интересъ практическою цѣлью поступковъ и, въ особенности, фиксирующихъ ихъ законовъ. Въ этомъ отношеніи онъ былъ прямымъ предшественникомъ Бентама, который самъ признаетъ это. «Гельвецій, — говоритъ онъ, — впервые (Бентамъ забываетъ Эпикура) примѣнилъ принципъ пользы къ практической цѣли, къ руководству поведеніемъ въ житейскихъ дѣлахъ».

Появленіе книги *О духѣ* дало поводъ г-жѣ дю-Деффанъ отозваться объ ея авторѣ фразой, которую впослѣдствіи часто повторяли: «онъ сказалъ вслухъ то, что всѣ тайли про себя». Если бы онъ дѣйствительно сказалъ это, то сказалъ бы во всякомъ случаѣ уже послѣ Ла-Рошфуко; но не вѣрнѣ ли будетъ видоизмѣнить изреченіе г-жи дю-Деффанъ слѣдующимъ образомъ: каждый таитъ про себя двѣ вещи: во-первыхъ, что всѣ его поступки съ извѣстной своей стороны внушены интересомъ; и, во-вторыхъ, что всѣ они, съ другой стороны, стремятся въ большей или меньшей степени къ безкорыстію; Гельвецій, послѣ Ла-Рошфуко, высказалъ только первую изъ этихъ тайнъ и вовсе не проникъ во вторую, которая тоже имѣетъ свое значеніе, такъ какъ она, можетъ быть, есть тайна будущаго.

ГЛАВА V.

Эпикурейскій духъ во Франціи въ XVIII вѣкѣ.

I.—Ла-Меттри—предшественникъ Гельвеція.—„L'Anti-Sénèque.“—Критика альтруизма; критика угрызений совѣсти.—Существуетъ ли нравственный законъ для животныхъ?—Счастье можетъ уживаться съ несправедливостью.

II.—Движеніе, увлекающее эпикурейскую систему къ гуманитарнымъ идеямъ.—Даламберъ, Гольбахъ.—Добродѣтель сама служить себѣ наградой.—Сень-Ламберъ.

III.—Утилитарная политика.—Гольбахъ; Даламберъ.—Утилитарныя свобода, равенство и братство.

IV.—Гуманитарный утилитаризмъ, снова сводимый Вольнѣмъ къ эгоизму.—Эпикурейская мораль во Франціи въ началѣ и въ концѣ своего развитія отличается самой строгой логичностью.

V.—Почему французскій гений въ XVIII столѣтіи былъ вообще утилитарнымъ и жадно воспринялъ эпикурейскія идеи.

I.—Гельвецій является во Франціи, въ XVIII вѣкѣ, самымъ знаменитымъ представителемъ эпикурейскихъ доктринъ, и его идеи, быстро распространившіяся по всей Европѣ *), оказали наибольшее вліяніе; но онъ не былъ одинъ: вокругъ него приходится сгруппировать цѣлую плеяду писателей. Эта толпа утилитарныхъ мыслителей, съ рѣдкими перерывами тянувшаяся у англичанъ, начиная отъ Гоббса и вплоть до Стюарта Милля и Бэна, во Франціи появилась какъ бы вдругъ, въ единственную эпоху ея исторіи.

У Гельвеція ученіе объ интересѣ поражаетъ своей строгостью и логичностью. Интересъ личный и интересъ общественный у него нигдѣ не смѣшиваются: я не могу и не долженъ дѣйствовать согласно съ

*) Книга *О духѣ* выдержала во Франціи и за границей болѣе 50 изданій (до 1878 г.).

общественной пользой, если послѣдняя не стала сама въ соотвѣтствіе съ моей личной пользой. Логическія послѣдствія этой доктрины мы находимъ еще рельефнѣе выраженными у Ла-Меттри, этого убѣжденнаго эпикурейца, съ особымъ удовольствіемъ возобновившаго античную борьбу со стоицизмомъ и книга котораго *Anti Sénèque* появилась десятью годами раньше книги *О духѣ*. «Истина и добродѣтель»—говоритъ Ла-Меттри—«это вещи, имѣющія цѣнность лишь въ той мѣрѣ, въ какой онѣ полезны тому, кто ими обладаетъ... Но вѣдь отъ недостатка той или другой добродѣтели, той или другой истины будутъ страдать общества и науки? Пусть такъ; но если я не лишу ихъ этихъ выгодъ, то страдать отъ этого буду я. А для кого разумъ повелѣваетъ мнѣ быть счастливымъ: для другихъ или для себя?» *). Это комментарий къ словамъ Фонтенеля: «Еслибъ моя рука была полна истинъ, то я бы не сталъ разжимать ее». Ла-Меттри въ этомъ отношеніи прямѣе и откровеннѣе Гельвеція. Впрочемъ, и онъ, такъ же какъ Гельвецій, не отрицаетъ возвышенныхъ инстинктовъ, побуждающихъ человѣка къ безкорыстному съ виду поведенію, но, по его мнѣнію, люди созданы неодинаково и должны сообразоваться со своей природой. «Если природа создала тебя свиньей, то и валяйся въ лужѣ, какъ свинья; потому что ты не способенъ наслаждаться болѣе высокимъ счастьемъ».

Нравственность, какъ и умственные способности, зависятъ отъ состоянія мозга и всего организма. «Какой-нибудь пустякъ, ничтожное волокно, какая-нибудь мелочь, которой не въ состояніи открыть самое тонкое анатомическое изслѣдованіе, могли бы сдѣлать Эразма и Фонтенеля идиотами». Много-ли было бы нужно, чтобы превратить въ трусость мужество Цезаря, Сенеки или Петронія? Какое-нибудь закупореніе селезенки, печени или воротной вены. Всякое поведеніе, согласное съ природой даннаго субъекта, разумно; а что разумно, то хорошо и справедливо. Опираясь на этотъ принципъ, Ла-Меттри предпринимаетъ критику угрызеній совѣсти. Угрызенія совѣсти представляютъ нелѣпость, потому что они слѣдуютъ за поступкомъ, вмѣсто того, чтобы предшествовать и препятствовать ему; одно изъ двухъ: или поступокъ имѣетъ печальныя послѣдствія, и въ такомъ случаѣ угрызенія совѣсти бесполезны и только прибавляютъ къ нимъ новое страданіе; или онѣ имѣютъ счастливыя послѣдствія,—и тогда угрызенія совѣсти теряютъ смыслъ и должны быть устранены. Впрочемъ, угрызенія совѣсти, нравственный

*) *Discours sur le bonheur*, стр. 218.

долгъ, вѣра въ такъ называемый нравственный законъ—все это явленія, принадлежащія къ области науки и не составляющія исключительнаго достоинства человѣчества. «Небесный» голосъ совѣсти есть, въ сущности, голосъ совершенно земного и низменнаго происхожденія, голосъ, который слышится порою и у животнаго. Здѣсь Ла-Меттри съ удивительной проникающей предвосхищаетъ современныя теоріи Дарвина, построенныя на гипотезѣ естественнаго подбора. Въ *L'Homme-machine* и *L'Homme-plante* есть страницы, способныя выдержать сравненіе съ тѣми, которыя вышли изъ подъ пера великаго англійскаго натуралиста. Человѣкъ, по Ла-Меттри, не обладаетъ никакими специфическими особенностями, которыя бы устанавливали рѣзкое различіе между нимъ и животнымъ: не преслѣдуютъ ли оба они одну и ту-же цѣль,—наслажденіе? Если бы обезьяну можно было заставить говорить, то скоро мы не знали бы, какъ себя отличить отъ нея. Такъ называемый нравственный законъ существуетъ и въ животныхъ, какъ въ человѣкѣ. Собакѣ знакомы угрызенія совѣсти: она раскаивается, когда укуситъ хозяина. Левъ, и тотъ выказываетъ признательность къ своему благодѣтелю.

Ла-Меттри приходитъ къ слѣдующему заключенію, остающемуся до конца любопытнымъ и характернымъ. «Если тебѣ удастся заглушить угрызенія совѣсти, то, я утверждаю, отцеубійца, кровосмѣситель и т. д., ты будешь все-таки счастливъ; но если ты хочешь жить—берегись: политика не такъ снисходительна, какъ моя философія; дитя политики—правосудіе; въ его распоряженіи висѣлицы и палачи: бойся ихъ больше, чѣмъ своей совѣсти и боговъ» *).—Таковъ, несомнѣнно, логическій выводъ эпикуризма: разъ для эпикурейцевъ нравственную обязанность создаетъ санкція, то отбросьте угрызенія совѣсти, эту внутреннюю санкцію, отбросьте законы, санкцію виѣшнюю,—и нравственная обязанность исчезнетъ. Однако Эпикуръ и Филодемъ утверждаютъ, какъ мы видѣли выше, что въ чистой справедливости и въ добродѣтели, независимо даже отъ ихъ послѣдствій, есть нѣчто гармоническое и прекрасное, дѣлающее ихъ предпочтительными для мудреца: до такого возрѣнія Ла-Меттри не возвысился.

II.—Мы видимъ, что у Ла-Меттри и у Гельвеція эпикуризмъ не отступаетъ ни передъ чѣмъ, кромѣ непослѣдовательности; онъ узокъ и

*) *Disc. s. le bonh.*, стр. 205.

замкнуть, но безпощадно логиченъ. Оба они мыслятъ безъ неясностей и высказываются безъ стѣсненій,—ничего не скрываютъ отъ самихъ себя и ни о чемъ не умалчиваютъ передъ другими. Такимъ образомъ, начальная форма утилитарнаго ученія отличается совершенной прозрачностью. Здѣсь вліяніе Ла-Ромшфуко еще безраздѣльно властвуетъ надъ доктриной, которую онъ-же частью и вызвалъ къ жизни. Но это вліяніе не замедлитъ изгладиться. Мы указывали на то смущеніе, въ которомъ древніе эпикурейцы останавливаются передъ дружбой и самопожертвованіемъ: они не хотятъ отказаться отъ этихъ высокихъ добродѣтелей и стараются поднять до нихъ свою систему. Такого-же рода эволюція предстояло совершиться и въ новѣйшемъ эпикуризмѣ.

Вскорѣ послѣ выхода въ свѣтъ книги *О духѣ* Даламберъ, также соединившійся къ утилитарной школѣ, отводитъ самое выдающееся мѣсто чувству человѣколюбія. Онъ учитъ, что добродѣтель человѣка состоитъ въ возможно большемъ расширеніи его привязанностей. Если предметы нашихъ привязанностей будутъ исключительны, то таковы же будутъ и самыя привязанности; онѣ будутъ противоположны добродѣтели. Поэтому имъ надо дать предметъ настолько обширный и общій, чтобы онъ обнималъ всѣ остальные безъ всякаго исключенія; нужно, какъ сказалъ одинъ философъ, предпочитать себѣ свою семью, семьѣ отечество, а отечеству человѣчество: любовь ко всему роду людскому,—
7 вотъ, такъ сказать, «сущность добродѣтели» *).

*) *Elém. de philos.*, III, 1.—Это не мѣшаетъ Даламберу быть открытымъ утилитаристомъ. Читая слѣдующее его объясненіе безкорыстія, можно подуматъ, что это страница изъ какого нибудь современнаго англійскаго утилитариста—Бентама или Стюарта Милля: «если подѣ благосостояніемъ понимать то, что превышаетъ безусловную необходимость, то отсюда слѣдуетъ, что жертвованіе своимъ благосостояніемъ нуждѣ другого есть великій принципъ всѣхъ общественныхъ добродѣтелей и лекарство противъ всѣхъ страстей. Но согласна ли такая жертва съ природой, и въ чемъ она состоитъ? Несомнѣнно, что никакой естественный или государственнй законъ не можетъ насъ обязать любить другихъ больше, чѣмъ себя; такому героизму, если можно дать это названіе *нелѣпому* чувству, неоткуда взяться въ сердцахъ человѣка. Но просвѣщенная любовь къ нашему собственному счастью указываетъ намъ, какъ на блага, заслуживающія предпочтенія передъ всѣми другими, на миръ съ самими собой и на привязанность подобныя намъ; и вѣрнѣйшее средство пріобрѣсти этотъ миръ и эту привязанность состоитъ въ томъ, чтобы какъ можно меньше оспаривать у другихъ пользованіе тѣми условными благами, до которыхъ такъ

Въ самомъ дѣлѣ, XVIII вѣкъ, утомленный религіей и разочарованный въ метафизику, перенесъ на человѣчество всю свою вѣру, — и всякая система, для того чтобы имѣть успѣхъ, должна была той или другой своей стороною отзываться на это великое чувство; такъ и утилитарной доктринѣ предстояло превратиться, путемъ одной изъ тѣхъ дивныхъ метаморфозъ, о которыхъ говоритъ Ла-Рошфуко, въ гуманитарное ученіе. Гельвецій остановился передъ справедливостью и всеобъемлющей любовью, какъ передъ идеаломъ, къ которому онъ не могъ приблизиться, избравъ точкой опоры интересъ; только съ этой стороны онъ устоялъ противъ теченія, увлекавшего его, вмѣстѣ со всѣмъ его вѣкомъ, къ идеямъ человѣчества и человѣколюбія. Но, будучи сильнѣе его, это теченіе увлекло его систему.

Это превращеніе можно прослѣдить у Гольбаха, пышныя рѣчи котораго о добродѣтели уже очень далеки отъ преувеличеннаго равнодушія Гельвеція. Съ одной стороны, мы, по Гольбаху, всегда слѣдуемъ только интересу, т. е. «тяготѣнію субъекта къ самому себѣ», и то, что мы называемъ нравственнымъ долгомъ, есть лишь необходимость быть полезнымъ самому себѣ черезъ себя или черезъ другихъ *).

Съ другой стороны, добродѣтель, по самой сущности своей, сочувственна; пользуясь терминами Лейбница, Гольбахъ опредѣляетъ ее какъ «искусство дѣлать себя счастливымъ счастьемъ другихъ». Въ добродѣтели, представляющей собою ничто иное какъ сочувствіе, онъ усиливается найти связующее звено между интересами личности и интересами общежитія—связующее звено, которое Гельвецій искалъ только въ законодательной санкціи. Онъ идетъ еще дальше: въ его глазахъ

падка людская алчность; такимъ образомъ, просвѣщенная любовь къ самому себѣ есть *принципъ всего жертвъ*. Разсматриваемая съ этой точки зрѣнія, мораль становится чѣмъ то въ родѣ «тарифа».

*) *Syst. de la nat.*, I, 10, стр. 183. *Syst. soc.*, стр. 71. — Гольбахъ одинъ изъ первыхъ возымѣлъ мысль построить мораль на физиологій или, какъ онъ выражается, на *медицину*. «Если бы искали поученія въ опытѣ, а не въ предразсудкѣ, то медицина дала бы морали ключъ къ человѣческому сердцу. Вспомогательные опытомъ, зная тѣ элементы, которые образуютъ основу темперамента человѣка или болѣе значительнаго числа людей, составляющихъ народъ, мы знали бы, что имъ нужно, знали бы необходимые имъ законы, полезные для нихъ учрежденія... Мораль и политика могли бы извлечь изъ матеріализма такія преимущества, которыхъ спиритуалистическая догматика не дастъ имъ никогда, о которыхъ она не позволяетъ имъ даже и мечтать».

добродѣтель не только тождественна съ сочувствіемъ — она до нѣкоторой степени независима отъ самаго предмета сочувствія: мы не только связываемъ добродѣтельнымъ поступкомъ свое счастье со счастьемъ другихъ, но какъ бы въ самомъ поступкѣ этомъ находимъ удовлетвореніе особаго рода, достающееся намъ однимъ. Съ одной стороны, мы извлекаемъ выгоду изъ счастья нашихъ ближнихъ — пользуемся ихъ уваженіемъ, ихъ привязанностью; съ другой — мы создаемъ и собственное счастье, приобрьтая право на самоуваженіе. Мы одинаково любимъ *чуждѣ* *гуманность*, это возвышенное чувство, въ себѣ и въ другихъ, потому что гуманность сама по себѣ заслуживаетъ любви. / «Добродѣтель сама служить себѣ наградой... Хотя бы весь міръ былъ несправедливъ къ добродѣтельному человѣку, за нимъ остается то преимущество, что онъ самъ будетъ любить и уважать себя и съ удовольствіемъ углубляться въ тайники своего сердца» *).

Ничто не можетъ быть любопытнѣе этого перехода отъ эпикуризма къ стоицизму. Мы уже видѣли, что Эпикуръ во многихъ отношеніяхъ приближался къ Зенону; но античный эпикуризмъ, отличавшійся, можетъ быть, большею послѣдовательностью по сравненію съ современнымъ, никогда не рисковалъ на такое полное сближеніе, на такую поразительную эволюцію. Самъ Спиноза, у котораго системы Эпикура и Зенона близки къ примиренію, считалъ уваженіе къ себѣ, какъ и угрызения совѣсти; заслугу, какъ и ея противоположность, — внутренней иллюзіей.

Сенъ-Ламберъ, авторъ *Catéchisme universel*, исходя изъ однихъ принциповъ съ Даламберомъ и Гольбахомъ, также приходитъ къ общечеловѣческой любви. «Природа воспрещаетъ вамъ оказывать вашему отечеству такія услуги, которыя вы считаете гибельными для чело-
вѣческаго рода... Приучитесь дѣлать и говорить то, что можетъ объединять людей... Служите человѣку въ образѣ того, чью личность вы не можете любить».

III. — Становясь гуманитарнымъ, эпикуризмъ во Франціи не могъ не приобрьсти вмѣстѣ съ тѣмъ либеральнаго и реформаторскаго характера. Гельвецій еще не высказывается опредѣленно по вопросамъ политики;

*) *Syst. de la nat.*, I, XV, стр. 342. Въ *Новой Элоизѣ* Руссо говоритъ о Гольбахѣ, котораго выводитъ подъ именемъ Вольмара: «Онъ дѣлаетъ добро, не надѣясь на награду; онъ добродѣтеленъ, безкорыстенъ насъ».

онъ говорить противъ деспотизма, но не указываетъ никакихъ средствъ противъ него. Гольбахъ, который былъ однимъ изъ переводчиковъ Гоббса, принимаетъ его принципы, но выводитъ изъ нихъ далеко не тѣ слѣдствія, къ какимъ пришелъ послѣдній. Гольбахова теорія правительства, внушенная Локкомъ и Спинозой, діаметрально противоположна теоріи Гоббса *). Эпикуризмъ во Франціи долженъ былъ, впрочемъ, безъ труда возвыситься до представленія о политической *свободѣ* и политическомъ *равенствѣ*, такъ какъ здѣсь интересъ согласуется,

*) По Гольбаху, правительство есть совокупность общественныхъ силъ, ввѣренныхъ тѣмъ, кого считаютъ наиболѣе способными вести людей къ счастью (*Syst. soc.* II, стр. 6). Но они могутъ получать свою власть только изъ договора, и притомъ изъ договора, связывающаго не только управляемыхъ между собою, какъ полагалъ Гоббсъ, но и управляющихъ съ управляемыми. «Законный монархъ только тотъ, кто сталъ имъ по волѣ своего народа». (*Syst. soc.*, II, стр. 11). Итакъ, источникъ правительственной власти есть воля народа; какова же должна быть форма правительства? Для рѣшенія этого вопроса нужно опредѣлить, какую цѣль оно преслѣдуетъ. Цѣль правительства, какъ мы уже знаемъ—счастье; но непосредственнымъ условіемъ счастья является свобода, т. е. возможность безпрепятственно распоряжаться необходимыми для счастья средствами; слѣдовательно, наилучшей формой правительства будетъ та, которая наиболѣе приблизитъ его къ цѣли и тѣмъ самымъ дастъ управляемому обществу возможно большую сумму свободы (*Syst., soc.* II, 35). Чѣмъ я *свободнѣе*, тѣмъ больше я *могу*; чѣмъ больше я *могу*, тѣмъ больше у меня *средствъ къ счастью*; чѣмъ больше у меня этихъ средствъ, тѣмъ больше я пользуюсь ими и тѣмъ я счастливѣе. Какая же форма правленія дастъ всѣмъ наибольшую свободу? Ее дастъ представительная форма (*Syst. soc.*, II, 50). «Правительство, каково бы оно ни было, существуетъ для народа, а не народъ для правительства; и народъ въ правѣ брать назадъ, отмѣнять, расширять, сокращать и толковать данныя имъ полномочія» (*Syst. soc.*, II, 55).

Такъ какъ правительство должно обеспечивать всѣмъ свободу, то оно должно обеспечивать также *гражданское* равенство; ибо всякое превосходство на сторонѣ однихъ ведетъ къ умаленію личности другихъ, а всякое умаленіе личности есть недостатокъ свободы. Итакъ, гражданское равенство является условіемъ свободы; свобода же, какъ мы только что видѣли, есть условіе счастья; значить, правительство должно обеспечивать *одинаково* всѣмъ управляемымъ свободу распоряженія своей личностью и своимъ имуществомъ, т. е. всѣми средствами къ счастью.—Гольбахъ, въ сущности, не сдѣлалъ этого вывода; но Дамберъ безъ труда приходитъ къ нему въ своихъ *Eléments — philosophie*.

кажется, достаточно хорошо съ тѣмъ, что понимаютъ обыкновенно подъ правомъ. Но утилитарное ученіе на этомъ не останавливается: частью въ силу несознаннаго противорѣчія, частью путемъ обращенія къ чувствамъ симпатіи, доброжелательства, человеколюбія, естественной общительности оно могло, если не охватить въ полномъ объемѣ великое и чистое чувство всеобщаго *братства*, то по крайней мѣрѣ довольно близко подойти къ нему. И мы видимъ, что утилитаристы присоединились къ представителямъ апріорной морали въ одобреніи и прославленіи девиза французской революціи: свобода, равенство, братство. Несомнѣнно, что даже Гельвецій далъ бы свое согласіе на этотъ девизъ; но только, не приписывая такого важнаго значенія, какъ его послѣдователи, симпатическимъ чувствамъ, онъ, конечно, не преминулъ бы замѣтить, что нельзя быть братомъ всѣхъ людей потому только, что они люди; что это возможно лишь въ мѣрѣ тѣхъ выгодъ, которыя мы получаемъ отъ нихъ, т. е. онъ заявилъ бы, что всеобщее братство вещь превосходная, но практически неосуществимая [впредь до установленія новаго порядка].

IV. — Въ то самое время, когда утилитарная доктрина у Даламбера, Гольбаха и Сентъ-Ламбера приходила, путемъ естественнаго отклоненія, къ забвенію своихъ собственныхъ основныхъ началъ, Вольнэй неожиданно возвратилъ ее къ ея исходному пункту. Его *Loi naturelle* представляетъ наиболѣе полное и логичное резюме эпикуризма: здѣсь сжата въ небольшомъ объемѣ вся работа XVIII вѣка надъ моралью; это одна изъ самыхъ замѣчательныхъ попытокъ основать, по выраженію Гельвеція, настоящую «физику нравственности». Естественный законъ или *физическія основы нравственности, выведенныя изъ организаціи человека и вселенной*—таково характерное заглавіе, данное Вольнэемъ своему труду: оно вызываетъ въ нашей памяти систему Спинозы и какъ бы предвозвѣщаетъ систему Герберта Спенсера.

7 Сохраненіе бытія—такова, по Вольнэю, формула естественнаго закона. Одинъ и тотъ же законъ заставляетъ воду течь внизъ и повелѣваетъ человѣку поступать такъ, а не иначе. Между физическимъ и нравственнымъ благомъ нѣтъ никакого различія. Благо нравственное, это—продолженное и сохраненное физическое благо. Существуетъ пять личныхъ добродѣтелей, т. е. пять главныхъ средствъ къ сохраненію бытія: научное знаніе, умѣренность, мужество, дѣятельность и, наконецъ, чистота, [которая занимаетъ не послѣднее мѣсто среди этихъ до-

бродѣтелей *). Вольнэй, видимо, упустилъ изъ виду гимнастическія упражненія, которыхъ не забыли киренейцы, включившіе физическую силу въ число добродѣтелей. Послѣ индивидуальныхъ добродѣтелей идутъ добродѣтели семейныя и затѣмъ общественныя; всѣ онѣ одинаково покоятся на физическихъ началахъ. Какимъ образомъ, на примѣръ, любовь къ ближнему стала заповѣдью? «По причинѣ равенства и взаимности: покушаясь на чужое существованіе, мы тѣмъ самымъ, въ силу взаимности, вредимъ собственному существованію. Наоборотъ, оказывая другимъ добро, мы имѣемъ основаніе и право ждать за него возмѣщенія, эквивалента, и таково свойство всѣхъ общественныхъ добродѣтелей: онѣ *полезны* примѣняющему ихъ человѣку *тѣмъ правомъ взаимности*, которое онѣ ему даютъ по отношенію къ людямъ, получившимъ отъ нихъ выгоду **»). Къ этому праву взаимности присоединяется взаимная симпатія и такимъ образомъ создается общество: симпатія есть ничто иное, какъ «отраженіе» въ насъ чужихъ ощущеній: «отсюда возникаютъ солидарныя ощущенія удовольствія или страданія, составляющія прелесть и нерасторжимую связь общества».

Допущеніе Вольнэемъ одного важнаго принципа, о которомъ сейчасъ будетъ сказано, могло бы пожалуй произвести полный переворотъ въ его грубоватой морали. По его теоріи сохраненіе бытія, — законъ, на которомъ покоится мораль, — предполагаетъ совершенствованіе бытія, постоянный *прогрессъ*; напротивъ, *деградация* есть убыль бытія, начало разрушенія. Углубляя это воззрѣніе, Вольнэй могъ бы прійти къ тому, чтобы поставить нравственнымъ идеаломъ болѣе высокое состояніе бытія, родъ благородства, возвышающагося надъ пошлыми интересами и способнаго смотрѣть на жизнь сверху внизъ.

Въ общемъ, эпикурейскій утилитаризмъ, въ началѣ и въ концѣ своего развитія во Франціи, принимаетъ точныя и методическія формы; онъ отвергаетъ всякое иное начало, кромѣ правильно понятаго интереса, всякій императивъ, кромѣ силы законовъ или силы вещей; онъ утверждаетъ только себя, со всѣми своими слѣдствіями, и ничего болѣе; онъ вполне рассчитываетъ на себя одного.

V.—Мы сдѣлали бѣглый обзоръ большинства важнѣйшихъ писателей, выступившихъ во Франціи въ XVIII вѣкѣ открытыми сторонни-

*) *Loi nat.*, гл. V.

**) *Loi nat.*, гл. XII.

ками утилитарныхъ и эпикурейскихъ ученій *). Но несомѣнно, что не только эти немногіе мыслители, эти нѣсколько человѣкъ, застигнутыхъ однимъ и тѣмъ-же теченіемъ идей, сдѣлались апостолами пользы: весь XVIII вѣкъ, за исключеніемъ Руссо и Монтескьё, былъ охваченъ неотразимымъ влеченіемъ къ этому новому принципу морали. Даже любопытно видѣть, какъ сходились въ этомъ отношеніи почти всѣ умы: люди XVIII вѣка, наканунѣ *декларации* своихъ правъ, говорятъ въ большинствѣ случаевъ только о своихъ интересахъ. Такимъ образомъ, этотъ прогрессъ въ теоріи, который представляла доктрина Гельвеція сравнительно съ ученіемъ Гоббса, предвѣщался ею и въ практикѣ: французскіе короли, подобно идеальному монарху Гоббса, слишкомъ долго признавали единственнымъ правиломъ своихъ дѣйствій собственное благоусмотрѣніе или удовольствіе, такъ что подчинить эти дѣйствія правилу пользы значило уже сдѣлать большой шагъ впередъ. Отсюда возникла привычка связывать неразрывной ассоціаціей идею либерализма съ идеей пользы.

Прибавимъ, что французскій геній, склонный все приводить въ систему, классифицировать, строить дедуктивные выводы и всеобъемлющія обобщенія, находилъ себѣ удовлетвореніе въ эпикурейскихъ идеяхъ.

Утилитарная мораль, прежде всего, совершенно *независима*; она не опирается ни на что внѣ себя; ея базисъ и основаніе находятся въ ней самой; она можетъ словно-бы сама по себѣ составить цѣлое, образовать систему. Этимъ-то она и должна была увлечь XVIII вѣкъ, жадный до новыхъ идей, особенно до идей, дававшихъ ему въ области мысли ту свободу, которую ему предстояло вскорѣ завоевать себѣ въ практической сферѣ. Въ эпикуризмѣ философія чувствовала себя освобожденной отъ пути: ей болѣе не нужно было апеллировать къ догматамъ откровенія; она смѣло перерѣзывала ту единственную «нить», которая еще привязывала души вѣрующихъ къ добродѣтели, — «страхъ дьявола», — и, отнынѣ увѣренная въ томъ, что уже не потеряетъ всего съ утратой религіозныхъ вѣрованій, устремилась въ умозрѣніе. Такимъ образомъ утилитарная мораль, будучи независимой, становилась залогомъ свободы мысли; вотъ почему ее хотѣли и предпочитали. Освободить человѣче-

*) Мы оставляемъ въ сторонѣ Дидро, эту восторженную и измѣнчивую натуру, скорѣе идеалиста, чѣмъ утилитариста, скорѣе стоика, нежели эпикурейца, то атеиста, то вѣрующаго на манеръ Спинозы и, наконецъ, страстнаго защитника Сенеки: у него можно найти не мало парадоксовъ, не мало и крупныхъ идей, но единой и связной системы въ области морали у него не было.

скую мысль для того, чтобы вслѣдъ за тѣмъ освободить самого человека—не въ этомъ ли заключалась великая идея Франціи въ XVIII вѣкѣ?

Далѣе, утилитарная мораль обладала свойствомъ универсальности; она бралась отвѣтить на жгучіе вопросы, поставленные въ предыдущемъ столѣтіи Паскалемъ; бралась показать, что такой-то меридіанъ или такая-то рѣка ни для истины, ни для справедливости рѣшающаго значенія не имѣютъ; что даже климатъ имѣетъ второстепенное значеніе *); что за всѣмъ видимымъ разнообразіемъ нравовъ открывается единство интереса. Такъ произошла своеобразная перемѣна ролей: утилитаристы защищали противъ теологовъ всеобщность нравственныхъ принциповъ; они изображали науку въ состязаніи съ откровеніемъ. «Существуетъ—говоритъ Стюартъ въ академическомъ докладѣ о Катехизисѣ Сентъ-Ламбера—чисто человѣческая мораль, основанная только на природѣ человѣка и на его неизмѣнныхъ отношеніяхъ къ другимъ людямъ и потому дѣйствительная во всѣ времена, во всѣхъ климатахъ, при всѣхъ правительствахъ, одинаково признаваемая истинной и полезной въ Пекинѣ и въ Филadelphіи, въ Парижѣ и въ Лондонѣ». Такимъ образомъ, энциклопедическій натурализмъ былъ для французскаго генія средствомъ возвыситься до всеобъемлющихъ концепцій, подняться отъ частнаго къ общему, переступить всѣ грани и предѣлы; такъ что, съ этой новой точки зрѣнія, система эта давала также большій просторъ мысли, полнѣе освобождала ее отъ тѣхъ путъ, которыми пространство, время и случай стѣсняли, казалось, ея полетъ. Интересъ подавалъ руку справедливости, чтобы помочь ей перешагнуть эти геометрическія и географическія линіи, эти меридіаны и рѣки, поставленные Монтанемъ и Паскалемъ на ея пути.

Словомъ, XVIII вѣкъ, желая сдѣлать мораль *наукой* во всемъ значеніи этого слова, преслѣдовалъ великую цѣль; но, чтобы создать изъ нея науку, онъ захотѣлъ превратить ее въ вычисленіе интересовъ и слишкомъ часто клалъ въ ее основу грубый еще эгоизмъ.

*) По Гольбаху, *природа* формируетъ тѣло; *климатъ* даетъ этому тѣлу темпераментъ; такимъ образомъ, природа и климатъ опредѣляютъ физическую организацію человѣка; но опредѣленіе его нравственнаго склада всецѣло высаждается на долю личной инициативы, руководимой законами. Здѣсь Гольбахъ повидимому является противникомъ Монтескьё, приписывавшаго преувеличенное значеніе вліянію климата на нравы: «Не климатъ дѣлаетъ людей такими или иными,—говоритъ онъ,—а мнѣніе, которое, въ свою очередь, представляетъ лишь совокупность идей, переданныхъ и закрѣпленныхъ воспитаніемъ, религіей, законодательствомъ и, наконецъ, правительствомъ» (*Syst. soc.*, III, стр. 20).

Для сужденія о философскихъ концепціяхъ XVIII вѣка часто бываетъ полезнѣе изслѣдовать ту цѣль, съ которой онѣ связываются, нежели тотъ принципъ, на который онѣ опираются. Цѣлью, къ которой направлялись всѣ мысли и тяготѣли всѣ усилія, было освобожденіе человѣчества; принципы же подвергались переменамъ и колебаніямъ. XVIII вѣкъ былъ вѣкомъ движенія. Если тѣло въ состояніи покоя нуждается въ точкѣ опоры и въ солидномъ основаніи, то тѣлу движущемуся, увлекаемому въ пространство, нужно, чтобы идти къ своей цѣли, только притягиваться ея: XVIII вѣкъ обладалъ великой энергіей для воспріятія движенія и великой цѣлью для управленія имъ; но точекъ опоры, принциповъ, внѣшнихъ и логическихъ средствъ ему долго недоставало.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ.

Современный эпикуризмъ.

Ни одна доктрина не была въ такой мѣрѣ предметомъ нападокъ и критическихъ замѣчаній, какъ доктрина древняго и современнаго эпикуризма. Да ни одна доктрина и не задѣвала столь живо унаслѣдованнаго воззрѣнія на двѣ, наиболѣе близкія, человѣческому сердцу вещи: мораль и религію.

Античные эпикурейцы, какъ извѣстно, имѣли главныхъ противниковъ въ лицѣ стоиковъ: послѣдніе въ своемъ ожесточеніи, искажали доктрину, противъ которой они возставали. Древнимъ, особенно Римлянамъ, было незнакомо чистосердечное, спокойное обсужденіе предмета и изслѣдованіе истины совокупными усиліями, безъ предубѣжденія; и эпикуризмъ мы узнаемъ сначала въ томъ особомъ нарядѣ, какой придали ему стоики и цецероновская напыщенность. Несмотря на то, что эпикуризмъ имѣлъ такихъ защитниковъ, какъ Гассенди, большинство историковъ смотрѣли на Эпикура сквозь очки Цицерона и не могли оцѣнить его по достоинству. Одинъ изъ наиболѣе видныхъ историковъ древней философіи, Риттеръ, даетъ слѣдующее неправильное заключеніе объ Эпикурѣ: «мы не можемъ видѣть въ совокупности доктринъ Эпикура чего-то цѣльнаго, отдѣльныя части котораго были бы тщательно подобраны. Очевидно, что каноника и физика Эпикура составляютъ лишь неудачный придатокъ къ его морали. Но, кто вздумалъ бы восхвалять мораль Эпикура за заключенныя въ ней истины, за ея оригинальность или даже за господствующую въ ней связность? Прежде всего мы совѣмъ не находимъ ее оригинальной... Нельзя сказать, чтобы она была особенно связна.... Намъ кажется, что ея научная цѣнность не велика» *).

*) *Hist. de la phil. anc.*, III, 412.—Мы обнаружили, по крайней мѣрѣ, въ морали Эпикура, строгое сѣвленіе идей и истинно научную систе-

мы надѣемся, оправдать Эпикура отъ нѣкоторыхъ возведенныхъ на него обвиненій. Даже Целлеръ, наиболѣе полно разработавшій исторію древней философіи, отзывается крайне сурово объ Эпикурѣ. Онъ даетъ точное, хотя и неполное резюме его доктрины; но онъ слишкомъ враждебно относится къ основнымъ идеямъ эпикуризма, чтобы понимать его истинное значеніе и мѣсто въ ряду системъ. Кантъ, авторитетъ котораго, даже въ исторіи философіи, не можетъ не быть признанъ, сказалъ однако, что, если Платонъ является величайшимъ философомъ вещей, постигаемыхъ умомъ, то Эпикуръ является самымъ выдающимся философомъ вещей, постигаемыхъ чувствомъ.

Судьба всѣхъ современныхъ эпикурейцевъ та же, что и судьба ихъ учителя. Сначала Гоббсъ возстановилъ противъ себя людей своего времени, благодаря неумолимой логикѣ и смѣлости высказываемыхъ сужденій. «Едва ли можно найти другого писателя,—говоритъ А. Ланге,—котораго поносили бы такъ, какъ поносили Гоббса приверженцы всѣхъ школъ, хотя его необычайная ясность именно и заставила ихъ придавать своимъ мыслямъ большую ясность и точность». Позже Ла-Меттри также возстановилъ противъ себя писателей своего вѣка. Его доктрина, какъ на это указывали, была менѣе безнравственна, чѣмъ всякая другая, чѣмъ, напримѣръ, доктрина Мандевилля; однако, нападки на нее были еще ожесточеннѣе; тѣмъ болѣе, что Ла-Меттри, на взглядъ своихъ противниковъ, совершилъ крупную ошибку, умерши отъ несваренія желудка. Гельвецій былъ осужденъ парламентомъ и Сорбонной за свою книгу *О духѣ* и долженъ былъ публично отречься отъ нея. *Система природы* Гольбаха вызвала цѣлую бурю. Повсюду провозглашеніе эпикурейскихъ идей вызывало противъ ихъ авторовъ самое жестокое негодованіе, и чаще всего эпикуризмъ встрѣчалъ до сихъ поръ противниковъ, а не судей.

Но въ послѣдніе годы въ философской мысли, особенно за границей, совершился поворотъ въ пользу Эпикура. Тогда какъ во Франціи мы все еще держимся старыхъ традицій классической философіи, въ Германіи Ланге занялся возстановленіемъ матеріалистическихъ доктринъ, указавъ важную роль, которую они играли въ развитіи нашихъ современныхъ идей, и отнесъ Эпикура къ числу наиболѣе вліятельныхъ матеріалистическихъ мыслителей.

матичность, представляющую уже нѣкоторые признаки современнаго утилитаризма. Что же касается его каноники и физики, то мы также видѣли ихъ тѣсную связь съ моралью счастья.

Наступилъ, повидимому, моментъ, когда эпикурейская доктрина можетъ добиться болѣе справедливой оцѣнки и въ правѣ требовать признанія той доли истины, которая въ ней заключается. Собственно говоря, невозможно дать полную оцѣнку системы, разъ не завершилось еще ея развитіе: во всякой системѣ присутствуетъ особый родъ внутренней дѣятельной критики, которая заставляетъ ее безпрестанно совершенствоваться и появляться подъ постоянно новыми формами въ то самое время, когда она считается всѣми опровергнутой. Это можно сказать и объ эпикурейской системѣ, развитіе которой совершается еще въ наши дни; современная англійская мораль является ея непосредственнымъ продолженіемъ, принявшимъ лишь совершенно новую форму. Нельзя произнести сужденія надъ эпикуризмомъ, не принимая во вниманіе англійскихъ доктринъ; поэтому мы и предполагаемъ специально заняться этими доктринами въ другомъ трудѣ *). Сейчасъ же мы вмѣсто преждевременной оцѣнки, ограничимся указаніемъ на ту степень развитія, которой достигла эпикурейская мысль у современныхъ послѣдователей Эпикура. Исторія прогрессивнаго движенія какой либо доктрины тоже вѣдь есть родъ критики ея и притомъ критики подчасъ болѣе интересной и полезной, чѣмъ сужденіе о доктринѣ, которое никогда не бываетъ окончательнымъ.

Всѣ эпикурейцы единогласно утверждаютъ—и въ этомъ выражается основная идея ихъ доктрины—что удовольствіе и страданіе являются единственными силами, приводящими въ движеніе существо, единственными рычагами, посредствомъ которыхъ можно произвести какое нибудь дѣйствіе.

Изъ этой основной идеи Эпикуръ и его продолжатели заключаютъ, что, разъ удовольствіе есть единственная цѣль живыхъ существъ, то мораль должна обратиться для каждаго индивида въ средство обезпечить себѣ возможно большую сумму личныхъ удовольствій. Понятая такимъ образомъ мораль оказывается, какъ сказалъ одинъ утилитаристъ, ничѣмъ инымъ, какъ упорядоченіемъ эгоизма. Гоббсъ раньше Спинозы попытался построить *геометрію нравовъ*, Гельвецій построилъ *физику нравовъ*, Гольбахъ — *физиологію нравовъ*; но, при всѣхъ своихъ различныхъ наименованіяхъ, эпикурейская мораль всегда сводится къ изслѣдованію личнаго интереса; она покоится на смѣломъ смѣшеніи фак-

*) См. нашу *Исторію и критику современныхъ англійскихъ ученій о нравственности*.

та и дома. Фактически, говорить эта мораль, индивидуумъ стремится къ своему собственному удовольствію; съ точки зрѣнія *права* онъ также долженъ стремиться къ своему удовольствію, все равно — находится ли оно въ случайной гармоніи съ удовольствіемъ другого или, напротивъ, противоположно ему. И однако всѣ эпикурейцы, въ томъ числѣ и Ла-Меттри, согласны въ томъ, что индивидъ не долженъ замкнуться въ безразсудномъ эгоизмѣ, что онъ долженъ вести дружбу, быть общежительнымъ и благотворящимъ. Они требуютъ этого потому, что, по ихъ мнѣнію, между удовольствіемъ одного и удовольствіемъ другихъ существуетъ вообще гармонія; но, замѣтимъ себѣ это, указываемая гармонія не оказывается основной и первоначальной: эгоизмы движутся согласно, подобно маятникамъ, не соединяясь и не сливаясь между собой; да и мораль не имѣетъ своей цѣлью такое единеніе, такъ какъ оно невозможно. Эпикуризмъ во Франціи и въ этомъ пунктѣ очень мало подвинулся впередъ; Даламберъ, Гольбахъ, Вольнэй мѣстами, правда, предупреждаютъ духъ современной англійской школы, но они какъ бы спѣшатъ вернуться къ личному интересу, какъ принципу всякой морали. Различіе между эпикурейцами и англійской школой здѣсь очень значительно. Это различіе идетъ возрастая отъ Бентама къ Стюарту Миллю и особенно къ Спенсеру, принципы котораго даютъ возможность впервые построить почти полную физику или физиологію нравовъ. Англійскіе моралисты всегда смотрятъ на личное удовольствіе, какъ на единственнаго побудителя, способнаго привести насъ въ движеніе; только вмѣсто того, чтобы полагать это самое удовольствіе цѣлью нравственнаго дѣятеля, они всѣми силами стараются заставить его преслѣдовать удовольствіе другого. Непослѣдовательность ихъ утилитаризма, въ новой его формѣ, кажется очевидной съ перваго же взгляда, и въ другомъ мѣстѣ мы рассмотримъ, не заключается ли въ немъ и въ самомъ дѣлѣ какой нибудь непослѣдовательности *). Но въ этой доктринѣ есть нѣчто глубокое, и это глубокое содержаніе мы хотимъ теперь же освѣтить.

Что представляетъ собой въ концѣ концовъ чисто личное и эгоистическое удовольствіе? Существуетъ ли таковое и какую роль оно играетъ въ жизни? Когда мы спускаемся мысленно по лѣстницѣ органическихъ существъ, мы видимъ, что сфера движеній cadaго изъ нихъ узка и

*) См. нашу *Исторію и критику* и т. д., вторая часть.

почти замкнута; когда же мы, наоборотъ, поднимаемся къ высшимъ существамъ, мы видимъ, что сфера ихъ дѣйствій расширяется, все болѣе и болѣе сливается со сферой дѣйствія другихъ существъ. Одно я все менѣе и менѣе отличается отъ другихъ я или, скорѣе, оно все болѣе и болѣе нуждается въ послѣднихъ для того, чтобы образоваться и поддержать себя. Но человѣческій родъ въ своей эволюціи уже прошелъ отчасти ту лѣстницу, которую мы пробѣгаемъ мысленно. Его исходной точкой былъ, конечно, эгоизмъ; но вслѣдствіе умноженія и расширенія жизни эгоизмъ принужденъ былъ расширяться и создавать внѣ себя новые центры для своего собственнаго дѣйствія. Въ то же время постепенно создавались чувства, соотвѣтствовавшія этому центробѣжному стремленію и какъ бы покрывавшія тѣ эгоистическія чувства, которыя служили имъ основаніемъ. Мы приближаемся къ эпохѣ, когда эгоизмъ будетъ внутри насъ все болѣе отступать назадъ и удалиться, когда онъ станетъ все менѣе и менѣе узнаваемъ. Въ эту идеальную эпоху живое существо не сумѣетъ болѣе, такъ сказать, одиноко предаваться наслажденію: его удовольствіе будетъ представлять какъ бы одно согласованное цѣлое, въ которое удовольствіе другихъ войдетъ въ качествѣ необходимаго элемента; да развѣ и теперь уже, въ большинствѣ случаевъ, дѣло обстоитъ иначе? Сравните участіе, которое чистый эгоизмъ принимаетъ въ общественной жизни, съ участіемъ, которое принимаетъ въ ней «альтруизмъ», и вы увидите, какъ невелико сравнительно первое; даже наиболѣе эгоистическія, т. е. физическія удовольствія, какъ, напримѣръ, удовольствіе ѣды или питья, приобретаютъ всю свою прелесть лишь тогда, когда мы раздѣляемъ ихъ съ другими. Такое преобладающее участіе социальныхъ чувствъ должно быть констатировано всякой доктриной, какъ бы ни понимала она основанія морали. Въ самомъ дѣлѣ, никакая доктрина не можетъ закрыть доступъ въ человѣческое сердце. Мы не можемъ сами уродовать себя; чистый эгоизмъ былъ бы нелѣпостью, невозможностью. Словомъ, подобно тому какъ современной психологіи я представляется иллюзіей, какъ не существуетъ личности, а существуетъ собраніе безконечнаго множества существъ и небольшихъ сознаній, точно такъ и эгоистическое удовольствіе, можно сказать, оказывается иллюзіей: мое личное удовольствіе невозможно безъ удовольствія другихъ; оно нуждается въ большемъ или меньшемъ содѣйствіи всего общества, начиная съ окружающей меня маленькой группы и моей семьи и кончая тѣмъ огромнымъ общественнымъ организмомъ, въ которомъ я живу; для того, чтобы мое удо-

✓ волюстьвіе не потеряло своей интенсивности, оно должно сохранить всю свою экстенсивность *).

Эволюціонная мораль, на которую, съ извѣстныхъ точекъ зрѣнія, можно смотрѣть, какъ на развившуюся позже форму эпикуризма, представляетъ въ то же время и наилучшую критику послѣдняго; она вполне ясно обнаруживаетъ недостаточность принципа чистаго эгоизма, недостаточность, которая чувствовалась уже у Эпикура и римскихъ эпикурейцевъ.—Эпикурейская система, переходя изъ вѣка въ вѣкъ, значительно усовершенствовалась въ нѣкоторыхъ своихъ частяхъ. Такъ, Эпикуръ, желая глубже проникнуть въ самую природу удовольствія, которое онъ ставилъ цѣлью жизни, опредѣлилъ это удовольствіе, какъ состояніе покоя тѣла и души, состояніе физическаго равновѣсія и духовной «атараксіи». Давъ такое понятіе удовольствія, Эпикуръ тотчасъ выводитъ изъ него, что идеаль всякаго существа заключается въ томъ, чтобы замкнуться въ самомъ себѣ, искать спокойствія и мира внутри себя и безъ всякой внѣшней помощи. Эта доктрина, которая, на первый взглядъ, не лишена грандіозности, на практикѣ приводитъ къ плачевнымъ послѣдствіямъ. Здѣсь Гоббсъ вноситъ счастливое измѣненіе въ эпикурейскую систему, возвращаясь къ идеямъ Аристиппа и утверждая, что удовольствіе по существу своему есть движеніе, дѣйствіе, энергія и, слѣдовательно, прогрессъ. Наслаждаться—это дѣйствовать, дѣйствовать—это прогрессировать. Безъ сомнѣнія, можно вмѣстѣ съ Эпикуромъ утверждать, что удовольствіе сопровождается внутреннимъ равновѣсіемъ, гармоніей всѣхъ нашихъ способностей; но здѣсь лишь условіе удовольствія. Изслѣдуя послѣднее поглубже, мы замѣчаемъ, что это внутреннее равновѣсіе именно и позволяетъ намъ дѣйствіе, все болѣе и болѣе экспансивное во всѣ стороны. Въ наши дни англійская школа идетъ еще глубже: она показываетъ, что чувствительность, прогрессивно развиваясь, сопровождаетъ нашу активность. Удовольствіе не есть, какъ это допускалъ Эпикуръ, какая-то неподвижная вещь, оно непрерывно измѣняется; привычка и наслѣдственность связываютъ его съ новыми дѣйствіями; такимъ образомъ, оно подлежитъ закону всемірной эволюціи: оно само по себѣ есть эволюція и развитіе существа.

✓ Въ проблемѣ свободы воли древніе и современные эпикурейцы находятъ между собой въ полномъ несогласіи. Мы знаемъ, что Эпикуръ

*) См. Гюйо *Очеркъ Морали*.

допускаетъ свободу воли и одаряетъ не только человѣка, но и природу, и атомы самопроизвольностью, которая въ самой себѣ находитъ принципъ своего дѣйствія; напротивъ, Гоббсъ, Гельвецій, Гольбахъ, словомъ всѣ современные эпикурейцы безъ исключенія — отвергаютъ свободу и открыто объявляютъ себя детерминистами, иногда даже, какъ Гоббсъ и Ла-Меттри, чрезмѣрными фаталистами. Намъ нѣтъ нужды изслѣдовать здѣсь, насколько истинны эти противорѣчивыя доктрины, но мы можемъ спросить себя, какая изъ нихъ наиболѣе согласуется съ эпикурейскими принципами. Слѣдуетъ признать, что вѣра въ свободу является аномаліей въ системѣ Эпикура. Полагая въ счастья цѣль нашего бытія, Эпикуръ признаетъ, что безмятежность души есть необходимое условіе этого счастья, и думаетъ, что идея господствующей въ природѣ универсальной необходимости была бы несовмѣстима съ этой безмятежностью. По его мнѣнію, какъ мы знаемъ, въ чувствѣ фатализма есть нѣчто мрачное, тревожное: поэтому онъ и отвергаетъ его. А отвергнувъ его однажды, онъ отвергаетъ его повсюду, подчиняясь силѣ своего замѣчательно логическаго ума, и всюду выдвигаетъ самопроизвольность. Но онъ не доказалъ одного, а именно, что эта самопочинность можетъ существовать; онъ даже не пробовалъ доказать это. Для него моральная свобода — очевидный фактъ сознанія; а изъ человѣческой свободы онъ выводитъ самопроизвольность природы; но онъ не замѣчаетъ того, что здѣсь нужно признать одно изъ двухъ: или что моральная свобода сомнительна, и тогда одинаково сомнительна вся система; или что она достовѣрна, и тогда мы имѣемъ дѣло съ новымъ принципомъ, который нужно принять во вниманіе. Если я обладаю свободой, я могу основать на ней мораль, совершенно не прибѣгая къ принципу интереса. Долгъ можно вывести изъ самой идеи свободы, не обращаясь къ удовольствію. Если детерминистъ оказывается утилитаристомъ, то это понятно; но если сторонникъ свободной воли, который чувствуетъ въ себѣ нѣчто абсолютное, чувствуетъ какую-то живую и дѣйствующую причину, имѣющую внутреннюю цѣнность и достоинство, подчиняетъ эту причину внѣшнему правилу дѣйствія, направляетъ ее къ чуждой ему цѣли и дѣлаетъ изъ нея орудіе удовольствія, то онъ, въ сущности, впадаетъ въ противорѣчіе, котораго вполнѣ основательно стремились избѣгнуть современные эпикурейцы. Въ этомъ отношеніи эпикурейская система нашего времени сдѣлалась однороднѣе и приобрѣла новую силу. Эпикуръ жаловался на то, что идея универсальнаго детерминизма давитъ человѣческую душу, ибо человѣкъ чувствуетъ,

какъ вся его независимость цѣликомъ приносится въ жертву природѣ; онъ забывалъ, что мораль не болѣе, чѣмъ и всякая другая наука, не можетъ быть задѣта этимъ вопросомъ индивидуальных предпочтеній. Всякая наука изслѣдуетъ не то, что нравится уму или чувству, а то, что существуетъ. Она преслѣдуетъ не абсолютное счастье, эту утопію античнаго эпикуризма, а счастье относительное, совмѣстимое съ дѣйствительностью; она не отступаетъ ни передъ какой истиной, какъ бы ни была она сурова.

По тѣмъ же самымъ причинамъ современный эпикуризмъ отказался вообще отъ тѣхъ утѣшеній, которыя эпикурейская теорія смерти имѣла притязаніе дать намъ. Вообще современные утилитаристы, какъ люди практическіе, заботятся больше о жизни, чѣмъ о смерти. По ихъ мнѣнію, мораль имѣетъ задачей регулировать наше поведеніе во время жизни, а не измѣнять нашихъ идей относительно смерти: послѣднее интересуетъ скорѣе метафизику или религію.

Связь между древнимъ и современнымъ эпикуризмомъ оказывается гораздо большей тамъ, гдѣ тотъ и другой излагаютъ свои соціальныя теоріи. Прежде всего мы снова находимъ у Гоббса и позже въ ученіи восемнадцатаго вѣка остроумную теорію Эпикура, который основывалъ общество на договорѣ. Представляя себѣ людей-эгоистами и, слѣдовательно, врагами, эпикурейцы всегда бывали вынуждены искать такого искусственнаго средства, которое могло бы сблизить или соединить людей. Идея договора и казалась такимъ средствомъ, наиболѣе способнымъ связать людей другъ съ другомъ. Но Эпикуръ понималъ подъ этимъ договоромъ родъ первобытнаго соглашенія между людьми, скорѣе самопроизвольнаго, чѣмъ обдуманнаго. Въ его теоріи люди-животныя приближаются другъ къ другу и знаками, такъ какъ они не умѣютъ еще говорить, условливаются жить въ мирѣ и дружбѣ. Не то понимаютъ подъ общественнымъ договоромъ Гоббсъ и его послѣдователи. Первоначальное соглашеніе, повидимому, переходитъ у нихъ въ формальный договоръ, заключенный передъ свидѣтелями и содержащій опредѣленные и точныя статьи. Такое фантастическое представленіе, наполовину схоластическое, наполовину романтическое, теряетъ всякую историческую цѣнность. Напротивъ, оригинальный характеръ эпикурейской соціологіи, какъ она изложена у Лукреція, въ томъ именно и заключается, что она имѣетъ притязаніе основываться на фактахъ и быть выведенной изъ исторіи; да и современные намъ, наиболѣе вѣрные продолжатели эпикурейской традиціи, опираются на историческіе факты.

На ихъ взглядъ, человѣческія общества произошли не сразу, не вслѣдствіе внезапнаго столкновенія индивидуальныхъ воль: они создавались медленно, путемъ умноженія привычекъ и обычаевъ, путемъ постепеннаго приспособленія индивидовъ другъ къ другу: не идеи справедливости, права, милосердія и филантропіи произвели общество, а, наоборотъ, эти идеи вытекаютъ изъ самого общества; не онѣ объясняютъ общество, а общество объясняетъ ихъ.

Соціальная мораль Эпикура, будучи по существу своему исторической, ужъ по тому самому предполагаетъ идею эволюціи, прогресса. Идею человѣческаго прогресса мы находимъ впервые выраженной у Лукреція. Гельвецій проводитъ ту же идею, примѣняя ее спеціально къ праву и законодательству; эта же идея встрѣчается у Гольбаха и у большинства эпикурейскихъ и другихъ мыслителей восемнадцатаго столѣтія. Идея прогресса составляетъ основу либерализма, поэтому-то на ней и настаивали такъ энергично въ свое время, наканунѣ великаго провозглашенія свободы. Мы видѣли уже, какую крупную роль играли представители эпикуризма въ движеніи, увлекавшемъ тогда умы. Въ сужденіяхъ о политикѣ и соціальной морали эпикурейцы восемнадцатаго вѣка высказываютъ гораздо болѣе истиннаго, чѣмъ въ сужденіяхъ о чистой морали. Гельвецій—открытый либераль, Гольбахъ — радикаль, извѣстно обрушившійся на королевское достоинство и на неизбежно связанныя съ нимъ неудобства.

Въ религіи эпикурейцы тоже являются новаторами; любопытно то, что представители эпикурейской доктрины, въ различные періоды ея историческаго развитія, оказываются, прямо или косвенно, врагами господствующей религіи. Система Гоббса отличается своимъ безвѣріемъ; если бы не воля государя, поддерживающаго религію, она была бы въ большой опасности. Гоббсъ нападаетъ на чудеса; въ религіи онъ не видитъ другого «естественнаго зародыша» (*semen naturale*), кромѣ страха, невѣжества, словомъ—«внутренней склонности человѣка къ поспѣшнымъ заключеніямъ» *). Самъ Гассенди, который никогда не отличался большимъ почтеніемъ къ религіи, священнослужителемъ которой онъ былъ, сказалъ о своемъ учителѣ Эпикурѣ: «если Эпикуръ и присутствовалъ при извѣстныхъ религіозныхъ церемоніяхъ своей страны, хотя и не одобрялъ ихъ въ душѣ, то это до нѣкоторой степени извинительно. Въ самомъ дѣлѣ, онъ присутствовалъ на нихъ потому, что гражданское право и общественный порядокъ требовали отъ него этого; онъ

*) *Leviathan*, с. VI, 45; с. XII, и т. д.

осуждалъ ихъ, ибо ничто не можетъ заставитьъ мудреца думать такъ, какъ думаетъ человѣкъ толпы... Роль философа заключалась тогда въ томъ, чтобы думать такъ, какъ немногіе, а говорить и дѣйствовать такъ, какъ многіе *)». Сама собой приходитъ на умъ мысль, что въ этихъ строкахъ Гассенди разумѣть себя и свой вѣкъ не меньше, чѣмъ вѣкъ Эпикура.

Наконецъ, эпикурейцы восемнадцатаго вѣка сбрасываютъ всякій покровъ. Ла-Меттри, Гельвецій и Гольбахъ открыто нападаютъ на религію. Въ четырнадцати большихъ главахъ своей *Системы природы* Гольбахъ со смѣлостью, на которую ни одинъ философъ до него не отваживался, старается опровергнуть идею божества, во всѣхъ ея формахъ. Невѣріе восемнадцатаго вѣка опирается на эпикуризмъ. Ученики, какъ мы видѣли, пошли дальше своего учителя; они зашли, быть можетъ, даже слишкомъ далеко, ибо не замѣтили, что съ религіознымъ чувствомъ нужно считаться, такъ какъ оно существуетъ въ дѣйствительности, что оно представляетъ тенденцію—законную или нѣтъ—человѣческой природы и что философія должна стремиться удовлетворить его въ извѣстной мѣрѣ.

Итакъ, эпикурейскія доктрины оказали неоспоримое вліяніе на развитіе человѣческой мысли. Въ наукахъ естественныхъ господствуетъ въ наше время, повидимому, космологическая система Демокрита и Эпикура. Въ наукахъ моральныхъ и общественныхъ доктрины, вытекающія изъ эпикуризма, пользуются нынѣ такимъ вниманіемъ, какимъ онѣ раньше никогда не пользовались. Даже въ настоящій моментъ англійская школа противопоставила стоицизму, возстановленному Кантомъ, эпикуризмъ, обновленный данными современной науки. Какъ сильно способствовалъ эпикуризмъ искорененію изъ моральнаго міра обветшалыхъ идей, застарѣвшихъ предразсудковъ! И въ религіозной сферѣ—мы это видѣли—Эпикуръ сдѣлать больше всякаго другого философа древности для освобожденія человѣческой мысли отъ вѣры въ чудесное и провиденціальное. Еще задолго до появленія христіанства вооружился онъ противъ языческой религіи и показалъ все ея безсиліе. И въ наши дни господствуетъ духъ древняго Эпикура; опираясь на новыя доктрины, онъ подкапывается подъ основы культа. Отцы церкви и евреи называли «эпикурейцами» всѣхъ свободномыслящихъ людей своего времени; какъ много современныхъ намъ свободномыслящихъ заслуживаютъ того-же имени!

*) *De via et moribus Epicuri*, IV, 4.

Конецъ

2018694465

