

С. Я. Лурье

**АНТИФОНТ —
ТВОРЕЦ ДРЕВНЕЙШЕЙ
АНАРХИЧЕСКОЙ
СИСТЕМЫ**

Вступительная статья
кандидата исторических наук
Д. И. Рублёва

Издание второе,
дополненное



URSS
МОСКВА

ОДИН ИЗ ПЕРВЫХ АНАРХИСТОВ

Лурье Соломон Яковлевич

Антифонт — творец древнейшей анархической системы / Вступ. ст. Д. И. Рублёва. Изд. 2-е, доп. — М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. — 168 с. (Размышляя об анархизме.)

Вниманию читателя предлагается работа крупнейшего отечественного специалиста в области истории и культуры Древней Греции С. Я. Лурье, посвященная жизни и деятельности одной из наиболее интересных и противоречивых фигур Античности — древнегреческого философа-софиста Антифонта. Автор не только дает яркое описание жизненного пути своего героя, но и предпринимает небезуспешную попытку реконструкции философских произведений Антифонта, в которых были предвосхищены многие идеи, получившие определенное отражение в работах классиков анархизма — М. А. Бакунина и П. А. Кропоткина.

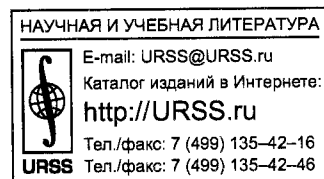
Книга рекомендуется философам и историкам философии, а также широкому кругу читателей — как тем, кто интересуется древнегреческой философией и историей, так и желающим ознакомиться с происхождением и развитием идей анархизма.

Издательство «Книжный дом «ЛИБРОКОМ»».
117312, Москва, пр-т Шестидесятилетия Октября, 9.
Формат 60×90/16. Печ. л. 10,5. Зак. № 2431.

Отпечатано в ООО «ЛЕНАНД».
117312, Москва, пр-т Шестидесятилетия Октября, 11А, стр. 11.

ISBN 978-5-397-00752-8

© Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009



Все права защищены. Никакая часть настоящей книги не может быть воспроизведена или передана в какой бы то ни было форме и какими бы то ни было средствами, будь то электронные или механические, включая фотокопирование и запись на магнитный носитель, а также размещение в Интернете, если на то нет письменного разрешения владельца.

Кого можно назвать самым первым анархистом в мире? Этот отнюдь не праздный вопрос наверняка посещал многих, интересующихся проблемами теории анархизма и истории анархистского движения в различных странах мира. На него можно дать очень разные ответы. Ведь идеи максимальной свободы личности от власти государства, от насилия со стороны общественных институтов существовали на протяжении многих веков. Один из известнейших современных специалистов по истории анархисткой мысли С. Ф. Ударцев делает вывод о вполне сложившемся анархистском мировоззрении («*архаическом анархизме*», «*протоанархизме*») ряда известнейших мыслителей Древнего мира¹. Протоанархисты давали резкую, негативную оценку государственности, государственным институтам, законодательству. Среди них — основатель даосизма Лао-цзы и его ученик Чжуан-цзы. Немало «протоанархистов» можно обнаружить и среди представителей древнегреческой философии. Это представители философской школы киников — Антисфен, Диоген Синопский, Кратет, Зенон Китийский, Демонакт и др.

Среди первых анархистов и герой этой книги — Антифонт из Афин (2-я пол. V в. до н. э.), одна из наиболее ярких, интересных и противоречивых фигур Античности, философ-софист старшего поколения, современник и оппонент Сократа². Свобода и независимость мышления всегда соответствовали для Антифонта пониманию мудрости. Даже в своей личной жизни он показывал пример истинного анархиста, готового отстаивать принцип личной свободы вопреки предрассудкам, утвердившимся в обществе. Выходец из знатной семьи афинского аристократа Андокида, он вполне мог рассчитывать на богатое наследство, обеспечивающее безбедное существование и карьеру в армии родного полиса. Однако предпочел независимую жизнь, не противоречащую собственным убеждениям. Антифонт пытался освоить ремесленные специальности, чтобы зарабатывать на жизнь собственным трудом, и даже освободил своих рабов, после чего женился по любви на рабыне, которой дал свободу, отказавшись от предлагавшегося отцом брака по расчету. Независимость в жизни и творчестве стоила ему богатства и свободы. Антифонт был лишен наследства и изгнан из дома за неподобающее для аристократа поведение. Затем родные добились лишения его права посещать народное собрание Афин и служить в армии. Антифонт был вынужден зарабатывать на жизнь семье тем, что учил за плату «мудрости» побеждать в спорах, судебных прениях, присоединившись тем самым к таким же, как он, «софистам» («учителям мудрости»). Его перу принадлежат два известных философских сочинения —

1. Ударцев С. Ф. Протоанархизм в Древнем мире: некоторые источники и представители (из истории политической и правовой мысли) // Петр Алексеевич Кропоткин и проблемы историко-культурного развития цивилизации. СПб., 2005. С. 91.

2. Там же. С. 91–112.

«Истина» и «Согласие». За высказанные в них идеи Антифонт, как и его оппонент Сократ, предстал перед судом Афин, а затем был навечно отправлен в тюрьму. Его труды были забыты на многие столетия, а само имя Антифонта стало нарицательным обозначением для персонажа, подвергающегося насмешкам в сатирических произведениях. Правда, благодаря научным занятиям в темнице, он получил известность как математик, попытавшийся сформулировать решение популярной в то время задачи «квадратуры круга», в результате своих занятий весьма близко подошедший к открытию «метода исчерпывания». Плутарх упоминает, что научные штудии Антифонта заинтересовали известного в то время математика Евдокса и философа Платона, посетивших Антифонта в тюрьме. Известен он был в древних Афинах и как автор стихов и трагедий, толкователь снов, написавший об этом целый трактат. Об Антифонте-философе вспомнили лишь в начале XX в., когда при раскопках в египетском городе Оксирихе в выгребной яме был обнаружен небольшой отрывок из его книги, благодаря которому стало известно о его жизни и судьбе³. Что же за идеи проповедовал Антифонт?

Живя в V в. до н. э., он предвосхитил многие идеи, ставшие актуальными сначала в XVIII в., благодаря трудам философов эпохи Просвещения, а затем получившие определенное отражение и в работах классиков анархизма — Михаила Александровича Бакунина и Петра Алексеевича Кропоткина. Прежде всего в своих работах Антифонт отстаивал идею естественного права. Юридические и моральные нормы («законы полиса»), по мнению Антифонта, имеют относительный характер, как и все, что связано с мнением человека. Их признают либо как следствие насилия одних людей над другими, либо как результат свободного соглашения. Именно поэтому результаты их «произвольны». Абсолютную ценность и необходимость имеют лишь «законы природы»: «Ведь предписываемое законами — случайно, а предписываемое природой необходимо»⁴. Отсюда Антифонт выводит враждебность природе человека, его естественным склонностям и инстинктам многих предписаний, справедливых с точки зрения государства и общества. Не отрицая до конца необходимость определенных юридических и моральных норм, в случае, если они установлены на основе общественного договора, он подчеркивает, что государство, навязывающее человеку законы свыше, подавляет его истинную природу.

Взгляды Антифонта на проблемы роли государства и права в жизни человека достаточно полно иллюстрирует следующий отрывок: «Справедливость [заключается в том, чтобы] не нарушать законы государства, в котором состоишь гражданином. Так, человек будет извлекать для себя наибольшие пользы из применения справедливости, если он в присутствии свидетелей станет соблюдать законы, высоко их чтя, оставаясь же наедине, без свидетелей, [будет следовать] законам природы. Ибо предписания законов произвольны (искусственные), [веления же] природы необходимы. И [сверх того],

3. Антифонт // Антология мировой философии: В 4 т. Т. 1. М., 1969. С. 320–321.

4. Антифонт. О правде // Антология мировой правовой мысли: В 5 т. Т. 1. М., 1999. С. 137.

предписания законов суть результат соглашения (договора людей), а не возникшие сами собой [порождения природы]; веления же природы суть самовозникшие (врожденные начала), а не продукт соглашения [людей между собой]. Итак, тот, кто нарушает законы, если это остается тайным от [остальных] участников соглашения, свободен от позора и наказания; если же [его противозаконный поступок] открывается, то его постигает позор и кара. Но если кто-нибудь попытается насильственно нарушить что-нибудь из коренящихся в самой природе [требований], идя против [естественной возможности], то, если это и остается скрытым от всех людей, бедствие [от этого для него самого] будет ничуть не меньшим и нисколько не большим, чем в том случае, если это все увидят. Ибо [в этом случае] вред причиняется не вследствие мнения [людей], но поистине. Вообще же рассмотрение этих [вопросов] приводит к выводу, что многие [предписания, признаваемые] справедливыми по закону, враждебны природе [человека]... Что же касается полезных [вещей], то те из них, которые установлены [в качестве полезных] законами, суть оковы [для человеческой] природы, те же, которые определены природой, приносят [человеку] свободу...»⁵ Таким образом, Антифонт указывает, что лишь в частной жизни, где человек остается наедине с собой, он свободен от подчинения законам государства. В уходе в личную жизнь Антифонт видит отречение человека от подчинения фатально давящего его государственных законов, максимальное проявление человеческой свободы.

Не верил Антифонт и в саму возможность создания идеального государственного строя, поскольку несовершенство человеческой психологии всегда будет вести к росту коррупции, возвышению богатых и угнетению малоимущих. С мыслями Антифонта о несовершенстве власти очень неплохо сочетается высказывание русского христианского философа С. Н. Булгакова, сказавшего в начале XX в., в период его симпатий к идеям христианского социализма: «Но именно потому, что природа человека греховна, его и нельзя допускать к власти... Если власть есть результат греха, то она есть и один из его источников, или даже сильнейший источник»⁶. Наконец, будучи одним из учителей красноречия, Антифонт прекрасно понимал, что даже самое демократическое государство не избавит общество от манипуляций со стороны ловких политиков. Особенно ярко философ выразил эти противоречия применительно к судебной системе, которая на практике не способна сама по себе защитить пострадавшего от попрания его прав. Ведь нарушитель всегда сможет убедить судей в своей правоте: «В действительности оказывается, что право, основанное на законе, не приносит надлежащей пользы людям, при-

5. Антология мировой философии: В 4 т. Т. 1. М., 1969. С. 320–321.

6. Цитируется по: Русов Н. Н. Критики анархизма (Г. Плеханов, В. Базаров, Штаммлер и др.). М., 1918. Цитата в книге Русова дана по изданию: Вопросы религии. Вып. I. М., 1906. С. 65, 67, 99.

держивающимся такого пассивного образа действия... закон прежде всего допускает, чтобы обиженный терпел обиду, а обидчик наносил ее»⁷.

Антифонт же был одним из первых пропагандистов космополитизма в Древнем мире, ибо открыто говорил об отсутствии различий между варварами и эллинами. Отрицал он и различия между знатными и незнатными людьми. «Мы делим людей на варваров и греков, на знатных и простых; знатных мы уважаем, простой народ презираем. Но при этом мы сами поступаем, как варвары, так как нигде не презирают так простой народ, как у варваров: вот, например, египтяне считают только египтян людьми, а всех прочих людей варварами, в том числе и греков. А в действительности между людьми нет никакой разницы: все рождается голыми, все дышит воздухом, едят руками», — писал он. Провозглашая равенство всех людей перед природой, за четыре с лишним века до Иисуса Христа и за одиннадцать веков до Иммануила Канта, он формулирует основной закон общечеловеческой этики: «Не унижайте людей, если вы не хотите, чтобы унизили вас».

Автор этой книги Соломон Яковлевич Лурье (08.01.1891 (по старому стилю — 27.12.1890) — 30.10.1964) — один из известнейших отечественных специалистов в области истории и культуры Древней Греции, доктор исторических (с 1934 г.) и филологических (с 1943 г.) наук. В сферу его научных интересов входили политическая история, общественная мысль, древнегреческая философия, филология древних языков. И даже — история науки, включая физику и математику. Его опубликованное наследие включает в себя 233 научные работы, в том числе — более 20 книг. Из них наиболее известны: История античной общественной мысли. М.; Л., 1929; Теория бесконечно малых у древних атомистов. М., 1935; Демокрит. М., 1937; Художественная форма и вопросы современности в аттической трагедии. Л., 1943; Архимед. М., 1945; Геродот. М., 1947; Очерки по истории античной науки. М.; Л., 1947; Язык и культура Микенской Греции. М., 1957. Его перу принадлежат и популярны книги для школьников, посвященные истории греческой культуры, рассказы о папирусах и школьном образовании в древности, об открытии тайны микенского письма, о древнегреческом поэте Архилохе: Письмо греческого мальчика. М., 1932; Заговорившие таблички. М., 1960; Неугомонный. М., 1962. В число известнейших работ Лурье можно включить также комментированные переводы античных авторов — Ксенофонта, Плутарха и др. Впрочем, этому выдающемуся ученому посвящен целый ряд научных трудов, где можно подробнее ознакомиться с его биографией⁸. Для серии, посвященной одному из известнейших политических учений — анархизму, будет не лишне отметить, что в своих работах Лурье часто затрагивал и актуальные проблемы современности. Так, одну из своих первых книг он посвятил исследованию ис-

7. Чернышев Б. Софисты. М., 1929. С. 81. Изд. 2. М.: КомКнига/URSS, 2007.

8. См., например: К 70-летию профессора С. Я. Лурье // Вестник древней истории. 1960. № 4. С. 196–198; Амосин И. Д., Ботвинник М. Н., Глускина Л. М. Памяти учителя // ВДИ. 1965. № 1. С. 228–230; Лурье Я. С. История одной жизни. СПб.: Изд-во ЕУСПб, 2004.

точников антисемитизма в Древнем мире⁹. Полемизировал он и с попытками идеализации немецкими историками и нацистскими публицистами в 1930-е гг. олигархического строя Древней Спарты, спартанских порядков, основанных на иерархии, военной дисциплине, муштре и полицейском режиме. В качестве достойной альтернативы подобному режиму Лурье выдвигал имевший некоторые черты анархистского самоуправления строй афинской демократии¹⁰.

Судьба книги об Антифонте непростая. В 1920-е гг. Лурье сотрудничал с анархо-синдикалистским издательством «Голос труда», одним из руководителей которого был известный теоретик анархизма и ученый А. А. Боровой. В его архивном фонде в Российском Государственном архиве литературы и искусства (РГАЛИ) до сих пор хранится рукопись Лурье о первобытном коммунизме. В издательстве «Голос труда» под редакцией Борового в серии «История анархической мысли» вышли две книги Якова Соломоновича: «Антифонт — творец древнейшей анархической системы» и «Предтечи анархизма в древнем мире»¹¹. По иронии судьбы эти книги о первых в мире анархистах стали последними книгами, изданными одним из известнейших и крупнейших анархистских издательств перед его закрытием, произошедшим под давлением советских властей. Мы надеемся, что одна из последних книг, изданных российскими анархистами первой трети XX в., послужит достойным продолжением нашей серии.

Кандидат исторических наук
Д. И. Рублёв

9. Лурье С. Я. Антисемитизм в древнем мире. Пг., 1922.

10. Его же. О фашистской идеализации полицейского режима древней Спарты // Вестник древней истории. 1939. № 1. С. 98–106.

11. Лурье С. Я. Антифонт — творец древнейшей анархической системы. М.: Голос труда, 1925; Его же. Предтечи анархизма в древнем мире. М.: Голос труда, 1926.

ПРЕДИСЛОВИЕ.

Опубликованный в 1915 г. в XI томе Оксиринских папирусов вновь найденный отрывок из сочинения софиста Антифонта „Об истине“ сразу же опроверг господствовавшее в науке со времени Грота воззрение, по которому софисты были учителями обыденной нравственности. Новый отрывок заставляет раз навсегда порвать с этими взглядами и вернуться к заподозренным за последнее время свидетельствам Платона, в которых, оказывается, нет преувеличения: среди софистов действительно были люди, проповедывавшие антигосударственные, анархические учения. Оказался прав Фр. Дюмлер, уже в 1889 г. гениально предугадавший сущность учения Антифонта.

Казалось бы, новая находка должна была бы вызвать богатую и содержательную литературу. В действительности, кроме двух-трех тощих немецких статей¹⁾ и презрительного ворчания Вила-

¹⁾ В последний момент я узнал о существовании итальянской литературы об Антифонте; см. указатель литературы.

мовица-Меллендорфа в его „Платоне“, поскольку мне известно, ничего по вопросу об Антифонте не появилось. И неудивительно: еще до войны в Германии (задающей тон в этом вопросе) среди специалистов по классической филологии и древней философии господствовало увлечение сократикой и платонизмом во всех их мельчайших оттенках¹⁾; не преувеличивая, для того, чтобы прочесть всю литературу о Сократе и Платоне, теперь уже не хватило бы половины человеческой жизни. В связи с этим господствовало и ярко-враждебное отношение к чисто-материалистическим системам,—настроение, еще усугубившееся после германской революции. Если о гениальнейшем из когда-либо существовавших ученых и мыслителей, о Демокрите Абдерском, мы имеем только убогую и тошную литературу, то чего же следовало ждать, когда речь идет об Антифонте, человеке очень оригинальном, но ни в каком отношении не гениальном?

¹⁾ Характерно, что вся греческая наука и публицистика эпохи расцвета в немецкой литературе свалена в одну кучу под нелепой кличкой „досократики“ (Vorsokratiker). В эту категорию попали и Пифагор, и Эмпедокл, и Демокрит, и софисты,—как будто Сократ сам по себе значительней всей греческой культуры. Это так же остроумно и пронизательно, как назвать всех деятелей науки и искусства эпохи возрождения—„долютеровцами“.

Будучи холоден ко всей сократике¹⁾ и, в частности, испытывая чувство резкой отчужденности к тонкостям платоновских силлогизмов, я счел себя в большей мере, чем другие, пригодным для изучения и конгениального понимания Антифонта. При первом же знакомстве с остатками Антифонта наследия я наткнулся на прямые заимствования у Демокрита и был чрезвычайно обрадован, что смогу в эпоху расцвета и на афинской почве иметь дело с кристально-ясным, чуждым всяких туманностей и мистики материалистом и к тому же последователем великого абдерита. Новый отрывок дал нам ключ к отысканию следов деятельности Антифонта в античной литературе, что было совершенно невозможно для этого времени. Мне удалось установить, что Аристофанова комедия „Облака“ имеет своей главной задачей осмеяние Антифонтонской книги, и, таким образом, датировать трактат „Об истине“. Тогда обнаружилось, что и сатирическая драма „Киклоп“, поставленная на сцену Еврипидом в одно время с „Облаками“, содержит пародию на то же учение. Далее уже Дюмлер указал на пересказ Антифонтонского учения, содержащийся в Платоновых „Законах“.

¹⁾ Ср. K. J. Beloch, Griech. Geschichte 2 Aufl., Strassburg 1914, II 1, стр. 271 сл., особенно 271, пр. 2: „Историческое значение Сократа обычно чрезвычайно переоценивается“ и т. д.

Наконец, как известно, Антифонт написал один из известнейших в древности сонников; с другой стороны, до нас дошел сонник Артемидора — обширная компиляция, составленная во II в. по Р. Х., где имеется и прямая ссылка на Антифонта. Я счел необходимым просмотреть книгу Артемидора с целью обнаружить в ней следы Антифонтова учения. Задача казалась обреченной на неуспех, так как восстанавливать философские взгляды и разлагать книгу на источники, исходя из принципов, положенных в основу разгадки снов,—вещь более, чем рискованная. Но в действительности дело оказалось довольно простым. Прежде всего, Артемидор—компилятор в худшем смысле этого слова: он не пытается примирить различных теорий, а списывает их одну рядом с другой. Вот мы читаем отрывок, исполненный религиозности; а рядом он почему-то отказывается начать свое исследование с обращения к богам, хотя бы это и навлекло на него обвинение в нечестии. Вот он делит весь материал на шесть равноправных „стихеев“, основ, и всякий сон, противоречащий одному из „стихеев“, есть дурной сон (например, если человеку снится противозаконный поступок, то он и потерпит положенное в законе наказание за этот поступок), а вот есть только два „стихея“—природа и закон, при чем важен только первый и т. д. Но что еще интереснее—он списал целые философские рассуждения, не имеющие никакого отношения к его методам разгадки снов,

снабдив их кое-где искажающими смысл добавлениями, при чем сам же заявляет, что эти рассуждения позаимствованы им у «древних», но пополнены, так как были недостаточно ясно выражены. А между тем эти рассуждения представляют собой хорошо известное нам и не имеющее нигде аналогий учение Антифонта с новыми очень интересными для нас деталями.

Таким образом, оказалось, что попытка восстановить учение Антифонта в его целом теперь уже не преждевременна. Результаты моей работы я начал публиковать в „Известиях Российской Академии Наук“; в книге „Известий“ за 1918 год появились две мои статьи: „Новый оксиринхский отрывок“ и „К хронологии Демокрита и Антифонта“; дальнейшие части этой работы задержались печатанием вследствие нерегулярности выхода в свет „Известий“ и перегруженности материалом.

Я считал совершенно неправильным выделить для этой книги из творчества Антифонта части, сохранившие свой интерес и значение для современности, и опустить все остальное. Цельность и прямолинейность—отличительная черта Антифонтова творчества. И теория познания, и теория права и нравственности, и классификация наук и их сравнительная оценка, и снотолкование, и драматургия—все это оплодотворено у Антифонта одной большой идеей, и он, не боясь быть однообразным и скучным, не перестает при каждом

удобном случае напоминать читателю о противоположности между природой и человеческим творчеством. Пусть многое в этом учении наивно, многое основано на простых логических ошибках (чаще всего—*quaternio terminorum*), многое обнаруживает младенческое состояние науки, многое, наконец, прямо абсурдно; но, если мы, выкинув все это, сохраним только рассуждения Антифонта о том, что суд—орудие для угнетения слабых, что сословные и национальные перегородки—нелепость, что наилучшее устройство общества—превращение его в ряд кружков друзей и т. д., то читатель познакомится не с Антифоном, а с каким-то мыслителем нашего времени, пересаженным на античную почву. Точно также в трагедии „Мелеагр“ нельзя откинуть расхолаживающей нас развязки, основанной на наивной вере в симпатическую магию,—ведь нельзя ни на минуту забывать, что Антифонт жил за 2350 лет до нас. Откинуть я позволил себе только части, органическую связь которых с целым или с основным учением Антифонта мне не удалось установить даже предположительно.

При реконструкции обоих философских произведений Антифонта порядок расположения отдельных частей взят, конечно, произвольный. Для I книги сочинения „Об истине“ я придерживался порядка платоновского реферата, несмотря на то, что в новом отрывке имеется пометка, делающая вероятным, что автор сразу вводил читателя *in me-*

dias res, начиная с рассуждения о законах и справедливости. Но, во избежание необходимости повторений, логический порядок изложения пришлось признать наиболее целесообразным¹⁾.

Наша книга представляет собой научно-популярный очерк, и весь филологический и критический аппарат умышленно опущен. В результате этого, многие части моего труда должны показаться компетентному читателю беспочвенной фантазией, так как та научная работа, выводом из которой они являются, еще не опубликована и, при нынешних условиях вряд ли может скоро увидеть свет. Конечно, естественно было бы выждать напечатания работы в полном виде, и лишь затем выпускать в свет популярное ее изложение. Но думаю, что нынешние ужасающие условия печатания будут для меня достаточным оправданием, тем более, что система Антифонта имеет громадный общественный интерес и заслуживает самого серьезного изучения. Может быть эта книга привлечет внимание читающей публики к Антифону и тем самым облегчит мне возможность печатания моего

¹⁾ Точно так же нельзя, конечно, ручаться, что моя реконструкция во всех подробностях восстанавливает книгу Антифонта. Кое-что могло содержаться уже у его предшественников; возможно также, что некоторые подробности были привнесены только его последователями. Но все это может касаться только сравнительно второстепенных деталей, а не общего содержания. Подлинные отрывки Антифонта набраны курсивом.

ным мы считаем право каждого на жизнь и, если мы решаемся по каким бы то ни было (государственным, религиозным, партийным и т. д.) соображениям отнять жизнь у человека, заведомо не знающего за собой никакой вины и не вступившего ни в какую сделку с совестью, то видим в этом, может быть, и неизбежный, но крайне тягостный компромисс, которому не будет места в идеальном царстве будущего.

Этот взгляд настолько нам привычен, что он естественно кажется нам соприсущим самой человеческой природе и тождественным с нравственным инстинктом вообще. Между тем, это неверно. Нравственный инстинкт действительно совпадает со способностью жертвовать своим счастьем, выгодами или удовольствиями, но во имя чего,—это вопрос менее важный, и в этом отношении нравственность эволюционировала уже на глазах истории. Наш нравственный взгляд, основанный на святости прав и интересов ближнего,—взгляд, по которому все общественные, государственные и тому подобные учреждения только средство для достижения этой цели,—в истории греческой мысли впервые появляется в V веке до Р. Х. Взгляд этот, пользуясь термином, впервые введенным в науку Ф. Ф. Зелинским, мы будем называть онтономическим. До этой эпохи в Греции господствовал другой нравственный принцип, видевший объект нравственного чувства прежде всего

и главное всего в государственной общине, полисе и его подразделениях; мы и здесь удержим номенклатуру того же ученого и будем называть его филономическим. Чтобы у читателя не вышло путаницы, я должен с первых же слов указать, что в современной нам культурной Европе филономических нравственных систем нет и быть не может. Конечно, в наше время нередко принесение своих удовольствий, своего счастья, даже своей жизни в жертву государству или обществу—реальному или воображаемому (обществу будущего). И тем не менее, эти самоотверженные альтруисты остаются насквозь онтономистами. Разница между той и другой моралью не столько в том, что рекомендуется, сколько в том, что запрещается: наша мораль запрещает нам жертвовать чужой жизнью, чужим счастьем, чужими удовольствиями для какой бы то ни было цели, а следовательно, и для блага государства ¹⁾, филономическая мораль прямо предписывает это ²⁾. Для онто-

¹⁾ Если это и делается в эпохи тяжелых переломов, то всегда людьми с чуткой совестью ощущается, как мучительный компромисс (речь идет о ни в чем неповинных жертвах). Ср., напр., всеобщее моральное осуждение, выпавшее на долю незуитов.

²⁾ Чтобы лучше уяснить разницу между этим двумя нравственными принципами, я рекомендовал бы читателю прочесть пьесу Ленгсиеля „Тайфун“, где европейский онтономический принцип нравственности противопоставлен японскому филоно-

номиста каждый отдельный человек бесконечно большая величина, для филономиста—бесконечно малая. Для него государство—цельный, законченный организм, а каждый гражданин—орган со вполне определенной, служебной ролью. Каждый орган должен быть готов в любой момент быть уничтоженным или выброшенным, если это нужно для блага целого; все его помыслы должны быть обращены на благо государства, и он не может стремиться действовать в иной сфере, чем та, которая отведена ему государством. Посредствующими звеньями между гражданином и государством служат семья и род; интересы рода также требуют пренебрежения интересами отдельных лиц, но в свою очередь часто должны быть принесены в жертву интересам государства. Метафизическим обоснованием онтономической морали чаще всего служит вера в личное бессмертие и в страшный суд за гробом; в филономической морали этому соответствует вера в родовое бессмертие на земле, связанная с верой в мстительных духов предков, продолжающих невидимо обитать в среде своих потомков и мстящих всем тем, кто станет пренебрегать родовыми интересами,—прежде всего, конечно, самим забывшим свой долг сородичам. Эти духи имеют власть только на территории родной страны; за государственной гра-

мическому. Для античной Эллады с тем же конфликтом можно ознакомиться по пьесам Еврипида „Алкеста“ и „Медея“.

ницей они совершенно бессильны. Отсюда мы видим, что род мыслится только, как подразделение государства; впрочем, в виду указанных представлений круг нравственных обязанностей по отношению к роду сохранил свое значение и тогда, когда государство стало значительно более прочным сплочением, чем род. Филономический принцип настолько своеобразен, что дает возможность наверняка определить тот общественный и экономический уклад, при котором он с неизбежностью должен был возникнуть. Настоящая, живая, не теоретическая только любовь к родному государству могла жить только в сравнительно небольших государственных образованиях, где все граждане знают друг друга и чувствуют себя как бы членами одной большой семьи. Отожествление нравственного долга с патриотизмом и непризнание никакого нравственного долга по отношению к людям, живущим за пределами родного города или хотя бы и внутри его, но стоящим вне кадра государственной организации, возможно только в государствах с почти исключительно натуральным хозяйством, не чувствующих острой нужды в продуктах заграничного производства и находящихся в состоянии перманентной войны с соседями. С другой стороны, нравственный принцип, по которому каждый гражданин должен играть определенную, раз навсегда установленную роль в государстве, принцип, санкционирующий и уве-

ковечивающий неравенство между гражданами, при чем и справедливость принимается не как равное право граждан на пользование теми или иными благами, а в смысле *sum cuique* („каждому свое“),—мог возникнуть только в патриархальном аристократическом обществе с крепкими постоянными общественными кадрами; самое господство такого принципа уже свидетельствует о том, что некогда этот строй ощущался не как внешнее насилие, а как установленная искони вековая справедливость.

От утверждения, что тот или иной нравственный принцип возник в эпоху с определенным экономическим и политическим укладом, еще очень далеко до допущения, что этот принцип может быть в силе лишь до тех пор, пока существуют те политические и экономические предпосылки, которые обусловили его появление. Как раз наоборот: нравственные воззрения отличаются чрезвычайной косностью и живучестью и продолжают господствовать над умами в течение целых столетий после того, как исчезли создавшие их условия, несмотря на явное противоречие между ними и новым укладом.

Разумеется, филономист определяет понятие „справедливость“ не так, как мы. Нам не придет в голову отождествить справедливого человека с человеком, пунктуально исполняющим государственные законы; всякий из нас понимает, что область

господства нравственности значительно шире сферы господства законов, и что, с другой стороны, не всякое правонарушение имеет отношение к нравственности. Мы склонны считать нравственные нормы чем-то более постоянным и свободным от случайностей, чем закон, возникающий часто на наших глазах, как результат случайных политических и иных комбинаций, ничего общего с нравственностью не имеющих. Другое дело—человек древности, который определял справедливое, как полезное государству. Как мы видим из судебных речей тезки и современника нашего софиста, оратора Антифонта, бывшего представителем романтически-реакционного лагеря и умевшего мыслить и чувствовать так, как мыслили и чувствовали отцы и деды, для грека старого закала „духи предков“, „боги“ и „закон“—почти синонимы. Закон вместе с богами существует извечно; он так же священен, как они, пользуется таким же авторитетом, и потому между безбожием, безнравственностью и нарушением закона нет, по существу, никакой разницы. Действительно, большая часть законов, особенно священных с точки зрения этих людей, касается очистительных и символических обрядов и других церемоний; они по существу своему иррациональны и могут быть оправданы только, как божественные, превышающие разум человеческий, установления. Поэтому в эту эпоху не приходилось особенно задумываться над тем, что

такое справедливость: справедливое считалось синонимом законного; справедливость определялась, как соблюдение всех законов того государства, гражданином которого состоишь.

Законодательство Солона еще не поколебало этого нравственного уклада. Как я покажу в другом месте, важнейшие реформы Солона были не только на словах, но и по существу восстановлением старых законных норм, не соблюдавшихся под влиянием новых экономических условий и фактически аннулированных аристократией. Реформы Писистрата представляли уже, по существу, революционную ломку, но проводились, повидимому, тем способом, который обычен в начальные эпохи ломки, когда между старым и новым еще не появилось непроходимой пропасти. Этот способ носит в науке название консервативной юридической фикции и состоит в том, что каждая новая мера представляется не как реформа (чем она, в действительности, является), а как восстановление закона, якобы существовавшего в древности, но давно забытого и искаженного злыми людьми, в данном случае, хищной аристократией. В эпоху Писистрата с этой целью был сочинен или разукрашен рассказ о древнем царе Фесее, который оказался творцом афинской демократии, — в ту эпоху, когда о демократии вообще не могло еще быть речи. Равным образом и в истории мироздания аристократической власти Зевса, как подчер-

кивалось теперь, предшествовала демократическая эпоха господства Кронаса.

После того, как Клисфен оформил и углубил меры, фактически проведенные в жизнь Писистратом, этот прием не мог уже успокоить народной совести. Одной из важных сторон афинского государственного устройства, которую никак нельзя было квалифицировать, как позднейшее „загрязнение“ законов, были привилегии, связанные с происхождением. Можно было утверждать, что народное собрание было искони верховным вершителем судеб Афин; что заклад и проценты противоречили духу древнего законодательства, и что поэтому перешедшую в руки помещиков землю надо отдать крестьянам; можно было возводить к глубочайшей древности народный суд,—но самого факта, что знатные люди происходят от богов, и сами почти боги (Евполид), что знатный человек в то же время и лучший во всех отношениях человек, что поэмы Гомера, проникнутые насквозь аристократическим духом,—основная религиозная книга, отрицать было невозможно, так как эти представления глубоко укоренились и в народной религии, и в народной психологии, и в самом языке ¹⁾. А, ведь, эта самая аристократия и была загрязнительницей „исконного фесеевского демократизма“; именно она

¹⁾ Aristos—аристократ и в то же время лучший; kakos—простолюдин и в то же время дурной.

поработила „соль земли“—свободное крестьянство, именно она ввела богоненавистный институт заклада. Необходимо было так или иначе об'яснить это противоречие. В истории теорий, созданных для об'яснения этого противоречия, можно наблюдать три характерные стадии, нашедшие свое отражение в изящной литературе—в трагедии, заменявшей грекам при их образном способе мышления нынешние теоретические статьи. Первая стадия—непосредственно после Греко-персидских войн, когда аристократическая интеллигенция под влиянием военных успехов демократии считала необходимым либеральничать и в известной степени чтить демократический идеал. Но, с другой стороны, победа на войне привела с собой в это время, как всегда и везде, политическую реакцию. Демократическая международная политика Фемистокла должна была повести к немедленному открытию военных действий против Спарты; между тем, народ был достаточно утомлен персидскими войнами, и перспектива новой еще более тяжелой войны не могла не утраивать его. В то же время и партия крупной городской буржуазии потеряла весь свой престиж, вследствие антипатриотической персофильской политики, усвоенной ею с начала V в. Таким образом, с момента изгнания Фемистокла (в 469 г.) „гражданский мир“, возглавляемый до этого времени причудливым блоком аристократии с радикальной демократией, переходит непосредственно в господство

аристократической партии, которой, по иронии судьбы, пришлось руководить одним из наиболее демократических государств Эллады.

Так как главным оплотом этой аристократии вплоть до 461 г. продолжал оставаться совет на Ареопаге, то и вся эпоха от конца персидских войн до 461 г. носит название „эпохи господства Ареопага“. Естественно поэтому, что главным боевым пунктом программы радикальной демократии накануне отнятия кормила правления у аристократии было лишение Ареопага его власти. И, наоборот, идеологам аристократии необходимо было доказать, что, несмотря на все ошибки и прегрешения аристократии, участие аристократов и их главного органа—Ареопага—в управлении страной было высшею правдой и высшей справедливостью. Выполнение этой задачи взял на себя Эсхил, аристократ до мозга костей и глубоко религиозный человек, но в то же время искренно увлеченный демократической идеей и, как мы видим из его трагедии „Персы“, столь же искренне убежденный, что победа молодой и маленькой афинской республики над могущественным колоссом—Персией—есть победа идей демократии и всеобщего равенства над идеями деспотизма и угнетения. ¹⁾ Он

¹⁾ Характерно, впрочем, что в той же пьесе мы находим и другое об'яснение победы греков над персами, заведомо противоречащее исторической действительности и представляющее собою официальную агитационную версию: они сковали око-

поставил своей целью показать, что аристократию нельзя просто вычеркнуть из афинской жизни. Для этого он прибег к характерному для греческого диалектического ума приему „пропедевтического сомнения“. Первая, дошедшая до нас, пьеса его трилогии „Прометей“ ставит читателя всецело на точку зрения демократии. Правящая аристократия, воплощенная в лице Зевса и его присных, не есть „исконная“ власть: это — сравнительно новая власть, сменившая „народолюбивое“ и счастливое правление Кроноса. Зевс правит, как тиран, своевольничая и насильничая. Олицетворяющий демократию Прометей, желавший просветить и освободит народ, терпит неслыханные муки от Зевса; из личной прихоти тиранит Зевс и несчастную девушку Ио. Как демократы эпохи Пятидесятилетия ¹⁾ предсказывали близость полной гибели аристократии, так и Прометей предсказывает близкую гибель Зевсовой тирании. Бесстрашие и свободолюбие благородного Прометея так контрастно противопоставлены деспотизму Зевса и низости его присных, что Эсхил мог быть уверен, что этой первой пьесой он окончательно завоевал сердца народолюбивых афинян. Но это только „пропедевтика“: из второй и третьей пьесы публика узнавала, что тот самый Геракл,

вами Геллеспонт и предали якобы поруганию храмы греческих богов.

¹⁾ Так назывался промежуток между Персидскими и Пелопонесскими войнами.

которому суждено было лишить власти Зевса, в действительности только примиряет Зевса с Прометеем, и сам Прометей, отказавшись от своей вражды к Зевсу, признает благость, мудрость и высшую справедливость Зевсова правления; кажущееся надругательство над Ио служит источником счастья для ее потомков. Для чего же нужны напрасные страдания праведника — народа или, соответственно, Прометея? К сожалению, вторая и третья пьесы трилогии не дошли до нас, и мы не были бы в состоянии ответить на этот вопрос, если бы до нас не дошло цельной трилогии „Орестия“, написанной почти на ту же тему. Здесь перипетия взята из древнейшей греческой истории и лишена всякой злободневности; однако, почти аналогичные вопросы рождались греческой жизнью ежечасно. Ареопаг — в этом Эсхил прав — заменил собой священный, установленный богами обычай родовой мести; по какому же праву вечные божественные институты вообще заменяются другими, новыми? Для объяснения этого Эсхил умышленно берет случай, когда соблюдение одного божеского закона (месть за отца) ведет к нарушению другого (почтение к матери); попавший в такое положение Орест долго терзается, пока эти страдания не очищают его внутренне; только за таким внутренним очищением может последовать и очищение внешнее, при помощи нового чудодейственного демократического рецепта — вотума большинства граждан. Ра-

thei mathos — „знание через страдание“ — вот смысл Эсхиловой философии афинской истории. Для того, чтобы завоеванные народом блага были прочными, они должны быть выстраданы путем долгой борьбы; демократия не есть ниспровержение исконных божеских законов, а последний естественный этап в их развитии. Эсхил преподносит нам, таким образом, своеобразную теорию политической эволюции: как Прометей, в конце концов, примирился с Зевсом и уразумел все глубокомыслие его государственной системы, так и афинский демос должен примириться с аристократией и не ненавидеть ее, а благодарить за те страдания, благодаря которым он приобрел себе моральное право на новую государственную организацию. Ареопаг, это твердыня аристократии и в то же время старинный прототип и залог будущего народовластия, никак не подлежит уничтожению: наоборот, его надо беречь, как святыню, в его исконном, неизменном виде, как наивно заявляет Эсхил, нарушая демократическую иллюзию, в „Евменидах“. Крайняя демократия не менее опасна, чем деспотия знати: „Как безначалья, так господской власти советую я гражданам беречься“.

После того, как Ареопаг был, наконец, лишен своих политических прав; после того, как аристократическая партия лишилась последней тени своих былых привилегий и навсегда перестала играть руководящую роль в управлении, — и такой ком-

промисс стал уже невозможным. Законы сочинялись целыми пачками и уже никто и не старался сделать вид, будто восстанавливаются старые, давно забытые установления. Говорить о божественном происхождении этих новых законов было бы только смешно. Часто они находились в прямом противоречии со старым законодательством; необходимо было искать справедливости или в старом, или в новом, среднего выхода не было. Наиболее обоснован был взгляд аристократов — настолько, что демократы обычно не противопоставляли ему своей теории, а довольствовались внесением поправок в аристократическую теорию.

Аристократическая теория делила законы на две группы: неписанные (*аграфы*) и писанные. Большинство этих *аграфы* были *патрия*, т. е. восходили к глубокой, незапамятной старине. Кроме старинных законов в собственном смысле, сюда относились обычаи, верования и т. п.; эти *аграфы* отличались постоянством и в общем были одинаковы у всех эллинов (*κοινοι*), тогда как писанные законы сплошь и рядом возникали на глазах у людей, значительно различались в отдельных государствах и постоянно менялись. Этот *consensus hominum* (согласие всех людей), эта постоянность *аграфы* была в глазах сторонников этой теории доказательством того, что они не надуманы людьми, а существуют извечно и даны людям богами. Наоборот, писанный закон носит характер произвольности, надуманности.

Этому утверждению содействовала еще особенность греческого языка: по гречески *nomos* означает и „закон“ и „мнение“, и в последнем смысле это слово может быть противопоставляемо „истине“ и „природе“. Таким образом, новое, демократическое законодательство являлось каким-то малоценным, сомнительным продуктом, произвольным умствованием кучки людей, с которым нечего было считаться мудрецу. Наоборот, старые аристократические законы даны богами, они извечны; нарушать их — величайший грех, за который придется неизбежно поплатиться, так как сила их равна силе законов природы. Эта коллизия между *agora* и писаным законом и явилась сюжетом Софокловой трагедии „Антигона“; при этом для идеологии афинской либеральной интеллигенции демократической эпохи характерно, что этот приближенный Перикла все же ставит *agora* выше писаных законов; точно так же в другой трагедии („Эдип-царь“) он отнесся с полной серьезностью к родовому греху, тяготевшему над родом Алкмеонидов.

Эта теория почерпала свое философское обоснование у наиболее модной в то время философской школы — у пифагорейцев. О пифагорейцах я буду говорить подробнее ниже; пока укажу только, что эта философия носила определенный дорийско-аристократический характер и относилась с особым благоговением к вере отцов и старинным установлениям. Естественно, что противники этого

взгляда опирались на другие философские системы, исходившие из рационалистических предпосылок, т.-е. ставившие выше всего свободную, сознательную деятельность человеческого разума. Таковы были ионийские философы; их учения резко отличались одно от другого, как различались между собой и учения различных дорийских и италийских философов — пифагорейцев, элейцев, Эмпедокла и т. д., но с точки зрения афинского гражданина, мало разбиравшегося в вопросах высокой философии, но зато живо интересовавшегося в эту эпоху вопросами нравственности и политики, первые составляли одну группу — демократических „анаксоговорцев“, и им противостояли вторые, сваленные в одну кучу аристократических „пифагорейцев“. Такое деление мы и находим в „Двойках речах“, написанных каким-то школьным учителем около 400 г. до Р. X.

Только один афинский философ — Архелай — считал все законы, и *agora* и писанные, продуктом человеческого ума, но у него это утверждение носило теологический характер. Он утверждал, что благое божественное существо создало только самих людей и пищу для них, тогда как вожди, законы, искусства, города и тому под. люди создали и организовали сами. Но, по учению Архелая, человеческий Ум — частица Божественного Ума, и всякое действие этого Ума тождественно с божественным внушением. Таким образом, всякое

противоположение между божественным и надуманным исчезает; в с я к и й закон оказывался в одно и то же время и божественным и надуманным.

По пути Архелая, однако, никто не пошел. Все остальные мыслители отпоявлялись от аристократической доктрины, но вносили в нее рационалистические поправки в духе ионийской философии. Действительно, главным доказательством того, что агарна были божественного происхождения, служило то, что они были *κοινοί*, т.-е. что они, казалось, независимо и самостоятельно возникали и соблюдались у всех греческих племен. Но изучение обычаев и законов не-греческих племен увлекло в эту эпоху целый ряд мыслителей (ср., напрым., труд Геродота); эта работа, подытоженная и использованная для философских целей Гиппием из Элиды, показала, что в огромном большинстве агарна вовсе не являются общими, присущими самой природе человеческой, законами,—целому ряду народов мира они неведомы. Только очень немногие из агарна выдержали эту пробу и оказались общечеловеческими законами,—такими оказались родственные и государственные связи, почитание богов вообще (но не каких-либо определенных богов). Мы не знаем, прав ли Ксенофонт, утверждая, что Гиппий считал общечеловеческим законом почитание родителей; ведь уже Геродот обращал внимание на существование племен, у которых считалось священным долгом детей по отношению к ро-

дителям с'едать их после смерти; точно так же греки V в. не могли не знать существовавшего на о. Кеосе обычая убивать стариков. Далее, как свидетельствует тот же Ксенофонт, Гиппий не считал „установленным богами законом“ запрещение родителям вступать в плотскую связь с детьми, „так как существуют отдельные (племена), нарушающие это запрещение“.

Таким образом, в группу „богоданных“ законов попали только очень немногие из старинных афинских установлений. Вся масса аристократических агарна оказалась не в лучшем положении, чем писанные законы, и не могла претендовать на какие бы то ни было преимущества. Наоборот, как указывал поэт греческого просвещения Еврипид, писанные законы имеют перед агарна то преимущество, что они *ισοί*, т.-е. вследствие своей формы являются одинаково действительным оружием в руках каждого и не дают возможности злоупотребления.

Когда стала приближаться Пелопонесская война и общественная атмосфера накалилась до крайности, всякая надежда найти теорию происхождения нравственности и законов, удовлетворяющую всех, исчезла. Аристократическая партия открыто презирала существующие законы. Идеалом государства для нее была Спарта; в случае военного столкновения эта аристократия должна была с неизбежностью превратиться в пораженцев, в спартанских

агентов, всеми средствами содействовавших гибели афинской государственности. Стало невозможным говорить о нравственности вообще; появились две нравственности,—нравственность аристократическая и нравственность демократическая. Война между Афинами и Спартой была по существу не войной между государствами, а войной между классами¹⁾ с этих пор можно определенно говорить о классовых морали в Афинах. Это подметили сами афиняне: автор олигархического памфлета на афинскую демократию, написанного в самом начале Пелопонесской войны и приписывавшегося Ксенофону, не может не признать политики ненавистной ему демократической партии справедливой, — но не с точки зрения нравственного абсолюта, а как последовательно проведенную защиту интересов тех групп, которые эта партия представляла. Здесь впервые мы встречаем утилитарный взгляд на нравственность: нравственность не есть уже некий ниспосланный богами иррациональный императив, а хорошо понятый классовый интерес. То, что автор трактата, наряду с этой, все время имеет в виду некую другую высшую нравственность, по существу дела не меняет; из того тона завистливого восхищения, с которым он говорит о демократической политике, видно, что он не только не порицает по-

¹⁾ См. мою статью „Вопросы войны и мира 2300 лет тому назад“, Летопись, июнь, 1916, стр. 196.

литики последовательно защищенного классового интереса, но, наоборот, считает ее в тяжелых условиях действительности единственно правильной: трактат написан, повидимому, в назидание аристократическим группам, где в это время царил разброд, взаимная грызня и полное неумение жертвовать личными интересами ради классовых. Сама по себе правильно организованная защита своих классовых интересов вполне удовлетворяет автора.

Иначе реагировали на новую постановку вопроса те представители аристократической интеллигенции, которые были проникнуты рыцарским романтизмом и нравственное чувство которых не удовлетворялось искусной защитой своих классовых интересов. Эти люди либо продолжали с упорством реакционеров проводить старые взгляды и оперировать со старыми понятиями, умышленно закрывая глаза на перелом, произошедший в афинском обществе; таков оратор Антифонг, говорящий на исходе V в. о мстительных духах предков и нарочито трактующий вопрос о необходимости наказания для нечаянного убийцы в старом, не допускающем компромиссов духе, несмотря на то, что этот же вопрос и на том же примере был уже трактован на основах новых нравственных понятий Протагором. Либо они впадали в мрачный пессимизм и считали Элладу павшей так низко в нравственном отношении, что ни о каком осуществлении нравственных идеалов в обстановке реальной дей-

ствительности им казалось невозможным и мечтать. Таков был, повидимому, взгляд историка Фукидида¹⁾; точно так же оратор Фрасимах из Халкедона характеризует переживаемую им эпоху, как время, когда „боги перестали заботиться о делах человеческих: иначе они не могли бы спокойно взирать на нарушение самого важного из человеческих благ—справедливости. А мы, ведь, видим, что она у людей в пренебрежении“. Та справедливость, которая воцарилась теперь в Элладе, есть право сильного (буквально: польза сильного),— говорит он,—повидимому, пародируя старую догму, по которой справедливостью считалось полезное государству²⁾. Он с горестью вспоминает о том времени, когда „люди старого поколения справедливо руководили государством“, и сопоставляет его с нынешними несчастьями, когда судьбы государства стали зависеть уже не от богов и не от судьбы, а от демагогов (наивная вера во всемогущество „исторических“ людей).

Как бы ни были различны между собой все эти взгляды, всем им общо то, что они признают существование, пусть неосуществимой в реальной тяжелой обстановке, абсолютной нравственности. Спор идет только об объеме

1) См. указанную мою статью в Летописи, июнь 1916 г.

2) *To tou kreittonos xumpheron* вместо *to tes poleos xumpheron*.

и содержанию этого понятия; но, во всяком случае, к началу Пелопонесских войн отождествление справедливости с соблюдением государственных законов звучало уже почти парадоксом.

В теснейшей связи с вопросом о происхождении законов и справедливости стояла и теория о первобытном состоянии человечества. „Пифагоровцы“, считавшие, как мы видели, что законы (старые, аристократические) и справедливость даны людям богами в тот самый момент, когда они были созданы, естественно были чужды теории эволюции и примыкали к первобытному взгляду, общему всем средиземноморским племенам. По этому взгляду человечество первоначально наслаждалось безмятежным счастьем в земном раю (золотой век); затем люди совершают смертный грех, и их постигает катастрофа (изгнание из рая, потом разделение на враждующие группы и т. д.). С этих пор жизнь человеческая—сплошное прозябание во грехах и постоянные муки; из этого состояния их выводит божественный спаситель, ниспосланный небом; начинается оздоровление человечества. Характерно, что система Эмпедокла, создавшего одно из самых смелых и оригинальных философских построений, в сущности представляет собою этот же миф, одетый в философские одежды: ¹⁾ земной рай на-

¹⁾ Противоположный взгляд Целлера, по которому Эмпедокла картина мировой истории начиналась с „эпохи господ-

зван „эпохой господства Любви“, потоп заменен эпохой господства Вражды и распада на элементы. Действительно, Золотой Век, старинное царство бога Кроноса описывается у Эмпедокла такими чертами:

Вовсе не чтили тогда богов Войны или Брани,—
Только царицу Киприду—Любовь...
Ей угождали они, принося ей дары благочестья

(перечисляются эти бескровные жертвы).

Кроткими были все твари, покорно служа человеку,—
Звери и птицы; одной лишь любовью все души пылали

Особенно подчеркивает Эмпедокл:

Не орошался алтарь потоками крови бычачьей:
Тварь умертвить и на части прекрасное тело разрезать
Всеми считалось тогда величайшим грехом и позором.

Отсюда мы видим, что подобно тому, как у кочевников-евреев в древнейшую эпоху невольным первородным грехом человечества считалось едение плодов (см. легенду о Каине и Авеле), у земледельцев-греков, наоборот, таким грехом было едение мяса. За этот грех люди лишились первобытного рая. Один грех породил другие, и, наконец, грехов накопилось столько, что понадобился мировой потоп, превращенный Эмпедоклом в разделе-

ства Вражды“, как я покажу в другом месте, противоречит историческим свидетельствам и должна быть отвергнута.

ние на элементы. Точно так же и „Ноев ковчег“ и создание новых людей Девкалионом и Пиррой заменены у него более научным объяснением: наступает новый поворот от потопа,—царства Вражды—к царству Любви. Однако, первородный грех—„едение друг друга“, как называет Эмпедокл употребление мясной пищи, не искуплен и продолжается; человечество нуждается в спасителе, который указал бы ему истинный путь к спасению души. Роль этого мессии и играл в пифагорейском учении Пифагор, и эту роль всецело сохранил за ним и Эмпедокл. Таким образом, Эмпедокл оказывается здесь приверженцем традиционного взгляда пифагорийцев, восходящего через Гесиода к глубокой старине. Человечество пало и нуждается в покаянии, это—характерный взгляд консервативной партии, мечтавшей, как и Эмпедокл, вернуть человечество в старое аристократическое „царство Любви“. Но мы потому и остановились на учении Эмпедокла, что оно содержит и кое-что новое по сравнению с традиционным пифагорейством. Наказанием человеку за первородный грех явилась „Вражда“, „разделение элементов“, то-есть, в нравственном смысле не только разделение на классы, группы и т. д., но и разделение на массу противоречивых индивидуальных волей. В области политики „Вражда“—это демократическая *polypragmosyne* (беспокойная непоседливость, соединенная с дилетанством), „Любовь“—это аристократическое благолепие, спокой-

ствие (ataraxia) и чистота (katharotes). Таким образом, Эмпедоклу удалось к традиционной пифагоровской истории мира присоединить протест против все усиливающегося онтономизма (см. выше стр. 12—14).

Взгляд ионических философов-рационалистов, сваленных автором „Двояких Речей“ в одну кучу под названием „анаксагоровцев“, должен был быть, конечно, обратным. Эти люди, видевшие в демократизации общества не поругание каких-то святынь, а непрерывный и здоровый прогресс, представляли себе первобытное человечество бывшим первоначально в звероподобном состоянии; из этого состояния его выводит бог, герой или божество новой чеканки (мировой разум и т. п.) или собственная смекалка. По учению Анаксагора, Диогена Апполонийского и учителя Сократа Архелая, человечество вышло из этого состояния благодаря благожелательной помощи божественного мирового разума. Гениальный Демокрит, о котором мы еще будем неоднократно говорить ниже, вовсе отбросил теологический элемент. По его теории, человек вышел из первобытного состояния, благодаря собственному уму и догадке: он изучал жизнь различных животных и подражал им. Так, от паука он научился прядению шерсти и медицине, от ласточки искусству строить жилище, от певчих птиц—лебедя и соловья—пению.

Учение „пифагоровцев“ о невольном первородном грехе не было вовсе отброшено „анаксагоровцами“; наоборот и оно было принято, но использовано с богоборческими целями, чтобы подчеркнуть невинность первобытных людей и незаслуженную суровость богов. Повидимому, из „анаксагорического“ источника Плутарх заимствует следующее рассуждение: „Только горькая нужда вынуждала людей к мясной пище. Если бы первобытные люди могли видеть, среди какого изобилия мы живем и, тем не менее, продолжаем питаться мясом, они сказали бы нам: „счастливы, любимцы богов... Вы можете жить в изобилии, не пятая себя кровью. Мы же жили в мрачное и ужасное время и с самого дня рождения попадали в ужасающую нужду. Мрак скрывал еще от нас небо и звезды. Еще солнце не было утверждено на небосводе и не совершало еще своего кругооборота, отделяя день от ночи... Земля была залита водой беспорядочно текущих рек, она была дика и бесформенна, покрыта болотами, грязью, бесплодным кустарником и лесом. Не было ни плодов, ни ремесел, ни мудрых изобретений. Не было посевов и урожаев, голод был непрерывным. Неудивительно, что мы решились питаться мясом животных, мы, которые были принуждены постоянно есть грязь и глодать кору; счастье было, когда мы находили корешек или зеленую травку, а при виде жолудя мы танцевали от радости“.

Итак, „анаксагоровцы“ не только переработали пифагорейский миф о первобытном состоянии человечества с точки зрения теории прогресса, но и не упустили случая показать, насколько этот миф оскорбляет здоровое нравственное чувство грека V века. Это возмущение против действий, приписываемых традицией богам, характерно для этого времени. Вообще в вопросах религии греческая общественная мысль была гораздо радикальнее, чем в вопросах этики. Уже *Гераклит* протестовал против антропоморфизма и жертвоприношений, против оплакивания богов и против взгляда, по которому мир создан богами. Равным образом, и *Ксенофан* возмущал антропоморфизм, представление, по которому боги рождаются и умирают, повелевают друг другом и управляют миром; он отрицал вообще возможность ясного представления о богах. *Протагор* отрицал возможность знать что-либо о богах. *Продик* полагал, что вера в богов явилась результатом обожествления полезных явлений природы. Богоборческое рассуждение поклонника старины, Фрасимаха, я приводил выше (стр. 32). Наконец, Гиппон, Диагор Мелийский и Феодор из Кирены слыли уже прямыми и отъявленными атеистами. Впрочем, и те философы, которые создали теологические системы, с точки зрения народной веры, были не меньшими безбожниками: любопытно, что по обвинению в атеизме был привлечен к суду как раз Анаксагор, чтивший правящий миром Божественный Разум.

К началу Пелопонесской войны интеллигенция обоих лагерей, и аристократического и демократического, была по преимуществу атеистической: это не мешало широким слоям простонародья оставаться еще глубоко религиозными. Таким образом, все основы, на которых покоилась старая филономическая мораль, рушились. Рушилась старая вера в богов; уже не боги создали людей и их счастье, а сами люди ценой невероятных трудов и усилий вышли из состояния первобытных дикарей и достигли своего нынешнего благополучия. Аристократы считали ничего не стоящим, вредным умствованием демократическую мораль и законы; демократы считали старинные аристократические законы пережитком и цепями свободного народа. Люди, умевшие взглянуть на афинское общество со стороны, видели только ожесточенную грызню классов и индивидов; все те принципы, которые до сих пор считались высшей нравственностью, попирались ногами, и каждая группа, ничем не стесняясь, проводила только свои интересы; особенно этот моральный цинизм бросался в глаза в международных отношениях ¹⁾). Естественно, что пред людьми, привыкшими вдумываться в события, должен был стать вопрос: да вообще существует ли абсолютная нравственность, не есть ли нравственность только правильно понятый интерес? Этот

¹⁾ См. мою указанную выше статью в „Летописи“ стр. 194—195.

взгляд на нравственность, так называемый *евдемонизм*, характерен для философских систем, появившихся в эпоху Пелопонесской войны. Самый факт появления этих систем показывает, что число людей филономической складки становилось все меньше, и что все больше нарождалось людей, которые строили свой жизненный идеал, совершенно не считаясь с родиной и ее интересами; это было тем более естественно, что Пелопонесская война, как я говорил уже, была по существу войной не между государствами, а между классами, и для представителей аристократии неверность государственному делу, а государственная измена была вопросом чести. Тот же перелом мы можем наблюдать и в изящной литературе; старому взгляду, по которому каждый гражданин всецело принадлежит государству, Еврипид противопоставляет в „Алкесте“, „Медее“ и „Ифигении Авлидской“ онтономический взгляд; здесь выступают герои, оспаривающие эти претензии государства во имя *права на жизнь и любви полов* ¹⁾.

Виднейшими представителями этого—насквозь онтономического и евдемонистического направления были, с одной стороны, Сократ, с другой,—наш софист Антифонт. Сократ был в такой же мере преемником аристократических „пифагоровцев“,

¹⁾ Первые следы онтономизма можно заметить уже в Софокловом „Филоктете“, где оспаривается допустимость лжи и обмана даже во имя спасения государства.

в какой Антифонт демократических „анаксагоровцев“. Не считаться с традиционной религией и государством, которые до этой поры давали исчерпывающий ответ на все нравственные запросы афинского гражданина, конечно, было невозможно; но играть плодотворной продолжительной роли в новой нравственной системе они также уже не могли. Общим условиям удовлетворяли системы Сократа и Антифонта, несмотря на их глубокую противоположность друг другу. Сократ принял в свою систему народную религию и существующее государственное устройство. Он считал только неправильным, чтобы каждый афинский гражданин искал ответа на свои нравственные запросы в государственной жизни. Жребий, который применялся в Афинах для занятия *неответственных* государственных должностей и давал, таким образом, каждому афинскому гражданину возможность хоть на короткое время принять непосредственное участие в управлении страной, он решительно осуждал, считая, что государственными делами должны заниматься специалисты (т.-е. фактически те аристократы, которые не собираются посвятить себя только философии), а народу нет нужды мешаться в государственные дела. Вообще он не делал секрета из своих симпатий к аристократической Спарте и охотно цитировал содержащийся в „Илиаде“ эпизод с Ферситом, преисполненный аристократического высокомерия и презрения к черни. Свободные от государственных дел

граждане, мучимые нравственными запросами, должны посвятить себя нравственному усовершенствованию или, что то же, изучению вопроса о том, какое поведение будет для каждого наиболее полезным и выгодным. Если эта выгода, по учению Сократа, не имела ничего общего с удовлетворением плотских вожделений и стремлением к максимуму наслаждений, то такой взгляд-результат точного расчета, показывающего, что этот способ ведения жизни в окончательном итоге невыгоден. До онтомистической нравственности, свободной от расчета максимальной личной выгоды, не додумался ни один мыслитель V века. Этот шаг был сделан в следующем веке, благодаря чему сократовское учение подготовило христианство, с одной стороны, и просвещенный абсолютизм, с другой.

Антифонт так же не мог не посчитаться с народной религией и афинской государственностью. Несправедливость и устарелость аристократического государственного идеала бросилась ему в глаза, но и фарисейская демократическая буржуазия, представлявшая собою фактически господство богатых предпринимателей-ремесленников и темных дельцов, не могла его удовлетворить. Уже его учитель и прообраз, Демокрит, пришел к мысли, что истинный мудрец должен быть, выше государственных законов, иногда принуждающих нас делать нелепые и безнравственные вещи, и должен „жить свободно“, т.-е. руководиться собственным, проду-

маным и взлелеянным в душе идеалом. По мысли Демокрита философ должен быть, таким образом, передовым бойцом за реформу устарелых законов и поднятие их до культурного уровня современников. Эту догму позаимствовал у него Антифонт, но у него она получила совершенно новый смысл полного отрицания государства и его законов. В государстве и законах Антифонт видит главное препятствие к осуществлению нового нравственного идеала; его главной задачей и было показать ничтожество старой филономической нравственности и дать читателям практический рецепт, каким образом, по возможности, эмансипироваться от государства и осуществить автономный жизненный идеал. Мы имеем, таким образом, перед собой древнейшую анархическую систему. Почему именно на долю Антифонта выпало создать такую систему? Мы уясним себе это, когда познакомимся с его биографией.

II. Жизнь и деятельность софиста Антифонта.

Из биографии Антифонта нам известно очень немного, но полемические выпады комического поэта Аристофана, которые, как мне удалось доказать, направлены против нашего философа, дают нам возможность восстановить некоторые характерные черты из его жизни. Антифонт родился в середине V века и происходил из хорошей семьи: если верить указанию одного из комментаторов Аристофана (а не доверять ему нет никаких оснований), он был сыном Андокида, и, следовательно, принадлежал к одной из знатнейших семей, ведшей свой род от Одиссея и бога Гермеса; из этой фамилии выбирались жрецы-керики. Прадед Антифонта, Леогор, бежал из Афин при Писистрате; дед, также Леогор, участвовал в свержении тирана Гиппия. Отец Антифонта, Андокид, в 445 году был одним из послов, заключавший тридцатилетний мир со спартанцами; в 440 г. он занимал высшую и наиболее влиятельную государственную должность,—был стратегом вместе с поэтом Софоклом и участвовал в Самосской экспедиции. Семья Ан-

докида славилась богатством и расточительностью, уменьем „жить широко, ни над чем не задумываясь“. Особенно славился этим брат Антифонта, Леогор; по слухам, за достоверность которых, конечно, нельзя ручаться, он впоследствии разорился из-за безумных трат на свою любовницу Миррину.

Нравственные принципы в этой семье не были особенно устойчивыми; достаточно вспомнить ту трусливую и предательскую роль, которую играли Леогор и сын его, племянник Антифонта, Андокид в процессе по осквернению статуи бога Гермеса (дело Гермокопидов). Вообще в эту эпоху переоценки ценностей каждое новое поколение увлекалось другими идеалами, чем предыдущее. Но фамилия Андокида, несмотря на свои постоянные демократические традиции, никогда не была в числе борцов за новую идею: во всяком случае, Леогор и Андокид лишь потихоньку лакомились плодами нового радикального свободомыслия, внешне сохраняя традиционное благообразие и патриархальную добропорядочность. Но, если в одном поколении традиционные, впитанные с молоком матери навыки взяли верх над соблазном новых учений, то в следующем могли уже появиться люди, которые пожелали бы не только грешить втайне, но, сбросив старую идеологию, обзавестись новой, соответствующей их поступкам и устремлениям, тем более, что аристократическая и демократическая мораль, взаимно побив друг друга, расчистили

дорогу для чисто-индивидуалистической нравственности. С другой стороны, и аристократической и демократической морали был в равной мере свойственен нелепый пережиток—культ патриархальной отцовской власти, особенно тяжело ощущавшийся в эту эпоху мучительных исканий.

Было чуть не правилом, что молодой человек, увлекшийся идеями нового времени, должен был остро почувствовать на себе всю несправедливость этого устарелого положения вещей. Вновь найденный в Египте отрывок из диалога, написанного сократиком Эхином, сообщает нам о тяжелых и скандальных столкновениях между Фемистоклом и его родителями; тот же отрывок и цитаты из недошедшего до нас произведения оратора Антифонта передают нам о таких же недоразумениях между Алкивиадом и его отцом.

В таком же положении оказался и наш Антифонт. Хотя, как мы увидим, он унаследовал немало черт от своих родственников, но, в противоположность им, он оказался человеком, не останавливавшимся перед самыми смелыми выводами из нового положения вещей и абсолютно пренебрегавшим общественным мнением. Его любовные похождения, как мы видим из позднейших нападок Аристофана, были, повидимому, громкими и скандальными; это был не только простой разврат, но, как можно думать, связи с дамами лучшего афинского общества. Он вращался в кругу актеров, что, по пред-

ставлениям того времени, унижало достоинство молодого аристократа. Еще в 422 г. в комедии „Осы“ Аристофан выводит его в веселой кампании гуляк, в обществе актера Фриниха, прощальги Лисистрата (м. б., также актера) и Фуфраста, прозванного „актерским блюдолизом“. Мало того молодой Антифонт сам писал трагедии, что было совсем уже неприличным занятием для аристократа. Вероятно, все это, в связи с радикализмом Антифонта, и было причиной крупной ссоры с отцом, при чем Антифонт не выказал подобающего сыну почтения. Аристофан неоднократно острил в своих комедиях по этому поводу, вероятно, это же было причиной, того, что и Кратин в комедии „Бутылка“ обозвал его негодяем. Надо полагать, что Антифонт, уже за некоторое время до постановки на сцену этих пьес, был своим отцом, при помощи особого торжественного акта (арокегу-khthenai), извергнут из круга семьи и лишен наследства. Лица, подвергшиеся этой процедуре, по старому афинскому закону, могли быть лишены части гражданских прав; действительно, некто Панделет внес соответственное предложение в народное собрание, и Антифонт был подвергнут атимии (публичному бесчестью). Если до этого времени Антифонту могло придти на мысль искать в демократии опоры в борьбе с отравившей ему жизнь аристократической традицией, то эта мера, принятая афинским народом, должна была от-

толкнуть его и от демократии и сделать его врагом всякой государственности.

Как всякий молодой человек хорошего происхождения, Антифонт не имел никакой профессии и потому, будучи выкинут из отцовского дома, оказался лишенным всяких средств к существованию. На первых порах он тяжело бедствовал, но эта была особаго рода нищета, нищета, о которой только и было разговору в афинском обществе. По замечанию Аристофана, он переносил нищету с таким же гордым спокойствием, как нищий мудрец Телеф, выведенный Еврипидом в пьесе того же названия. На первых порах Антифонта, вероятно, поддерживали друзья; затем ему удалось поправить свои дела преподавательской деятельностью: с тем, что взимать плату за преподавание считалось позорным в аристократических кругах, ему, конечно, считаться не приходилось. Повидимому, уже раньше он слушал философов,—вероятно, Диогена Аполлонийского и Протагора; сверх того, он был хорошо знаком с трудами Демокрита, Гераклита и Эмпедокла. Воспользовавшись своими знаниями и начитанностью, он и открыл софистическую школу, при чем, конечно, взимал с учеников плату. Из учеников его вышел ряд выдающихся государственных деятелей; достаточно указать на Гипербола, Крития и Алкивиада.

Как можно установить из аристофанских намеков, уже за некоторое время до 423 г. атимия

(лишение гражданской чести) была с него снята, и он стал всеми уважаемым, почтенным и общепризнанным ученым. Может быть, причиной были его радикализм и презрение к аристократическим традициям, которое не могло не внушить симпатии господствующей партии в эпоху борьбы со Спартой. Около 425 г. Антифонт опубликовал свой анархический манифест, трактат „Об истине“, в двух книгах. Можно не сомневаться, что этот трактат вышел в свет анонимно—не только потому, что нападающие на Антифонта Аристофан и Еврипид не называют его по имени, но и потому, что по самому ее содержанию выход в свет этой книги должен был иметь немедленным последствием привлечение автора к суду, при чем наказание угрожало самое тяжелое. Ведь, были же привлечены к суду по обвинению в безбожии его современники и предшественники—Анаксагор, Протагор, Сократ, а, по сравнению с книгой Антифонта, это были только игрушки. И впоследствии ученик Антифонта Критий, выпустивший драму „Сисиф“, содержащую те же религиозные взгляды, повидимому, издал ее анонимно; иначе нельзя бы было понять, каким образом она впоследствии попала в собрание сочинений Еврипида. Насколько в моде было в то время выпускать книги под чужими вымышленными именами, видно из того, что и Ксенофонт выпустил свой „Анабасис“ под всевдонимом Фемистогена Сиракузского. Как и в последнем

случае, секрет истинного авторства книги был секретом полишинеля; все знали, кто автор этого „безнравственного и безбожного“ трактата, но официальный повод для пред'явления обвинения отсутствовал, так как Антифонт всегда мог отречься и отрицать свое авторство.

Впечатление, произведенное книгой, было неопишваемое. В течение ближайших лет и трагедия и комедия и сатирическая драма только и занимаются, что Антифонтом. Пародию на Антифонта представляет Киклоп, дикарь-философ, главное лицо одноименной сатирической драмы Еврипида, поставленной на сцену в 423 г. В том же году почти исключительно ему посвящает Аристофан свою комедию „Облака“.

Антифонт, правда не назван по имени (Аристофан меньше всего желал лавр сикофанта-доносчика), но, и не раскрывая псевдонима, он, путем ряда намеков дает совершенно ясно понять, в кого он метит, и даже один раз имя Антифонта у него чуть не срывается с языка, но, для вящего комического эффекта, он неожиданно обрывает себя на середине и заканчивает: Анти...мах. Комедии, поставленные одновременно с „Облаками“, „Бутылка“, Кратина и „Конн“ Амипсия также содержали выпады против Антифонта. Точно также и в ближайшие годы мы находим выпады против Антифонта в „Просительницах“ и „Гекубе“ Еврипида, в „Осах“ и „Мире“ Аристофана. Традиция знала, что авто-

ром этой книги был Антифонт; вот почему в позднейшую эпоху, когда живое представление об этом времени исчезло, наш трактат попал в собрание сочинений оратора Антифонта, антипода нашего софиста.

Именно этот яростный рев афинской литературы показывает, что книга имела крупный успех. Несомненно, она привлекла к Антифону новые толпы учеников. На первых порах это был, конечно, успех новизны и скандала, но исторические обстоятельства сложились так, что сочинение это в течение нескольких десятков лет пользовалось прочным успехом и все возрастающей популярностью; Платон назвал эту книгу „сочинением, которое многие считают самым мудрым во всей литературе“.

Намек в комедии „Мир“ дает некоторую возможность предположить, что в 422 г., во время пребывания великого Демокрита в Афинах, Антифонт находился в теснейшем общении с ним. После заключения Никиева мира (421 г.) Антифонт, неизвестно, по какой причине, отправился в Коринф. Здесь его занятия были чрезвычайно разнообразными. Он, вероятно, продолжал стоять во главе философской школы; кроме того, он занялся душевным врачеванием, устраивая „утешительные беседы“ для лиц, постигнутых несчастьем. Не было ли в этих занятиях доли шарлатанства? Я уклоняюсь от ответа на этот вопрос; во всяком случае,

это занятие не будет так смущать нас, если мы переведем его на язык современности: Антифонт, скажем мы, лечил внушением страдающих меланхолией на нервной почве. Результатом этих занятий была его книга: „О единомыслии“ (в смысле душевного равновесия, см. ниже стр. 87) или „Искусство не скорбеть“, отрывки из которой до нас дошли. О содержании этой книги я скажу ниже. Здесь обращаю внимание только на то, что Антифонт пытался действовать музыкой голоса: книга написана ритмической прозой.

Далее Антифонт давал предсказания, преимущественно по сновидениям; большую часть его клиентов составляли богатые молодые аристократы, прибывающие на Истмийские и Немейские состязания. Это нисколько не противоречило неверию Антифонта; как мы видим из дошедших до нас свидетельств, Антифонт пытался превратить снотолкование в строго-эмпирическую естественную науку. Так, по преданию, на вопрос: что представляет собою наука о предсказывании будущего, он ответил: „выводы по аналогии, сделанные сметливым человеком“. В ту эпоху, когда и медицина и физика опирались на произвольные и наивные гипотезы, существование такой науки не представляло собою ничего странного. Вдобавок, недавние исследования венского врача-психолога Фрейда показали, что в античном снотолковании, при всей его мифологической оболочке, имелось здоровое

ядро, понапрасну отброшенное новой наукой. Результат своих исследований в этой области Антифонт опубликовал в книге „О толковании снов“. Кроме этих занятий Антифонт, может быть, продолжал писать трагедии; может быть, именно в это время была написана его знаменитая трагедия „Мелеагр“, о которой мы будем говорить ниже.

В 415 г. произошел новый разрыв между Афинами и Пелопоннесом, и Антифонт принужден был, повидимому, вернуться в Афины. Следы его возвращения мы находим в новом взрыве насмешек над его учением и личной жизнью, содержащихся в Аристофановской комедии „Птицы“. О дальнейших его шагах мы ничего не знаем. Нам известно только, что, подобно большинству афинских писателей и ученых, на старости лет отправлявшихся ко дворам богатых и щедрых тираннов, и Антифонт провел свои последние годы при дворе сиракузского тирана Дионисия. Все анекдоты об обстоятельствах, вызвавших гнев Дионисия и предание Антифонта казни, ничего не стоят, так как построены по избитым шаблонам. Зато свидетельство Аристотеля настолько характерно и своеобразно, что несомненно говорит об историческом факте. „Поэту Антифонту“, рассказывает он: „предстояло быть колесованным Дионисием. Идя на казнь, он заметил, что те, которые должны были быть казнены вместе с ним, закрыли себе от стыда руками лицо, когда проходили через городские

ворота (у ворот античных городов обычно были многолюдные базары). „Чего вы застыдились“, спросил Антифонт: „не боитесь ли вы, что кто-нибудь из этих людей увидит вас завтра?“ В этом рассказе все характерно: и античное представление, по которому пытка для свободного человека позорна сама по себе, независимо от того, заслужено ли наказание, и, с другой стороны, прямолинейный рационализм Антифонта, убежденного, что, так как никакой загробной жизни не существует, человеку, идущему на смерть, нелепо стыдиться чего бы то ни было.

Причины жестокой казни Антифонта, если отбросить ничего не стоящие анекдоты, мы не знаем. Во всяком случае, этой причиной не могло быть учение Антифонта. Исходя из того, что Антифонт был казнен вместе с рядом соучастников, естественнее всего предположить, что это был заговор против Дионисия. Нет оснований думать, что речь шла именно о демократической революции: возможно, что это был обыкновенный дворцовый переворот.

Познакомив, таким образом, читателя с жизнью и деятельностью Антифонта, я прежде, чем делать какие бы то ни было выводы, изложу, возможно обстоятельнее, содержание его главнейших произведений.

III. „Об истине“.

Трактат „Об истине“ до нас не дошел. Три небольших, но связных и весьма интересных отрывка принесли раскопки последних лет в Оксирихе (Египет). Кроме того, мы имеем ряд цитат из этой книги, краткий пересказ ее содержания в Платоновских „Законах“ и ряд пародий на нее или полемику с ней в трагедии („Просительницы“ Еврипида), сатирической драме („Киклоп“ Еврипида) и комедии („Облака“ и „Птицы“ Аристофана). Наконец, автор сонника, написанного во II в. по Р. Х., Артемидор передает довольно близко содержание теоретического введения, предпосланного книге Антифонта „О толковании снов“ и содержавшего те же идеи, что наша книга; наконец, и отрывок из трагедии „Сисиф“, написанной учеником и соратником Антифонта, Критием, дает нам возможность заполнить некоторые пробелы в дошедших до нас сообщениях об Антифонте. Все это и дает мне право предложить следующее примерное восстановление нашего трактата.

Все вещи—так можем мы восстановить на основании сообщений Платона и Артемидора начало

рассуждений Антифонта,—существовавшие и существующие, те, которые погибли, и те, которые вновь появятся, либо порождены природой и случаем, либо—продукт (человеческого) творчества. Предметы первой группы надо считать действительно такими, какими они нам представляются; предметы второй группы называются также „постановлениями“, потому что только постановлено считать их такими, какими они нам представляются. В древнейшее время, разумеется, продуктов творчества не существовало. Первобытный человек вел однообразную, тусклую жизнь; у него не было или почти не было никаких потребностей, он не знал даже о существовании радостей и наслаждений жизни. Не имея крова, он скитался под открытым небом, дрожа от холода и непогоды; не умея ни приручать, ни убивать животных, он большей частью голодал, питаясь илом, кореньями и травой. Это бессмысленное, бесформенное прозябание больше походило на жизнь дикого зверя, чем на человеческую; никакого общения между людьми не было, а царило дикое насилие. Таково было прославленное царство Кроноса и знаменитое племя „земнорожденных“ людей.

Первые продукты человеческого творчества, конечно, внесли некоторое улучшение в эту жизнь. Появилась политическая наука, облегчившая людям борьбу за существование: она состояла в естественном стремлении каждого человека не причинять и

не претерпевать обид, так как нетрудно было убедиться, что причинение обид ведет к их претерпению. Появилось человеческое общество,—жизнь стала веселее и интереснее; появились города и войско—можно было не опасаться уже нападения диких зверей и людей; научились земледелию, разведению домашних животных, охоте — и стали лучше и правильней питаться. Впрочем, продукты творчества человеческого никогда не могут играть в жизни человека такой роли, какую играют произведения природы, да и вообще они только тогда полезны, когда, как можно точнее, следуют образцам, имеющимся в природе. Но и в этом случае у продуктов творчества есть один недостаток, который не дает им возможности ни в одной частности достигнуть совершенства произведений природы: произведениям природы присуща жизнь, тогда как продукты искусства мертвы. „Вот пример: закопаем в землю семя или черенок оливы—продукт природы,—и вырастет олива; закопаем семя лавра, и вырастет лавр. А теперь попробуем закопать в землю скамью, продукт человеческого искусства. Допустим, что наш черенок оживет и даст ростки — что же вырастет? Скамья? Конечно, нет. Вырастет дерево—то, чем являлась скамья по природе—олива, лавр и т. п. Итак, сущность, приданная вещи человеческим творчеством или постановлениями,—признак случайный и преходящий; настоящей же и постоянной сущностью является природа вещи“.

Человек, однако, не учел этого и, вместо того, чтобы творить, следуя природе, стал создавать вещи, противные и враждебные человеческой природе. Таким образом, человек имел возможность стать несколько счастливее; вместо этого он стал еще несчастнее, так как, вследствие глупости большинства и злокозненной хитрости сильных, он оказался опутанным сетью постановлений, лишивших его былой свободы: закон лишил его и тех немногих удовольствий, которые он имел, будучи первобытным дикарем. Действительно, дикарь и не знает о существовании лучшей жизни, о существовании иных, лучших удовольствий, чем те жалкие радости, которые достаются ему в удел: *„поэтому он ни в чем не нуждается и ни на что не надеется, но чувствует как познания, так и вожделиний“*. Наоборот, культурный человек знает, что и как доставляет людям наслаждения, но не может использовать своих знаний в виду кучи постановлений, опутывающих каждого человека и мешающих ему наслаждаться. В самом деле, все эти постановления выдуманы были сильными людьми, ради собственной выгоды, и затем приняты по взаимному соглашению большинством людей. Чтобы эти постановления действительно стали деспотически властвовать над людьми, придуманы были похвалы и знаки уважения для лиц, исполняющих их, и наказания, позор и бесславие для лиц их нарушающих.

Впрочем, говорят, что на ряду с обыкновенными постановлениями — писаными законами, — относительно которых мы сами можем наблюдать, что они выдумываются отдельными людьми и затем принимаются по общему согласию граждан, есть другие, неписанные постановления; они были якобы даны людям богами, когда человек впервые появился на земле, отличаются глубочайшей мудростью и имеют непреложность законов природы. В доказательство этого ссылаются на то, что есть постановления, соблюдаемые всем решительно человечеством, так что ни о каком соглашении здесь не может быть и речи, и, следовательно, существует справедливость, которая не состоит только в том, чтобы пунктуально исполнять законы своего государства, как бы плохи они не были, а является следованием другим, высшим, божеским предначертаниям. Что же это за общие всем людям постановления? Указывают, прежде всего, на два таких закона: культ богов, почитание родителей.

Что касается культа богов, то, прежде всего, некоторые эфиопские племена вовсе не верят в их существование, и, следовательно, и этот закон совсем не всеобщий¹⁾. Но и из тех племен, кото-

¹⁾ Это указание Диодора, по нашему предположению, прямо или косвенно восходит к Антифону. „Под некоторыми эфиопскими племенами“, м. б., разумеются те самые скиаподы и макрокефалы, которые так интересовали Антифонта. См. ниже стр. 98.

рые верят в богов, каждое чтит иных богов и по иному, так что, пожалуй, ничего общего здесь и не окажется; очевидно, и религия—результат соглашения и постановления отдельных групп людей. Далее, жизнь человеческая так несчастна, так подвержена игре случая, что нет никакой возможности видеть в ней промысел и заботы богов. Наконец, боги представляются нам обтянутыми кожей, покрытыми волосами, и их нравы ничем не лучше нравов самых скверных людишек; их расположение зависит от приносимых им посулов, жертв. Очевидно, люди придали богам не только свой образ, но и свой характер. Единственное божество, которому, действительно, поклоняются все люди—и дикари, и просвещенные, и варвары, и эллины,—это богатство. Все же остальные божества,—только ничего не стоящие выдумки праздного ума.

Откуда же в таком случае появилась вера в богов? ¹⁾ Дело в том, что законы не вполне достигли своей цели, так как наиболее умные и сильные из массы не позволили сковать путами свою волю: они на людях подчинялись законам, а втайне, при первой возможности нарушали их. Тогда нашелся хитрый правитель, который придумал средство для борьбы с тайным нарушением закона: он выдумал богов, которых надо бояться и от которых нельзя

¹⁾ Здесь я даю пересказ рассуждений в одной из трагедий Крития („Сисиф“), бывшего учеником и последователем Антифонта.

ничего скрыть. В своей бесконечной премудрости они все видят и все слышат, и, так как Дике (справедливость) пребывает с ними, то они следят за тем, чтобы люди исполняли ее законы. Богов этих выдумавший их человек поселил на небо, откуда слышатся страшные раскаты грома и откуда люди привыкли получать также и пользу в виде дождя для полей. Ему удалось ловко обмануть людей; они поверили ему и боялись уже нарушать закон даже втайне. Еще меньше стало гордых и свободных людей; мир наполнился рабами.

Таким же путем возникло и постановление, по которому необходимо чтить родителей. Целый ряд племен не только не знает этого постановления, но и поступает как раз по обратному: так на Кеосе престарелых родителей убивали, массагеты рубят на куски и с'едают своих умерших родителей и видят в этом свой религиозный долг ¹⁾. Точно так же и многие другие постановления, которые общи всем эллинам, вызвали бы негодование у других племен, и наоборот. Так, например, у фракийцев снабжают клеймами (татуировкой) детей самых благородных родителей, а у других племен это считается позором, и клеймятся только рабы и преступники (следовал ряд подобных же примеров).

¹⁾ Этот абзац дополнен мною ради примера. В отрывках и пересказах сочинения Антифонта ничего по этому вопросу не содержится, но упоминаемые здесь факты не могли не быть известны Антифону.

Общими для всех людей постановлениями окажутся в таком случае только: сходиться с женщинами, рождать и воспитывать детей, бодрствовать днем, спать ночью, вкушать пищу, отдыхать после работы, жить в жилищах, а не под открытым небом. Но все это возникло, как угождение природе и подражание животным, в результате разумного приспособления, а не по приказанию богов.

Что же касается настоящих постановлений, то совершенно неуместно подразделение этих постановлений на общие всем людям и на частные постановления отдельных племен.

Общими постановлениями, возникшими в результате соглашения людей между собой, правильно будет назвать постановления целых групп людей, а частными постановлениями те, которые возникли в результате соглашения человека с самим собою, например, чем ему заниматься, какую ему носить одежду и обувь, чем питаться, носить ли бороду или ходить бритым и т. д.

Нет также никакого основания утверждать, что эти старинные неписанные законы отличаются особенной мудростью и целесообразностью. Лучшим качеством закона считается то, что он отцовский, как будто людям свойственно стремиться не к полезному, а к „отцовскому“. И почему думать, что древнейшие люди были непременно мудрецами. Наоборот, гораздо естественнее предположить, что первые люди—все равно, были ли они „земнород-

ными“ или спасшимися от какой-то катастрофы—были первыми попавшимися людьми и к тому же с весьма ограниченными умственными способностями. Поэтому нелепо настаивать на неизменности их постановлений¹⁾. Действительно, что мудрого в том, чтобы чтить своих родителей даже в том случае, если они скверные люди и постоянно приносят всем вред и огорчения? Что мудрого в старинном пифагорейском постановлении, по которому запрещается приносить по какому бы то ни было поводу, даже по самому справедливому, клятву, и пифагореец в угоду пустой тени, лишенной всякого содержания, скорее заплатит три таланта, чем принесёт клятву и тем спасет себя или своего друга? Это совсем не мудро, так как здесь слово предпочитается делу. „Что мудрого в том, что мы детей знатных родителей чтим и уважаем; людей же низкого происхождения не чтим и не уважаем. Ведь, мы ведем себя при этом, как настоящие варвары. В самом деле, от природы мы все и во всем устроены одинаково—и варвары и эллины. Стоит только обратить внимание на то, что от природы неизбежно присуще всем людям... Ни один варвар, ни один эллин от нас в этом ничем не отличается: все мы дышим воздухом через рот и нос и едим руками.“ «Всем нам свойственно стремиться к удовольствию, избегать

¹⁾ Этот абзац позаимствован из „Политики“ Аристотеля. Учение с которым Аристотель здесь полемизирует,—по нашему мнению, учение Антифонта.

огорчений. Поэтому все эти разделения на знатных и простонародье, на рабов и свободных, на граждан, метэков и иностранцев, на эллинов и варваров противны природе.

На это возразят: почему же среди простонародья больше преступлений, чем среди знати? Но дело в том, что закон создан сильными. Он выгоден сильному и гнетет бедного и слабого: поэтому-то бедность рождает преступления. Дело не в знатности: пусть знатный человек из богатея превратится в нищего, и он пойдет по пути преступления. Знатность хороша только тогда, когда она сопровождается богатством; «знатность без капитала отдаст все свои высокие качества на службу злу».

Итак, имеет ли смысл соблюдать законы? Мы уже видели, что никакой высшей, ниспосланной богами справедливости не существует: „справедливость есть не что иное, как соблюдение всех законов того государства, гражданином которого состоишь. В таком случае, наиболее полезное употребление из справедливости сделает тот человек, который при наличии свидетелей будет ставить высоко законы, в отсутствии же свидетелей—веления природы. Действительно, веления законов—надуманы, тогда как велениям природы присуща внутренняя необходимость. Вдобавок, веления законов не есть нечто прирожденное, но результат соглашения, тогда как веления природы есть нечто прирожденное, а не результат соглашения. Преступающий законы, если ему удастся

совершить свой проступок втайне от других участников соглашения, освобождается и от позора и от наказания; если же не удастся, не освобождается. Что же касается того, что присуще нашей природе, то стоит только кому-нибудь попытаться действовать вопреки этому, не считаясь со своими действительными силами, как его постигнет беда, которая ничуть не уменьшится от того, что это произойдет втайне от всех других людей, и ничуть не увеличится, если даже все люди будут это видеть. Ведь, здесь причиной вреда будет действительность, а не людское мнение.

Выводом из всего этого и является наблюдение, что большая часть того, что справедливо с точки зрения закона, враждебно человеческой природе. Действительно, на самых наших глазах начертаны законы о том, что надлежит им видеть и чего не надлежит; на языке—что надлежит ему говорить и чего не надлежит; на руках—что надлежит им делать и чего не надлежит; на ногах—на что надлежит им ступать и на что не надлежит; на нашем уме—чего надлежит ему желать и чего не надлежит. В таком случае, и все то, от чего законы отвращают людей, не могло бы быть более мило и свойственно нам, чем то, к чему они побуждают. В действительности же мы видим обратное: и жизнь и смерть свойственны человеческой природе, но жизнь человеческая есть результат полезных переживаний, а смерть—вредных. Однако то, что определяется, как полезное в зако-

нах—пути человеческой природы, тогда как то, что полезно в силу природы, ведет к свободе. В самом деле, ведь, не может то, что доставляет нам страдание, быть целебнее для нашей природы, чем то, что доставляет нам удовольствие,—то, что огорчает, не может быть полезнее того, что радует, так как то, что воистину полезно, должно приносить не ущерб, а выгоду. И действительно то, что полезно по природе, всегда доставляет нам радость и удовольствие, тогда как то, что признается полезным по закону, часто доставляет нам горе и огорчение. Вот почему нельзя считать мудрыми тех, которые выше всего ставят соблюдение закона: всех тех, которые не нападают первыми, а только защищаются, когда терпят обиду от других; и всех тех, которые добродетельны по отношению к родителям, поступающим с ними нехорошо; и всех тех, которые позволяют своим противникам на суде клятвенно утверждать что-либо, а сами не хотят поклясться в обратном. На многие из приведенных выше примеров можно, таким образом, указать, как на поступки, враждебные человеческой природе, так как они ведут к тому, что приходится страдать больше, когда можно было бы страдать меньше; приходится иметь меньшее удовольствие, когда можно было бы иметь большее; приходится попадать в тяжелое положение, когда этого могло бы и не случиться.

Впрочем, если бы законы приходили на помощь людям, придерживающимся такого пассивного образа

действий, и наносили ущерб тому, кто не остается пассивным, а принимает сам меры к самозащите, пожалуй, было бы бесполезно повиноваться законам. Но, в действительности, оказывается, что право, основанное на законе, не приносит надлежащей помощи людям, придерживающимся такого пассивного образа действий: ведь закон прежде всего допускает, чтобы обиженный терпел обиду и чтобы обидчик наносил ее, не препятствуя осуществиться самому факту нанесения и претерпения обиды. Когда же эта справедливость переносится (в суд) для законного возмездия, у обиженного не оказывается никаких преимуществ перед обидчиком. Обиженный, естественно, хотел бы убедить будущих судей, что он, в самом деле, обижен и, таким образом, оказаться в состоянии выиграть процесс, выступая обвинителем. На обидчику, решившемуся отпираться, остается только делать то же самое, и в большинстве случаев победа за ним обеспечена. Действительно, для того, чтобы выиграть дело, надо уметь влиять на психику судей, «красноречиво говорить», убедительным образом группировать доказательства, быть неразборчивым в средствах и т. д. и—что важнее всего,—позаботиться о том, чтобы самая обида была нанесена при надлежащих условиях: для обиженного—в присутствии свидетелей, для обидчика—в отсутствии их и т. д. Но ясно, что бывалый обидчик сумеет позаботиться обо всем этом, тогда как эти условия, по самому своему существу, противоречат

той пассивности, которую мы предположили у нашего обиженного.

Но, быть может, надо соблюдать справедливость, основанную на законе потому, что боги награждают праведников и наказывают грешников? Как будто бы, в самом деле, праведники процветают на свете, а грешники бедствуют, а не наоборот. Вдобавок, самое представление, будто гром, молнию и дождь посылает на землю Зевс,—неправильное. Если бы это было так, то можно было бы наблюдать гром, молнию и дождь при ясном небе; в действительности же, все эти явления наблюдаются только тогда, когда небо покрыто облаками; значит, не Зевс, а облака причина всего этого, что и будет показано во второй книге. Нельзя утверждать также, что Зевс посылает эти облака, так как они приводятся в движение не Зевсом, а вихрем. Смешно также утверждение, будто Зевс поражает громом клятвопреступников... Где тому пример? Нет, чаще всего гром поражает деревья и высокие предметы, но и от этих грозных природных явлений человек становится тем менее зависим, чем он культурнее. Благодаря своей и только своей изобретательности, он построил жилища для защиты от грозы, непогоды и холода, он научился отводить воду от рек и озер, и земля, даже при отсутствии дождя с неба, принуждена давать ему урожай и кормить его стада.

Впрочем, быть может, надо соблюдать справедливость, основанную на законе, потому что праведников ждет после смерти награда, а грешников—наказание? Нет, все эти рассказы о жизни за гробом—пустые сказки; жить суждено только один раз, а после смерти человек превращается в ничто, в пустую тень. Вдобавок и между верующими в жизнь за гробом нет единогласия: Гомер утверждал, что судьба поденщика на земле лучше удела бладыки преисподней; другие, наоборот, считают уделом умерших несказанное блаженство. Одни думают, что это блаженство—удел праведников, другие считают его только уделом посвященных в мистерии, так что посвященный в таинства злодей, удостоится вечного блаженства, которого будет лишен непосвященный праведник ¹⁾. Так неужели же мы должны в угоду этим глупым и противоречивым сказкам лишать себя тех немногих светлых минут, которые выпадают на нашу долю в этой короткой и тяжелой жизни?

В частности, особенно тяжелые пути окружают человека в области половых потребностей ²⁾. Счи-

¹⁾ Последний довод приписывается традицией кинику Диогену, но возможно, что он восходит уже к нашему философу.

²⁾ Следующие примеры (кроме примера с мосинами) взяты из безымянных „Двояких речей“, скомпилированных около 400 г. из более древних софистических сочинений; эти примеры могут служить хорошим образцом аргументации радикальных философов.

тается, например, возмутительным, чтобы женщина купалась не дома, а на людях, а для мужчин, наоборот, считается вполне приличным мыться публично. Мужчине сходиться с женщиной в закрытом помещении пристойно, а сходиться вне дома, где могут увидеть другие, считается у эллинов позором. Между тем, моссины, живущие в Понтийской области, сходятся с женщинами публично. Далее, для женщины сходиться с собственным мужем пристойно, а с другим мужчиной—верх позора; также и для мужчины сходиться со своей женой пристойно, а с чужой—позорно. Между тем, скифы свободно сходятся с чужими женами и не видят в этом ничего зазорного. У макодонян считается вполне пристойным, чтобы девушки до замужества, влюблялись и сходились с мужчинами, а после замужества это считается позором. У нас позорно и то и другое. У лидийцев считается благопристойным, чтобы порядочные девицы промышляли развратом и собирали таким образом деньги на приданое будущим мужьям; у эллинов никто на такой не женится. У персов и ряда других народов сходиться с матерью, сестрой или дочерью считается вполне благопристойным, у нас это позор и величайшее преступление ¹⁾).

В действительности хорошо все то, что согласно природе, дурно то, что ей противоречит. Так,

¹⁾ С этого места я возвращаюсь к Артемидорову пересказу Антифоновой теории.

например, половая связь с матерью сама по себе не представляет ничего дурного, так как в ней нет решительно ничего противоестественного. Важно не с кем, а как сходиться. Дело в том, что изучение обычаев других животных показывает нам, что каждая порода животных имеет свой собственный способ совокупления и никогда не изменяет его, так как подчиняется только велениям природы, а не велениям законов (следовал ряд примеров из жизни различных животных). Точно также и для человека существует только один обычный, естественный и натуральный способ совокупления, тогда как все остальные способы придуманы человеком в пьяном и умоисступленном состоянии.

К числу продуктов человеческого творчества Антифонт относил еще четыре категории вещей: 1) наименования, 2) время, 3) ощущения и 4) искусства.

Необходимость доказывать, что имена вещей не есть какие-то извечно и самостоятельно существующие объекты, а придуманы только самим человеком, ныне кажется излишним, но у эллинов дело обстояло не так. Уже один тот факт, что, как мы узнаем из Геродота, философы V века серьезно искали ответа на вопрос, какой народ говорит на „естественном“ языке, содержащем „настоящие“ названия вещей, в противоположность „надуманным“ названиям других народов, показывает на-

сколько боевым был затронутый Антифонтом вопрос. Нелишне вспомнить, что у греков была очень сильна вера в то, что „от слова станется“, целого ряда слов старались вовсе не упоминать, а заменяли их так называемыми евфемизмами; огромное значение для действительности молитвы или заклятия имела буквальная передача контекста и т. д. Антифонт вслед за своим учителем Демокритом считал все наименования продуктом человеческого творчества; в доказательство он, может быть, ссылался на то, что есть сочетания звуков совершенно бессмысленные, как „блитири“ или „скиндапс“.

Относительно времени Антифонт говорил: *„времени самого по себе не существует; это только отвлечение или мера других вещей“*. И в этом вопросе Антифонт почти буквально повторяет слова своего учителя Демокрита и полемизирует с философами пифагорейцами, считавшими время первосущностью и отождествлявшими его с небосводом. Нам бы казалось естественным, что отрицающий реальность времени должен отрицать и реальность пространства, но в древности вопрос стоял иначе: ни одному из философов V века и в голову не приходила самая возможность постановки такого вопроса: спор шел только о том, конечно или бесконечно пространство.

Переходя к вопросу о достоверности ощущений, я должен прежде всего оговориться, что этот

вопрос чисто философский, гносеологический, а так как наша книга посвящена, главным образом, разбору общественно-политических взглядов Антифонта, то я не имею возможности остановиться здесь, на этом сколько-нибудь подробно. Тем не менее, коснуться вкратце гносеологических воззрений Антифонта здесь необходимо, так как из этих воззрений он сделал ряд интересных для нашей темы выводов.

К эпохе Антифонта в философии всех направлений стало уже общепризнанным фактом, что внешние чувства нас обманывают. Всеми обращалось внимание на то, что одни и те же предметы производят различные зрительные, слуховые, вкусовые, обонятельные и осязательные впечатления: 1) на людей и животных, 2) на здоровых и больных, 3) на разных людей и 4) на одного и того же человека в разное время, в разных возрастах и в разных настроениях. Обращалось внимание так же и на обманы чувств (напр., Демокрит указывал на близкий и общеизвестный морякам-грекам пример—на то, что весло, опущенное в прозрачную воду, кажется переломленным в месте выхода из воды). Так как выводы, сделанные нашим разумом (или, как говорили древние, „мыслью“), опираются на показания этих чувств, то, очевидно, и эти выводы не достоверны, а сама „мысль“ является только одним из телесных чувств („мысль тела“, как выражался Антифонт, ср. стр. 93, 96).

Ничего нет удивительного поэтому в том, что „мысль“ часто приводит нас к явно неправильным выводам и заставляет нас причинять самим себе горе. Это наблюдение должно было иметь своим выводом полный скептицизм. Так, Антифонт, вслед за своими предшественниками, заявлял: *„Поняв это, он (т.-е. исследователь) узнает, что в действительности для него ничего не существует: ни того, что постигает взором наиболее пронзительно видящий, ни того, что постигает мыслью наиболее пронзительно мыслящий“*. Вслед за ним и ученик его, Критий, заявлял: „ни то, что познается остальными частями тела, ни то, что познается мыслью (не существует в действительности)“.

Никакая научная мысль не может остановиться на этом выводе. Это означало бы признание своего полного банкротства и отказ от всякой дальнейшей научной работы. Из того тупика есть только два выхода: богословский (в самом широком смысле) и научный. Богослов рассуждает так: наш разум базируется на обманывающих нас чувствах; следовательно, истины мы знать не можем. И, тем не менее, мы ее знаем. Значит, на ряду с этим низшим естественным разумом в нас сидит высший сверхестественный разум; благодаря ему, мы получаем другой вид знания уже не через чувства, а непосредственно интуицией — от божества. Ученый, наоборот, принимает реальность окружающего мира как недоказуемую, но несомненную предпо-

сылку; примитивной „мысли“, не-критически комбинирующей показания чувств, он противопоставляет научную мысль, взаимно - сравнивающую, оценивающую и критикующую показания внешних чувств, мысль, умеющую предсказывать будущее и подчинять себе природу.

По первому пути, конечно, пошли „пифагорейцы“ всех толков, начиная настоящими „пифагорейцами“ и кончая элейцами и Эмпедоклом. Их „высший разум“ есть в то же время „Божественный Разум“, „Справедливое Дело“, „Бессмертная Муза“. Среди „анаксагоровцев“ в этом боевом вопросе единогласия не было; только Демокрит и Протагор пошли чисто-научным путем.

Между Демокритом и Протагором шла по этому вопросу оживленная полемика. Тем не менее, разница в их взглядах только количественная, а не качественная. Критическая „чистая мысль“ Демокрита вовсе не считает некритической „темной мысли“ ничтожной и абсолютно бессильной, но в тех случаях, когда эта „темная мысль“ попадает в тупик, „чистая мысль“ приходит ей на помощь. Таким образом, „чистую мысль“ Демокрита можно отождествить со спекулятивным, дедуктивным мышлением, которое лишь проверяет свои добытые умозрительным путем выводы на фактах, устанавливаемых „темной мыслью“. Таким путем мы часто получаем картину, совершенно несхожую с показаниями чувств: так, по учению Демокрита, в дей-

ствительности существуют только атомы и пустое пространство, т. е. нечто совершенно непохожее на показания внешних чувств. Протагор, напротив, считал реальностью показания наших внешних чувств, а отвлеченной мысли, повидимому, приписывал только способность вносить поправки в эти показания, если они противоречат друг другу или приводят нас к несообразности.

У Антифонта основным интересом был общественно-политический, а не отвлеченно-научный; вот почему он, будучи верным (иногда даже робким) последователем Демокрита в других вопросах, в данном случае становится на точку зрения Протагора. Внешние чувства нас обманывают; тем не менее, они одни могут нам дать познания о вещах, так как наша „мысль“ еще более далека от природы, а следовательно, с точки зрения Антифонта, еще более обманчива, чем чувства, и, обманчива конечно, всякая мысль и „чистая“ и „темная“. Почему же все-таки чувства, черпающие свой материал от природы, нас обманывают? Да потому, что дело обстоит как раз наоборот тому, что утверждают Демокрит и Протагор. Именно потому, что наши ощущения содержат элемент „мысли“, элемент умозаключения, они нас обманывают. Следовательно, те чувства, которые исходят непосредственно из нашей природы и не содержат элемента „мысли“, дают нам правильное представление о вещах.

Вывод Антифонта нас несколько смущает, так как он построен на логической ошибке *quaternio terminorum*—на двойном смысле слова „природа“ (*physis*). С одной стороны, „природа“ означает у него (в объективном смысле) совокупность предметов, существующих помимо человека, а следовательно, несомненно существующих в действительности; с другой стороны, „природа“ означает у него не желающий считаться ни с какими нормами животный инстинкт человека (ср. немецкое слово „Natur“, русское—„природа“, в выражении: „гони природу в дверь, она войдет в окно“). Благодаря такой, незаметной для самого Антифонта ошибке, он вместо положения, что „существует только то, что не есть продукт человеческого творчества“, незаметно подсовывает утверждение, что существует только то, что доставляет человеку удовольствие или неудовольствие, а удовольствие и неудовольствие он, вслед за Демокритом, отождествлял с пользой и вредом.

Исходя из этих предпосылок, Антифонт признавал семь пар действительно реальных явлений: удовольствие и огорчение; дружба и вражда; здоровье и болезнь; слияние и распадение тел; красота и безобразие (конечно, в чисто-физическом смысле); увеличение и уменьшение; жизнь (рождение) и смерть. Самая идея ряда антиномий заимствована Антифонтом у пифагорейцев. Однако, сравнивая таблицу пифагорейцев с таблицей Антифонта, мы

увидим огромную, принципиальную разницу: антиномии пифагорейцев носят чисто *эстетический* характер; единственная пара этического порядка — добро и зло — во всяком случае, не имела утилитарного содержания. Наоборот, антиномии Антифонта носят чисто утилитарный характер. Исключая перечисленных здесь природных чувствований, все остальные являются только обманом чувств. Таковы цвет, вкус и т. д., представляющие собою комбинации чувства удовольствия и неудовольствия с чисто-умозрительными категориями. Любопытно, как почти на одинаковых примерах Демокрит, Протагор и Антифонт иллюстрируют столь различные философские положения. Конечно, наиболее удобным объектом для нападения была геометрия, как чисто-умозрительная наука, никогда не ссылающаяся на данные опыта, и в частности отдел, оперирующий с конечными суммами бесконечно малых величин. Уже элеат Зенон для доказательства нереальности наших представлений брал примеры из этой области („Ахилл и черепаха“). Демокрит мысленно разрезал конус сечениями, параллельными основанию, на очень большое количество наложенных один на другой кружков минимальной толщины. Он рассматривал два возможных случая, и оба они приводили к абсурду: если предположить, что два лежащих друг на друге кружка будут иметь различные радиусы, конус будет иметь не гладкую, а ступенчатую

боковую поверхность, что противоречит данным опыта. Если же предположить, что два лежащих друг на друге кружка будут иметь равный радиус, то мы получим не конус, а цилиндр. Это затруднение, конечно, легко разъяснялось, благодаря противопоставлению „чистой“ мысли „темной“: боковая поверхность конуса имеет действительно ступенчатое строение, но вследствие несовершенства нашего зрения, обнаруживающегося и в ряде других случаев, мы этого не замечаем. Протагор исходил из подобного же примера, чтобы показать неточность геометрических выводов: „Линии в действительности не таковы, какими их считают геометры. В действительности, не существует ни прямых линий, ни окружностей; точно так же линия касается круга не только в одной точке, а (во многих), как говорил Протагор, обличая геометров“. Итак, с точки зрения Протагора, геометрия дает нам только приблизительные выводы, которые должны поверяться данными опыта. Повидимому, ответом на эти рассуждения была книга Демокрита: „О различии между (двумя видами) мысли или о касании линии с кругом“. Очевидно, Демокрит и здесь оперировал с „чистой“ мыслью и доказывал, что, в действительности линия касается круга только в одной точке, но наши внешние чувства и в этом случае нас обманывают. Антифонт использовал подобный же математический вопрос для того, чтобы доказать, что геометрия — лживая наука,

не дающая нам надежных знаний. Он вписывал в круг многоугольник и удваивал число сторон его до тех пор, пока опыт не показывал, что вписанный многоугольник совпал с кругом. Тогда он определял его площадь (величину стороны равновеликого ему квадрата) на основании формул планиметрии. Затем он, повидимому, таким же образом описывал многоугольник и также удваивал число его сторон до тех пор, пока опыт не показывал, что описанный многоугольник совпал с кругом и снова определял его площадь на основании соответственных формул. Согласно законам геометрии, второй результат должен был быть больше первого, тогда как и в том и в другом случае измерялась площадь одного и того же круга. Таким образом, положения геометрии оказывались приводящими к явному абсурду.

Презрительное отношение Антифонта к человеческой „мысли“ предreshало и его отношение к продуктам этой мысли—человеческому творчеству. Вот что читаем мы в Платоновском пересказе учения Антифонта: „Творчество породило затем что-то в роде детских забав;¹⁾ они в небольшой лишь мере сопричастны истине, но (рождают) лишь жалкие бесплотные призраки того же сорта, как и самые эти науки: такие призраки рождают изо-

¹⁾ Непереводаемая игра слов, восходящая, повидимому, к Антифону: „*paideia*“ означает по-гречески „наука“, „искусство“, а *paidia*—детская забава.

бразительные искусства, мусические искусства и те искусства, которые являются вспомогательными для них. Только те виды творчества порождают и кое-что ценное, которые действуют рука об руку с природой, как, например, медицина, наука о сельском хозяйстве и гимнастика. Политика же отчасти действует рука об руку с природой; в большей своей части она продукт творчества“. Таким образом, Антифонт разделяет различные виды творчества на две группы. В первую группу входят науки, цель которых, изучив явления природы, применить их на пользу человеку с целью облегчить ему борьбу за существование. К перечисленным Платоном дисциплинам надо прибавить еще, конечно, арифметику, далее гедоническую философию (частью которой, вероятно, являлось и искусство предсказывать будущее), и атомистическую физиологию¹⁾, так как сам Антифонт ими занимался и, следовательно, они-то уже давно были стоящими науками. Что касается политики, то, конечно, настоящей наукой является новая, индивидуалистическая „политика“, наука, изложенная нашим автором в его трактате „О единомыслии“; отношение Антифонта к старой политике мы видели выше. Таким образом, каждой паре естественных состояний соответствовала особая наука,

¹⁾ Под физиологией древние разумели приблизительно то, что мы называем теоретической физикой и естествознанием.

помогающая нам достигнуть полезного в каждой антиномии; никаких других „настоящих“ наук Антифонт не признавал.

Естественные состояния.		Наука о них.
Полезные.	Вредные.	
1. Удовольствие.	Огорчение.	(Гедоническ.) философия.
2. Дружба.	Вражда.	(Индивидуалистич.) политика.
3. Здоровье.	Болезнь.	Медицина.
4. Слияние тел.	Распадение тел.	(Атомистич.) физиология.
5. Красота физич.	Безобразие физич.	Гимнастика.
6. Увеличение.	Уменьшение.	Арифметика.
7. Жизнь.	Смерть.	Наука о сельск. хоз.

Во вторую группу Антифонт относил науки подражательные, т.-е. такие, которые не помогают нам, изучив природу, извлечь из нее максимальную пользу, а только, так сказать, передразнивают ее. Их создания заняты, но малоценны, так как всякая копия, созданная человеческими руками, только жалкий суррогат, „призрак“ подлинника, созданного природой. Сюда относил Антифонт искусства изобразительные (*graphike*) и мусические (*musike*). Под мусическими искусствами Антифонт подразумевал не только музыку, пение и танцы, но и поэзию. До нас дошел любопытный папирусный отрывок, посвященный мусическим искусствам, принадлежность которого Антифонту или одному

из его ближайших последователей мне удалось установить. Сначала автор говорил о музыке; он приходил к такому выводу: „В виду всего этого необходимо либо заключить, что музыка не приносит нам никакой пользы, так как ее цель только доставить развлечение, либо даже считать ее дурным занятием. Менее всего, поэтому, молодым людям следует ею заниматься.¹⁾ Что же касается поэтов,²⁾ то мой взгляд на этот вопрос таков. Нередко мне приводилось слышать, что полезно изучать поэмы, оставленные нам в наследство древними. Если бы я был убежден, что изучение их действительно полезно, то, конечно, и рекомендовал бы молодым людям читать их, но это не так. В самом деле, чтение поэм считается полезным делом потому, что они содержат целый ряд поучительных примеров: подражая выведенным в поэмах богам и героям, читатель сам становится благороднее, храбрее и мужественнее.³⁾ Однако, эти поэмы наряду с образцами, достойными подражания, рисуют нам много зазорного и непохвального: они говорят не только о пристойных, но и о гнусных вещах, не только о делах справедливости, но и о неправдах, не только о жизни богов (небесных), но и о (мрачном и безрадостном) прозябании в преисподней; они говорят не только о благословении мирной жизни, но и о распрях.

1) Полемика с Гиппием.

2) Прежде всего Гомера.

3) Обычный взгляд древних.

Что же? Всеми этому людям надо подражать в точности? Можно себе представить, что в результате этого получится! Правда, нам укажут на огромное удовольствие, которое мы испытываем при чтении поэм. Удовольствие—согласен, но удовольствие еще не есть польза. Никакой пользы нам это чтение не принесет, хотя, конечно, тому, кто раньше ничего не знал о героях древности, слушание произведений поэтов доставит большое удовольствие. Только поэт действительно совершенствуется в своем искусстве от чтения поэм древних авторов (и, следовательно, извлечет прямую выгоду); всякий же другой человек от чтения их пользы не получит“.

Вторая книга нашего трактата далеко не представляет такого интереса, как первая. В первой книге Антифону пришлось быть философом-анархистом, разрушающим основы современного ему общества и государства, и он выполнил эту задачу блестяще. Во второй—ему пришлось стать натуралистом, и здесь—то он оказался совершенно беспомощным. Ничего, кроме бездарной компиляции, он дать не мог. Здесь он рассказывал о происхождении мира в общем по Демокриту (мировой вихрь, атомы и т. д.). Эмпедокловский дуализм с его явно теологическим ядром ему чужд, хотя и у Эмпедокла он позаимствовал немало (способ образования тел, четыре элемента). Астрономические и метеорологические взгляды Антифонта весьма наивны. Так, он отрицал существование

солнца, полагая, что то явление, которое мы называем солнцем, в действительности есть перемежающееся воспламенение соседних участков воздуха. Луна, по его мнению, излучает собственный свет и имеет форму ладьи, чем он и объяснял фазы ее и затмения. Соленость моря он объяснял тем, что оно есть выпот земли, а всякий пот имеет соленый вкус. Облака ему представлялись в виде мешков, наполненных частью водою, частью воздухом, трение этих мешков друг о друга вызывает гром; если такой мешок, наполненный воздухом, в результате столкновения лопается, то вырывающийся из середины с необыкновенной силой воздух самовоспламеняется; это и называется молнией. Кроме того, в этой книге говорилось о зарождении и развитии человеческого зародыша.

IV. «О единомыслии, или искусство не скорбеть».

В предыдущей главе мы рассмотрели разрушительную часть этической системы Антифонта. Нам неизвестно, заключалась ли уже в трактате „Об истине“ и положительная, конструктивная часть его моральной теории, т.-е. совокупность норм правильного поведения человека. Во всяком случае, об этом говорилось в его трактате об единомыслии, и поэтому мы изложим всю положительную часть этой теории по поводу второго сочинения Антифонта, предупредив читателя, что некоторые мысли излагаемого учения, быть может, содержались не здесь, а уже в трактате „Об истине“.

Как мы видели выше, Антифонт признавал политическую науку отчасти все же полезной наукой: конечно, постольку, поскольку она действует рука об руку с природой, так как „в большей своей части она продукт творчества“. Точно также из Артемидорова пересказа Антифонтовых теорий видно, что Антифонт считал одной из основных особенностей человека то, что он—общественное животное. Таким образом, существование челове-

ческих обществ, наполнявших жизнь отдельных людей содержанием, облегчавших им борьбу за существование, добывание средств к пропитанию, защиту от диких животных и людей, он считал полезным и необходимым явлением. Но в то же время он отрицал государство, связывающее человека, подобно цепям, и построенное на принудительном подчинении закону и на страхе перед богами и всякого рода другими стоящими вне самого человека абсолютами и фетишами; в число этих фетишей он включал и унаследованные или привитые воспитанием нравственные нормы, а также и те религиозные, философские или кружковые правила, которые, не доставляя никакой пользы человеку, причиняют ему неприятности, как, например, пифагорейское запрещение клясться по какому бы то ни было поводу. В чем же состояла политическая наука Антифонта? Мы видели, какое большое значение имела в его мировоззрении идея договора. Эту идею договора, как мы видели, он распространил и на привычки, взгляды и убеждения отдельных лиц. Общими постановлениями, по его мнению, надо назвать постановления целых групп людей, а частными—„результат соглашения каждого отдельного человека с самим собой“. Равным образом, и термин „единомыслие“ в нашем труде вовсе не означал единомыслие людей между собой (как это неправильно полагает, например, Виламовитц-Мел-

лендорф в его недавно вышедшей книге о Платоне), а единомыслие, душевное равновесие каждого отдельного человека. Действительно, впоследствии пифагореец Ямблих замечал: „Единомыслие, как явствует из основного смысла этого слова, означает сближение, общение и единение людей одинакового образа мыслей... Но это слово употребляется еще в смысле духовной согласованности каждого человека с самим собой“— последнее словоупотребление настолько чуждо всей греческой литературе, что, в виду сказанного выше, мы в праве видеть здесь указание на своеобразное словоупотребление Антифонта, имевшего прозвище „Слововар“ за образование новых сложных слов, введение в аттическую речь неупотребительных в ней (преимущественно ионических и поэтических) выражений и употребление обычных слов о совершенно необычном значении.

Впрочем, сравнивая человеческий организм с государством, основанном на договоре отдельных входящих в него элементов, Антифонт не был оригинален. В этом отношении его предшественники были его заклятые враги — пифагорейцы. Так, пифагореец Алкмеон считал причиной здоровья „гражданское равноправие“ (*isonomia*) в среде сил, действующих в человеке, а причиной их болезни, — „монархический строй“, воцарившийся среди этих сил. С другой стороны, самый вопрос „об единомыслии“ был самой модной и животре-

пещущей темой в ионийской философии, и, по преданию, уже Гераклита его сограждане пресли произнести публичную речь об единомыслии. Во всяком случае Демокрит видел спасение государств в единомыслии, залогом которого он считал добровольное повиновение законам. Таким образом, самое заглавие трактата Антифонта носило, вероятно, также полемический характер, будучи направленным против взгляда Демокрита.

Разница в стиле между двумя трактатами Антифонта обратила на себя уже внимание древних; постоянно читавшейся книгой был второй трактат, по причине его замечательного стиля и языка, тогда как первый этими качествами не отличался. Вот, что пишет по этому поводу Виламовитц: „(Трактат „Об единомыслии“) написан изящным и художественным языком; наоборот, трактат „Об истине“ утомляет читателя, так как автор старается подчеркнуть непрерываемую логику своих умозаключений путем исчерпывающего доказательства каждого отдельного положения; он переходит последовательно от одного пункта к другому и не боится бесконечных повторений“. Именно эта разница в стиле и была причиной того, что в позднейшее время, когда формой интересовались больше, чем содержанием, трактат „Об единомыслии“ стал любимым чтением, тогда как книга „Об истине“ привлекала все меньше интереса. Поэтому от трактата „Об единомыслии“ до нас дошло сравнительно

много отрывков, тогда как от первой, разобранной выше, книги сохранились только несколько жалких цитат. Эта разница в стиле обусловлена самым характером того и другого произведения. Трактат „Об истине“ возник в результате занятий Антифонта с тесным закрытым кружком последователей; форма в этом случае не имела значения, и все внимание было обращено на содержание. Наоборот, трактат „Об единомыслии“ возник из публичных лекций, читавшихся преимущественно для лиц, постигнутых несчастьем, которые, конечно, сплошь и рядом не только не были последователями Антифонта, но и вообще не имели философского интереса. На форму, ритм и стиль в такого рода лекциях должно было быть обращено особое внимание, тем более, что лекции эти имели в виду лечить слушателей внушением. Эта же разница в истории возникновения обоих произведений обусловила и некоторую разницу в их направлении. Ясно, что в выпущенной анонимной брошюре, в содержание которой был до этого времени посвящен только интимный кружок последователей, можно было высказывать гораздо более смелые вещи, чем в публичных лекциях, которые автор затем опубликовал под собственным именем. Далее, „Искусство не скорбеть“ на ряду с изложением собственной философии Антифонта содержало еще ряд шаблонных общих мест, свойственных всему „утешительному“ литературному жанру. Поздней-

ших писак интересовали больше всего именно эти шаблонные части, и большинство цитат восходит к этим местам. Эти цитаты и давали возможность считать Антифонта одним из шаблонных моралистов; поэтому некоторые цитаты из Антифонта, без указания сочинения, из которого они взяты, также были относимы к нашему трактату. А в этих цитатах говорится о том, как ужасна анархия, как важно повиновение родителям и т. д. В действительности же эти цитаты, несомненно, взяты из книги „Политик“, принадлежавшей романтику-реакционеру, оратору Антифонту. Таким образом, никакого, резкого противоречия во взглядах, приводимых в обеих книгах, нет, а разница в тоне обусловлена случайными причинами, изложенными выше. Перейдем теперь к самой книге. Антифонт начинает ее так:

„Друг мой, жизнь наша такова, что не удовлетворила бы даже самого непритязательного ценителя; в ней нет ничего выдающегося, крупного или глубокого, а все так мелко, так ничтожно, так преходяще, и ко всему примешана мучительная горечь страдания. Ты—царь над всей живущей природой; ты—человек, тот человек, о котором утверждают, что из всех тварей он больше всего похож на богов. А много ли счастья у этого царя, у этого двойника „блаженных небожителей“? Все это счастье—обман и заблуждение. Как можно назвать счастливым того, кого зло-счастье преследует уже с самого выступления на

жизненную арену? Рожденный в муках ребенок мучится сам, постоянно подвергаясь из-за слабости своего детского тельца болезням и страданиям. Сперва за малейшую провинность его наказывают родители, затем учителя и педотрибы¹⁾. Ребенок, а затем и юноша принуждены жить и думать не так, как им бы хотелось и как требует их природа, а как угодно их родителям, учителям, государству.

Но пусть жизнь прошла еще несколько переходов и юноше страстно захотелось женщины, любви, брака. (Веселый) день брака, (счастливая) брачная ночь приводит с собой новое горе, новую беду. Вступив в брак, человек отваживается на отчаянное единоборство с жизнью. Если жизнь с женой окажется невыносимой, нелегко уже избавиться от этого несчастья. Мучительна процедура развода; тяжело нажать себе врага (в отце жены), бывшем до того близким сердечным другом. А как тяжело самое разочарование в этом чудном кладе: вы рассчитывали найти неисчерпаемый источник радости, а ввели в дом горе. Но зачем предполагать такие тяжелые возможности? Возьмем самый благоприятный случай... Может ли быть для мужа большая радость, чем обожаемая им жена? Можно ли испытывать более сладостный восторг, чем обладать такой женой, особенно если она в цвете молодости? Но в самой этой сладости заключается и неразрывно связанное с ней страдание. Ра-

¹⁾ Лица, руководящие физическим воспитанием детей.

дость никогда не приходит без провожатых; за ней всегда по пятам следуют огорчения и страдания. Победы на Олимпийских, Пифийских и других подобных состязаниях, слава мудреца и вообще все радующее нас в жизни обычно достается ценой тяжелых мук: для получения почестей и наград¹⁾ приходится много попотеть и потрудиться. В самом деле, будь у меня, вместо одного моего, два таких же тела, я, право, не был бы в силах жить, так как и это одно мое тело доставляет мне бесконечные хлопоты о здоровье, о хлебе насущном, о разуме и о доброй славе и репутации. Что же было бы, если бы у меня оказалось еще одно такое тело, с которым мне пришлось бы столько же возиться? А не ясно ли, что обожаемая мужем жена не менее дорога ему, чем он сам, и доставляет ему не меньшие страдания, чем он сам себе, так что ему приходится уже заботиться о здоровье не одного, а двух тел, и о приискании средств к существованию для обоих вместе и о разуме и доброй славе обоих. Но вот появятся и дети: забот уже хоть отбавляй, нет уж в душе прежней юношеской радости, и самое лицо уже не прежнее (открытое и беззаботное). Не успеешь оглянуться, придет непрощенная гостья—беспомощная старость, когда человек становится тягостью уже не только себе, но и другим. Ведь со стариками приходится возиться, почти как с детьми.

¹⁾ Здесь я выкидываю позднюю христианскую вставку.

Вот и прошла жизнь, жизнь, похожая на дежурство караульного солдата; в самом деле, весь наш жизненный путь, как бы одна смена ночного караула; взошло солнце, мы бросаем на него прощальный взгляд и передаем караул новым людям, пришедшим нам на смену.

А там—там нет ничего. Есть, правда, люди, которые не успевают жить в этой жизни, потому что очень серьезно и старательно готовятся к какой-то другой, нездешней жизни. Между тем, время пока-что уходит, а того, что упущено, не вернешь. Таким образом, они лишаются и тех немногих радостей, которые достаются нам в этой жизни. Иногда они, в конце-концов, спохватываются в совершенной ими ужасной ошибке, но поздно: жизнь—это не игра в шашки, и здесь никогда нельзя взять назад сделанного хода.

Поэтому, нет более тяжелой и мучительной болезни, чем любостяжание и скупость. Есть люди, для которых нет большей радости, чем, работая, отказывая себе во всем и страдая, увеличивать свои сбережения; зато, когда этим людям приходится тратить и расходовать что-либо, они страдают так, как будто им приходится вырезать кусок мяса из своего тела.

По этому поводу есть такая басня: увидел один человек, как другой собирается закопать деньги в землю и стал умолять его ссудить их под проценты. Тот отказал ему, так как был человеком недоверчивым и

черствым, не желающим никому помогать, унес деньги и где-то спрятал их. Однако, какому-то человеку удалось подсмотреть, как он это делал, и похитить весь клад. Через некоторое время зарывший клад явился за ним, но не нашел уже денег. Он пришел в страшное горе от постигшего его несчастья, в особенности потому, что, несмотря на просьбу, не дал этих денег в долг; ведь в этом случае и деньги были бы целы, и он бы, сверх того, получил проценты. Когда, после этого, он встретил того, который просил у него деньги взаймы, он стал со слезами жаловаться на свою судьбу, говоря, что он раскаивается теперь в том, что не оказал ему услуги и оказался бессердечным, так как теперь у него деньги вовсе пропали. Тот же посоветовал ему не огорчаться, а положить на то место, где были деньги, камень и считать, что деньги остались у него в целости и не были украдены. „Ведь когда деньги были у тебя, ты все равно не пользовался ими: поэтому ты в праве считать, что и теперь ты ничего не лишился“. Действительно, если человек не пользовался и не собирается пользоваться чем-либо, для него нет ни пользы ни вреда, ни когда вещь есть, ни когда ее нет.

Уже в этой вводной части, построенной по избитым шаблонам „утешительных“ речей и состоящей наполовину из общих мест, можно распознать львиный коготь Антифонта. Характерно ироническое выражение: „человек, о котором утверждают,

что он из всех тварей¹⁾ наиболее похож на богов". Характерно, что заботы о разуме, доброй славе и репутации есть забота о нашем теле (ср. с этим выражение: „разум тела“, встречающееся в трактате „Об истине“). Характерно, далее, маленькое видоизменение, внесенное Антифонтом в Эзопову басню: там скупому становится в вину то, что он не пользовался деньгами; Антифонт добавляет от себя подробность о лице, просившем отдать деньги под проценты: дело не в том, чтобы как-нибудь истратить деньги, а чтобы извлечь из них максимум пользы—таково поучение Антифонта. Далее вывод из всех рассуждений этой части книги таков: так как никакой загробной жизни нет; так как жизнь коротка и мимолетна и ничего, уже совершившегося, вернуть нельзя, — необходимо устроиться так, чтобы извлечь из жизни возможный максимум удовольствий. При этом, конечно, недостаточно бросаться, очертя голову, в омут удовольствий, так как „радость никогда не приходит без провожатых, за ней вслед по пятам следуют огорчения и страдания“. И эти страдания могут перевесить удовольствия; все это надо точно предвидеть и рассчитать. Поэтому Антифонт присоединился к выводу своего учителя Демокрита, утверждавшего, что жениться и иметь детей не следует, хотя

¹⁾ Нарочитое и неоднократно засвидетельствованное у Антифонта приращение человека к кругу животных.

и не отрицал, что и то и другое доставляет большие радости. Пример со скупым дошел до нас потому, что этот шаблонный мотив был ближе всего сердцу поздних моралистов. В действительности, предпосылки Антифонта заставляют считать неправильным всякое действие, не направленное к достижению максимума удовольствия, следовательно, всякий альтруистический поступок, направленный на благо государства, потомства и т. д. Если бы скупец подарил свои деньги человеку, с которым ему никогда не придется встретиться, то этот поступок был бы с точки зрения Антифонта не меньшей глупостью, чем закопать их в землю; если бы он отдал их такому человеку в долг без процентов, это было бы тоже глупостью, только меньшей; отдать деньги в долг под проценты и постепенно тратить их — с толком, чувством и расстановкой — единственный правильный выход с точки зрения нашего философа.

С этой точки зрения государство с его законами, требующее сплошь и рядом отказа от счастья и наслаждений, самопожертвования и даже жизни — конечно, только пути человеческой природы, и образ действия, рекомендованный в книге „Об истине“, единственно правильный. Но какой же выход? Не уйти ли от общества и уединиться в глуши или пустыне, как поступил, по преданию, мудрец Тимон? Нет, человек может найти максимум счастья

только при возможности удовлетворять свои культурные потребности; дикарь, правда, свободен от пут закона, но несчастен, так как жизнь его однообразна и безрадостна, лишена интересов и стремлений. С этой целью Антифонт рисовал жизнь каких-то эфиопских дикарей-уродцев, скиаподов, у которых ступня ноги так велика, что они пользуются ею, как зонтиком, для защиты от солнечного зноя, макрокефалов со столь же ненормально развитыми, огромными, безобразными головами и „подземных“ троглодитов, которые живут под землей и не видят солнечного света. Все это—чисто мифологические имена, но Антифонт, повидимому, считал, что эти племена, действительно, существуют и до его времени еще не образовали государства, будучи, тем не менее, жалкими и несчастными. Далее, может быть, в качестве доказательства того, что жизнь дикарей несчастна, он указывал на то, что дикари охотно усваивают культуру, тогда как культурные племена не проявляют стремления к одичанию.

Итак, приходится жить в современных культурных государствах-городах. Как же наладить свою жизнь внутри государства? Ответ на это мы уже имели в книге „Об истине“. Надо быть всегда хозяином положения: исполняя или не исполняя закон, нужно заранее учесть все последствия и поступать, не руководствуясь ни слепым подчинением законам и нравственным нормам, ни выгодой бли-

жайшей минуты. Руководящим принципом должен быть правильно понятый и предусмотренный личный интерес. Не следует ждать, пока нанесут обиду, а всегда удерживать инициативу в своих руках и, где неизбежно столкновение, быть всегда зачинщиком. Для этого прежде всего нужно бороться с слабыхарактерностью и расхлябанностью. *„Нельзя медлить там, где от этого промедления нет никакой пользы. А между тем обычно люди рады случаю, если можно отложить по той или иной причине задуманный шаг; для робких созданий болезнь—это настоящий праздник; так как они могут не приступать к делу, ссылаясь перед самим собой на вполне уважительный повод. Эти люди—просто трусы, но другие еще хуже—они сверх того и гадки, так как, пока опасности не видно, пока она еще впереди, они на словах удивительно решительны и так и пышут энергией, а как только надо действительно приступить к делу, начинают медлить и мямлить“.*

Если государство с его законами—пути человеческой природы, то не следует ли отстраниться от государственной деятельности и считать вредным дело изучения законов? Ни в каком случае, так как, ставя целью по возможности обезвредить эти учреждения и получать максимум удовольствия, несмотря на их существование, надо в совершенстве владеть законодательным и судебным аппаратом, чтобы заставлять государственные учрежде-

ния действовать в наших интересах¹⁾). Действительно, хотя в отрывках из нашего трактата ничего об этом не говорится, но Ксенофонт определенно свидетельствует, что целью преподавательской деятельности Антифонта было сделать своих последователей искусными в политике, что Антифонт и сам занимался государственными делами, и сам открыто заявлял, что единственная цель такой деятельности — улучшить жизнь самого того, кто этими делами занимается. Далее, нам, правда, неизвестно, представляет ли учение Калликла, выведенного в Платоновском диалоге „Георгий“, свободную композицию Платона или изложение действительного учения одного из последователей Антифонта; во всяком случае, не может быть сомнения, что мы здесь имеем учение Антифонта, несколько видоизмененное и приспособленное к веяниям и настроениям начала IV века (см. ниже стр. 146, сл.). Я позволю себе, поэтому, процитировать следующее рассуждение платоновского Калликла, несомненно, восходящее уже к Антифону. Здесь Калликл критикует учение Сократа:

„Если кто-нибудь, придравшись к тебе (или другому человеку — такого же склада), отведет тебя

¹⁾ Эта программа, вероятно, была уже намечена в трактате „Об истине“, что и дало повод для пародии в „Облаках“ Аристофана; здесь Сократ и софисты обучают своих учеников искусству доставить победу на суде несправедливому делу над справедливым.

в тюрьму, заявляя, что ты совершил преступление, тогда как, на самом деле, ты никакого преступления не совершал, ты не будешь знать, что тебе делать: растеряешься, разинешь изумленно рот, обалдеешь, и у тебя не найдется даже слов для протеста. Если затем тебе придется предстать перед судом, то как бы ни был плох и гадок твой обвинитель, ты будешь присужден к смертной казни, если только твоему обвинителю вздумается требовать для тебя такого наказания. Скажи же Сократ:

Что мудрого в науке, от которой
Тот, кто вполне был приспособлен к жизни,
Становится негодней и слабей¹⁾?

Какая польза в ней, если в результате обучения человек не может сам себе помочь в нужде, не может спасти в минуту величайшей опасности ни самого себя, ни кого-либо другого, если ему приходится стать жертвой врагов, разграбляющих все его имущество, и жить в государстве, подвергшись публичному бесчестью. Да, ведь, подобный человек, выражаясь грубо, даже если его угостят обухом по голове, будет стоять и молчать“.

Итак, необходимо и изучать законы и принимать участие в государственной жизни (поскольку это участие не вызывает справедливой вражды окружающих; нов. отр. стр. 105, пр. 1). Такова про-

¹⁾ Цитата из философской трагедии Еврипида „Антиопа“

грамма ближайшего момента; но что же с программой будущего? Ведь, не может быть, чтобы в эту классическую эпоху политических и социальных утопий у Антифонта не было идеала будущего! В самом деле, учение Антифонта не предназначено для избранных, для какого-то замкнутого кружка людей. Антифонт, как мы видели, был демократичнее всех своих современников, и, конечно, он ничего бы так не хотел, как того, чтобы его учение „стало всеобщим правилом поведения“. Но, если сами стоящие у власти будут видеть в государстве и законах только язву, которую нужно, по возможности, обезвредить, то чем же будут руководствоваться люди в общезжитии? Неужели Антифонт проповедывал войну всех против всех?

Ответом на этот вопрос является тот парадоксальный факт, что христианский термин „ближний“ (ho plesion) впервые введен в употребление прямолинейным евдемонистом и утилитаристом Антифонтom. Правда, и до него мы встречаем термин „близкий“ (ho pelas), но значение его вполне покрывается смыслом „согражданин“ или „сородич“ или „сосед“. Для Антифонта, отрицавшего и государственные и родовые связи, существование каких бы то ни было специальных обязанностей по отношению к согражданам или родным должно было казаться нелепостью. Поэтому и слово „близкий“ означает у него уже нечто новое — друг (в самом широком смысле), и именно в виду

этого нового словоупотребления он вводит (в этом же смысле) и новый термин „ближний“. Действительно, вопрос о дружбе и связанные с этим вопросом правила и наставления играли, как мы видим, большую роль в нашем трактате. Так, из сохранившихся отрывков мы узнаем, что Антифонт говорил здесь о преимуществах старой дружбы перед новой, о необходимости отличать истинных друзей от льстецов, чего многие люди не умеют. Таким образом, на месте старого филономического государства мы находим у Антифонта самостоятельные, тесно спаянные рядом правил кружки друзей. Что же это за правила?

Поверхностное знакомство с Антифонтовым учением могло бы внушить нам мысль, что и друзья для Антифонта только средство для извлечения максимальной выгоды, хотя бы ценой их эксплуатации и унижения. В действительности, как раз наоборот: нравственные правила по отношению к друзьям, рекомендуемые Антифонтom, вероятно, удовлетворят самого щепетильного моралиста, а то, что Антифонт находит нужным мотивировать эти обязанности утилитарными соображениями, по существу дела не меняет. „Непричинение обид другим и непретерпение их нами самими“ — вот, по мнению Антифонта, справедливость *phusei*, и она исключает общепринятое понимание справедливости, как соблюдения государственных законов.

Выше мы видели, что Антифонт требовал от своих последователей энергии и активности и сурово осуждал медлительность. Но оказывается, что он указывал и на случай, когда медлительность и нерешительность полезна. С этим случаем ему пришлось иметь дело, говоря о правильном, разумном отношении к друзьям. Вот, что он говорил по этому поводу:

„Тот, кто обидел своего друга и затем постарается загладить свой поступок, оказывая ему всяческие услуги и благодеяния, разумен¹⁾. Но еще разумнее тот, кто, собираясь обидеть ближнего, приходит в замешательство, опасаясь, что осуществить задуманного ему не удастся, а последствия его поступка окажутся совсем нежелательными. Ведь, боязнь заставляет его медлить, а медлительность часто ведет к тому, что за время колебания злоумышляющий и вовсе откажется от своих намерений. Ведь, то, что уже сделано—непоправимо: прошедшего не воротить; а пока человек медлит у него всегда есть еще возможность передумать. Но тот, кто думает, что обиды, причиняемые им ближним, всегда будут сходить безнаказанно, неразумен: уже многие из-за таких расчетов попадали в непоправимую беду, при чем им приходилось самим претерпеть то, чему они хотели подвер-

¹⁾ Эту первую фразу я восстанавливаю приблизительно, пользуясь подобными рассуждениями в Аристотелевой „Риторике“.

нуть своих близких¹⁾. Действительно же разумным следует назвать такого человека, который умеет противостоять страстному порыву к наслаждениям минуты и достаточно силен для того, чтобы одержать победу над самим собой. Но тот, кто ставит своей целью удовлетворение страстных порывов к минутному наслаждению, предпочитает худшее лучшему“. Все эти рассуждения для нашего времени достаточно тривиальны; но вряд ли читатель обратил внимание на то, что в перечне возможных случаев Антифонтом пропущен один, и очень важный. В самом деле, он говорит о человеке, который причинил другу обиду и старается загладить ее, о человеке, который хотел причинить другу обиду, но раскаялся, и, наконец, о человеке, который постоянно и принципиально причиняет обиды друзьям в угоду своим вожделениям, но ни словом не упо-

¹⁾ Таким же образом и в новом, опубликованном в 1922 г., отрывке Антифонт (рекомендовавший государственную деятельность) запрещал, тем не менее, выступать в роли судьи, исполнителя приговора и свидетеля обвинения. „Тот, кто выступает свидетелем, хотя бы он показывал всю правду, тем не менее причиняет обиду другому; поэтому он и сам впоследствии претерпит обиду за свои показания, погубившие обвиняемого... Тот будет его ненавидеть... и ему всю жизнь придется беречься осужденного, так как это враг, готовый, по мере сил, вредить и словом и делом... Кажется мне, что и председательствовать на суде, и судить, и приводить приговор в исполнение—несправедливо. Все это полезно для одних, но вредно для других... Те, кому это причиняет вред, терпят несправедливость“...

мянул о человеке, который и в мысли не имеет причинять обиды друзьям. О нем, скажет читатель, Антифонт вовсе не упоминает, так как, само собой разумеется и для всех понятно, что такой человек разумен. Как бы не так! Вот как продолжает Антифонт свое рассуждение: *„Тот же, кто никогда не возжелал и не совершил ничего дурного или постыдного, никак не может быть назван разумным: ведь, этому человеку не приходилось одерживать побед над самим собой и укрощать свои вожделения“*.

Поэтому, мы не в праве представлять себе Антифонта человеком с недоразвитым или атрофированным нравственным чувством. Отказавшись от всего „условного“ и „договорного“, ему удалось построить новую автономную мораль. Правда, мотивировка нравственных поступков у него евдемонистическая, но это—общая черта учений всех философов конца V века, включая Сократа, черта—объясняющаяся диалектическим развитием нравственных учений: до этого времени господствующим принципом в нравственности было: „все—для государства“, теперь в противовес этому взгляду было выдвинуто новое положение: „все—для себя“.

Что касается далее нарисованной Антифонтом картины будущего—автономные кружки друзей, связанные между собой живым чувством взаимной солидарности—то, хотя это учение, как мы укажем в заключительной главе, и есть неизбежный логический вывод из отрицания государства, тем не

менее, и оно было только идеализацией живой действительности. Всякий политический идеал как бы цепями привязан к современности, и то, что современникам кажется полетом в головокружительную высь, в действительности, только порхание над самой поверхностью земли. Самый смелый революционер духа, отрицающий всякую традицию и всякие предрассудки, в действительности, только в чуть-чуть меньшей степени опутан ими, чем его архи-мещанские сограждане. Знаменитое Платоновское государство было, как известно, лишь чуть-чуть приукрашенным современным ему спартанским государством; не трудно убедиться, что так же обстояло дело и с теорией Антифонта.

Банкротство античного государства-города повело за собой и гибель филономической морали. Старый полисный идеал погиб, и не осталось ничего, что бы объединяло жителей античного государства в единую семью. Естественно, что афинянин находил ответ на свои общественные запросы только в политических клубах, так называемых гетериях, и, поскольку он не чувствовал уже никаких моральных уз, связывающих его с гражданской общиной в целом, он тем самым привязывался к своим товарищам по клубу. Насколько тесна была связь между членами таких клубов, видно из той тайной клятвы, которую давали друг другу члены олигархических гетерий: „Я буду злоумышлять против народа и, по мере сил моих, внушать

ему такие мысли, которые были бы ему во вред". В том, что в эпоху озлобленной классовой борьбы, эти кружки обычно носили политический характер, нет ничего удивительного, но наряду с гетериями политического характера существовали и гетерии резко враждебные всякой политике. В „Осах“ Аристофана наряду с демократической гетерией, возглавляемой Клеоном, упоминается и гетерия, состоящая из актеров и всякого рода веселых людей, к которой, как сообщает Аристофан, принадлежал и наш Антифонт. Это-то явление общественного разложения, вызванное к жизни бесконечной войной и экономическим распадом, послужило прототипом для идеального общественного строя Антифонта.

V. Другие произведения Антифонта.

Из других произведений Антифонта мы здесь коснемся только его книги „О толковании снов“ и трагедии „Мелеагр“. Первая из этих книг интересна для нас только потому, что в основу снотолкования Антифонт положил те же критерии, из которых он исходит и в своих философских произведениях, и что, поэтому, его „Сонник“ содержал и философское введение (см. предисловие, стр. 6—7 и 55). Выделение из компилятивного труда Артемидора заимствованных у Антифонта частей дало нам возможность не только дополнить в нескольких пунктах философское учение Антифонта, но и составить себе представление об общем характере его книги „О снотолковании“.

Уже в очень раннюю эпоху первобытный человек чисто эмпирическим путем пришел к заключению, что сны чаще сбываются, чем не сбываются, т.-е. что человек, видящий хороший сон, в значительном числе случаев будет иметь после этого сна соответствующие приятные переживания, а видевший дурной сон—неприятные. В то же время было замечено, что сон в том виде, как он снился,

никогда не сбывается, а между сном и происходящим затем на-яву есть только некоторое отдаленное сходство. Целью античной науки и было установление принципов аналогии между видимым во сне и явлениями бодрствования. Каквы были эти принципы и подтвердились ли они исследованиями нашего времени, я говорить здесь не буду; для нас интересно только то, что при этих исследованиях выяснилась недостаточная определенность самых понятий „хороший сон“ и „дурной сон“. Например, по древнейшему взгляду всякий дурной, с точки зрения господствующих воззрений и постановлений, поступок, совершенный во сне, непременно влек дурные последствия на-яву; стоило, таким образом, справиться в законах, какое наказание полагается за этот поступок, и мы узнаем, чему видевший сон должен подвергнуться на-яву. Но с того времени, как сны стали перетолковываться иносказательно, более или менее последовательное проведение этого принципа стало невозможным, и, вероятно, уже в V веке стало преобладать чисто эмпирическое направление, представители которого старались строить свои теории только из обобщения богатых данных их практики. В учении Антифонта самые выражения: „справедливо“ и „несправедливо“, „хорошо“ и „худо“ получили новый смысл, хорошее и худое по закону оказывалось сплошь и рядом не только не совпадающим, но и прямо противоречащим хорошему и худому по природе; это дало

ему возможность снова подойти к снотолкованию, исходя из общих философских предпосылок. Вопреки сущности видимых во сне вещей для предсказания имеет значение только то, что хорошо или дурно по природе человека, а не то, что хорошо или дурно по другим основаниям. Так, например, огонь сам по себе считается благоприятным предзнаменованием (в виду той роли, которую он играет в культе), но богатому нехорошо видеть во сне огонь (потому что это скверное предзнаменование для его построек); точно также ясная погода и звездная, безоблачная ночь считаются (в религии) прекрасным предзнаменованием, но такой сон—очень скверное предзнаменование для людей, которым предстоит выполнить дело, требующее абсолютной тайны. И наоборот, „всякий сон, в котором мы совершаем поступок, сообразный природе, но несообразный законам и взглядам общества, сулит удачу в будущем. Так одному человеку приснилось, что он бьет свою мать. Несмотря на то, что это поступок дурной с точки зрения закона, сон принес счастье тому, кто его видел. Действительно, видевший его был гончаром, землю же мы все называем матерью; а работа гончара, как известно в том и состоит, что он бьет землю. И действительно, этот гончар разжился на своем деле“.

„Некто видел во сне, что он льет грязь в чепчик. Впоследствии обнаружилось, что он был

в связи со своею сестрою. Ведь четверик это мера, а закон также только (условная, человеческая) мера¹⁾. Наливая грязь в четверик, этот человек, таким образом, как бы топтал в грязь человеческий закон.

А вот что говорил Антифонт о богах и религии: „Мы не начнем с обращения к богам, как древние; пусть себе это будет сочтено за безбожие“ и в другом месте: „Святотатство и ограбление храмов—это беда для всякого, но не по природе, а по закону. Так, для жрецов и прорицателей это полезно; ведь, обычай даже разрешает им присваивать приносимые богам начатки, да и вообще они в некотором роде живут на счет богов и далеко не все то, что они берут у богов, они берут открыто“.

Взгляды Антифонта на музыку и поэзию мы рассматривали выше (стр. 82—84). Здесь он исходит из того же принципа: „Хоры и пение предвещают ханжество и обман (но, как утверждает Антифонт, не в трагедиях—вспомним, что Антифонт сам писал трагедии); ведь, композиторы творят только ради своих барышей. Также следует смотреть на поэтов и составителей хвалебных и иных речей“.

Гораздо больше интереса для нас представляет знаменитая в древности трагедия Антифонта „Мелеагр“. Миф о Каледонской охоте, в зависимости от изменения взглядов и вкусов греческого обще-

1) Ср. стр. 72.

ства, с течением времени претерпел ряд метаморфоз; еврипидовская и после-еврипидовские версии для нас не представляют интереса, и мы укажем только на эволюцию этого мифа в до-антифоновское время. В древнейшее время этот миф был построен на столкновении патриархального права с матриархальным; по первому, более новому, принципу отцу наследует сын; по второму—между отцом и сыном никакого родства не признается, а только между братьями и сестрами и между матерью и сыном, так что брату наследует сын его сестры. Мелеагр—сын этолийского царя Энея (столица Этолии—Калидон) и куретской царевны Алфеи (столица куретов—Плеврон). С патриархальной точки зрения он несет сыновние обязанности по отношению к своему отцу Энею, с матриархальной— к брату матери, плевронскому царю Ификлу (или Плексиппу). Во время охоты на дикого вепря, организованной сообща этолийцами и куретами, он убивает чудовище. По обычаям того времени шкура, как почетный победный трофей, становится собственностью того рода, к которому принадлежит герой. Мелеагр, стоя на новой, патриархальной точке зрения, отдает добычу калидонскому царскому дому, но его дяди стоят на матриархальной точке зрения и требуют добычи себе; на той же точке зрения стоит и мать Мелеагра. Возгорается бой между этолийцами и куретами; Мелеагр убивает своих дядей. Но Алфея было

предсказано богинями рока, что сын ее умрет, когда она бросит в огонь волшебную головню; она так и поступает и убивает сына. Мелеагр гибнет, но дело его побеждает: сочувствие рассказчика всецело на его стороне.

Позже воспоминания о матриархальном быте исчезли, и поведение дядей Мелеагра стало уже непонятным. Или его так и оставляли без объяснения, или здесь видели противопоставление близорукого родового эгоизма (в лице дядей) высокому патриотизму (в лице Мелеагра). Сочувствие авторов неизменно оставалось на стороне Мелеагра.

Если мы вспомним учение Антифонта, то сразу пойдем, какую благодарную почву представлял этот сюжет для пропаганды его идей со сцены. Конечно, мотив родовой солидарности он должен был заменить мотивом дружбы, если только этот мотив не содержался уже в до-антифонтовских версиях. Во всяком случае, теперь оказывается, что Мелеагр воспитывался в Плевроне, а его дядя Плексипп был его воспитателем и ближайшим другом с раннего детства. Естественно также, что Антифонт должен был считать дело Мелеагра неправым.

Трагедия открывалась сценой ссоры между Мелеагром и его дядей Плексиппом. Сотряса в руке победный трофей—шкуру вепря,—Мелеагр торжественно объявлял, что он посвящает его родному государству, Калидону, и богам этого города. Плек-

сипп сначала не понимал причины этого поступка: он видел здесь только угождение новым друзьям—этолийской дружине, ради которой Мелеагр забыл о своем старом друге, наставнике и воспитателе. В гневе он заявлял вполне в духе учения Антифонта (выше стр. 103).

*Тот низок муж, кто новых чтит друзей,
Но ни во что друзей не ставит старых.*

Мелеагр, конечно, не оправдывался; наоборот, он в свою очередь чувствовал себя оскорбленным. Он объяснял дяде, что не забвение старой дружбы было причиной его поступка: его толкнуло на это чувство справедливости и патриотизм. Действительно, в то время, как этолийская дружина самоотверженно билась, Плексипп и его плевронские рыцари трусливо стояли в стороне, как будто они пришли

*Не для того, чтоб зверя уничтожить,
А только, чтоб отвали Мелеагра
Пред Грецией свидетелями быть.*

Раз Мелеагр упомянул о патриотизме и справедливости, то, конечно, Плексипп, устами которого говорит сам Антифонт, не упустил случая изложить и свои взгляды на эти вещи. К сожалению, в виду того, что воззрения Антифонта-Плексиппа должны были казаться грекам вредными парадоксами, а

устаи Мелеагра говорила обычная греческая мораль, в цитатах и сборниках изречений до нас дошли только обрывки речей Мелеагра. О том, что возражал ему Плексипп, мы можем догадываться, лишь исходя из взглядов Антифонта, изложенных в его философских произведениях. Взгляды эти нам хорошо известны. Справедливость, законы, государство и его установления—это пути нашей природы. Закон и человеческое творчество (искусство, *techné*) губят нас и ведут к смерти; жизнь же дала нам природа, а не искусство (выше, стр. 57).

Мелеагр на это возражал: „Да, жизнь—это дар природы, но какая жизнь? Жизнь дикаря, раба природы, жизнь, лишенная всякой привлекательности, всякой философской ценности.

Жить кое-как, конечно,—дар природы,

Жить хорошо—искусство учит нас.

Искусством мы природу побеждаем,

Когда она нас хочет победить.

Как мы видим, Антифонт не облегчал себе задачи, вкладывая в уста представителя несимпатичных ему взглядов легко опровержимые доводы. Возражения Мелеагра метки и серьезны—настолько, что впоследствии Аристотель счел долгом под ними подписаться. Что возражал на эти доводы Плексипп, нам также нетрудно себе представить. Он вовсе не призывал „жить кое-как“, „превратиться в варваров“, наоборот, по его мнению, как раз, исполняя

законы, мы превращаемся в варваров. Жить хорошо—значит приближаться к природе и действовать солидарно с ней, т.-е. искать максимума удовольствий и минимума страданий; одно из средств для достижения этого идеала и есть, как мы видели (стр. 103), близость со старыми, испытанными друзьями, которых надо предпочесть путам государства и закона.

Конечно, никто из спорящих друг друга не убеждал. Мелеагр удалялся со сцены с дружиной и с трофеем; оскорбленный Плексипп со своей дружиной нападал на него, чтобы отнять трофей; в схватке Мелеагр, обороняясь, нечаянно убивал Плексиппа.

Если бы Мелеагр погибал после этой сцены, то его дело было бы побеждено только насильем, а не в сознании зрителей. Такой выход был поэтому неприемлем для Антифонта. Он не мог допустить, чтобы, как во всех прежних версиях, Мелеагр погибал в сознании своей правоты, не убедившись в том, чего стоит правосудие и государство. Антифонт заставлял Мелеагра предстать пред судом своего родного государства, ради которого он убивал своего дядю,—и этому суду суждено было теперь его обвинить.

По вызову братьев убитого, Мелеагр являлся на суд родного отца, Энея. Сцена эта была для Антифонта удобным случаем иллюстрировать его взгляд, по которому на суде побеждает не тот, кто

прав, а тот, кто красно говорит, не тот, кто пассивен, а тот, кто умеет нападать,—одним словом, не обиженный, а завзятый обидчик. Младшие братья Плексиппа явились к царю Энею с требованием наказать Мелеагра и передать им трофей. Насколько это требование было бы обоснованным в устах Плексиппа, настолько же оно было несправедливым в устах этих ловких молодых людей. В свою защиту Мелеагр, повидимому, говорил, что он не заслуживает наказания, так как убил дядю нечаянно, и, наоборот, заслуживает награды, так как спас страну от угрожающего ее посевам и жителям свирепого зверя. Его противники—ловкие крючкотворы—возражали на это, что доводы Мелеагра взаимно друг друга побивают. Одно из двух: или человеку каждый его поступок—вольный или невольный—ставится в счет. Тогда Мелеагр должен быть награжден за убиение вепря, но казнен за убийство дяди. Или человеку ставятся в счет только поступки совершенные сознательно и по собственному желанию. В таком случае,

*Коль востылатъ несправедливо твоем
На тех, кто зло невольно совершает,
Тогда и тот не заслужил награды,
Кто по нужде нам сотворил добро.*

Но, ведь, именно таким невольным подвигом и было убиение вепря Мелеагром; в то время, как Плексипп и его братья явились на охоту по сво-

бодной воле, Мелеагр сделал это по нужде, обороняясь, в виду опасности, угрожавшей его родной стране. Поэтому и трофей принадлежит по праву им.

Эти адвокатские приемы убедили Энея, и он отдает трофей братьям Плексиппа. Они торжественно уносят его в Плевронский кремль. Мы можем теперь представить себе душевное состояние Мелеагра после этого приговора. Не для родины, а нелепо и бессмысленно убит им его любимый дядя и воспитатель; его трофей, добытый им ценой опасности для жизни, передан его ничтожным врагам. В благодарность за горячий патриотизм он получил позор и горькую обиду. Только теперь он и понял всю правоту покойного дяди; только теперь он понял, что отечество, законы и суд—только пути человеческой природы, что неблагоразумно чтить своих родителей, если они поступают дурно по отношению к детям. Он решает, наконец, порвать со своими прежними идеалами и бросается со своей дружиной в поле, чтобы взять приступом или осадой крепкий Плеврон и отобрать свой трофей...

Но тут Мелеагр снова поступил неправильно с точки зрения Плексиппа - Антифонта. Благоразумие требует, чтобы человек никогда не отдавался порыву и всегда высчитывал, какое поведение доставит ему наибольшее удовольствие; Мелеагр не сумел „противостоять страстному порыву к удовлетворению минутной прихоти“ и оказался недо-

статочно „силен для того, чтобы одержать победу над самим собой“ (выше, стр. 105). Теперь Мелеагр с трагической необходимостью должен погибнуть. Действительно, Эней при всей любви к сыну, не может допустить такого явного пренебрежения к отцовской и царской власти. Непослушный сын должен умереть. Но как осуществить это, если все войско беззаветно предано Мелеагру?

Случай благоприятствовал осуществлению планов Энея: Алфея в то время, когда была беременна Мелеагром, страдала „киссой“ (капризы, преимущественно вкусовые, беременных). Во время этого недуга у ней явилось нелепое желание проглотить листок лавра. Этот листок вышел из утробы Алфеи вместе с Мелеагром и поэтому был с ним в тесном магическом сродстве: гибель листка влекла за собой и гибель Мелеагра. Эней терпит тяжелые душевные муки, но наконец решается и бросает листок в огонь.

Мелеагр в это время находился под стенами Плеврона. В разгаре победы, в упоении славой он вдруг почувствовал, что силы его покидают и испустил дух, о чем, вероятно, в красивом и живом рассказе сообщил зрителям вестник.

Антифонтский рассказ, по сравнению с рассказом о смерти Мелеагра от брошенной в огонь чудесной головни, данной богинями рока, или от сбывшегося проклятия, был рационалистической переработкой. Нынешнего читателя это, конечно,

удивит; он не поймет, почему версия Антифонта более рационалистична, чем до-антифонтская. Мотив, по которому Алфея проглотила листок, конечно, чисто рационалистический. Что же касается дальнейшего, то необходимо иметь в виду, что медицина в то время находилась в младенческом состоянии. Так, например, к книге „О мышечной ткани“ (*peri sarkon*), вошедшей в собрания сочинений Гиппократов, на ряду с поразительно тонкими для того времени научными наблюдениями, мы находим суеверное благоговение перед числом 7. Семи-месячный или даже семидневный человеческий зародыш обладает особой жизнеспособностью, человек может семь дней жить без пищи и т. д. Точно также так называемая симпатическая магия играла огромную роль в народной медицине того времени; Антифонт не верил в богинь рока, считал нелепостью бытовое проклятие и в то же время разделял с современными ему естествоиспытателями и врачами целый ряд медицинских суеверий. А в число этих суеверий входили и вера в то, что между человеком и его одеждой, волосами, ногтями и даже отделениями есть внутреннее сродство, так что, производя те или иные манипуляции над этими предметами, можно влиять и на самого человека. Поэтому не приходится удивляться тому, что Антифонт в это верил.

VI. Антифонт, его предшественники и современники.

Все творчество Антифонта носит резко-полеми-ческий характер. Кто были те противники, против которых направлено его полемическое острие? Из сказанного выше мы в праве заключить, что это были пифагорейцы и последователи других италийско-дорических учений, часто очень далекие от пифагорейцев в вопросах метафизики, но разделяющие их взгляды на религию и нравственность. Как мы видим из пародии в Антифонтовых „Облаках“, это была философия, наиболее модная в Афинах при предшествующем Антифону поколении. Она не утратила своего авторитета и в его эпоху; характерно, что большая часть ионийских философов, подвизавшихся в Афинах, хотя и полемизировали с пифагорейцами, но в целом ряде вопросов, особенно из области религии и нравственности, были их данниками. Естественно поэтому, что Антифонт изливал на пифагорейцев весь свой полемический яд и не щадил по их адресу самых нелестных эпитетов („мнимомудрецы“ — *dokesisophoi*, „невежды“ — *agnomones* и т. д.).

Почти каждый пункт программы Антифонта — полемика с пифагорейцами. Пифагорейцы считали необходимым без дальних рассуждений соблюдать предписания народной веры, — Антифонт издевался над этой верой. Если Антифонт старается показать отсутствие божьего промысла в жизни человека, то он и в этом случае полемизировал с утверждением пифагорейцев (напр., Экфанта), что весь мир управляется божьим промыслом. Если по учению Антифонта и Крития хитрый законодатель для того поселил богов на небе, чтобы люди думали, что боги посылают гром для устрашения смертных, и боялись бы их, то и здесь имеется в виду засвидетельствованный Аристотелем взгляд пифагорейцев, по которому боги посылают на землю гром для устрашения людей. Когда Антифонт в книге „О единомыслии“ высмеивает людей, которые всю жизнь хлопочут и готовятся к какой-то другой жизни, то здесь, конечно, имеется в виду пифагорейская вера в переселение душ. Из Ямблиха мы узнаем, что пифагорейцы считали наиболее полезным для человека — соблюдение государственных законов и в особенности законов „отцовских“; мы видим, с каким ожесточением Антифонт оспаривал этот взгляд. Тот же писатель сообщает нам, что пифагорейцы считали „благопристойное и благородное“ более важным, чем полезное, а пользу противопоставляли удовольствию; Антифонт поставил это положение вверх ногами, отождествив

пользу с удовольствием и противопоставив ей, как ничто вредное и скверное, „справедливость, основанную на законе“. Пифагорейским идеалом—идеалом, к которому стремился и которого достиг Эмпедокл,—было „спасение“, т. е. абсолютная нравственная чистота, отсутствие не только греха, но и всяких порочных вожделений. „Тот, кто никогда не возжелал и не совершил ничего постыдного, никак не может быть назван разумным“,—возражал на это Антифонт. Ямблих и Стобей свидетельствуют, что по пифагорейскому учению, кроме только богов, больше всего на свете надо чтить родителей. Нам уже известно, что говорил Антифонт по этому поводу. Пифагорейцы считали одной из главных доблестей воздержание в половой области, а величайшим грехом связь с матерью, сестрой или дочерью, равно как и сближение с женщиной на открытом месте. Мы видели уже выше, что, по мнению Антифонта, половой акт, сам по себе, не представлял ничего постыдного, а в запрещении сходить с матерью и т. д. видел пустую условность. Далее пифагорейцы видели в браке важнейшее дело жизни (Аристотель, Ямблих), Антифонт видел в браке и деторождении несчастье. Об отношении Антифонта и пифагорейцев к присяге мы говорили уже выше (стр. 63—66). Пифагорейцы запрещали мыться в бане (Ямблих); Антифонт, как мы узнаем из свидетельств Аристофана и Артемидора, энергично полемизировал с этим взгля-

дом. Пифагорейцы уверяли, что все человеческое искусство—наитие духа божия, обучающего ему людей; все искусства изобретены не человеком, а богом. Антифонт видит в искусстве бессильное и вредное мудрствование человека. Этому соответствовало и отношение к отдельным искусствам и наукам; пифагорейцы считали геометрию царицей наук; Антифонт видел в ней неудачное порождение человеческого ума, ведущее нас к противоречиям (см. стр. 79—80) Пифагорейцы считали важнейшим воспитательным средством—музыку и чтение древних поэтов; музыка по их мнению способствует единомыслию. Антифонт возражал им на это, что музыка и поэзия, быть может, и забавны, но абсолютно бесполезны.

Вопрос несколько затрудняется только потому, что мы не можем быть в каждом отдельном случае уверены, что перед нами—непосредственная полемика с пифагорейцами. Дело в том, что эту полемику открыли уже предшественники Антифонта—ионийские философы, так что отдельные сентенции в труде нашего философа могут быть прямым заимствованием у предшественников, а не полемикой. Действительно, Антифонт, отступив в основном конечном выводе и в ряде частных, был во многих частях своего труда верным последователем великого Демокрита. Это подтверждается не только сходством их учений; такое сходство могло бы быть случайным. По счастью, сохранив-

шиеся фрагменты того и другого философа свидетельствуют о непосредственном заимствовании, — я сказал бы, — списывании — Антифонта у Демокрита. Ряд слов сохраняется в ионическом виде¹⁾, даже без перевода на аттический язык; наоборот, некоторые фразы представляют точный перевод на аттический язык тождественных мест из Демокрита. Таким переводом является выражение, что жизнь „так бессильна и проходяща, и к ней при-мешана мучительная горечь страдания“ (стр. 91). Другие мысли Демокрита несколько парафразированы. Привожу несколько характерных выражений Демокрита и предлагаю их сравнить с соответствующими выражениями Антифонта. „То, что считается справедливостью, не есть справедливость; все, что противно природе, несправедливо (ср. стр. 64—66)“. „Мудрец не должен повиноваться законам, но жить свободно“ (ср. стр. 64). „Мерило полезного и вредного — удовольствие и огорчение“ (ср. стр. 66). „Время — только видимость, представляющаяся в виде ряда дней и ночей“ (ср. стр. 72). „Некоторые люди всю жизнь терзаются беспокойством и страхами из-за выдуманных или лживых сказок о загробной судьбе“ (ср. стр. 94). Если мы вспомним еще, что уже Демокрит отрицал божий промысел, что даже он советовал не жениться и не

¹⁾ Демокрит и Антифонт писали на различных наречиях греческого языка: первый — на ионическом, второй — на аттическом.

иметь детей, уверяя, что это доставляет гораздо больше огорчений, чем радости; что, наконец, уже Демокрит во многих местах своих трудов защищал снотолкование, как науку, то мы склонны будем пожалуй недооценивать Антифонта и видеть в нем лишь жалкого популяризатора Демокрита.

Однако, это не так. Мы уже видели (стр. 76 сл.), что и в вопросах теории познания Антифонт в окончательном выводе не пошел по стопам Демокрита, а оказался ближе к Протагору; более того: так как для него основной задачей было разрешение общественно-политических вопросов, а теория познания стояла на втором плане, то он и оказался в отношении недоверия к компетенции чистого знания еще радикальнее самого Протагора. То, что его сочинение имело целью полемику и с Протагором, как справедливо показал Виламовиц-Меллендорф, видно из того, что он своему труду дал то же заглавие, которое имел и Протагоров труд, — „Об истине“.

Но еще более независим и самостоятелен был Антифонт в вопросах права и государства. Скептицизм учителя Антифонта, Демокрита, звучал очень страшно, — но, в действительности, это была только „пропедевтика“, только способ вернее привести последователей к положительной, догматической части своего учения. Он доказывал условность и случайность норм закона и справедливости; „то, что считается справедливостью, не есть спра-

ведливость, так как (все) противное природе несправедливо“, „мудрец не должен повиноваться законам, но жить свободно“. Отсюда он выводил свой основной евдемонистический принцип: „мерой пользы или вреда служат чувства удовольствия или огорчения“. Расчистив себе таким образом поле, он не думает строить анархическую систему; именно его „свободный и несвязанный никакими путями“ ум приводил его к положительной нравственности и положительной политической науке, удивительно близкой к обыденным нравственным взглядам.

В сходном же положении оказался и Протагор. Он отрицал „чистую мысль“ Демокрита, считал единственным мерилем всего существующего, „как оно существует“,—человека, и потому единственным критерием признавал опыт. Но, как можно заключить из пародии в Платоновском „Протагоре“, именно этот опыт приводил его к убеждению в существовании у каждого душевно-нормального человека врожденного нравственного чувства, а это давало уже возможность почетного отступления,—обоснования общепринятых правил нравственности при отрицании религии и сверхчувственного нравственного абсолюта.

Как во всех философских теориях, построенных по такому принципу, начиная с древности и кончая Кантом, первая разрушительная часть отличалась особенной убедительностью; вторая—созидательная,

естественно, должна была хромать на обе ноги. Поэтому разрушительная часть обыкновенно находит большое количество последователей и подражателей, тогда как созидательная часть инакомыслящих убедить не может и заи ствуется только теми, кто уже заранее предрасположен к взглядам автора.

Подобно тому, как Ксенофонт пришел к Сократу с готовым, вполне сложившимся мировоззрением афинского аристократа - индивидуалиста исхода V века, с характерной тягой к базирующемуся на одурачивании масс „просвещенному абсолютизму“, и Антифонт приступил к изучению трудов Демокрита с вполне выработанными взглядами в духе практического утилитаризма, будучи определенным анархистом в отношении к государству и всем его установлениям,—начиная с религии и законов и кончая почтением к родителям,—и считая единственной целью жизни удовлетворение естественного стремления к физическому, земному счастью. Поэтому-то положительная часть его учения—как в области теории познания, так и в области теории нравственности—результат его практических воззрений и не имеет ничего общего, а порой и диаметрально противоположна взглядам Демокрита; при нужде он заимствует даже отдельные мысли у своих политических антиподов—пифагорейцев (выше, стр. 77—78). Она крайне интересна для нас, изучающих историю политической и общественной

мысли в Афинах, но для историков отвлеченной философии представляет мало интереса. Разрушительная часть вплоть до „основного пропедевтического сомнения“ заимствована—почти что даже списана—с учения Демокрита—и слава богу. Это лучшее, что мог сделать Антифонт, так как он был настолько же проникновенен в общественно-политических вопросах, насколько беспомощен в вопросах отвлеченной философии, и во второй, специальной части книги „Об истине“, посвященной происхождению мира и человека и объяснению отдельных природных явлений, поражает нас своим эклектизмом и поверхностностью.

Перейдем теперь к современникам Антифонта и к тому приему, который встретила книга нашего софиста в Афинах. Прежде всего познакомлю читателя с Аристофановыми „Облаками“, представляющими насмешку над только что вышедшей книгой Антифонта.

Богатый но скупой крестьянин Стрепсиад, переселившийся в город из-за войны и здесь влезший в долги из-за страсти к лошадям и расточительности своего сына Фидиппида, требует, чтобы юноша пошел в выучку к Сократу (который здесь выведен главой софистов вообще) и, таким образом научился бы искусству одерживать в суде верх над правым делом, защищая неправо дело. Здесь в извращенном смысле использована формулировка Протагора, видевшего задачу оратора в том, чтобы

„сделать слабое дело сильным“, т.-е., чтобы найти нужное обоснование недостаточно мотивированных положений. Но, по существу, это—выпад против Антифонта, учившего своих последователей, как обезвредить закон, эти пути человеческой природы, и всегда быть зачинщиком, а не обороняющимся. Фидиппид отказывается последовать совету отца, и отцу приходится самому пойти в ученики к Сократу. Так как Сократ здесь выступает, как воплощение софистов вообще, то естественно, что ему влагаются в уста учения самых различных новомодных софистов, но все же чаще всего мы имеем дело с антифонтонскими теориями; встречаются даже характерные антифонтонские словечки. В конце концов, Стрепсиад оказывается слишком тупым, чтобы усвоить сократовскую премудрость; ему приходится снова обратиться к сыну, и, под угрозой уже известного нам изгнания из дома и лишения наследства, Стрепсиад заставляет сына пойти учиться к Сократу. Одним словом, Аристофан здесь с комической целью переворачивает действительность вверх ногами: обычно в это время родители публично отрекались от детей за то, что они увлекались софистикой, здесь происходит обратное. Сократ поручает Фидиппида двум учителям, причем юноша должен сам выбрать, за кем ему следовать. Один из них носит все характерные черты пифагорейца и преподает основные догмы пифагореизма, поскольку они не отступали черезчур

резко от старой афинской нравственности; ему Аристофан дает и характерное имя *Dikaios Logos* („Справедливое Дело“ или „Справедливая Речь“), — так называлось у пифагорцев (т.е. пифагорейцев и Эмпедокла) высшее божество (выше стр. 75). Естественно, что противник его по противоположности получает наименование *Adikos Logos* („Несправедливое Дело“ или „Несправедливая Речь“), и, таким образом, мы имеем материализованную анафору, — „слабое дело“ и „сильное дело“ представлены в виде двух живых противников, из которых один побеждает другого. В уста этого „Несправедливого Дела“ вложены все характерные черты Антифонта учения, на этот раз без всякой примеси других теорий; здесь же мы находим и несколько вполне индивидуальных биографических намеков, которые, таким образом, могут быть использованы для восстановления биографии Антифонта.

Конечно, Фидиппид выбирает несправедливого учителя. Стрепсиаду, действительно, удается при помощи софистической аргументации прогнать своих кредиторов, но вскоре он принужден раскаяться в том, что отдал сына в обучение софистам. Сын бьет отца и объявляет, что он поступает по („природной“) справедливости, считает бессмысленным и недостойным культурного человека делом чтение и исполнение старой поэзии и музыки, восторгается местом из Еври-

пида, где воспевается кровосмесительная связь брата с родной сестрой и кончает тем, что собирается побить и мать. В доказательство своей правоты он ссылается на то, что „поставленные (людьми) законы надо презирать“, что „старики вдвойне дети“ (пародия на подобное же выражение Антифонта, как указал уже древний комментатор Аристофана), что „и в царстве животных, например, у петухов, которые не знают пут закона, так делается“ (ср. стр. 70—71), а петухи ничем не отличаются от людей (это гиперболическое искажение выражения Антифонта, говорившего, конечно, не о петухах, а о рабах и варварах, см. стр. 63) и, наконец, что Зевс уже лишен власти, а вместо него царствует Динос (так назывался „вихрь атомов“ у Демокрита, — выражение, перенятое Антифонтом). Раздраженный Стрепсиад в конце концов, сжигает жилище Сократа.

Что мы должны сказать об этой сатире? Мы можем назвать ее злой, но не в праве назвать ее несправедливой: это была естественная самозащита гибнущего старого филономического уклада в его последней борьбе за жизнь. Здесь налицо вполне понятная и необходимая гипербола, но нет ни тени клеветы, — Антифонту не приписано ничего такого, о чем бы он, в действительности, не говорил в своей книге. Что мы здесь имеем дело с вполне принципиальной полемикой, а не с личным нападением, видно из того, что Аристофан не пожелал

раскрывать псевдонима Антифонта, а удовольствоваться только рядом понятных для всей публики намеков.

В чем была причина провала „Облаков“ на состязании, мы не знаем; во всяком случае, его нельзя объяснить ни сочувствием афинской публики идеям Антифонта, ни несправедливостью нападок Аристофана. Скорее всего, объяснение самого Аристофана в так называемой парабазе, (по нашему, в предисловии ко второму изданию пьесы) правильное и верное: афинская публика оказалась недостаточно интеллигентной, чтобы увлечься пьесой, имеющей чисто теоретическое, научно-критическое содержание, а афинская интеллигенция была слишком малочисленна, чтобы иметь решающее влияние в коллегии судей. Если в современной науке господствует обратный взгляд, то причина этого в неумеренном и ненаучном, полурелигиозном культе Сократа: Аристофан посмел вывести в качестве наиболее типичного софиста Сократа и сделать его, таким образом, повинным во всей софистической мерзости. Уже Платон видел клевету в выпадах Аристофана, а для многих нынешних исследователей Платон почти такой же бог, как сам Сократ.

В действительности, относительно Платона определенно установлено, что он сплошь и рядом только пользуется маской Сократа, чтобы от его имени преподавать свои собственные теории, о которых

Сократу даже и не снилось. Наоборот, Аристофан, как мы видим из других случаев, свидетель беспристрастный, хотя, конечно, преувеличивающий, согласно законам комического жанра; а в данном случае мы и подавно имеем все основания ему доверять, так как его выпады подтверждаются свидетельством ученика Сократа Ксенофонта. Действительно, говоря о споре Сократа с Антифонтом, Ксенофонт рассказывает, что Сократ читал со своими учениками произведения древних мудрецов; по всем видимостям, это не только Гомер и Гесиод, но и древние натурфилософы, так что в эту эпоху Сократ занимался и натурфилософией. Но, если даже это не так, если даже уже в эту эпоху Сократ резко противопоставлял себя остальным софистам, то отсюда еще не следует, что афинская публика и ее выразитель Аристофан должны были придавать большую цену этому противопоставлению. С точки зрения старой филономической морали, и Сократ и Антифонт были в равной мере анархистами-разрушителями; оба они рыли могилу этой морали; оба они, как рационалисты до мозга костей, покушались на самые священные устои старого общества; оба были атеистами с точки зрения традиционной религии. Если афиняне могли причислять к компании софистов склонного к мистике истеричного Еврипида, то и подавно они имели право включить сюда и

учителя Еврипида, Сократа, за которым, кстати, Еврипид до конца никогда не пошел.

Почему же Аристофан вывел вождя софистов под именем Сократа, а не под именем Антифонта? Прежде всего, как мы допустили, соображения литературной этики мешали ему назвать Антифонта по имени. Затем Антифонт был мало чем замечателен в глазах широкой публики; это был один из многих, дорого берущих за свои уроки профессоров, правда, со скандалом в прошлом, но о скандале этом все больше и больше забывали. Ни одеждой, ни образом жизни он не отличался от других благовоспитанных афинян. Как и всякого другого, его часто можно было видеть и на площадях, и в портиках (колоннадах), и в народном собрании и в суде. Другое дело Сократ! Богини Облаков так описывают его внешность в пьесе Аристофана:

Ты ж, о жрец и слуга утонченной брехни, расскажи
нам, чего ты желаешь...
Ты по улицам ходишь, надувшись как пыж, босоногий,
терпя непогоду,
В одежонке убогой и рваной, глаза изумленные
выпучив гордо.

Этот оборванный и эксцентричный спорщик был преисполнен сознания важности своей миссии, что, с точки зрения афинян, так не гармонировало ни с его внешним видом, ни с постоянным шатаванием по улицам, ни с систематическим уклонением от участия в народном собрании и от выступлений

на суде. Понятно, поэтому, что этот лысый и лупоглазый человек, привязывавшийся к каждому встречному и не отпускавший его в течение целых часов, но в то же время абсолютно бескорыстный, в чем никто не мог сомневаться, был фигурой известной всем, и именно этот человек должен был в глазах народных масс воплощать сословие софистов вообще. В комедии, обращенной к широким народным массам, представлять класс софистов должен был поэтому именно Сократ. Но было бы несправедливо по отношению к Аристофану, если бы мы сказали, что он скрыл от зрителей разницу между Антифонтом и Сократом. Антифонт („Несправедливый“) призывает в его пьесе своих последователей угождать стремлениям к самым утонченным физическим удовольствиям; наоборот, к будущему ученику Сократа Богини Облаков предъявляют такие требования: они обещают ему успех,

„Если будешь ты памятливым, с быстрым умом, если
дух твой сумеет лишенья
Хладнокровно сносить, если сможешь стоять и
ходить целый день не страдая,
Если холод и голод тебя не смутят, повседневной
привычкой ставши,
Если будешь вино, развлеченья и спорт презирать,
как ненужную глупость“.

Если, далее, на службе у Сократа оказывается и пифагорейская мораль („Справедливое Дело“), и ионийско-софистическая („Несправедливое Дело“),

то мы и здесь имеем гораздо более глубокое понимание учения Сократа, чем мы могли бы ожидать от Аристофана. Действительно, пусть целая масса нитей соединяет сократовский нравственный идеал с пифагорейством,—это пифагорейство у него пропитано насквозь разлагающим ядом ионийского рационализма. Как политик, Сократ—аристократ (так как он требует передачи государственных дел в руки специалистов, т.-е., по тогдашним условиям, аристократов), а Антифонт—анархист; но, как философы, они оба чистейшей воды демократы. Они оба убеждены, что их учения—нечто вроде математики, и что стоит только понять, что они говорят, для того, чтобы принять их положения. Естественно поэтому, что они ничего так не хотят, как того, чтобы их теории стали „всеобщим правилом поведения“, и обращаются ко всем решительно людям; недаром, Антифонт так резко подчеркивает отсутствие всякой природной разницы между знатым и простолюдином, греком и варваром. Им и в голову, конечно, не приходило обращаться к каким то избранным, к „сверхчеловекам“.

Таким образом, сатира Аристофана, в общем, сатира честная и глубокая. Совершенно другой характер имеет еврипидовская сатира. В том же приibl. году, когда были поставлены на сцену „Облака“, Еврипид поставил своего „Киклопа“, где вывел Антифонта под видом дикаря, дикаря особенного, прекрасно знакомого с прелестями античной

культуры, но лишь частью наслаждающегося ими, частью же сознательно отвергающего так называемые культурные завоевания.

Уже русский переводчик Еврипида Н. Ф. Анненский, (вслед за Виламовицем-Меллендорфом) указал на огромную разницу между первобытным дикарем-Киклопом „Одиссеи“ и „Киклопом“ Еврипида. „Полифем драмы не только «цивилизованный дикарь», но уже тронут софистикой... Надо ли искать в словах Киклопа о богатстве намеков на кого-нибудь из современных Еврипиду философов? А может быть, здесь был намек на реальное лицо"... В. Шмид еще определеннее видел в Киклопе „софиста à la Калликл (см. ниже стр. 146) и (Платоновский) Фрасимах“. Мы читаем здесь:

„Для мудрого, мой мальчик, бог один—
„Богатство, да, а прочее—прикрасы
„Словесные, шумиха...
„А что до молний Зевса, то покуда
„Я не считал, что Зевса я слабей,
„Да и считать не буду. Об'яснимся.
„Пока Кронид вам посылает дождь,
„Я здесь в скале, под кровом, и, теленка
„Поджаривши, а иногда и дичь,
„С'едаю за обедом, а потом
„Разляжешься, амфорой молока
„Себе желудок sprыснешь,—и такой тут
„Поднимется, скажу тебе я, гром
„Под пеплосом, что впору бы и Зевсу.
„А если снег из Фракии найдет
„С Бореем он, мне под звериной шкурой

„Да у огня—и холод нипочем.
„Ну а Земля—хоти иль нет,—а кормит
„Мои стада до тучности. Заметь,
„Что не богов я мясом угощаю,
„А сам себя. Утроба—вот мой бог,
„И главный бог при этом... *А людей,
„Которые изобрели закон
„Чтоб затруднить нам нашу жизнь,—их к чорту“.*

Достаточно вчитаться в Еврипидовскую драму, чтобы увидеть, что Киклоп в точности (конечно, в каррикатурном виде) осуществляет идеал Антифонта. Из завоеваний культуры он приемлет искусство быть независимым от явлений природы и умение получать максимум физических удовольствий, при чем в карикатуре эти удовольствия сводятся прежде всего к искусству хорошо поесть; действительно, Киклоп гастроном-виртуоз. Характерно для Антифонтского идеала и стремление к обществу друзей,—в этом Еврипид, в целях пародии, умышленно отступает от Гомеровского прототипа. Свести действительно Киклопа с друзьями Еврипид, однако, не мог, так как он был связан сюжетом. Еще характерней для Антифонтского „идеального человека будущего“ полное отрицание религии и пренебрежение к богам, с указанием на то, что, в действительности, единственно движущей силой в мире является богатство, шуточно-пародированная борьба с антропоморфизмом („богу не подобает жить в коже“) и, наконец, возмущение

против закона и *выдумавших его людей*, так как закон только затрудняет нашу жизнь.

Впрочем, изображение антифонтского героя в Еврипидовой пьесе—не только сатира, но и клевета. Еврипид рассуждал так: идеальный человек Антифонта не верит в богов, не чтит закона и в то же время определяет справедливость (настоящую, природную), как стремление к достижению максимума удовольствия и минимума неудовольствий. У такого человека нет никаких задерживающих центров, и, следовательно, он не может останавливаться пред каким бы то ни было преступлением. Так, например, если Киклоп видит наибольшее удовольствие в поглощении наиболее разнообразной и вкусной пищи, то почему бы ему не зарезать человека и не поесть человечины,—первый шаг с неизбежностью ведет ко второму.

„Дичь горная нам больше невкусна,
„Оленьего да львиного жаркого
„Мы досыта накушались; теперь
„И человек попался наконец-то“.

Эта аргументация чрезвычайно напоминает знаменитые рассуждения старорежимного школьного учителя: „Ты, Иванов, родителей не слушаешь, в церковь не ходишь, богу не молишься, уроков не учишь, читаешь запрещенные книги... Начал ты этим, а кончишь тем, что будешь людей резать“. Действительно, Еврипидовские „логические выводы“ из учения Антифонта носят заведомо кле-

ветнический характер: Антифонт определенно указывал (см. стр. 105), что под удовольствиями он не понимает „удовлетворение минутных страстных порывов“; его удовольствие—есть точный расчет конечной пользы и вреда, и, в частности, он указывал, что приносить вред ближнему невыгодно, т.-е. нехорошо.

Конечно, Еврипиду необходимо было всем ходом действия драмы показать, что рассуждения Киклопа не могут привести к счастью, что рано или поздно божество покарает таких богохульников. Так именно и рассуждает Одиссей в этой пьесе: если Киклоп получит за свои преступления по заслугам, то Зевс—могуч.

„Не то—

„Тебя напрасно Зевсом величает
„Наш род людской, а вправду ты—ничто“.

и в другом месте:

„Не то—нам случай станет богом, вы же (т.-е. боги)
„И случая слабей и дел его“.

Так как случай отождествлялся Антифонтом с природой, (см. стр. 56), то Еврипид хочет этим сказать: не то теория Антифонта окажется правильной. Конечно, Киклоп за свое кощунство лишается зрения: Одиссей счастливо спасен, а с ним вместе старая вера и нравственность...

VII. Антифонт пред судом истории.

Еще долгое время спустя после появления в свет трактата „Об истине“ учение Антифонта пользовалось среди части афинской молодежи шумным успехом. Почти через полстолетия Платон, излагая в своих „Законах“ содержание Антифонтова учения, характеризует его, „как учение, признаваемое многими за самое мудрое из всех“. Самому Платону, конечно, это учение глубоко антипатично, и он, верный своему правилу не называть по имени противников, чтобы не прославить их, не называет по имени и Антифонта; этот своеобразный способ трактования противников унаследовали у Платона из современных нам ученых Моммзен и Виламовиц. Аристотель однажды прямо ссылается на Антифонта и дает нам, таким образом, очень существенные данные для восстановления Антифонтова учения; однако, античная наука никогда не пред'являла, подобно нынешней, требования называть свои источники и предшественников, и поэтому в большинстве случаев Аристотель, разбирая различные взгляды и учения, не находит

нужным указывать, кому эти взгляды принадлежат. Тем не менее, в нескольких случаях мы можем быть уверенными, что критикуемая Аристотелем теория принадлежит Антифону. Критика Аристотеля не носит того страстного и предубежденного характера, как критика Платона: это — типичный профессор, талантливо, спокойно и, по возможности, об'ективно излагающий все высказанные взгляды по каждому разбираемому им вопросу, указывающий на слабые и сильные места каждой теории и в конце концов чаще всего выбирающий некоторую среднюю позицию, наиболее удобную и безопасную. В общем это судья беспристрастный: как ни далек он от анти-социальных взглядов Антифона, но он всегда умеет заметить и сильные стороны его аргументации, и слабые стороны противоположного взгляда. Особенно большим уважением Аристотеля пользовался Антифон, как поэт, и, в частности его драма „Мелеагр“. Точно также и в кругу учеников и последователей Аристотеля Антифон изучался весьма серьезно: перипатетик Адрант написал о нем специальное исследование.

Но все это относится к чисто-научному, кабинетному изучению Антифона, а для нас интереснее влияние Антифона на широкие круги общества. Жизненность и своевременность Антифонтовой системы доказывается тем, что она продолжала жить и эволюционировать, но именно в этой эво-

люции и была причина ее гибели. Антифон мог бы с полным правом воскликнуть: „Избавьте меня от моих друзей, а с врагами я справлюсь и сам“.

Время Антифона и Сократа было, правда, временем полного развала старого демократического города-государства с его своеобразной психологией, но надежда на то, что какой-то выход будет найден в пределах старых рамок, еще не покидала афинян. Вот почему это было время пышного расцвета всевозможных социальных утопий, одной из которых и являлось по своему существу учение Антифона. Следующее поколение выросло уже под лозунгом вражды к демократии: восточные монархии и западные тирании были предметом завистливых мечтаний афинского юношества. В то же время ожесточенная и нелепая Пелопонесская война привела к безнравственности в международных отношениях¹⁾ и к открытому, циничному провозглашению права сильного. Характерно, что учениками Антифона были Критий и Алкивиад, практические политические деятели, в целях личного могущества бросившие вызов афинской государственности и дерзко поставившие себя выше закона. Типичной чертой политических учений этого времени является культ сильного и ни с чем не считающегося сверхчеловека; в основу этих учений кладется Антифонтово учение, но оно свое-

¹⁾ См. мою вышеуказанную статью в „Летописи“ стр. 194—195.

образно видоизменяется. Вот, например, какой вид принимает учение Антифонта у выведенного Платоном Калликла: „По закону считается несправедливым и позорным стараться во всем захватить больше, чем люди из массы, и это называется преступлением; но сама природа может служить доказательством того, что справедливо, чтобы лучший ¹⁾ захватил больше, чем худший ²⁾, и сильнейший, чем слабейший. Опыт сплошь и рядом показывает, что так обстоит дело у зверей, а также и у людей, поскольку дело идет об отношениях между целыми государствами и племенами, и что, следовательно, надо считать справедливым, чтобы сильному доставалось больше благ, чем слабому. В самом деле: какой справедливостью руководился Ксеркс, когда он пошел войной на Грецию, или отец его, когда пошел на скифов? Можно привести еще тьму подобных примеров, но думаю и так ясно, что эти люди так поступают, руководясь природной справедливостью, законом природы, а никак уж не теми законами, которые мы изобрели для того, чтобы поработить самых лучших ³⁾ и самых сильных из нашей среды, одурманывая и обманывая их с раннего возраста нашим воспитанием, при чем мы внушаем им, что все

¹⁾, ²⁾ По гречески эти слова означают также: аристократ, престолюдин.

³⁾ См. предыд. примечание.

должны иметь равную долю и что это-то и есть право и справедливость. Но, думаю я, если когданибудь родится достаточно сильный человек, то он освободит себя, сбросив и разорвав все эти путы, растопчет все ваши чародейственные заговоры, писанные и не писанные, все эти противные природе законы, воспрянет и превратится из бывшего вашего раба во владыку, и тут то ярким светочем засияет природная справедливость“.

Не следует думать, что эта теория явилась специфическим выводом именно из Антифонтава анархизма. Культ сверх-человека был криком моды: тирании и монархии, возникшие и возникавшие, вопреки всем принципам античного права, желали так или иначе получить теоретическое право на существование, и если бы даже эти учения не были подготовлены предшествующей стадией развития теории нравственности, они неизбежно должны были возникнуть. Не анархизм, а прямолинейный рационализм вообще открыл широкий простор для таких систем. Антинаучная и насилующая опыт теория, пытавшаяся всю бессознательную деятельность наших инстинктов свести к сознательной и целесообразной работе человеческого ума, побивала сама себя. Действительно, логическое и утилитарное обоснование унаследованного и иррационального с точки зрения интересов отдельной личности нравственного инстинкта было явной натяжкой, и молодые люди типа Калликла правильно поступили, использовав

аргументацию своих предшественников для обоснования ничем не сдерживаемого права сильного.

Что дело здесь в рационализме, а не в анархизме, видно из того, что к подобным выводам пришли не только преемники Антифонта, но и последовательнейшие из учеников Сократа отдали эту дань духу времени. Так, Антисфен для доказательства того, что законы не пишутся для сильных, рассказывал басню о зайцах, ораторствовавших на собрании животных и требовавших для всех равноправия, и об ответе, данном им львами.

У читателя должно возникнуть естественное недоверие: не раздута ли мною искусственно разница между Антифонтом и его последователями путем умозаключения из общих политико-общественных условий той или другой эпохи, и не заключалась ли в утраченных частях учения Антифонта уже, в основных чертах, и та теория, которая вложена Платоном в уста Калликла¹⁾? Для того, чтобы показать, что это не так, я сошлюсь хотя бы на разницу между Антифонтом и его последователями во взглядах на один, но чрезвычайно важный вопрос. Антифонт, как мы видели выше (стр. 66—67), считал самым ярким доказательством несоответствия закона природе то, что он создан сильными в целях угнетения слабых и всегда

¹⁾ Так думал я сам в 1918 году; см. мою указанную выше статью в „Известиях Российской Академии Наук“, стр. 1595.

служит к выгоде первых и к невыгоде вторых, тогда как все люди по природе созданы одинаковыми; наоборот, Калликл видит главное доказательство неприемлемости закона в том, что он создан слабыми для угнетения сильных. Соответствующее место мы уже цитировали на стр. 146; еще ярче и определенной этот взгляд выражен в следующей тираде Калликла: „Я думаю, что те, которые изобретают законы—слабые люди, люди из массы. Для защиты самих себя и для своей собственной пользы они и выдумывают законы, восхваляя соблюдающих их и порицая нарушающих их. Тех людей, которые сильнее их и в силах захватить больше, чем другие, они боятся, и в страхе, как бы эти сильные не воспользовались своей силой, заявляют, что несправедливо и позорно захватывать себе лучшие куски, называя преступлением стремление к преобладанию над другими: еще бы им не любить равенства, когда они сами ни на что негодны!“

Подлинное учение Антифонта „людьми порядка“ в древности всегда считалось вредным парадоксом,—казалось бы, еще более опасным должны были считаться учения, вроде Калликловского. В действительности, ничего подобного не случилось: это учение, в эпоху приближающегося македонского господства, оказалось политически чрезвычайно удобным; как это ни странно, оно получило, в причесанном и приглаженном виде,

самое широкое признание, так что даже умеренный и благовоспитанный профессор Аристотель считал его чуть ли не политической аксиомой. „Ясно, говорит он, что и при законодательстве должно иметь в виду равных и по их происхождению и по способностям, а для сверх-людей и законов не нужно, потому что они сами—закон. Да и в смешном положении оказался бы тот, кто стал бы пробовать сочинять законы для них“...

Итак, гора родила мышь. Красивое и свободное учение Антифонта стало философией для всякого рода высокопоставленных пенкоснимателей, а народ был снова загнан в свое стойло, так как философские теории создаются не для „каких-нибудь рабов, которым вообще лучше бы умереть, чем жить“ (Калликл). Этим самым в глазах тех честных и чутких людей, которые не могли больше жить, не найдя правды в жизни, эта философия была окончательно дискредитирована и сама толкала их в объятия всевозможных мистиков, пророков, непротивленцев и предвещателей страшного суда. Среди широких народных масс восприимчивыми к этим теориям теперь могли стать только нравственно-дегенеративные люди, ищущие красивого словесного окружения для своих далеко не красивых делишек.

Сходство между учением Антифонта и нынешним политическим радикализмом, с одной стороны, и анархизмом, с другой, несомненно. Естественно,

что мы должны поставить вопрос: вправе ли мы говорить о прямом влиянии Антифонта на эти современные нам учения так же, как мы говорим о влиянии Сократа на нынешнюю христианскую мораль? Несомненно, нет—в виду указанных только что причин дискредитирования Антифонтовского учения уже в древности. Однако, это не исключает того, что известная косвенная преемственность между Антифонтом и нынешними радикальными учениями существует. Несомненно, что автор знаменитой латинской поэмы „О природе вещей“ Лукреций через Эпикура и Аристиппа в некоторых частях своего учения восходил к Антифонту. А как зачитывались лучшие мыслители нового времени, начиная с эпохи возрождения, Лукрецием и другими эпигонами эпикуреизма—общеизвестно. Но, конечно, здесь речь может идти только о нескольких самых общих положениях. Между тем, учение Антифонта напоминает нам нынешние общественные теории и в общих чертах и в отдельных подробностях, которые никак уж не были переданы через Лукреция, а, следовательно, в этом случае совпадение можно объяснить только общностью условий. В частности, чрезвычайно любопытно в этом отношении Антифонтово стремление превратить государство в ряд автономных кружков друзей. Эта теория явилась у него следствием осознания законов и общепринятых норм справедливости, как чего-то насильственного, принудитель-

ного. Нетрудно показать, что это—вывод не только логический, но и единственно возможный.

Главным недостатком всякой государственной организации следует считать не самое существование каких бы то ни было норм и общих правил поведения, а то, что они ощущаются, как что-то нелепое, нецелесообразное, несправедливое и насильственное. Действительно, опыт показывает, что даже в кружках и общинах анархического типа, организовавшихся именно для того, чтобы, по возможности, уйти от пут современной государственной организации, уже скоро появляется целый ряд общих норм и правил поведения, и прецедент начинает играть такую же роль, как в архи-буржуазных обществах. Очевидно, это—общий закон человеческой психологии. Правда, эти нормы неписаные, но это—просто дело случая: стоит общине разрогнуться, а жизни ее усложниться—и может появиться потребность в том, чтобы эти нормы были записаны. Очевидно, разница не в самом существовании общих норм, а в том, что в одном случае им подчиняются нехотя и по принуждению, ощущая их, как нечто постороннее, а в другом—добровольно и с охотой, видя в них продукт собственного разумного творчества.

В чем же причина столь различного отношения к этим нормам? Дело в том, что общество обычного типа состоит из людей чрезвычайно различных и далеких друг другу по своим интересам и по-

требностям, и поэтому закон является какой-то равнодействующей, в большей или меньшей степени совпадающей со средними общественными устремлениями, но не удовлетворяющей никого, и чуждой для каждого в отдельности. Наоборот, ушедшая от общества группа состоит, в нормальном случае, из людей однородных и духовно-близких, со сходными устремлениями, и поэтому-то нормы, общие для этих людей, близки сердцу каждого в отдельности.

Небезынтересно указать на крайне любопытный в этом отношении симптом общественного развития. В старой, довоенной Австро-Венгрии, где на сравнительно небольшой территории пришлось жить представителям самых различных национальностей, завоевывали себе все более широкий круг поклонников теории о преобразовании Австро-Венгрии в политическую федерацию экстерриториальных национальных общин, из которых многие могли совпадать друг с другом территориально, отличаясь лишь своим персональным составом. Не касаясь вопроса об осуществимости подобных теорий, нельзя не видеть в них первой и очень интересной попытки оторвать понятие „государство“ от связанного с ним до сих пор несокрушимыми цепями понятия „земля“, „страна“. То, что речь здесь шла о национальных общинах, объясняется, конечно, условиями взаимной грызни и национальных притеснений, вынуждавшими людей

видеть самое тесное человеческое общение в общении национальном. Но важно, конечно, то, что здесь государство впервые отрывается от территории. Аристотель¹⁾ дает такое определение государства: „Владения нужны государствам, но владение (землей) не является необходимой принадлежностью государственной организации, так как государство есть общественная связь однородных людей в целях организации возможно лучшей жизни“, и это определение, если откинуть телеологический (целевой) момент, несомненно правильное²⁾. Если бы из этого определения можно было бы сделать далеко идущие практические выводы, то почему же надо остановиться на национальных рамках, почему признаком однородности людей должна служить национальность, а не профессия, не интересы и устремления, склад, характер и т. д.? Таким образом, разумным и последовательным³⁾

¹⁾ Политика, VII, 6, 2.

²⁾ Ср. Л. И. Петражицкий. Теория права и государства, I, 212—213. Так же (как чисто-психологическое явление) конструировал понятие государства и я в своей книге „Антисемитизм в древнем мире“; но, так как это определение сильно отличается от обычного, то я и был неким Преображенским из журнала „Печать и революция“ обличен в невежестве. Пародируя слова Еврипида, я мог бы ответить, что лучше оставаться невеждой в обществе Аристотеля и Петражицкого, чем стать мудрецом из ученой компании г-на Преображенского.

³⁾ Конечно, я ничего не говорю этим об исполнимости этого идеала.

выводом из этого положения будет преобразование нынешних казарменного типа государств в федеративный союз свободно организующихся небольших автономных общин, по возможности, однородного состава. Но это и есть те кружки „друзей“, к организации которых призывал Антифонт.

VIII. Указатель важнейшей литературы.

A. Социально-политические воззрения Антифонта.

С опубликованием новых отрывков (в 1915 и 1922 г.) всю старую литературу по этому вопросу следует признать совершенно устарелой и бесполезной. Исключение составляет только замечательное исследование об Антифонте Фр. Дюммлера в Fr. Dümmeler, *Akademika* (Giessen, 1889), стр. 71—241. Новая литература этого вопроса также очень скудна. Мне известно только:

- H. Diels. Ein antikes System des Naturrechts. (Intern. Monatsschrift f. Wiss., Kunst u. Technik, 11, 1916, 81—102.
- H. v. Arnim. Gerechtigkeit und Nutzen in der griech. Aufklärungsphilosophie. Frankfurt a. M. 1916. Univ.-Rede.
- U. v. Wilamowitz-Möllendorf. Platon, I Band, S. 84—88. Berlin 1920.
- W. Nestle Die Vorsokratiker. 2. Aufl. Jena 1922. S. 100—102 und 210—214.
- С. Я. Лурье. Новый оксиринхский отрывок ¹⁾,
” ” К хронологии Демокрита и Антифонта в „Известиях Российской Академии Наук“ за 1918 г.

¹⁾ Здесь же русский перевод нового отрывка.

- A. Rostagni. Un nuovo capitolo nella storia della retorica e della sofistica. Firenze 1922 *).
- E. Bignone. Antifonte sofista ed il problema della Sofistica., Nuova Rivista Storica I (1917) *).
- E. Bignone. Nuovi studi su Antifonte sofista. (I. I frammenti 1-e 32 di Antifonte sofista. II. Antifonte sofista e il Filebo di Platone) Rendiconti del Reale Istituto lombardo di scienze e lettere, LIII, 1920. Riv di fil., nuova ser. 1923) *).

B. Издание отрывков. Восстановление контекста подлинных отрывков Антифонта.

- Antiphontis orationes, ed Fr. Blass. Teubner. Leipzig 1882.
- H. Diels. Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch, 4 Aufl. II Band, I Teil, S. 289—345, Nachträge, XXXI—XXXVIII. Berlin 1922.
- The Oxyrhynchus Papyri, ed. Grenfell and Hunt. T. XI. № 1364. Oxford 1915. T. XV, № 1797. London 1922.
- S. Luria. Ein Gegner Homers. „Известия Росс. Акад. Наук“, 1924.
- H. Diels. Ein neues Fragment aus Antiphonts Buch Ueber die Wahrheit (Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften, 1916, S. 931—936).
- A. Nauck. Tragicorum graecorum fragmenta, ed. II. Teubner, Leipzig 1889, стр. 792.
- P. v. Spaan. Dissertatio de Antiphonte, Lugud. Bat. 1823.
- H. Sauppe. Commentatio de Antiphonte sophista. Göttingen 1867.
- E. Jacoby. De Antiphontis Περὶ ὁμοιοτάς libro. Berlin 1908. Diss.
- W. Altwegg. De Antiphonte quaestionum pars I. Basel 1906. Diss.
- E. Bignone. Studi stilistici su Antiphonte oratore ed Antiphonte

sofista. (Rendiconti del Reale Istituto lombardo di scienze e lettere, LII, 1920 *).

С. Социально-политические учения V и IV в. до Р. Х.

Э. Л. Радлов. Этика Демокрита. Вопросы философии и психологии, 1892, кн. 12.

Теодор Гомперц. Греческие мыслители. Пер. со 2-го нем. изд. Е. Герцык и Д. Жуковского. Т. I—II. С. П. Б. 1911—1914.

Weil. De tragoediarum graecarum cum rebus publicis conjunctione. Paris 1845.

M. Heinze. Eudämonismus. Abh. d. phil. hist. Kl. des k. Sächs. Ges. d. Wiss. 1883, стр. 731 сл., 1884 стр. 315 сл.

A. Espinas. La philosophie de l'action au V siècle. Arch. f. Gesch. d. Philosophie, 6, (1893) 491—508.

A. Döring. Die Lehre des Sokrates als Soziales Reformsystem. München, 1895.

U. v. Wilamowitz-Möllendorf. Aristoteles und Athen. B. I—II. Berlin 1893.

Fr. A. Lange. Die Geschichte des Materialismus. I. B. VI Aufl. Leipz. 1898.

K. Hirzel. "Ἀρχαῖος νόμος. Abhandl. d. phil.-hist. Klasse der K. Sächs. Gesellsch. d. Wiss. 20 (1900).

W. Nestle. Euripides, der Dichter der Aufklärung. Stuttgart 1901.

Hub. Röck. Der unverfälschte Sokrates, der Atheist und Sophist. Innsbruck 1903.

W. Nestle. Politik und Aufklärung in Griechenland im Ausgang des V Jahrh. N. Jahrb. für das kl. Alt. 23 (1909), 1—23.

W. Nestle. Sophokles und die Sophistik. Classical Philology V (1910), стр. 129 сл.

P. Schorey. Φύσις, Μελέτη, Ἐπιστήμη. Transactions and Proceedings of the American Phil. Assoc. 40 (1910), 185 сл.

Hub. Röck. Aristophanes und geschichtlicher Sokrates. Arch. f. Gesch. d. Philosophie. 25 (1912), S. 175 ff.

Heinrich Maier. Sokrates. Tübingen. 1913.

G. Billeter. Griechische Anschauungen über den Ursprung der Kultur. Progr. Zürich 1900.

J. Kärst. Die Entstehung der Vertragstheorie im Altertum. Zeitschr. für Politik II (1909), стр. 505 сл.

I. Hammer-Jensen. Demokrit und Platon. Arch. für Gesch. d. Phil., 23 (1910), стр. 92 сл.

R. Engel. Protagoras der älteste Theoretiker der Demokratie. Zeitschr. für Politik III (1910), стр. 205 сл.

M. Salomon. Der Begriff des Naturrechts bei den Sophisten. Zeitschr. f. Savigny-Stiftung. 32 (1911), S. 129 ff.

G. Murray. Euripides and his age. Lond. 1913.

M. Pohlenz. Aus Platos Werdezeit. Berlin 1913.

C. P. Gunning. Desoiphistis Graeciae praeceptoribus. Amsterdam 1915. Diss.

U. v. Wilamowitz-Möllendorf. Der griechische und der platonische Staatsgedanke. Berlin. Weidmann. 1919.

G. Platon. Un saggio di socialismo di stato nell'antichità. Nuova Rivista Storica. III (1919), стр. 452—458 *).

G. Stail. Ueber die pseudo-xenophontische *Ἀθηναίων πολιτεία* Untersuchungen über literarischen Charakter und sozial-politischen Bedeutung der Schrift. Paderborn 1921.

E. Barker. Greek political theory, Plato and his predecessors. London, 1922.

Ad. Menzel. Kallikles, eine Studie zur Geschichte der Lehre vom Rechte des Stärkeren. Wien und Leipzig. 1922. *).

H. Laue. Die etischen Fragmente Demokrits. Diss, Gött. 1921 *).

J. Geffken. Die griechische Aufklärung. Neue Jahrb. f. kl. Alt. 1923, стр. 15 сл. *).

W. Nestle. Politik und Moral im Altertum. Neue Jahrb. f. kl. Alt. 1918, стр. 228 сл. *).

M. Pohlenz. Staatsgedanke und Staatslehre der Griechen. Leipz. 1923.

Сверх того—общие курсы: по истории греческой философии Виндельбанда, Ибервег-Прехтера (изд. 1920 г.) и Целлера-Нестле (6-ое изд. 1920 г.); по истории Греции—Белоха, Эд. Мейера и Р. Пельмана (вместе с вышедшей в 1912 году его же книгой: Die Geschichte des Sozialismus und der sozialen Frage im Altertum).

*Книг, отмеченных знаком *) пока в России нет.*

СОДЕРЖАНИЕ

Один из первых анархистов (<i>Д. И. Рублёв</i>)	III
<hr/>	
Предисловие	3
I. Крушение старой морали	11
II. Жизнь и деятельность софиста Антифонта	44
III. «Об истине»	55
IV. «О единомыслии, или искусство не скорбеть»	86
V. Другие произведения Антифонта	109
VI. Антифонт, его предшественники и современники	122
VII. Антифонт перед судом истории	143
VIII. Указатель важнейшей литературы	156