Н. 2

Московскій Научный Институтъ

Въ память 19 февраля 1861 г.

Исторія экономической мысли.

ПОДЪ РЕДАКЦІЕЙ

В. Я. Желѣзнова и А. А. Мануилова.

ТОМЪ ПЕРВЫЙ.

ВЫПУСКЪ ТРЕТІЙ.

Содержаніе. С. Н. Булгаковъ. Основные мотивы философіи хозяйства въ платонизмѣ и раннемъ христіанствѣ. П. Г. Виноградовъ. Экономическія теоріи средневѣковья.

Москва.

1916.

3К 2-й экз

БИБЛИОТЕКА
Коммунистической
АКАДЕМИИ
23739

ТИПОГРАФІЯ РУССКАЯ ПЕЧАТНЯ, БОЛЬШАЯ САДОВАЯ, 14

СОДЕРЖАНІЕ.

Стран.

I. Основные мотивы философіи хозяйства въ платонизмѣ и раннемъ христіанствѣ. *С. Н. Булгакова* . . . . . 1—50

II. Экономическія теоріи средневѣковья. *П. Г. Виноградова* . . . . . 51—75

Основные мотивы философіи хозяйства въ платонизмѣ и раннемъ христіанствѣ [1].

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

КОСМОЛОГІЯ И АНТРОПОЛОГІЯ.

Ученіе о *существѣ* хозяйства, какъ дѣятельнаго, творчески-трудового отношенія человѣка къ міру,—такъ сказать, хозяйственная онтологія,—опирается, какъ на свою основу, на общее пониманіе природы міра и человѣка, иначе говоря, на космологію и антропологію. Какова міровая сущность? Въ чемъ существо человѣка? Какъ понимается міръ, „трансцендентальный объектъ" хозяйства, и каковъ человѣкъ, „трансцендентальный его субъектъ"? Космологія и антропологія являются основными посылками для философіи хозяйства [2]), и потому соотвѣтственныя ученія должны быть первѣе всего выдѣлены и установлены при изученіи интересующихъ насъ міровоззрѣній.

I. Платонизмъ.

1.

Платоновское пониманіе міра можетъ быть воспринято лишь въ связи съ его общимъ ученіемъ объ *идеяхъ*, имѣющимъ, вообще говоря, многообразный (гносеологическій, логическій, метафизическій, этическій, эстетическій) смыслъ. Каково бы ни было ихъ значеніе во всѣхъ другихъ отношеніяхъ, безспорно, что онѣ образуютъ идеальную, умо-

---

[1]) *Nota bene.* Цитаты изъ греческихъ и латинскихъ авторовъ, какъ правило, приводятся по русскимъ переводамъ, если таковые имѣются, причемъ однако даются указанія на соотвѣтственныя мѣста подлинныхъ текстовъ. Загромождать изложеніе подлинными текстами мы сочли неумѣстнымъ, тѣмъ болѣе, что намъ приходилось имѣть дѣло преимущественно съ хорошо извѣстными для спеціалистовъ отрывками.

[2]) Проблема философіи хозяйства, какъ вытекающая изъ космологіи и антропологіи, разсматривается мной въ изслѣдованіи „Философія хозяйства". Часть I. Міръ какъ хозяйство. Москва. 1911. Изд-во „Путь".

постигаемую основу міра. Въ томъ безконечномъ комплексѣ явленій, который образуетъ собой *міръ*, полное. истинное бытіе принадлежитъ только идеямъ, онѣ суть τὸ ὄντως ὄν, realissimum in realibus, напротивъ, то, что̀ дѣлаетъ явленія именно таковыми, полупризрачными образами доксы (δόξα), есть μὴ ὄν, не-сущее, не-бытіе. Чтобы познать подлинное бытіе въ полубытіи міра, нужно подняться надъ нимъ въ мистическомъ, поэтическомъ, философическомъ созерцаніи въ „умное мѣсто“ (τόπος νοητός) „горѣ“, и тамъ узрѣть вѣчные, неизмѣнные образы, прототипы (παραδείγματα) бытія, образующіе царство истины, блага, красоты. Объ этомъ мірѣ вѣщаетъ Платонъ въ дифирамбически-пророчественномъ тонѣ, увлекаемый могучей стихіей этого міра, или же отдаваясь сладкой грезѣ, какъ думаютъ иные.

„Наднебесной области не воспѣлъ и никогда не воспоетъ какъ слѣдуетъ ни одинъ изъ здѣшнихъ поэтовъ. Эту область занимаетъ безцвѣтная, безформенная, неосязаемая, истинная дѣйствительность, видимая только для одного руководителя души—разума, составляющая предметъ истиннаго знанія. Такъ какъ божество и всякія души, которымъ суждено воспринять подобающее, направляетъ чистое знаніе и разумъ, то они видятъ, наконецъ, существующее, бываютъ этимъ довольны и, созерцая истину, питаются и наслаждаются, пока вращательное движеніе по кругу не перенесетъ ихъ на то же мѣсто; во время круговращанія они видятъ самую справедливость, видятъ мудрость, видятъ знаніе, не то, которое имѣетъ начало, и не то, которое измѣняется при измѣненіи того, что мы теперь называемъ существующимъ, но знаніе, относящееся къ дѣйствительно существующему“ [1])

Міръ идей, возглавляемый идеей *блага*, подобенъ солнцу, своимъ свѣтомъ порождающему зрѣніе, т. е. различимость всего существующаго.—„Глаза, когда направляютъ ихъ не къ тому, чего красочность озаряется дневнымъ свѣтомъ, а къ тому, что освѣщается ночнымъ сіяніемъ,—знаешь ли, тупѣютъ и почти слѣпнутъ, какъ будто бы въ нихъ не было чистаго зрѣнія, а когда, напротивъ, они ясно видятъ то, что̀ озаряется солнцемъ, тогда открывается, что въ тѣхъ же самыхъ глазахъ есть зрѣніе. Такъ вотъ такъ помышляй здѣсь и о душѣ: когда направляется она къ тому, что озаряется истиной и сущимъ, тогда уразумѣваетъ это и познаетъ, и явно имѣетъ умъ; а если она вращается въ томъ, что покрыто мракомъ, что раждается и погибаетъ, то руководится мнѣніемъ („доксой“) и тупѣетъ, переворачивая свои мнѣнія такъ и сякъ, и походитъ на то, что не имѣетъ ума Такъ это, доставляющее истинность познаваемому и дающее силу познающему, называй идеей блага, причиною знанія и истины, поколику она познается умомъ. Вѣдь сколь ни прекрасны оба предмета—знаніе и

[1]) *Федръ*, въ пер Н. Мурашева, 25—6 (247, CE)

истина, ты будешь думать справедливо, предполагая нѣчто еще болѣе прекрасное. Какъ тамъ — свѣтъ и зрѣніе почитать солнцеобразными— справедливо, а солнцемъ несправедливо: такъ и здѣсь оба эти предмета,—знаніе и истину, признавать благовидными справедливо, а благомъ какое-либо изъ нихъ несправедливо; но природу блага надобно ставить еще выше.. Солнце доставляетъ видимымъ предметамъ не только, думаю, способность быть видимыми, но и рожденіе, и возрастаніе, и пищу, а само оно не рождается. Такъ и благо, надобно сказать, доставляетъ познаваемымъ предметамъ не только способность быть познаваемыми, но и существовать и получать отъ него сущность, тогда какъ благо не есть сущность, но по достоинству и силѣ стоитъ выше предѣловъ сущности“ [1]).

О мірѣ идей какъ *красотѣ* поучаетъ въ пророчественной рѣчи жрица Діотима (въ *Пирѣ*) „Красота, находящаяся въ одномъ какомънибудь тѣлѣ, сродни той красотѣ, которая находится во всѣхъ другихъ тѣлахъ, и если бы ему пришлось изслѣдовать конкретную красоту, то было бы большой ошибкой не считать ее одною и той же во всѣхъ внѣшнихъ проявленіяхъ. Когда же онъ дойдетъ до такого пониманія, онъ долженъ полюбить всякія прекрасныя формы, а страсть къ одному человѣку броситъ, презирая ее и считая за мелочь. И тогда уже онъ долженъ душевную красоту цѣнить гораздо выше, нежели красоту тѣлесную... Такимъ путемъ онъ по необходимости придетъ къ созерцанію красоты, которая состоитъ въ исполненіи своихъ обязанностей и соблюденіи требованій законовъ, и тогда онъ уразумѣетъ, что прекрасное вездѣ тожественно, и тогда красота формы не будетъ для него чѣмъ-то значительнымъ. И отъ разсмотрѣнія этихъ занятій идеальный руководитель поведетъ своего воспитанника къ наукамъ, чтобы онъ узрѣлъ также и красоту познаній и, смотря на красоту во всей ея широтѣ, не былъ бы рабомъ какой-нибудь отдѣльной красоты... но чтобы онъ, устремляя свои взоры въ безконечную даль всего прекраснаго и созерцая ее, производилъ бы въ изобиліи прекрасныя рѣчи и мысли въ неизмѣримомъ стремленіи къ мудрости, пока, наконецъ, окрѣпши и усовершенствовавшись, не узрѣлъ бы единой науки, которая есть наука о всеединой красотѣ. Кто въ тайнахъ любви будетъ доведенъ до сихъ поръ, созерцая въ надлежащемъ порядкѣ всѣ степени красоты и приближаясь уже къ конечному предѣлу тайнъ любви, тотъ вдругъ увидитъ нѣчто, удивительно прекрасное по своей природѣ, а именно то, ради чего онъ совершилъ всѣ свои прежніе труды: красоту вѣчную, не сотворенную и не погибающую красоту, которая не увеличивается, но и не оскудѣваетъ, красоту неизмѣнную

---

[1]) *Государство*, соч Платона въ переводѣ Карпова, ч. III, стр 340—(508 E, 509 AB).

во всѣхъ частяхъ, во всѣ времена, во всѣхъ отношеніяхъ, во всѣхъ мѣстахъ и для всѣхъ людей. И эта высшая красота не представится его воображенію въ конкретномъ видѣ лица, рукъ или какой-нибудь части тѣла, ни въ видѣ какой-нибудь бесѣды или знанія И эта красота не предстанетъ какъ нѣчто, находящееся въ чемъ-либо другомъ хотя бы, напримѣръ, въ живомъ существѣ, на землѣ или на небѣ, или въ какомъ-нибудь иномъ предметѣ, но какъ нѣчто такое, что, будучи однороднымъ, существуетъ всегда независимо сама по себѣ и въ себѣ самой. А всѣ остальныя прекрасныя вещи имѣютъ къ ней такое отношеніе, что межъ тѣмъ какъ сами онѣ и возникаютъ, и гибнутъ, она рѣшительно нисколько не увеличивается и не уменьшается И если кто-либо, восходя отъ видимыхъ вещей, черезъ правильную любовь къ мальчикамъ начинаетъ созерцать эту высшую красоту, онъ находится почти у конечной цѣли“ [1]).

Царство идей, вѣнчаемое какъ куполомъ верховной идеей блага и красоты, представляетъ собой іерархически организованную множественность, организмъ идей, которыхъ, по общему смыслу ученія Платона, столь же много, сколько существуетъ отдѣльныхъ предметовъ въ мірѣ. „Онъ сводитъ къ своимъ идеямъ не только значительное и совершенное, но и самое малое и малоцѣнное, не только предметы природы, но и искусственныя произведенія, не только субстанціальное, но и понятія простыхъ свойствъ и отношеній, виды дѣятельности и образа жизни, математическія фигуры и грамматическія формы; онъ знаетъ идеи волоса и грязи, стола и кровати, идеи великости и малости, сходнаго, несходнаго, двойного и т. п., идею имени, даже идеи несуществующаго и того, что по существу своему есть лишь противорѣчіе противъ идеи —дурного качества и порока. Однимъ словомъ, не существуетъ ничего, что не имѣло бы идеи“ [2]).

Идеи обосновываютъ міровое бытіе какъ въ цѣломъ, такъ и въ частностяхъ. Все, существующее въ мірѣ, обязано своимъ бытіемъ причастности (μέθεξις, κοινωνία) къ міру идей, и понять его можно только оттуда. Но царство свѣта погружено въ тьму, и такимъ смѣшеніемъ свѣта и тьмы, подлиннаго бытія и небытія, и представляется міръ, искаженный образъ торжествующихъ созвучій. Если положительную основу міра надо искать въ царствѣ идей, то мірообразующимъ началомъ въ собственномъ смыслѣ является *матерія.*

---

[1]) *Пиръ* въ перев Городецкаго, 75—77 (210—212).

[2]) *Ed. Zeller.* Die Philosophie der Griechen, 4-te Aufl., 2-er Th I Abtheil. стр. 701—2. Текстовыя подтвержденія см. тамъ же, примѣч. 1.

2

Что такое матерія? Сама по себѣ она есть небытіе, не-сущее, μὴ ὄν. Однако вызванная къ бытію идеями, подлинно сущимъ, она пріобщается къ бытію, хотя и сохраняетъ темную свою природу. Согласно *Тимею*, матерія есть „воспріемница для всякаго рожденія, какъ бы кормилица“. Ее надо называть всегда тожественною (ταὐτόν), ибо она никогда не выступаетъ изъ потенціальности (δυνάμεως); она всегда все принимаетъ и не усвояетъ никакъ и никакой формы въ уподобленіе въ нее входящему; ибо по природѣ она для всего служитъ матеріаломъ, который получаетъ движеніе и формы отъ входящаго, и благодаря ему въ разные моменты представляется различнымъ (50 B. C). Самая пригодность матеріи для своей роли связана съ тѣмъ, что она „свободна (ἄμορφον ὄν) отъ тѣхъ идей, которыя надо ей вмѣстить“ (50 D), иначе она воспроизводила бы ихъ худо, привнося нѣчто и отъ себя. Поэтому „пріемлющему въ себя всѣ роды должно быть чуждымъ всякихъ формъ“. „Она есть нѣкоторый родъ невидимый (ἀνόρατον), безформенный (ἄμορφον), всепріемлющій (πανδεχές), неуловимый (δυσαλώτατον); мы не назовемъ ее ни землею, ни водою, ни воздухомъ, ни огнемъ, ни тѣмъ, что произошло изъ нихъ“ (51 A). Она есть „родъ пространства (τὸ τῆς χώρας), не принимающій разрушенія, дающій мѣсто всему, что имѣетъ рожденіе“ (52 A). Этотъ „темный и трудный родъ“, сущее ничто можетъ быть уловлено мыслью какъ бы помощью „незаконнорожденнаго сужденія“ (λογισμῷ τινι νόθῳ).

Тѣ же идеи болѣе законченную и точную форму получаютъ у продолжателя Платоновой философіи, главы школы неоплатониковъ *Плотина* (204—270) въ его *Эннеадахъ* (см. IV кн. 2-й Эннеады и VI кн. 3-ей). Такъ какъ матерія служитъ для всего, то сама она должна оставаться безкачественной (ἄποιος). „Она не должна быть ни сложной, ни простой и единой въ себѣ, ибо лишь такъ она будетъ свободна (ἔρημος) отъ всего“; она должна быть „приспособленной ко всему, также и къ величинѣ“ (Enn. II, l. IV, c. VIII). Она не имѣетъ тѣла (ἀσώματος), а въ таковомъ качествѣ и безколичественна (ἄποσος), поскольку „количество есть форма“ (c. IX), она есть неопредѣленность (c. X). „Матерія нужна какъ субстратъ, чтобы воспринимать все“. Она не имѣетъ мѣры и величины, но лишь способность давать имъ мѣсто (XI). Матерія лишена и качества, ибо нельзя же отрицаніе, лишеніе принимать за качество (XIII). Матерія есть неограниченное (XV), ей не принадлежитъ даже бытія, она есть поистинѣ не-сущее, какъ изображеніе и призракъ протяженія, незримое по природѣ и убѣгающее отъ желающаго видѣть, существующее, когда его не видятъ, исчезающее при всматриваніи постоянно принимающее противополож-

ныя величины: большого и малаго, бо́льшаго и меньшаго, недостаточнаго или избыточнаго, призрака, не убѣгающаго и неустойчиваго Поэтому всѣ ея проявленія ложны: когда кажется большой, она мала, когда больше, то меньше, ея сущее въ воображеніи есть не-сущее, убѣгающее какъ игрушка, образы въ образѣ, какъ предметъ въ зеркалѣ, который, находясь въ одномъ мѣстѣ, отражается въ другомъ, кажущемся наполненнымъ, неимѣющимъ ничего и кажущимся всѣмъ . Слабая и обманчивая, она сама есть подвергающая обману; какъ во снѣ, въ водѣ или зеркалѣ, оставляютъ ее незатронутой эти впечатлѣнія". (Enn. III, l. VI, c. VII). Принимая все, она есть всеобщая кормилица Однако „то, что входитъ въ матерію какъ въ мать, ее не пользуетъ и не вредитъ, и толчокъ этотъ направляется не на нее, но другъ на друга, ибо силы эти дѣйствуютъ на противоположное, а не на субстратъ.. Матерія же пребываетъ, не страдая ни отъ наступившаго холода, ни отъ приближающагося тепла, ибо и то, и другое ни дружественно, ни враждебно ей. Поэтому всего соотвѣтственнѣе назвать ее подставкой и кормилицей (ὑποδοχὴ καὶ τιθήνη). Есть ли она мать, какъ говорится? Сама она вѣдь ничего не раждаетъ Матерью ее называютъ только тѣ, которые роль матери по отношенію къ раждаемому опредѣляютъ лишь какъ вмѣщающей, но ничего не дающей раждаемому, а насколько у раждаемаго есть тѣло, оно получается отъ питанія. А если мать и даетъ что-либо раждаемому, то не какъ матерія, но поскольку она есть и форма. Ибо только форма способна къ рожденію, а прочая природа безплодна" (XIX).

Итакъ, міръ возникаетъ какъ нѣкое смѣшеніе идей съ матеріей, самосущаго начала бытія съ пассивнымъ небытіемъ. Онъ есть становленіе во времени, осуществленіе первообразовъ бытія. Но какъ же возникаетъ міръ? Какъ понять основаніе этого смѣшенія? На этотъ вопросъ мы не находимъ у Платона одного отвѣта, напротивъ, въ разныхъ діалогахъ въ различныя эпохи его жизни и творчества, выражается разный взглядъ, доходящій до противоположности: согласно миѳологическимъ образомъ *Федра*, воплощеніе идей, и, въ частности, облеченіе душъ матеріальной плотью является слѣдствіемъ нѣкоего ниспаденія изъ высшей сферы, которое должно быть искуплено и преодолѣно очистительнымъ процессомъ послѣдовательныхъ перевоплощеній; напротивъ, согласно изображенію *Тимея*, міръ созданъ благимъ, не вѣдающимъ зависти Богомъ, причемъ міровой деміургъ творилъ его, взирая на предвѣчный образецъ (παράδειγμα) идей. Соотвѣтственно этому въ однихъ случаяхъ выступаютъ черты положительнаго отношенія къ міру, міроутвержденія, въ другихъ—міроотрицанія. Въ одномъ случаѣ подчеркивается живая творческая связь между міромъ дольнимъ и горнимъ, поддерживаемая и осуществляемая вдохновеніемъ Эроса (*Пирѣ* и отчасти *Федрѣ*), въ другихъ же матерія разсма-

тривается какъ зло, міровое бытіе есть состояніе въ злѣ, такое же значеніе получаетъ въ частности и человѣческое тѣло. Знаменитый образъ Платоновской пещеры въ *Государствѣ* уподобляетъ міръ нѣкоему узилищу, узникамъ котораго доступны только тѣни и призраки бытія. Сходное воззрѣніе на тѣло выражается и въ *Кратилѣ*. „Нѣкоторые тѣло (σῶμα) называютъ гробомъ (σῆμα) души, которая въ настоящее время какъ бы положена въ немъ. А какъ тѣломъ опять означается то, что означаетъ душа, то тѣло (σῶμα) правильно поэтому называется и знакомъ (σῆμα). Это имя особенно установили орфики, полагая, что душа несетъ здѣсь наказаніе за то, за что несетъ, и что она имѣетъ свой покровъ, чтобы могла быть соблюдаема (σώζηται) будто въ темницѣ. Итакъ, это имя σῶμα, какъ оно произносится, выражаетъ узилище души, и тутъ не надо измѣнять ни одной буквы“ [1]). Эти филологическіе домыслы *Кратила* находятъ себѣ подтвержденіе въ исполненномъ страсти исповѣданіи зла міра и въ проповѣди вольнаго изъ него ухода въ *Федонѣ* и *Θеететѣ*. Оба антиномически сопряженные полюсы идеалистическаго міровоззрѣнія находятъ себѣ выраженіе въ разныхъ діалогахъ Платона, соотвѣтственно преобладающему настроенію философа въ моментъ его написанія. Но никогда Платонъ не становится исключительно на *одну* изъ этихъ точекъ зрѣнія, либо рѣшительнаго міроутвержденія,—ибо слишкомъ ясно прозираетъ зло въ этомъ мірѣ, хотя порой и считаетъ его неустранимымъ и необходимымъ полюсомъ добра (Θеететъ),—либо столь же рѣшительнаго міроотрицанія, ибо вѣдома была ему идеальная, благая основа міра, а вмѣстѣ и норма его. Поэтому, вмѣсто того, чтобы противопоставлять оба аспекта космологіи платонизма въ ихъ мнимой преемственности и далѣе искать объясненія для этой смѣны (ошибка, въ которую впадаетъ даже такой проникновенный платонистъ какъ Вл. Соловьевъ), слѣдуетъ разсматривать ихъ какъ сопряженные и одновременно данные полюсы въ платонизмѣ: міръ не можетъ быть принятъ, какъ онъ есть, ибо онъ во злѣ лежитъ, но и не можетъ быть отвергнутъ и осужденъ, ибо онъ есть космосъ, отражающій красоту горняго міра. И эту двойственность платоновской космологіи, ея антиномичность, необходимо имѣть въ виду для правильной установки точки зрѣнія на всѣ его основныя ученія.

Напротивъ, въ неоплатонизмѣ происходитъ замѣтный сдвигъ въ сторону *одного* рѣшенія вопроса о мірѣ, именно въ пользу мироотречнаго пессимизма. Міръ не только во злѣ лежитъ, но само міровое начало есть зло. То, на что у Платона имѣются только намеки, здѣсь развертывается въ полную доктрину, получающую выраженіе въ ученіи о матеріи какъ злѣ у Платона. Матерія есть отрицательное и

---

[1]) Сочиненія Платона въ перев. Карпова, ч. V, 226—7. *Кратилъ* 400 с.

злое начало, съ особенной ясностью это проявляется въ ученіи о тѣлѣ и воплощеніи душъ, которое понимается какъ ниспаденіе ихъ изъ высшей области, сопровождающееся самозабвеніемъ. При воплощеніи душа „теряетъ крылья и попадаетъ въ оковы тѣла“, „погребается и остается въ темницѣ“ (Enn IV, l. VIII, c IV). „Душа совершаетъ при этомъ двойную вину: одна состоитъ въ побужденіи души къ нисхожденію, вторая въ томъ, что душа творитъ дурныя дѣла“ (c. V). „Душа становится дурной (κακή) въ соединеніи съ тѣломъ, подобострастной ему и во всемъ соглашающейся съ ней“ (Enn I, l. II, c. 3). „Справедливо говорятъ, что душа становится гнусной (αἰσχρά) чрезъ смѣшеніе, срастворение, склоненіе къ тѣлу“ (Enn. I, l. VI, c. 5), поэтому есть одна основная добродѣтель—очищеніе κάθαρσις Впрочемъ даже и Плотинъ, въ полемикѣ съ христіанскими гностиками, вступается за міръ и говоритъ: „это похоже на то, какъ если бы двое людей обитали въ одномъ и томъ же прекрасномъ домѣ, причемъ одинъ порицалъ бы его устройство и строителя и тѣмъ не менѣе оставался бы жить въ немъ, другой же, напротивъ, не порицалъ бы, но объяснялъ, что строитель весьма искусно его соорудилъ, но ожидаетъ при этомъ, когда прійдетъ время, въ которое онъ выйдетъ изъ него и не будетъ нуждаться въ домѣ“ (Enn. II, l. IX, c. 18). Для Платона же, согласно космологіи *Тимея*, вселенная устроена Богомъ такъ, чтобы „произвести нѣчто прекраснѣйшее и чтобы твореніе вышло совершеннымъ“ (30 B). И въ заключеніи этого діалога, имѣющаго предметомъ спеціально вопросъ о мірозданіи, говорится такъ: „принявъ въ себя существо смертныхъ и безсмертныхъ и исполнившись ими, этотъ космосъ, какъ существо видимое, объемлющее собою видимыхъ, какъ чувственный богъ, образъ бога мыслимаго,—сталъ существомъ величайшимъ и превосходнѣйшимъ, прекраснѣйшимъ и совершеннѣйшимъ,—вотъ это единое, единородное небо“—ζῷον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ, θεὸς αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστος τε καί τελεωτατος γέγονεν, εἷς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὤν“ (92 B).

Міръ связуется и объединяется, по міровоззрѣнію Платона, вполнѣ раздѣляемому и Плотиномъ, міровою душей, къ которой имѣетъ причастность и душа человѣческая. Какъ бы ни опредѣлять это соотношеніе ближе (что насъ здѣсь не занимаетъ), но несомнѣнно, что благодаря этой сопричастности и человѣческая душа содержитъ въ себѣ нѣчто микрокосмическое, она обладаетъ способностью жизненнаго постиженія творенія, восходя отъ зыблющихся образовъ міра явленій (δόξα) къ истинно сущему въ эротическомъ экстазѣ или религіозномъ, философическомъ, этическомъ восхожденіи.

Основною чертой Платоновскаго ученія о человѣкѣ является изначальная двойственность его природы: онъ состоитъ изъ двухъ, между собою не смѣшивающихся стихій—тѣла и души, причемъ тѣло

есть нѣчто случайное, внѣшнее и временное для души, средство наказанія, испытанія или очищенія. Душа путемъ очищенія должна стремиться вовсе освободиться отъ тѣла, и въ загробной жизни самыя праведныя души, къ тому же „достаточно очистившіяся философіей, живутъ вовсе безъ тѣлъ во все остальное время"—οἱ φιλοσοφίᾳ ἱκανῶς καθηραμενοι ἄνευ τε σωμάτων ζῶσι τὸ παράπαν εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον". (Phaedo, 114 C). Душа имѣетъ небесное происхожденіе, принадлежитъ къ міру идей, тѣло же возникаетъ черезъ смѣшеніе идеальныхъ началъ бытія съ матеріей, безбытійнымъ мэономъ „Наши души существовали прежде чѣмъ начали существовать въ образѣ человѣка, и существовали безъ тѣлъ, но имѣли разумѣніе" (Федонъ, 76 C), поэтому-то знаніе и можетъ разсматриваться какъ припоминаніе.

Какъ возникаетъ это вселеніе? На этотъ вопросъ, такъ же какъ и на общій вопросъ о происхожденіи міра, имѣется у Платона два отвѣта, болѣе ранній, свойственный срединному періоду его творчества—*Федру* и *Федону*, и болѣе поздній—*Тимею*, хотя для общаго итога разница оказывается не такъ ужъ велика. Согласно *Федру*, воплощеніе душъ въ тѣла происходитъ благодаря ихъ грѣховному ниспаденію изъ высшей области, изображаемому въ миѳологическихъ образахъ слѣдующими чертами. При восхожденіи душъ въ наднебесныя сферы, гдѣ онѣ видятъ царство идей, „законъ Адрастеи таковъ, что та душа, которая, сопутствуя божеству, увидитъ что-либо отъ истины, бываетъ невредима до слѣдующаго обхода, и если она всегда въ состояніи совершить это, то все время бываетъ невредима; если же она будетъ не въ силахъ слѣдовать и не увидитъ, т. е. отяжелѣетъ, исполнившись забвенія и зла вслѣдствіе какой-нибудь случайности, отяжелѣвъ же потеряетъ крылья и упадетъ на землю, въ такомъ случаѣ установлено, чтобы она не вселялась ни въ какое животное при первомъ рожденіи, но одна, очень много видѣвшая—въ сѣмя будущаго любителя мудрости, или любителя прекраснаго, или какого-нибудь служителя музъ и Эроса, другая—въ сѣмя справедливаго царя, или воина, или начальника, третья—въ сѣмя государственнаго человѣка, или хозяина, или дѣльца; четвертая—въ сѣмя любителя гимнастики, или будущаго врача, пятая будетъ вести жизнь предсказателя или жреца, шестой будетъ соотвѣтствовать жизнь поэта или какая-нибудь другая, имѣющая подражательный характеръ, седьмой—ремесленника или земледѣльца, восьмой—жизнь софиста или демагога, девятой—жизнь тирана. Во всѣхъ этихъ случаяхъ получаетъ лучшій жребій тотъ, кто проживетъ справедливо, худшій—кто несправедливо. Каждая душа 10,000 лѣтъ не возвращается туда, откуда приходитъ, такъ какъ раньше этого времени не окрыляется за исключеніемъ души человѣка, искренно любившаго мудрость и философски любившаго отроковъ. Эти души окрыляются въ третье 1000-лѣтіе, если изберутъ три раза сряду

такую жизнь, и уходятъ на 3000-мъ году. Остальныя, окончивъ первую жизнь, идутъ на судъ. Послѣ суда однѣ изъ нихъ отправляются въ подземныя тюрьмы и несутъ наказаніе, другія проводятъ жизнь достойную тои, которую онѣ вели въ человѣческомъ образѣ. На 1000-мъ году тѣ и другія являются на жеребьевку для выбора второй жизни и избираютъ, кто какую захочетъ. Тутъ и человѣческая душа вселяется въ животное и изъ животнаго бывшая когда-то человѣческой опять въ человѣка“ [1])

Въ *Тимеѣ* Богъ, сотворивъ безсмертныхъ боговъ, имъ поручаетъ созданіе смертныхъ людей. „Сказалъ это и въ прежнюю чашу, въ которой замѣшана была и составлена душа вселенной, влилъ опять остатки отъ прежняго, смѣшалъ ихъ почти такимъ же образомъ; но это не была уже болѣе чистая, какъ тогда, смѣсь, а вторая и третья по достоинству Составивъ все, отдѣлилъ онъ равное звѣздамъ число душъ, каждой назначилъ по одной и, посадивъ ихъ на колесницу, открылъ ихъ разумѣнію природу вселенной, причемъ изрекъ слѣдующіе роковые законы: что первое рожденіе будетъ установлено одно для всѣхъ, чтобы никоторая не была имъ уничижена; надо, чтобы распредѣлившись по органамъ времени, какой каждой соотвѣтствуетъ, онѣ произвели богопочтительнѣйшее изъ животныхъ; а такъ какъ природа человѣка двоякая, то высшимъ долженъ быть тотъ родъ, который впослѣдствіи получитъ имя мужчины; какъ скоро (души), по необходимости, поселены будутъ въ тѣла, а въ тѣлѣ ихъ должно одно прибывать, другое убывать, то, во-первыхъ, всѣмъ имъ понадобится имѣть одно чувство, родившееся изъ неотвратимыхъ впечатлѣній; во-вторыхъ, смѣшанную изъ удовольствія и скорби любовь; кромѣ того, страхъ и гнѣвъ, и все, что къ нимъ относится или что по существу имъ противоположно; и тѣ, что одержатъ верхъ надъ этими чувствованіями, будутъ вести жизнь праведную, а покорившіеся имъ— жизнь неправедную; и кто проживетъ положенное ему время хорошо, тотъ отправится опять для жительства на содружественную ему звѣзду и тамъ будетъ проводить блаженную и обычную свою жизнь; а не устоявшій въ этомъ отношеніи, при второмъ рожденіи, перейдетъ въ природу женщины; если же и тутъ еще не удержится отъ зла, то, по подобію того испорченнаго нрава, который онъ создалъ себѣ порочной жизнью, будетъ онъ всегда превращаться въ какую-нибудь подходящую по свойствамъ животную природу; и, превращаясь, не прежде избавится онъ отъ своей бѣды, какъ если, уступивъ присущему въ немъ круговороту тожественнаго и подобнаго, побѣдитъ разумомъ тяжкую смуту, безпорядочную и неосмысленную, что приразилась ему впослѣдствіи отъ огня, воды, воздуха и земли, и достигнетъ того перво-

[1]) *Федръ*, въ пер Мурашева. 26—7 (248 CE 249 AB).

начальнаго, наилучшаго состоянія. Узаконивъ для нихъ все это, чтобы не нести на себѣ вины, если потомъ въ которой либо возникнетъ зло, Богъ посѣялъ души—которыя по землѣ, которыя по лунѣ, которыя по другимъ органамъ времени. Послѣ этого посѣва предоставилъ онъ младшимъ богамъ образовать какъ смертныя тѣла, такъ и остальное, что еще нужно было человѣческой душѣ, а когда и это, и все затѣмъ слѣдующее создадутъ, управлять и, по возможности, прекрасно и наилучшимъ образомъ руководить этимъ смертнымъ животнымъ, поскольку оно само не будетъ виновникомъ своихъ золъ Дѣти, уразумѣвъ начертанный Отцомъ порядокъ, послѣдовали ему и, принявъ безсмертное начало смертнаго животнаго, по подражанію своему Зиждителю, заимствовали отъ космоса, подъ условіемъ возвратить опять, частицы огня, земли, воды и воздуха, а взявъ склепли ихъ вмѣстѣ,—но сплотили не тѣми неразрѣшимыми узами, которыми держались сами, а частыми, невидимыми по малости скрѣпленіями: изъ всѣхъ этихъ стихій образовавъ, какъ нѣчто единое, каждое тѣло, они этому тѣлу, подверженному приливу и отливу, сообщили обороты безсмертной души“ [1]). Далѣе описывается строеніе человѣческаго тѣла въ отдѣльныхъ его частяхъ.

Поэтому душа не соединена съ тѣломъ, но временно лишь вселяется въ него заключается въ тѣло, какъ въ раковину (*Федръ*, 250 С) или гробъ (*Кратилъ*, см. выше). Она поэтому затемнена имъ и трудно распознаваема. „Какова душа поистинѣ—для этого надобно созерцать ее не въ поврежденномъ состояніи, происходящемъ отъ общенія ея съ тѣломъ и съ другими началами зла, какъ созерцаемъ мы ее теперь, а въ состояніи чистомъ, которое достаточно созерцается умомъ: тогда-то ты найдешь ее гораздо прекраснѣе и разглядишь яснѣе справедливыя и несправедливыя ея дѣйствія. Теперь же мы созерцали ее въ такомъ положеніи, какъ если бы мы смотрѣли на Главкона, живущаго въ морѣ, и нелегко узнавали прежнюю его природу – оттого, что изъ прежнихъ частей его тѣла однѣ переломались, другія стерлись и совершенно испорчены волнами, иныя же приросли вновь, образовавшись изъ раковинъ, морскихъ мховъ и кремней, до того, что его природа стала походить гораздо скорѣе на звѣриную, чѣмъ на прежнюю. Такъ созерцаемъ мы и душу, исполненную множества золъ. Напротивъ, .. надо смотрѣть на философію души и наблюдать, къ чему она привязывается, въ какія вдается бесѣды, какъ сродная съ божественнымъ, безсмертнымъ и всегда сущимъ, и какою сдѣлалась бы, слѣдуя этому вся, съ такимъ усиліемъ вынырнувши изъ моря, въ коемъ находится она теперь, и стряхнувъ съ себя кремни и раковины, которыми обло-

---

[1]) *Тимей* 41 Д—43 А (Сочиненія Платона въ пер. Карпова, т. VI, 4—10—2 и далѣе).

жена она въ настоящее время, такъ какъ питается землею, и отъ столовъ, называемыхъ столами счастія, обросла земными, каменными и дикими принадлежностями. Тогда-то можно было бы увидѣть ея истинную природу“ [1]). Ср. также *Горгій*:

Сократъ. „Слѣдовательно, люди, ничего не требующіе, несправедливо называются счастливыми?“.

Калликлъ „Да тогда-то самыми счастливыми существами были бы камни и мертвецы“.

Сократъ. „Однако и такая жизнь, какую ты разумѣешь, весьма бѣдственна. По крайней мѣрѣ, въ этомъ случаѣ не слѣдуетъ удивляться, если слѣдующіе стихи Еврипида заключаютъ въ себѣ истину:

Кто знаетъ: жизнь не есть ли смерть,
А смерть не есть ли жизнь?

(τίς δ'οἶδεν τὸ ζῆν μέν ἐστι κατθανεῖν, τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν). Можетъ быть, мы и на самомъ дѣлѣ умерли, что я и слышалъ отъ одного мудреца, по словамъ котораго мы теперь мертвы, и тѣло—нашъ гробъ, а часть души, заключающая въ себѣ пожеланія, есть какъ бы нѣчто признающееся въ своихъ убѣжденіяхъ, нѣчто перепадающее туда и сюда“ [2]).

Природѣ человѣка отнюдь не соотвѣтствуетъ изначальное единеніе души и тѣла. Человѣкъ не есть воплощенный духъ или одушевленное тѣло, онъ есть безсмертное начало души, *заключенное* въ тѣло или облеченное имъ, но внутренно съ нимъ не связанное. Тѣло есть лишь инструментъ, средство исправленія или наказанія. Поэтому Платонъ былъ совершенно далекъ отъ идеи *индивидуальнаго тѣла*, свойственнаго душѣ именно въ ея единственности и исключительности. Напротивъ, ученіе о перевоплощеніи душъ, которое, даже если оно было извнѣ навѣяно Платону, но все же имъ глубоко воспринято и излагается неоднократно въ разныхъ діалогахъ (и въ *Федрѣ*, и въ *Федонѣ*, и въ *Государствѣ*), не оставляетъ сомнѣнія относительно воззрѣній Платона на единство человѣческой природы. Души, соотвѣтственно дѣламъ своимъ, „кармѣ“, могутъ перевоплощаться въ разныя тѣла и въ разныя жизненныя положенія; при этомъ мужчины могутъ превращаться не только въ женщинъ, но и въ животныхъ, если онѣ того заслужили. Въ опредѣленные промежутки между перевоплощеніями душа попадаетъ на загробный судъ, гдѣ и получаетъ возмездіе за прожитую жизнь, и въ результатѣ этого суда опредѣляется не только ея загробная судьба, но и слѣдующее перевоплощеніе (эсхатологическіе миѳы имѣются въ рядѣ діалоговъ—*Политикъ*, *Горгій*, *Госу-*

---

[1]) *О государствѣ*, X, 611 CE (Сочиненія Платона въ пер. Карпова, III, 510—11.

[2]) Сочиненія Платона въ пер. Карпова, ч II, 310—11 (392 E 393 A).

дарство, *Федонъ*). Соотвѣтственно такому воззрѣнію на тѣло, и смерть для философа представляется не „послѣднимъ врагомъ“, насильственно и въ этомъ смыслѣ противоестественно расторгающимъ союзъ души и тѣла, но освободительницей, разрывающей противоестественныя узы тѣла. На этомъ основанъ весь пафосъ смерти въ *Федонѣ*.—„Не есть ли смерть отрѣшеніе души отъ тѣла? Умереть не то ли значитъ, что и тѣло, отрѣшенное отъ души, существуетъ особо само по себѣ, и душа, отрѣшившаяся отъ тѣла, существуетъ сама по себѣ?“ „А очищеніе не въ томъ ли состоитъ, чтобы душа наиболѣе отдѣлялась отъ тѣла и привыкала изъ всѣхъ частей его собираться—сосредоточиваться въ самой себѣ, чтобы, по мѣрѣ возможности, и въ настоящее время и послѣ жила она сама собою, освободившись отъ тѣла, какъ изъ темницы? не это ли именно, не отрѣшеніе ли и отдѣленіе души отъ тѣла называется смертію?.. Отрѣшить же ее всегда стараются преимущественно тѣ, которые истинно философствуютъ, поколику занятіе философовъ въ томъ и состоитъ, чтобы отрѣшать или отдѣлять душу отъ тѣла... Люди, истинно философствующіе, стремятся умереть, и смерть имъ менѣе страшна, чѣмъ кому-нибудь. Кто непрестанно досадуетъ на свое тѣло и желаетъ имѣть душу саму по себѣ .. тотъ не безуменъ ли, что безъ радости отходитъ туда, гдѣ есть надежда удовлетворить желанію цѣлой жизни и освободиться отъ сотоварища, на котораго онъ досадуетъ“?

Такимъ образомъ, брезгливое гнушеніе и враждебность къ тѣлу, связанное съ желаніемъ вовсе отъ него освободиться, опредѣляетъ господствующее настроеніе Платона, хотя, надо прибавить, наряду съ нимъ, имѣются и иные мотивы, болѣе благопріятствующіе тѣлу; рѣшительное и окончательное преобладаніе получаютъ они въ неоплатонизмѣ. Душа, какъ она соединяется съ тѣломъ, сама распадается на двѣ части: одна—вѣчная и божественная, другая—тѣлесная и смертная; послѣдняя въ свою очередь распадается на двѣ части, высшую и низшую, человѣческую и скотскую. Божественная часть, духъ, разумъ (τὸ λογιστικόν) составляетъ высшую сущность человѣческой души. Вторая часть—страстное увлеченіе, темпераментъ, воля (θυμός). Третья часть—похоть, вожделѣніе (ἐπιθυμία), слѣпое и чуждое разумности. До извѣстной степени здѣсь есть аналогія съ трихастнымъ раздѣленіемъ человѣка у ап. Павла· человѣкъ духовный, душевный и тѣлесный, при существенномъ однако различіи въ основномъ пониманіи человѣческой природы и отношенія между душой и тѣломъ. Къ выясненію этого различія мы теперь и переходимъ.

---

[1]) *Федонъ*, 64 C, 67 C, 68 A. (Сочиненія Платона въ пер Карпова, ч II, 27—4).

II. Христіанство.

1.

Исходнымъ ученіемъ христіанской космологіи является повѣствованіе книги *Бытія* о сотвореніи міра, да и все вообще ветхозавѣтное мировоззрѣніе, которое неотъемлемой частью входитъ въ составъ христіанской догмы. Міръ сотворенъ Богомъ, изведенъ изъ небытія всесильнымъ творческимъ *да будетъ* Творческіе глаголы Божіи, которые суть творческія энергіи, идеи бытія, образуютъ іерархію бытія, соотвѣтственно порядку дней творенія (конечно не временному только, но и идеальному). Міръ сотворенъ *добро зѣло* Въ немъ изначально не было никакого зла, ибо онъ явился порожденіемъ любви всеблагого Бога. Хотя онъ имѣетъ свою основу въ ничто, небытіи, однако оно прикрыто и обезсилено бытіемъ. *Земля* (конечно, не въ физическомъ, но метафизическомъ смыслѣ) есть общій матеріалъ мірозданія: она изводитъ растенія, изъ нея происходятъ животныя, и изъ нея создано тѣло праотца Адама. Какъ первоматерія міра, земля вовсе не есть сама по себѣ зло, и въ этомъ коренное отличіе іудеохристіанской космологіи отъ платонизма и особенно неоплатонизма, гдѣ матерія какъ таковая есть уже зло, а происхожденіе матеріальнаго міра не есть плодъ божественной любви, но нѣкотораго грѣхопаденія. Первоначальный міръ вполнѣ гармоиченъ и не знаетъ порчи, страданія и тлѣна Онъ не только не предполагаетъ скрытой воли къ метафизическому самоубійству, самоупраздненію, какую вселяетъ въ него неоплатонизмъ, но содержитъ въ себѣ сѣмена роста, развитія, безсмертнаго существованія. И про этотъ изначальный міръ,—міръ „добро зѣло“, никоимъ образомъ нельзя повторить слова Платоновскаго Сократа въ *Θеететѣ*: „погибнуть злу (живущему въ мірѣ) невозможно, потому что всегда необходимо что-нибудь противное добру. И не въ богахъ утвердилось оно, а обходитъ по необходимости смертную природу и это мѣсто. Потому и надобно стараться какъ можно скорѣе уходить отсюда туда“ [1]).

Въ ветхозавѣтной космологіи совершенно нѣтъ того метафизическаго пессимизма по отношенію къ міру, который является до извѣстной степени свойственнымъ платонизму, напротивъ, здѣсь царитъ довѣріе къ міру и любовь къ творенію Божію.

Человѣкъ, по книгѣ *Бытія*, создается послѣ всей твари. Это значитъ, что онтологически онъ всю ее въ себя включаетъ: динамически *все есть человѣкъ*, хотя человѣкъ, имѣя въ себѣ образъ Божій, остается выше всего. Богъ создалъ тѣло человѣка изъ земли (Адамъ и *адама*, по еврейски: земля), это значитъ, что человѣкъ причастенъ всѣмъ

[1]) *Θеететъ* 176 А (Сочиненія Платона въ пер Карпова, ч. V, 379).

земнымъ стихіямъ, ихъ въ себѣ имѣетъ, есть микрокосмъ. Онъ стоитъ вмѣстѣ съ тѣмъ и на вершинѣ животнаго міра, образованнаго изъ той же земли. Онъ есть въ этомъ смыслѣ и всеживотное, и это явствуетъ не только изъ общаго его мѣста на іерархической лѣстницѣ бытія, но и, прежде всего, изъ того факта, что Богъ приводитъ животныхъ и птицъ къ человѣку, „чтобы видѣть, какъ онъ назоветъ ихъ". И „нарекъ человѣкъ имена всѣмъ скотамъ и птицамъ небеснымъ и всѣмъ звѣрямъ полевымъ" (*Бытія* 2, 19—20). По духу еврейскаго міровоззрѣнія нареченіе имени менѣе всего, конечно, означаетъ произвольное измышленіе кличекъ или прозвищъ звѣрямъ, но есть опредѣленіе ихъ сущности, возможное только на основѣ внутренняго, интимнаго познанія: по силѣ своей всеживотности—подобное познается только подобнымъ—человѣкъ, находя въ себѣ мотивы всего животнаго міра, опознаетъ ихъ внѣ себя въ нѣкоторой полнотѣ органической жизни, какъ бы біологическои плеромѣ Не чуждымъ и одинокимъ во враждебномъ мірѣ чувствуетъ себя человѣкъ, но реальнымъ центромъ міросданія, въ которомъ сходятся всѣ его нити, прирожденнымъ его царемъ. Поэтому-то и обращено къ нему благословеніе Божіе: „обладайте землею и владычествуйте надъ рыбами морскими (и. надъ звѣрями), и надъ птицами небесными, и надъ всякимъ скотомъ, и надъ всею землею, и надъ всякимъ животнымъ, пресмыкающимся по землѣ" (*Бытія* 1, 28).

Богоравныя права человѣка, въ силу которыхъ Богъ дѣлаетъ его царемъ міра и какъ бы Своимъ наслѣдникомъ въ немъ, связаны съ его природой: человѣкъ есть не только космическое существо,— всеживотное, созданное изъ земли, но онъ есть и богочеловѣкъ in potentia, ибо въ него вдунуто дыханіе жизни самимъ Богомъ, и онъ надѣленъ образомъ Божіимъ, который тоже надо понимать, конечно, въ духѣ самаго рѣшительнаго метафизическаго реализма: образъ Божій въ человѣкѣ означаетъ нѣкую его божественность, въ силу которой онъ свободою своею осуществляетъ ее въ подобіе Божіе. Поэтому человѣкъ уже при самомъ твореніи своемъ представляетъ собой существо двуприродное,—божественно-космическое. Въ немъ міръ перерастаетъ себя и становится воспріемникомъ неба, и на его метафизическомъ здоровьѣ, на равновѣсіи въ немъ обоихъ началъ, основывается и его роль въ мірѣ, какъ скрѣпляющаго, единящаго, организующаго центра.

Съ метафизическими судьбами человѣка соединены и судьбы міра: если бы человѣкъ сохранился на высотѣ своего призванія и мірового служенія, міръ пребылъ бы первозданнымъ, гармоническимъ космосомъ, не вѣдающимъ зла и смерти. Но человѣкъ палъ жертвой искушенія, вкусивъ плодовъ запрещеннаго древа. Какъ бы ни истолковывать ближе эту метафизическую аллегорію, основной смыслъ

ея ясенъ: повѣрившъ міру больше чѣмъ Богу, человѣкъ сдѣлалъ себя космическимъ существомъ по преимуществу и затемнилъ въ себѣ образъ Божій. Но тѣмъ самымъ онъ извратилъ въ себѣ и повредилъ весь космосъ, порча грѣха, какъ заразная болѣзнь, распространилась на весь міръ, и мѣсто рая превратилось въ „землю проклятія". Грѣхъ ослабилъ силу жизни, и въ міръ вошла смерть, которая только выразила собою общую поврежденность жизни. Началась скорбная и трагическая исторія. „Міръ во злѣ лежитъ". Зло царитъ и въ физическомъ, и въ животномъ мірѣ и въ человѣческомъ духѣ: больная жизнь поражена отравой во всѣхъ своихъ клѣткахъ. Поэтому если кто хочетъ міра, тотъ мирится со зломъ и грѣхомъ, и наоборотъ, во враждѣ съ міромъ находится всякій, кто не мирится съ его зломъ. И однако міръ, даже во злѣ лежащій, не становится еще отъ того самаго зломъ: зло функціонально, но не субстанціонально въ мірѣ, оно выражаетъ лишь его состояніе, но не его существо, это есть болѣзнь, а не самая сущность жизни. И въ этомъ основномъ пунктѣ іудеохристіанскій пессимизмъ въ отношеніи къ міру кореннымъ образомъ отличается отъ мироотрицающаго метафизическаго пессимизма, свойственнаго платонизму и особенно неоплатонизму. Если для него этотъ міръ есть ошибка, которая можетъ быть исправлена только мироотрицаніемъ, ибо міръ не можетъ быть спасенъ, то для христіанства міръ *можетъ* быть спасенъ и исцѣленъ, христіанство именно и есть благая вѣсть *о спасеніи* человѣка, а въ немъ и съ нимъ и всего міра.

Спаситель міра, Іисусъ Христосъ, спасая человѣчество отъ грѣха, въ немъ спасаетъ и всю тварь, созидая въ Себѣ новое тѣло воскресенія. Онъ вочеловѣчился и воплотился непреложно, согласно формулѣ Никейскаго догмата, въ Немъ соединилось божество и человѣчество нераздѣльно и несліянно. Онъ принялъ не кажущуюся (какъ учили докеты), но подлинную человѣческую плоть. Христосъ имѣетъ Тѣло и Кровь, а въ нихъ заключена динамически плоть всего міра. Поэтому христіанство есть благая вѣсть о спасеніи не только человѣческаго духа отъ грѣха, но и тѣла отъ смерти, оно есть проповѣдь воскресенія въ тѣлѣ. Слѣдовательно, цѣлая бездна лежитъ между платоническимъ отрицаніемъ тѣла какъ узъ и темницы, иногда проникающимъ и въ христіанство, въ качествѣ уклона къ неоплатонизму (достаточно вспомнить о нѣкоторыхъ мысляхъ Оригена [1]), особенно же о гностикахъ [2]), для которыхъ міръ есть созданіе злого или слѣпого демі-

---

[1]) Ср. напр. слѣдующее сужденіе Оригена: „по моему мнѣнію, нельзя оставить безъ вниманія того обстоятельства, что Свящ. Писаніе называетъ созданіе міра καταβολή, что означаетъ скорѣе низверженіе, т. е. сверженіе внизъ.. Словомъ καταβολή, повидимому, указывается низведеніе всѣхъ вообще существъ изъ высшаго состоянія въ низшее". (*Оригенъ* О началахъ, кн. III, гл. V, § 4, стр. 284—5).

[2]) Основными источниками для знакомства съ гнозисомъ являются сочиненія

БИБЛИОТЕКА Коммунистической АКАДЕМИИ

урга, нерѣдко отожествляемаго ими съ ветхозавѣтнымъ Іеговой), встрѣтившаго энергичный и побѣдоносный отпоръ въ церковномъ вѣроученіи. Между прочимъ уже Ириней (въ своемъ трактатѣ противъ гностиковъ) подробно останавливается на принципіальной защитѣ плоти, какъ предназначенной къ воскресенію и вызванной къ бытію творческимъ художествомъ божественной премудрости. „Нельзя думать—возражаетъ Оригену, гностикамъ, неоплатоникамъ *св. Меѳодій Патарскій*,—будто тѣло есть сѣть и узы и будто Богъ заключилъ души въ эту сѣть въ наказаніе, свергнувъ ихъ съ третьяго неба за то, что онѣ нарушили заповѣдь... Говорить, что души низвергаются съ неба и стремясь въ нашъ міръ, проходятъ чрезъ огненные источники и воды надъ пространствомъ тверди, есть пустословіе и натяжки, потому что и Адамъ не съ неба былъ низверженъ, но изъ рая, насажденнаго въ Эдемѣ на востокѣ, и паденіе было не прежде облеченія въ тѣло, также и это тѣло не есть сѣть, но паденіе произошло по соединеніи души съ тѣломъ, потому что человѣкъ состоитъ изъ того и другого, и изгнаніе изъ рая случилось здѣсь же". „Итакъ, воскресеніе принадлежитъ тѣлу, а не душѣ, дабы падшая въ тлѣніе скинія Давидова возстала, и будучи возстановлена и вновь устроена, пребывала невредженной и неразрушимой" [1]). Догматъ боговоплощенія и воскресенія Христова содержитъ въ себѣ благую вѣсть не только о грядущемъ обоженіи (θέοσις) человѣка, но въ немъ и чрезъ него такъ же и всего міра, въ этомъ смыслѣ оно есть апоѳеозъ и тѣла. Хотя христіанство и объявляетъ непримиримую борьбу грѣху и лежащему въ грѣхѣ міру—и въ этомъ отрицательномъ моментѣ оно сближается съ платонизмомъ,—но въ то же время оно вселяетъ незыблемую любовь и довѣріе къ міру, какъ творенію Божію, и къ тѣлу, какъ храму Божію („развѣ вы не знаете, что вы храмъ Божій и духъ Божій живетъ въ васъ", говоритъ апостолъ Павелъ). И это новое (а вмѣстѣ и древнее) любовное, довѣрчиво-радостное міроутвержденіе обнаруживается и въ жизни первенствующей церкви, и въ ея письменности, и въ ея искусствѣ, хранимомъ катакомбами [2]). Христіане не вѣрятъ въ прочность этого міра, ибо „преходитъ образъ вѣка сего", и придетъ часъ, когда Сѣдящій на престолѣ возгласитъ: „се Азъ творю все но-

---

св Иринея—въ русскомъ переводѣ см. Сочиненія св Иринея еп Лионскаго, изд прот. П. Преображенскимъ СПБ. 1900—и *Ипполита* еп. Римскаго Φιλοσοφούμενα—Характеристику ранняго гнозиса на русскомъ языкѣ см. у проф. *А. И. Писарева*—Очерки изъ исторіи христіанскаго вѣроученія патристическаго періода Т. I Вѣкъ мужей апостольскихъ (1 начала 2 вѣка) Казань, 1915 Стр 163—288.

[1]) Св. Меѳодій Патарскій еп. и мученикъ, отецъ церкви III вѣка. Полное собраніе сочиненій въ пер. проф. Е. Ловягина. СПБ 1905, стр 233—4, 231.

[2]) Ср. нашъ очеркъ „О первохристіанствѣ" въ сборникѣ „Два града", т I. Ср. *свящ. П. Флоренскій*. Столпъ и утвержденіе истины, письмо о твари. *Писаревъ*, цит соч.

вое", но это новое будетъ творческимъ преображеніемъ этого міра, его какъ бы оздоровленіемъ, и просвѣтленному глазу вѣрныхъ уже въ этомъ мірѣ предощущается его будущая краса. И не случайно, что это міроутверждающее и въ истинномъ смыслѣ „жизнерадостное" настроеніе проявляется съ особенной силой у того изъ отцовъ церкви, кто всей жизнью своей отстоялъ никейское провозглашеніе основного христіанскаго догмата—о непреложности вочеловѣченія Бога, у св. *Аѳанасія Александрійскаго*

„Всемогущее, всесовершенное, святое Отчее слово, нисшедши во вселенную, повсюду распространило силы свои, озаривъ и видимое, и невидимое, въ себѣ все содержитъ и скрѣпляетъ, ничего не оставивъ лишеннымъ силы своей, но оживотворяя и сохраняя все и во всемъ и каждую вещь въ особенности, и вдругъ все въ совокупности; начала же всякой чувственной сущности, каковы: теплота, холодъ, влажность и сухость сраствоpяя воедино, дѣлаетъ оно не противодѣйственными, но производящими одну согласную стройность. Имъ и Его силою дѣлается, что огонь не противоборствуетъ холоду, и влажность—сухости, а напротивъ того, эти, сами въ себѣ противоположныя стихіи, сошедшись вмѣстѣ, какъ дружественныя и родственныя, производятъ изъ себя видимыя вещи и служатъ началами бытія тѣлъ. Покорствуя сему Богу-Слову, иное оживотворяется на землѣ, а иное осуществляется на небѣ Его силою все море и великій океанъ совершаютъ движеніе свое въ собственныхъ предѣлахъ своихъ, и вся суша одѣвается зеленью и украшается разными всякаго рода растеніями. И чтобы не длить времени, каждую извѣстную вещь именуя особо, скажу: изъ всего, что существуетъ и бываетъ, ничего нѣтъ такого, что произошло бы и состоялось не въ словѣ и не словомъ.. какъ музыкантъ, настроивъ лиру и искусно сводя густые звуки съ тонкими и средніе съ прочими, производитъ одно требуемое сладкогласіе: такъ и Слово—Божія премудрость, держа вселенную какъ лиру, и что въ воздухѣ сводя съ тѣмъ, что на землѣ, а что на небѣ—съ тѣмъ, что въ воздухѣ, цѣлое сочетавая съ частями, и обращая своимъ мановеніемъ и изволеніемъ, прекрасно и стройно производитъ единый міръ и единый въ мірѣ порядокъ; само неподвижно пребываетъ у Отца, и все приводитъ въ движеніе своимъ снисхожденіемъ во вселенную, чтобы каждая вещь благоугодна была Отцу Его... И все, сообразно съ своей природой, оживотворяется и приводится. Имъ въ бытіе; а такимъ образомъ производится ими нѣкая чудная и подлинно божественная стройность" [1]).

По опредѣленію св. *Василія Великаго* [2]), „міръ есть художественное

---

[1]) Творенія св *Аѳанасія* арх. Александрійскаго, изд 2-е, часть I. 182—3

[2]) Творенія св *Василія* Великаго, ч I, 14. Бесѣды на шестодневъ

произведеніе, подлежащее созерцанію всякаго“ и „чрезъ него познается премудрость его Творца“. Почти въ тѣхъ же словахъ говоритъ и св. *Аѳанасій Великій*: „Богъ привелъ тварь словомъ своимъ въ такое устройство, чтобы Его, невидимаго по естеству, могли познавать люди хотя изъ дѣлъ. Ибо изъ дѣлъ нерѣдко познается и такой художникъ, котораго мы не видали. Говорятъ напримѣръ о ваятелѣ Фидіѣ, что произведенія его соразмѣрностью и взаимной соотвѣтственностью частей показываютъ въ себѣ Фидія, хотя и нѣтъ его предъ зрителями. Такъ и изъ порядка въ мірѣ можно познавать Творца и Создателя его Бога, хотя и невидимъ Онъ тѣлеснымъ очамъ“. Для того, чтобы „людей, обратившихся въ тлѣніе, снова возвратить въ нетлѣніе и оживотворить ихъ отъ смерти присвоеніемъ себѣ тѣла и благодатію воскресенія уничтожая въ нихъ смерть какъ солому огнемъ“, Слово Божіе „пріемлетъ на себя тѣло, и тѣло нечуждое нашему“. „Господь, облекшись въ тварное, содѣлался подобенъ намъ по тѣлу; то посему справедливо наименованъ и братомъ нашимъ и первороднымъ... мы спасаемся уже какъ сотѣлесники Слова“ [1]). „Для того Слово и воспріяло на себя тѣло созданное и человѣческое, чтобы Ему какъ Зиждителю, обновивъ это тѣло, обожить въ себѣ, и такимъ образомъ всѣхъ насъ, по подобію Своего тѣла, ввести въ небесное царство. Но опять не обожился бы человѣкъ, сочетавшись съ тварію, если бы Сынъ не былъ истинный Богъ... И какъ не освободились бы мы отъ грѣха и проклятія, если бы плоть, въ какую облеклось Слово, не была бы по естеству человѣческая“ [2]).

Итакъ, христіанству свойственно оптимистическое воззрѣніе на міръ, какъ произведеніе благого Творца. Въ частности матерія,—плоть и тѣло, вопреки платонизму, отнюдь не разсматривается какъ зло въ себѣ. „Сохраните плоть (читаемъ мы въ такъ наз. посланіи *Климента* Римскаго), чтобы вамъ быть причастниками духа. Если же мы говоримъ, что плоть есть церковь, а духъ—Христосъ, то отсюда слѣдуетъ, что кто безчеститъ плоть—безчеститъ церковь. Такой не получитъ духа, который есть Христосъ“ (II Clem. XIV, 3—4). „Эту плоть свою сохрани незапятнанной и чистой, чтобы духъ, живущій въ ней, засвидѣтельствовалъ о ней, и спаслась плоть твоя. Смотри, никогда не приходи къ мысли, что эта плоть погибнетъ, и не злоупотребляй ею въ какой-нибудь похоти. Ибо, если осквернишь плоть свою, то осквернишь и Духа Св., если же осквернишь Духа Св , не будешь жить“ (*Эрмъ*, „Пастырь“, подобіе V, 7, 1—2). Принципіальную защиту матеріи—тѣла христіанство производило не только противъ философскихъ его отрицателей въ платонизмѣ, но и религіозныхъ ея противниковъ, каковые

---

[1]) Творенія св *Аѳанасія*, ч II, стр. 342

[2]) Ibid 253

появлялись подъ вліяніемъ востока: таковъ былъ гнозисъ и особенно манихеизмъ, борьбу съ которымъ велъ блаж. Августинъ, самъ прошедшій чрезъ его соблазны. По ученію манихейства, міръ созданъ двумя богами, добрымъ и злымъ, причемъ именно злому принадлежитъ созданіе матеріи: освобожденіе духа отъ матеріи, отдѣленіе свѣта отъ тьмы и составляетъ задачу религіознаго пути. Такого дуализма, состоящаго въ равноправіи двухъ зиждительныхъ началъ въ мірѣ, не можетъ допустить христіанство: зло есть не творческій принципъ, но начало небытія, питающееся призраками бытія, его тѣнь. Оно есть состояніе бытія, а не его творящая сила. Поэтому-то въ христіанствѣ и идетъ рѣчь о спасеніи міра, но не о спасеніи отъ міра. Однако такое метафизическое истолкованіе злого начала не лишаетъ его жизненной силы, относительной реальности. Зло дѣйствуетъ въ мірѣ и ведетъ активную борьбу съ добромъ, „князь міра сего“, уже побѣжденный, судорожно хватается за свою власть въ мірѣ. Однимъ словомъ, не будучи самостоятельнымъ началомъ бытія, зло въ теперешнемъ состояніи міра есть творческая сила, активно борющаяся съ добромъ, и поэтому требуется активность и для борьбы съ нимъ.

Предѣльныя грани церковнаго ученія о злѣ въ исторіи ранняго христіанства нащупывались въ еретическихъ его уклонахъ Если гранью одного уклона является дуалистическій манихеизмъ и міроотрицающій гнозисъ, то противоположною гранью является ученіе современника блаж. Августина *Пелагія*, съ ученіемъ котораго пришлось ему бороться такъ же, какъ и съ манихеизмомъ. Въ пелагіанствѣ отвергается реальная сила зла, его отрицательно-творческая роль, причемъ оно сводится лишь къ одной изъ возможностей, открывающихся человѣческой свободѣ. Поэтому каждый отдѣльный человѣкъ творческимъ волевымъ актомъ какъ бы впервые творитъ зло каждый разъ, когда на него склоняется, причемъ и самъ онъ, какъ и міръ, находится въ состояніи неповрежденности [1]). Здѣсь предполагается и

---

[1]) Основа міровоззрѣнія Пелагія выражается въ слѣдующемъ отрывкѣ изъ его письма къ Деметріадѣ: „благо человѣческой природы ты должна измѣрять прежде всего по творцу ея Богу, который, сотворивъ все въ мірѣ весьма хорошо, гораздо болѣе славнымъ создалъ самого человѣка, ради котораго сотворилъ все остальное. Еще прежде созданія Онъ рѣшилъ сотворить его по образу Своему и подобію Затѣмъ Онъ подчинилъ ему всѣхъ животныхъ и поставилъ его господиномъ даже надъ тѣми, кои были гораздо сильнѣе его или массивностью тѣла, или великою силою, или оружіемъ зубовъ, подчинилъ для того, чтобы показать, насколько прекраснѣе созданъ человѣкъ, насколько болѣе возвышается онъ достоинствомъ своей природы Творецъ не оставилъ человѣка обнаженнымъ, безпомощнымъ и безсильнымъ въ различныхъ опасностяхъ. Создавъ безоружнымъ извнѣ, Онъ вооружилъ человѣка лучше изнутри, именно умомъ и благоразуміемъ, чтобы разумомъ и силою мысли, коими онъ превосходилъ прочихъ животныхъ, онъ одного изъ всѣхъ познавалъ Творца и служилъ Ему чрезъ то, чрезъ что господствовалъ надъ другими. Однако Господь пожелалъ,

отрицаніе метафизическои силы первороднаго грѣха, распространившеися на весь міръ и обусловившей указанную возможность творчества зла. Очевидно, и дѣло искупленія міра получаетъ при такомъ положеніи совершенно другой смыслъ, а именно Христосъ имѣетъ значеніе только какъ примѣръ или образецъ осуществленія свободы отъ грѣха, есть болѣе Учитель, чѣмъ Искупитель. Поэтому отъ человѣческой свободы зависитъ побѣдить зло, изгнать его изъ жизни и устроить рай на землѣ. Столкновеніе Августина съ Пелагіемъ по вопросу о природѣ зла, гдѣ обще-церковное сознаніе оказалось заодно съ Августиномъ, въ наши дни было воспроизведено въ спорѣ Л. Н. Толстого и Вл. С. Соловьева (см. его „Три разговора"), причемъ точка зрѣнія Толстого приближается къ пелагіанскои. Соловьевъ же остается на почвѣ августинизма и церковнаго христіанства.

чтобы человѣкъ добровольно слѣдовалъ праведности, а не принудительно и потому оставилъ на его собственную волю и положилъ предъ нимъ жизнь и смерть, добро и зло и даетъ ему то, что онъ пожелаетъ... Тварь не могла бы имѣть добровольнаго блага, если бы она не могла имѣть и зла. Творецъ пожелалъ, чтобы мы были способны къ тому и другому, но дѣлали одно, именно добро, что Онъ и приказалъ, а способность къ злу далъ для того только, чтобы волю Его мы исполняли по своей волѣ. Посему и самая возможность сдѣлать зло есть благо, такъ какъ дѣлаетъ болѣе цѣннымъ избраніе добра". Письмо Пелагія къ Деметріадѣ, перев. въ приложеніи у А. *Кремлевскаго*. Исторія пелагіанства и пелагіанская доктрина. Казань, 1898. Стр. III—V). Ср. также *Л. Писаревъ*. Ученіе блаж. Августина, еп иппонскаго, о человѣкѣ въ его отношеніи къ Богу. Казань 1894

ГЛАВА II.

Аксіологія и этика хозяйства.

I. Платонизмъ

1.

Практическое отношеніе къ жизни, расцѣнка ея цѣнностей въ платонизмѣ опредѣляется его пониманіемъ космическаго начала какъ дурного въ своей пассивности и злого въ своей меональности: міръ есть тьма, поглощающая лучи горняго свѣта. Міръ недоступенъ преображенію и потому долженъ составить предметъ полнаго отверженія. „Поэтому надобно стараться какъ можно скорѣе уходить отсюда туда. Бѣгство это есть посильное уподобленіе Богу, а уподобляться Богу значитъ дѣлаться справедливымъ и мудро благочестивымъ“ [1]). Это крылатое слово Сократа въ *Θеететѣ* выражаетъ собой пафосъ всего платонизма. Онъ проникнутъ стремленіемъ къ *разсѣченію* мірового бытія съ противопоставленіемъ свѣта и тьмы, къ освобожденію свѣта отъ тьмы. *Дуализмъ* въ космологіи, самый рѣзкій и рѣшительный, приводитъ и къ практическому дуализму: борьба и аскеза—таковъ неизбѣжный жизненный выводъ, подсказываемый всей сущностью платонизма. Аскетизмъ, и притомъ міроотрицающій, воодушевленный идеаломъ не преображенія міра, но бѣгства отъ міра, окрашиваетъ всю практическую философію платонизма, придавая ей возвышенный и суровый характеръ. Апоѳеозъ умиранія въ *Федонѣ* (который ничего общаго не имѣетъ съ проповѣдью самоубійства) выражаетъ отнюдь не временное пессимистическое настроеніе Платона послѣ смерти Сократа, какъ это склоненъ, повидимому, думать даже Вл. Соловьевъ (см его „Жизненная драма Платона“, собр. соч., т. VIII), но основное и неустранимое устремленіе платонизма. Прислушаемся нѣсколько къ музыкѣ этого настроенія: здѣсь говорится о смерти, однако не въ смыслѣ бѣгства въ небытіе, но умиранія для міра. „Оставимъ толпу, сказалъ Сократъ, и будемъ разсуждать между собою Почитаемъ ли мы что-нибудь смертію? Конечно, отвѣчалъ Симміасъ. — Не есть ли она

[1]) *Θеететъ*, 176 AB. (Сочиненія Платона въ переводѣ Карпова, часть V, стр 379).

отрѣшеніе души отъ тѣла? Умереть не то ли значитъ, что и тѣло, отрѣшенное отъ души, существуетъ особо, само по себѣ, и душа, отрѣшившаяся отъ тѣла, существуетъ сама по себѣ? Иное ли что-нибудь или это называется смертію? Это, а не иное, отвѣчалъ онъ.— Смотри же, добрякъ, не то ли покажется и тебѣ, что мнѣ: вѣдь отсюда-то особенно мы уразумѣемъ предметъ своего изслѣдованія. Думаешь ли, что философу свойственно заботиться о тѣхъ, такъ-называемыхъ удовольствіяхъ, которыя состоятъ въ пищѣ и питьѣ? Всего менѣе, Сократъ, отвѣчалъ Симміасъ —Ну, а объ удовольствіяхъ любви?— Отнюдь нѣтъ.—Что еще? Думаешь ли ты, что такой человѣкъ считаетъ уважительнымъ всякое другое попеченіе, относящееся къ тѣлу? Напримѣръ, цѣнитъ онъ или не цѣнитъ пріобрѣтеніе отличной одежды, обуви и иныхъ украшеній тѣла, когда нѣтъ большой необходимости пріобрѣсть ихъ? Истинный философъ, кажется, не цѣнитъ этого, сказалъ Симміасъ —Слѣдовательно, тебѣ вообще кажется, продолжалъ Сократъ, что его дѣятельность направлена не къ тѣлу, что онъ, сколько возможно, удаляется отъ него и обращается къ душѣ? Кажется —Значитъ, философа можно узнать прежде всего потому, что *онъ-то особенно,—болѣе чѣмъ прочіе люди, устраняетъ душу отъ сообщенія съ тѣломъ* —Повидимому такъ.—А вѣдь многимъ, Симміасъ, вѣроятно представляется, что безъ подобныхъ пріятностей и безъ участія въ нихъ не стоитъ жить, что не заботящійся объ удовлетвореніяхъ, относящихся къ тѣлу, живетъ близъ смерти.—Ты говоришь очень справедливо". Далѣе говорится, что тѣло препятствуетъ и истинному разумѣнію. „У людей, сознательно философствующихъ, не должно ли образоваться нѣкоторое опредѣленное мнѣніе, такъ какъ бы они разсуждали между собою слѣдующимъ образомъ: вѣроятно, есть какая-то стезя, которая въ дѣлѣ изслѣдованія ведетъ насъ съ однимъ умомъ; потому что мы никогда не пріобрѣтаемъ вполнѣ того, чего желаемъ и что называемъ истиною, пока облечены въ тѣло, и доколѣ наша *душа смѣшана съ этимъ зломъ?* Въ самомъ дѣлѣ, *тѣло запутываетъ насъ въ безконечныя хлопоты и ради того уже, что ему необходима пища;* а иногда еще пристаютъ болѣзни и возбраняютъ намъ входъ къ сущему. Тѣло также наполняетъ насъ сладострастіемъ, пожеланіями, страхомъ, различными призраками и многими пустяками: поэтому дѣйствительно правду говорятъ, что *подъ вліяніемъ тѣла и размыслить о чемъ нибудь некогда.* Да и войны, и битвы откуда происходятъ, какъ не отъ тѣла и его пожеланій? Вѣдь всѣ войны воспламеняются для пріобрѣтенія имущества, а *имущество мы понуждаемся пріобрѣтать въ пользу тѣла, которому рабски служимъ.* Но послѣ всего, если и представляется намъ какой досугъ, и мы обращаемся къ разсматриванію чего-нибудь, то во время изслѣдованій тѣло непремѣнно опять припутается, произведетъ шумъ, замѣшательство и тревогу, такъ что мы

и не можемъ уже видѣть истину, а только полагаемъ за вѣрное, что когда хотимъ что-нибудь узнать чисто,—должны отвязаться отъ тѣла и созерцать вещи самой душою... А очищеніе не въ томъ ли состоитъ, какъ мы давно говоримъ, чтобы *душа наиболѣе отдѣлялась отъ тѣла* и привыкала изъ всѣхъ частей его собираться и сосредоточиваться въ самой себѣ, чтобы, по мѣрѣ возможности, и въ настоящее время и послѣ жила она сама собою, освободившись отъ тѣла, какъ изъ темницы? Безъ сомнѣнія, отвѣчалъ онъ —Но не это ли именно, не отрѣшеніе ли и отдѣленіе души отъ тѣла называется смертью? Разумѣется, сказалъ онъ.—Отрѣшить же ее, говоримъ, всегда стараются преимущественно тѣ, которые истинно философствуютъ, поколику занятіе философовъ въ томъ и состоитъ, чтобы отрѣшать и отдѣлять душу отъ тѣла. Или нѣтъ?—Явно.—И въ самомъ дѣлѣ, Симміасъ, люди истинно философствующіе стремятся умереть, и смерть имъ менѣе страшна, чѣмъ кому-нибудь Суди поэтому: кто непрестанно досадуетъ на свое тѣло и желаетъ имѣть душу саму по себѣ, а случись это, боится и скорбитъ, тотъ не безуменъ ли, что безъ радости отходитъ туда, гдѣ есть надежда удовлетворить желанію цѣлой жизни и освободиться отъ сотоварища, на котораго онъ досадуетъ?“ [1]).

Въ этомъ отрывкѣ уже заключена in nuce вся этика хозяйства у Платона, всѣ его жизненные идеалы. Идеалъ философа, т. е. мужа праваго вѣдѣнія, правой воли и праваго дѣланія, есть образъ всегда умирающаго для міра аскета, міръ же ощущается имъ ближайшимъ образомъ черезъ свое тѣло. Никакого довѣрія міру и никакой воли тѣлу, борьба до конца, до смерти, непримиримая и неусыпная. Аскетизмъ есть первая и непреложная истина практической философіи Платона.

Однако, аскетизмъ самъ по себѣ только предполагаетъ борьбу, но еще ничего не говоритъ о цѣли, ради которой она ведется; аскетизмъ есть въ извѣстномъ смыслѣ отрицательное понятіе, которое должно имѣть и положительную основу. Такой основой въ міровоззрѣніи Платона является его ученіе объ идеяхъ, которымъ сопричастно все существующее. Мало того, къ нимъ возможно возноситься въ нѣкоторомъ эротическомъ изступленіи, дающемъ силу раждать въ красотѣ. Эросъ есть та лѣствица, которая соединяетъ „умное мѣсто“, міръ идей, съ нашимъ здѣшнимъ міромъ. Крылатый богъ требуетъ жертвъ самоотреченія, безъ нихъ не совершается божественное восхожденіе отъ красоты къ красотѣ, отъ славы къ славѣ. Иначе говоря, платоновская эротика есть вмѣстѣ съ тѣмъ и аскетика. Многимъ это покажется неожиданнымъ, однако вѣрно, что эротизмъ бываетъ аскетиченъ, а истинный аскетизмъ эротиченъ, и такую аскетическую эро-

---

[1]) *Федонъ*, 64 C—68 A (Сочиненія Платона въ перев Карпова, ч II, 69—74)

тику мы имѣемъ и у Платона Поэтому слѣдуетъ не противопоставлять взаимно платоновскую эротику и аскетику, какъ это иногда дѣлается, но понимать ихъ какъ двѣ стороны одного жизненнаго идеала,—служенія красотѣ идеи, ибо

Служенье музъ не терпитъ суеты,
Прекрасное должно быть величаво

Эросъ есть сила творчества, его энергія Но въ чемъ могутъ выражаться ея достиженія? Это будутъ закрѣпленія идеи въ мірѣ явленій, художественныя достиженія (понимаемыя въ самомъ широкомъ смыслѣ), вытекающія изъ „любви къ прекраснымъ формамъ“. Все въ мірѣ имѣетъ свое идейное заданіе, свой идеалъ въ „умномъ мірѣ“, и выявленіе этого идеала вопреки меональной матеріи, преодолѣніе міра, и составляетъ задачу художества, причемъ идеи образуютъ естественную іерархію красоты, увѣнчиваемую красотой чистой и вѣчной, о коей говоритъ Діотима (въ *Пирѣ*): „не думаешь ли ты, что такъ только, созерцая прекрасное тѣмъ органомъ, какимъ его возможно созерцать, и будетъ онъ въ состояніи создавать не призрачныя, а истинныя добродѣтели, соприкасаясь не съ призраками, а съ дѣйствительностью? Творя и совершенствуя истинную добродѣтель, онъ дѣлается угоднымъ божеству, и если кому-нибудь, то именно ему предстоитъ безсмертіе“ (XXIX). Съ этой стороны идеалъ Платона есть религіозно-эстетическій, это не эстетизмъ, цѣнящій внѣшній покровъ красоты, что бы подъ нимъ ни скрывалось, это стремленіе къ прекрасной жизни,—извѣстный идеалъ грековъ—*калокагатія*, гдѣ нераздѣльно сливаются и добро и красота въ единой и общей своей основѣ. Итакъ, въ практической философіи Платона соединяются аскетизмъ, эротика и эстетика въ неразрывное единство. Очевидно, здѣсь не можетъ быть мѣста только одному — чувственному гедонизму: признанію правъ инстинктивныхъ влеченій тѣла, „увеличенія потребностей“ въ цѣляхъ ихъ полнѣйшаго удовлетворенія, стремленію къ богатству для той же цѣли. Этому уклону мысли и чувства Платонъ опредѣленно—то съ іроніей, то съ негодованіемъ—говоритъ свое *нѣтъ*. Вспомнимъ только безпощадную, хотя и мимоходную іронію Сократа надъ экономическимъ гедонизмомъ въ *Горгіи*:

Сократъ. „Скажи мнѣ, не представляешь ли ты жизни и въ томъ, чтобы алкать и, алкая, ѣсть? *Калликлъ*. Да.—*Сокр*. Чтобы жаждать и, жаждая; пить? *Калл*. Говорю тебѣ, что счастливо жить—значитъ имѣть всѣ вообще пожеланія и, бывъ въ состояніи удовлетворять имъ, радоваться.—*Сокр* Прекрасно, добрякъ, продолжай, какъ началъ, только бы не стыдиться. Впрочемъ и я, какъ видно, стыдиться не долженъ. Во-первыхъ, скажи мнѣ: быть въ чесоткѣ, чувствовать зудъ, имѣть возможность чесаться, сколько угодно, и проводить жизнь въ чесаніи

себя—значитъ ли жить счастливо? *Калл.* Какъ это нелѣпо, Сократъ! Ты просто площадной разсказчикъ. *Сокр.* Отвѣчай, однако. *Калл.* Изволь. Говорю, что чешущійся человѣкъ можетъ жить пріятно *Сокр.* А если пріятно, то и счастливо? *Калл.* Конечно —*Сокр.* Тогда ли только, когда у него чешется голова, или и еще о чемъ-нибудь спросить тебя?.. Вѣдь отсюда главное слѣдствіе—то, что эта жизнь грязныхъ развратниковъ и неужасна, и непостыдна, и нежалка Но осмѣлишься ли называть ихъ счастливыми, если у нихъ много того, что имъ требуется? *Калл.* Не стыдно ли тебѣ, Сократъ, наклонять разговоръ къ такимъ предметамъ! *Сокр.* Да развѣ къ этому направляю его я, а не тотъ, кто прямо такъ и утверждаетъ, что люди радующіеся только бы радоваться, суть люди счастливые, не ограничивая какія удовольствія хороши и какія дурны?“ Далѣе Сократъ переводитъ разговоръ на изслѣдованіе вопроса объ отношеніи между пріятнымъ и добрымъ, но чрезъ нѣкоторое время опять возвращается къ прерванной темѣ *Сокр* „Чувство голода удовольствіемъ ли называешь ты или тягостью? *Калл.* Тягостью. Но чувствуя голодъ, ѣсть пріятно. *Сокр* Понимаю. А самое-то чувство голода пріятно или нѣтъ? *Калл.* Тягостно. *Сокр* Не также ли и чувство жажды? *Калл.* Да и очень. *Сокр.* Но чувствуя жажду, пить не называлъ ли ты удовольствіемъ? *Калл* Называлъ. *Сокр* Однакоже въ этомъ, произнесенномъ тобою, положеніи чувство жажды не есть ли чувство скорбное? *Калл.* Да. *Сокр.* Такъ поскольку пьютъ, говоришь, радуются? *Калл.* Непремѣнно. Сокр. А поскольку чувствуютъ жажду, скорбятъ?—*Калл* Да. *Сокр.* Такъ замѣчаешь ли, что вышло? Если ты говоришь: чувствуя жажду, пить, то вмѣстѣ полагаешь: чувствуя скорбь, радоваться. Или хочешь сказать, что это бываетъ не въ томъ же мѣстѣ и времени и по отношенію къ душѣ, и по отношенію къ тѣлу? Калликлъ запутывается въ противорѣчіяхъ и раздражается, но Сократъ вынуждаетъ его признать, что „добро съ удовольствіемъ и зло со скорбію не одно и то же, что поколику они взаимно различны.—одно изъ нихъ прекращается, а другое нѣтъ. Да и какъ быть тожественнымъ пріятному съ добрымъ и непріятному съ злымъ?“ [1]).

Духомъ аскетизма проникнуто и все построеніе Платона относительно идеальнаго государства, развиваемое въ діалогѣ „О государствѣ“, а равно и въ „Законахъ“. Можно сказать, что идеальное государство для Платона представляется какъ организованная аскеза, помощью которой осуществляется *идея* государства, πόλις ἐν λόγοις κειμένη“, „образецъ, который, если кто хочетъ видѣть его, находится на небѣ“ [2]).

---

[1]) *Горгій* 494 BE, 496 CE, 497 D (Сочиненія Платона въ пер. Карпова, ч II, 313, 316—17, 319)

[2]) Republ, 592 AB

Справедливость, какъ идея государства (Платоновскій діалогъ о государствѣ имѣетъ, какъ извѣстно, подзаголовокъ: ἢ περὶ δικαίου—или о справедливомъ) выражена уже въ *Пирѣ*, какъ предметъ эротическаго узрѣнія: „тѣмъ, которые обладаютъ великимъ творческимъ геніемъ . что подобаетъ производить? Разумность и всякія иныя добродѣтели, порожденіе поэтовъ и всѣхъ тѣхъ художниковъ, которые одарены геніемъ изобрѣтательности. Но самая великая разумность—та, которая имѣетъ отношеніе къ управленію государствомъ и человѣческими общежитіями, и имя ей благоразуміе и справедливость. Кто, по душѣ будучи божественнымъ, исполненъ ими съ раннихъ лѣтъ, тотъ съ наступленіемъ извѣстныхъ лѣтъ желаетъ развивать и производить ихъ, и онъ бродитъ всюду, разыскивая прекрасное, въ которомъ онъ могъ бы производить". (XXVII). Діотима вспоминаетъ, какъ творцовъ прекраснаго, „не только Гомера и Гезіода, но и Ликурга, и Солона Пусть вспомнятъ, какихъ дѣтей оставилъ по себѣ въ Лакедемонѣ Ликургъ: вѣдь эти дѣти—спасители не только Лакедемона, но, такъ сказать, и всей Греціи. Какъ создатель законовъ, достоинъ у васъ почтенія и Солонъ, а равнымъ образомъ и многіе другіе въ разныхъ мѣстахъ, проявившіе у эллиновъ и у варваровъ много прекрасныхъ дѣлъ и цѣлый рядъ разнообразныхъ добродѣтелей" (ib).

2.

Въ своихъ произведеніяхъ, посвященнымъ вопросамъ общественности—и въ первую очередь, конечно, въ „Государствѣ" и „Законахъ"—Платонъ изображаетъ идеалъ *аскетической культуры*. Только изъ этого внутренняго заданія можно связать воедино разрозненныя черты его и понять воодушевляющій его пафосъ. Иначе говоря, не о земномъ благополучіи людей идетъ здѣсь рѣчь, но о торжествѣ неземной идеи, не о счастьѣ, но о справедливости. Человѣческое общество должно быть гибкимъ, послушнымъ матеріаломъ для выработки идейной модели. Въ діалогѣ „О государствѣ или о справедливомъ" Сократъ съ собесѣдниками ищетъ опредѣленія справедливости и лишь въ развитіи этой идеи, какъ средство ея нахожденія, появляется государство. Иначе сказать, отвѣтомъ Сократа на вопросъ, что же такое справедливость, является выводъ, что она можетъ быть найдена и оправдана, лишь исходя изъ разсмотрѣнія справедливаго общества. „Справедливый человѣкъ по самому роду справедливости, не будетъ отличаться отъ справедливаго города, а будетъ подобенъ ему" [1]. (436 B). „Не необходимо ли и то уже, что какъ и чѣмъ мудръ городъ, такъ и тѣмъ мудръ и частный гражданинъ?—Почему же и нѣтъ?—

[1]) *Государство*, 436 B (Соч Платона, ч. III 228)

А какъ и чѣмъ опять мужественъ частный гражданинъ, такъ и тѣмъ мужественъ городъ и касательно добродѣтели, такимъ же образомъ должно быть все другое—какъ въ первомъ такъ и послѣднемъ.—Необходимо.—Да и справедливымъ-то, Главконъ, мы назовемъ человѣка, думаю, потому же самому, почему справедливъ былъ городъ.—И это весьма необходимо“ [1]). „Такъ ищешь ли ты еще иной справедливости, кромѣ той силы, которая и людей, и городъ приводитъ въ такое состояніе? Клянусь Зевсомъ, не ищу.—Значитъ, наше сновидѣніе, которое мы называли догадкой, наконецъ, исполнилось, ибо едва только мы начали создавать городъ,—вдругъ, подъ руководствомъ, кажется, нѣкоего бога, нашли начало и отпечатокъ справедливости — Справедливость, какъ выходитъ, въ самомъ дѣлѣ есть нѣчто такое—и притомъ не по внѣшней своей дѣятельности, а истинно по внутренней,—по себѣ и своему, такъ какъ она никому не позволяетъ дѣлать чужое, и родамъ души—браться за многое на счетъ другъ друга. Распоряжаясь какъ слѣдуетъ своимъ, правя и украшая свое и будучи другомъ себѣ, она настрояетъ эти три рода, точно будто три предѣла гармоніи—высшій, низшій и средній, и если есть другіе промежуточные,—всѣ ихъ связуетъ и, становясь однимъ изъ многихъ, мѣрнымъ и согласнымъ дѣйствуетъ такъ, что, касается ли дѣло пріобрѣтенія денегъ, или попеченія о тѣлѣ, или совѣщаній о чемъ-нибудь политическомъ или частномъ,—во всѣхъ случаяхъ дѣйствіе справедливое одобряетъ и называетъ хорошимъ, когда имъ поддерживается это отношеніе родовъ и усовершается, а мудростью почитаетъ знаніе, этимъ дѣйствіемъ управляющее, несправедливое же дѣло, всегда разрушающее его, и мнѣніе, надъ ними начальствующее, именуетъ невѣжествомъ“ [2]) Итакъ, понять соціологическую теорію какъ аналитическое раскрытіе идеи справедливости, такова эта въ своемъ родѣ совершенно исключительная задача идеалистическаго доктринаризма у Платона.

Справедливость есть высшая сила души, которая умѣряетъ, направляетъ, даетъ настоящій ритмъ и гармонію всѣмъ индивидуальнымъ и общественнымъ энергіямъ, находящимся между собою въ полномъ соотвѣтствіи. Она есть та добродѣтель, по которой и каждое сословіе исполняетъ свои обязанности и, каждая часть души исполняетъ свою задачу. Какъ мы знаемъ уже, Платонъ признаетъ три начала души, которыя являются и основой общественнаго строенія: мыслительное, страстное и вожделѣтельное, ему соотвѣтствуютъ и три основныхъ сословія: правителей, стражей и трудящихся.

Возникновеніе самаго города Платонъ объясняетъ изъ недостаточности силъ отдѣльнаго человѣка для существованія. „Городъ, по

---

[1]) *Госуд.* 442 DE (стр. 238).

[2]) *Госуд.* 443 BE (стр 240)

моему мнѣнію, рождается тогда, когда каждый изъ насъ самъ для себя бываетъ недостаточенъ и имѣетъ нужду во многихъ. Давай же устроять городъ съ самаго начала, а устроитъ его, вѣроятно, наша потребность. Первая же и самая великая потребность есть приготовленіе пищи для существованія и жизни. Вторая—приготовленіе жилища, третья—одежды и тому подобныхъ вещей". (*Гос.*, II, 369 В). На этой основѣ развивается многочленное раздѣленіе труда, общество становится обширнымъ Возникаютъ задачи управленія и военной охраны, а въ связи съ этимъ ставятся и всѣ вопросы для ихъ подготовки и воспитанія, которые и разсматриваются Платономъ въ первую очередь. Здѣсь-то и проявляется яснѣе всего его аскетическій идеалъ. Обязанности стражей государства вовсе не привилегія, къ которой стремятся жадныя руки, но тяжелое служеніе, религіознообщественное послушаніе.—„Адимантъ возразилъ: чѣмъ однакожъ защититься тебѣ, Сократъ, когда кто скажетъ, что этихъ людей дѣлаешь ты не слишкомъ счастливыми—и притомъ по собственной ихъ волѣ? ибо справедливо имѣя городъ въ своей власти, они не пользуются никакимъ его благомъ, какъ другіе, которые пріобрѣтаютъ поля, строятъ прекрасные и огромные дома, покупаютъ соотвѣтствующую имъ мебель, приносятъ богамъ особенныя жертвы, принимаютъ гостей, да еще, какъ ты сейчасъ сказалъ, собираютъ золото, серебро и все, что признается за необходимое имѣть людямъ счастливымъ. Вѣдь это просто, можно сказать, какъ бы наемные надзиратели, которые сидятъ въ городѣ, занимаясь, кажется, только карауломъ.—Да, отвѣчалъ я, и притомъ караулятъ лишь изъ хлѣба и, кромѣ хлѣба, жалованья, подобно другимъ, не получаютъ; такъ что и предпринимать частныя путешествія, если бы захотѣли, и дарить любовницъ, и для удовлетворенія какимъ-нибудь другимъ желаніямъ сорить деньги имъ непозволительно... Но вѣдь мы устрояемъ городъ, смотря не на то, какъ бы намъ сдѣлать счастливымъ исключительно этотъ классъ народа, а на то, какимъ бы образомъ упрочить счастье народа, упрочить счастье цѣлаго города: вѣдь въ такомъ-то особенно городѣ привыкли мы находить справедливость, равно какъ въ городѣ, весьма худо устроенномъ, несправедливость... Теперь мы о счастливомъ городѣ составляемъ себѣ понятіе не частное и беремъ его относительно не къ нѣсколькимъ человѣкамъ, а къ цѣлому, а потомъ будемъ изслѣдовать противоположное этому. Пусть бы къ намъ, когда мы срисовываемъ статую, кто-нибудь подошелъ и, порицая насъ, сказалъ, что для прекраснѣйшихъ частей животнаго у насъ употребляются не прекраснѣйшіе цвѣта: глаза, напр., орудія прекраснѣйшія, наводятся не пурпуровою, а черною краской. Противъ такого порицателя мы могли бы, кажется, порядочно защититься, говоря: не думай, чудный человѣкъ, будто мы должны рисовать столь прекрасные глаза, чтобы они не казались не

глазами, ни другими членами. Смотри-ка, не тогда ли является у насъ прекрасное цѣлое, когда каждому члену приписывается, что къ нему идетъ. Такъ-то и теперь—не принуждай насъ съ званіемъ стражей соединять такое счастье, которое сдѣлаетъ ихъ всѣмъ, а не стражами. Вѣдь сумѣли бы мы и земледѣльцевъ одѣть въ боготканные плащи и подпоясать золотомъ, а потомъ велѣть имъ для удовольствія обрабатывать земли,—либо гончарамъ, поудобнѣе наклонившись къ огню, пить и бражничать, и въ то же время, придвинувъ къ себѣ станокъ, обдѣлывать, сколько захочется, черепицы, и такимъ же образомъ сдѣлать счастливыми всѣхъ другихъ, чтобы блаженствовалъ весь городъ. Такъ не внушай намъ этого, потому что если мы послушаемся тебя,—у насъ ни земледѣлецъ не будетъ земледѣльцемъ, ни гончаръ—гончаромъ, и никто другой не удержитъ какой-либо изъ тѣхъ формъ, изъ которыхъ составляется городъ. Впрочемъ, значеніе другихъ классовъ маловажнѣе. Башмачники, напр., если они сдѣлаются худыми и порочными, а прикидываются не такими, каковы на самомъ дѣлѣ,—для города еще не страшны: напротивъ, когда стражи законовъ и города не бываютъ такими, а только кажутся,—смотри-ка до основанія сгубятъ весь городъ [1]). „Стражи должны всѣми силами караулить, чтобы безъ ихъ вѣдома въ городъ не проникли богатство и бѣдность, потому что первое располагаетъ къ роскоши, лѣности и желанію новизны, а послѣдняя—къ раболѣпствованію и злоухищреніямъ для новизны“ [2]) Но прежде всего отъ этого должны быть охранены сами стражи. Для этого Платонъ лишаетъ ихъ и собственности, и семьи. Въ литературѣ нерѣдко Платонъ сходитъ за соціалиста, т. е. сторонника общей собственности, принимается за поклонника всеобщаго богатства и увеличенія потребностей, словомъ за гедониста, между тѣмъ какъ Платонъ ни къ чему такъ не враждебенъ, какъ къ экономическому гедонизму. Можно сказать, что его экономическій идеалъ вполнѣ не-экономиченъ или даже анти-экономиченъ по духу, онъ стремится къ побѣдѣ надъ экономизмомъ. И между аскетическимъ анти-экономизмомъ Платона и соціалистическимъ гедонизмомъ столь же мало общаго, какъ, напр, между идеаломъ Франциска Ассизскаго,—добровольнымъ обрученіемъ съ бѣдностью, и, руководящимъ мѣриломъ новѣйшей политической экономіи,—стремленіемъ къ умноженію богатствъ. Не изъ исключительно высокой оцѣнки богатства, но изъ презрѣнія къ нему родится идеалъ Платона. То же можно сказать и относительно другой черты устройства жизни у стражей,—общности женъ и отрицанія индивидуальной семьи. Не „свобода любви“ является здѣсь руководящимъ мотивомъ для Платона, но, на-

---

[1]) Госуд., IV, 419 A—421 B (стр. 204—6)

[2]) 421 E—422 A (стр 207)

оборотъ, полное ея отрицаніе, даже и въ рамкахъ семейной жизни. Но послушаемъ самого Платона. „Есть ли у насъ для государства зло болѣе того, которое расторгаетъ его и дѣлаетъ многими, вмѣсто одного—или добро болѣе того, которое связуетъ его и дѣлаетъ однимъ?—Нѣтъ—Но общеніе удовольствія и скорби не связуетъ ли непремѣнно всѣхъ гражданъ, когда они при однихъ и тѣхъ же пріобрѣтеніяхъ и лишеніяхъ равно веселятся и скорбятъ?—Безъ всякаго сомнѣнія, сказалъ онъ.—Напротивъ, особничество въ этомъ отношеніи не разрушаетъ ли согласія, когда однѣ и тѣ же случайности города и людей въ городѣ для иныхъ бываютъ горестны, для другихъ пріятны?—Какъ не разрушать!—А это не тогда ли происходитъ, когда въ городѣ не вмѣстѣ произносятъ такія слова, какъ: *это мое* и *это не мое*? и не то же ли надо сказать и о чужомъ? Совершенно то же—Значитъ, самый лучшій распорядокъ будетъ въ томъ городѣ, въ которомъ по отношенію къ тому же одно и то же мое и не мое произноситъ наибольшее число гражданъ“ [1]) Имѣя одну мысль о собственности, всѣ стремятся, сколько возможно, и скорбь и удовольствіе чувствовать вмѣстѣ.—Совершенно такъ, сказалъ онъ.—Что же? такъ какъ никто изъ нихъ не пріобрѣтаетъ никакой собственности, кромѣ тѣла, такъ какъ исключая тѣло, все прочее у нихъ общее, то, по поговоркѣ, не уйдутъ ли отъ нихъ тяжбы и взаимныя обвиненія? А поэтому не будутъ ли они гражданами самыми невозмутимыми, когда всѣ возмущенія между людьми бываютъ за пріобрѣтеніе денегъ, дѣтей и родственниковъ?—Весьма необходимо исчезнуть этому, сказалъ онъ“ [2]). „О самыхъ же мелочныхъ видахъ зла, отъ которыхъ они избавились бы, по неприличію, не хочется и говорить,—напр. о ласкательствѣ бѣдныхъ богатымъ, о всѣхъ затрудненіяхъ и безпокойствахъ, съ которыми сопряжено бываетъ воспитаніе дѣтей и пріобрѣтеніе денегъ для необходимаго содержанія прислужниковъ, когда надобно бываетъ либо брать деньги въ долгъ, либо запираться въ нихъ, либо доставать ихъ всячески и прятать у женъ да у слугъ, поручая имъ храненіе своего залога... избавившись отъ всѣхъ этихъ хлопотъ, они будутъ вести жизнь блаженнѣйшую“ [3]). Эта мысль въ VIII кн. получаетъ отрицательное подтвержденіе изображеніемъ жизни въ олигархическомъ государствѣ, гдѣ „былъ бы по необходимости не одинъ городъ, а два: одинъ изъ людей бѣдныхъ, другой—изъ богатыхъ, и оба они, живя въ томъ же самомъ мѣстѣ, злоумышляли бы другъ противъ друга“ [4]), гдѣ получаютъ вліяніе занимающіеся ростовщичествомъ или барышничествомъ, или же въ демократіи и тираніи.

---

[1]) 462 BC. (стр. 269)
[2]) 464 DE (стр 272)
[3]) 465 CD (273)
[4]) 551 D (411)

Подобную же мотивировку имѣетъ и введеніе общихъ браковъ. Не о свободѣ въ смыслѣ безпорядочнаго полового общенія идетъ здѣсь рѣчь, но о *священныхъ* бракахъ (ἱεροὶ γάμοι): „мы установимъ браки, сколько достанетъ силъ, священные, священными же будутъ самые полезные“ [1]). Правда, этотъ критерій утилитаризма, хотя и государственнаго, приводитъ Платона къ аналогіямъ, заимствованнымъ изъ практики случной конюшни (къ которымъ прибѣгаютъ и теперь сторонники біологической „евгенетики“): „надобно, чтобы отличные соединялись бракомъ съ отличными, а худшіе, напротивъ, съ худшими, и чтобы первые изъ нихъ воспитывали дѣтей, а послѣдніе—нѣтъ, если стадо имѣетъ быть превосходнымъ“ [2]). Для того, чтобы отпадалъ семейный эгоизмъ, а вмѣстѣ и достигалась указанная цѣль брака, и устанавливается пресловутая общность женъ и дѣтей: „всѣ женщины должны быть общими всѣмъ мужчинамъ, и ни одна не должна жить частно ни съ однимъ; то же опять общими и дѣти, такъ чтобы и дитя не знало своего родителя, и родитель своего дитяти.. Если и правители, и помощники ихъ равнымъ образомъ будутъ достойны своего имени, то одни, думаю, захотятъ исполнять предписанія, а другіе—предписывать. Поэтому ты въ качествѣ законодателя какъ избралъ мужчинъ, такъ изберешь и женщинъ, и рождать ихъ, сколько можно будетъ, по способностямъ, а они, имѣя общія жилища и общій столъ и не владѣя частно никакой собственностью, будутъ вмѣстѣ“ [3]). Однако ихъ взаимное обладаніе будетъ регулировано незримой, но увѣренной рукой правителей, которые опредѣляютъ и число дѣтей, и возрастъ дѣторожденія (со всѣми жестокими и натуралистическими подробностями вплоть до оставленія дѣтей голодной смерти). Изъ того же стремленія нивеллировать людей по масштабу справедливости проистекаетъ и стремленіе по возможности сгладить различіе между мужскимъ и женскимъ поломъ, что преслѣдуется распространеніемъ на женщинъ правъ и обязанностей, общихъ съ мужчинами (нѣчто въ родѣ того, что теперь имѣется въ виду при системѣ совмѣстнаго воспитанія). „Пусть же раздѣваются жены стражей, если только, вмѣсто одежды, онѣ будутъ облекаться добродѣтелью; пусть принимаютъ участіе въ войнѣ и въ другихъ, касающихся государства, стражебныхъ занятіяхъ, и не дѣлаютъ иного. Впрочемъ, изъ этихъ самыхъ дѣлъ женамъ, по слабости ихъ рода, надобно предоставлять дѣла, болѣе легкія, чѣмъ мужчинамъ. А человѣкъ смѣющійся при взглядѣ на обнаженныхъ женщинъ, обнажившихся ради наилучшаго, своей насмѣшкой „пожная незрѣлый плодъ юности“, какъ видно, не знаетъ,

---

[1]) 458 E (263).

[2]) 459 D (464).

[3]) 457 D—458 E (261—3).

надъ чѣмъ смѣется и что дѣлаетъ. Вѣдь въ самомъ дѣлѣ, прекрасно будутъ говорить, что хорошо полезное, а постыдно вредное“ [1]). Итакъ, побужденія менѣе всего эротическія руководятъ Платономъ при установленіи общности брака: какъ въ хозяйственныхъ вопросахъ цѣль его ведетъ далеко за хозяйство и находится выше хозяйства и внѣ его, такъ и здѣсь его дѣйствительные мотивы *внѣ* брака и любви, онъ смотритъ на нихъ лишь какъ на средство (прегрѣшая тѣмъ самымъ противъ своей же собственной философіи Эроса).

Изъ стражей выдѣляется правительство. Извѣстно, что Платонъ отдавалъ власть въ руки философовъ: „пока въ городахъ не будутъ или философы царствовать или нынѣшніе цари и властители—искренно и удовлетворительно философствовать, пока государственная сила и философія не совпадутъ въ одно, и многія природы, направляющіяся нынѣ отдѣльно къ той и другой, будутъ взаимно исключаться; дотолѣ ни города, ни даже человѣческій родъ не жди конца злу, и описанное въ нашихъ разсужденіяхъ государство прежде этого не родится, какъ могло бы, и не увидитъ солнечнаго свѣта“ [2]). Платонъ отдаетъ себѣ отчетъ во всей чудовищной парадоксіи этой идеи и ждетъ, что, высказанная вслухъ, она „точно волна разольется смѣхомъ и поглотитъ насъ безславіемъ“; онъ ждетъ, что, „заслышавъ ее, многіе и немаловажные нынѣ люди сбросятъ съ себя верхнюю одежду и обнаженные, схвативъ оружіе, какое кому попадется, быстро устремятся на тебя“. Но на этотъ гнѣвъ неразумія Платонъ отвѣчаетъ выясненіемъ идеи философа, который не имѣетъ ничего общаго ни съ софистами, ни съ профессорами философіи, но есть праведникъ-мудрецъ, созерцающій истину и живущій по ней (см. конецъ кн. V).

Послѣ того, что мы узнали объ основномъ заданіи Платона, не должно казаться удивительнымъ, что онъ отдаетъ эту власть философамъ; напротивъ, никому другому онъ и не можетъ ее отдать. Ибо только философу принадлежитъ вѣдѣніе идей, а въ частности, и той идеи справедливости, которая лежитъ въ основѣ государства; и имъ же доступно ея раскрытіе въ практической жизни. Мудростью знанія обосновывается и мудрость дѣйствія, это—выводъ изъ основъ платоновскаго идеализма, который и ведетъ къ философской іерократіи, столь живо предначертывающей идеалъ христіанской теократіи,—въ видѣ папской политики или же священной имперіи.

Организація государствъ согласно высшимъ, предвѣчнымъ нормамъ требуетъ отъ людей такого напряженія и отвѣтственности, что она можетъ быть осуществлена ими также лишь въ сознаніи вѣчности ихъ бытія. Не случайно діалогъ „Государство“ заканчивается изобра-

---

[1]) 457 B (260).

[2]) 473 D (284)

женіемъ загробнаго суда надъ душами, опредѣляющаго ихъ дальнѣйшія судьбы: смыслъ человѣческой жизни и дѣятельности не вмѣщается въ предѣлы земного существованія, но можетъ пониматься только при свѣтѣ *оттуда*, гдѣ души освобождаются отъ тѣлесной тяготы.

Платоновскія построенія въ „Законахъ“ отличаются отъ „Государства“, какъ извѣстный компромиссъ съ негибкой и неуступчивой дѣйствительностью, однако не принципіальнаго, но фактическаго характера. Для нашего лишь принципіальнаго разсмотрѣнія не представляютъ особаго интереса отдѣльныя черты „Законовъ“ въ ихъ отличіи отъ „Государства“ [1]) Легко понять, что между безусловнымъ образцомъ и дурной дѣйствительностью можетъ имѣться много промежуточныхъ ступеней, къ числу которыхъ и принадлежатъ установленія „Законовъ“. Здѣсь Платонъ хочетъ вмѣсто философовъ-законодателей, живыхъ источниковъ законовъ, поставить писаное право, которое бы, хотя до извѣстной степени, ихъ замѣняло. Поэтому законодатель стремится обезпечить имъ возможную неподвижность и прочность

3.

Всматриваясь въ міръ соціальныхъ идей Платона, мы не можемъ не поражаться одною ихъ чертой: отсутствіемъ движенія, исторической перспективы, полной *статичностью* его общественнаго идеала Иначе сказать, для Платона, а еще въ большей степени для Плотина *не существуетъ исторіи*, какъ *человѣческаго* дѣла, или процесса, а въ этомъ смыслѣ можно сказать—нѣтъ и человѣчества, какъ соборнаго строителя исторіи. Для нея и вообще нѣтъ метафизическаго мѣста въ міровоззрѣніи Платона: на одной сторонѣ вѣчный міръ идей, на другой—дурная, отрицающая его эмпирія, отъ которой можно только спасаться уходомъ, „умираніемъ“. Здѣсь есть движеніе лишь по вертикали, но не по горизонтали, выходъ только въ эсхатологію. Надо замѣтить еще, что, несмотря на ученіе о перевоплощеніяхъ, Платону совершенно несвойственна идея „эволюціи“ на разныхъ „планахъ“ и въ разныхъ мірахъ, столь отличающая современныхъ сторонниковъ перевоплощенія изъ среды теософовъ. Онъ знаетъ не эволюцію, а ниспаденіе и освобожденіе. Поэтому и идеалъ его не поставленъ имъ ни въ какую связь съ исторической дѣйствительностью, онъ заданъ ей изъ высшаго, трансцендентнаго для нея міра; Платонъ хочетъ въ извѣстномъ смыслѣ силою навязать его человѣчеству (конечно, въ лицѣ эллинства) черезъ „удобнаго тирана“, котораго онъ для этой цѣли неоднократно

[1]) См у *Пельмана*. Исторія античнаго соціализма и коммунизма, кн. I. гл. II, отд. II—III.

искалъ. Идея насильственнаго спасенія,—позднѣйшее compelle intrare католицизма, воззрѣнія „великаго инквизитора", свойственны абсолютизму платоновскаго міровоззрѣнія, въ которомъ вообще нѣтъ мѣста для самостоятельной цѣнности исторически-относительнаго, становящагося. Невольно напрашивается вопросъ: а что же слѣдуетъ дальше, за осуществленіемъ платоновскаго идеала, если таковое возможно? вѣчное сохраненіе разъ достигнутой формы, скука историческаго perpetuum mobile? или же отвѣтъ на этотъ вопросъ заключается въ томъ послѣднемъ эсхатологическомъ жестѣ Платона, которымъ указуется вообще лишь уходъ изъ этого міра? И какова же тогда судьба тѣхъ, кому остался чуждъ идеалъ справедливости, какъ основа общежитія: должны ли они достигать его рядомъ перевоплощеній, чтобы въ концѣ концовъ лишь развоплотиться, или же они вычеркивается изъ человѣчества, оставляются въ мірѣ на собственную участь? да и люди ли не-эллины? Въ этихъ вопросахъ, которые съ еще большей силой возникаютъ по поводу неоплатонизма, обнаруживаются предѣльныя грани платоновскаго идеализма, оставляющаго ихъ безотвѣтными. Между небомъ и землей не воздвигнута лѣствица Іаковля, и чувствуется болѣзненный разрывъ, который не можетъ быть заполненъ короткимъ эротическимъ взлетомъ, но требуетъ иного возсоединенія. Иначе сказать, на вопросы платонизма отвѣтъ дало лишь христіанство проповѣдью воплотившагося Слова, возсоединившаго въ Себѣ все земное и небесное. Именно своей ограниченностью, безотвѣтностью, когда отвѣтъ уже становится напряженно нуженъ, Платонъ и является античнымъ пророкомъ, подготовлявшимъ человѣчество къ христіанству.

Аскетическій идеалъ Платона отнюдь не слѣдуетъ понимать какъ проповѣдь опрощенія и упрощенія, неоднократно раздававшуюся въ исторіи—въ древнемъ мірѣ изъ устъ киниковъ, въ наши дни—Л. Н. Толстого [1]). Въ немъ нѣтъ отрицанія культуры, какъ нѣтъ и натурализма, преклоненія предъ „естественнымъ", природнымъ, какъ таковымъ Напр., для Платона естественное въ смыслѣ натуралистическомъ является синонимомъ темнаго и дурного, и онъ исповѣдуетъ противуестественный идеалъ, отрицающій низшую естественность во имя высшей. Платонъ не только ставитъ задачи достиженія высшей культуры, но даже стремится прорваться за ея предѣлы, если только подъ культурой понимать ту безпорядочную смѣсь, какая разумѣется подъ этимъ именемъ. Гиперкультурность платоновскаго идеала, правда, ставитъ его въ оппозицію исторіи не менѣе рѣшительную, чѣмъ та въ какую ставили себя киники, враги культуры, но его отрицаніе зоветъ его не внизъ, а вверхъ. Иначе говоря, можно и должно гово-

[1]) Ср. мой очеркъ „Простота и опрощеніе" (Сборникъ статей о Л. Н. Толстомъ. „Путь").

рить о платоновскомъ *идеалѣ культуры*, одновременно и аскетическомъ, и охраняющемъ цѣнности. Мы опредѣляли уже выше природу этого идеала какъ эстетическую. Платонъ и въ своихъ соціальныхъ планахъ хочетъ быть художникомъ и культурнымъ эстетомъ, для котораго созданіе и сохраненіе извѣстнаго *стиля* жизни чрезвычайно дорого.

Въ основу культуры у Платона положено воспитаніе по опредѣленному образцу или идеиной нормѣ Это воспитаніе зиждется на служеніи музамъ,—*музыкѣ*, въ самомъ широкомъ эллинскомъ смыслѣ слова, и *гимнастикѣ*, т. е. гармоническомъ развитіи тѣла. „Что же это за воспитаніе? или, можетъ быть, и трудно найти лучше того, которое давно уже открыто? То-есть, одно, относящееся къ тѣлу—гимнастическое, а другое къ душѣ—музыкальное? Да, это“ [1]). „Не сочетаніе ли музыки и гимнастики сдѣлаетъ ихъ (разныя части души) согласными, одну напрягая и питая прекрасными рѣчами и науками, а другую ослабляя, смягчая и умѣряя гармоніей и ритмомъ?—Совершенно такъ, сказалъ онъ“ [2]).

Понятно, что Платонъ больше всего вниманія удѣляетъ вопросамъ воспитанія,—музыкѣ и гимнастикѣ (такъ же какъ и Аристотель). Однако нельзя при этомъ не отмѣтить одной особенности его эстетическаго идеализма: въ немъ *нѣтъ мѣста хозяйственному труду*, какъ неволѣ, повинности, но вмѣстѣ и обязанности, и дѣятельному началу въ человѣкѣ. Отъ него вообще освобождаются стражи и правители, которые стоятъ выше него. Онъ становится подневольнымъ удѣломъ какого-то тамъ низшаго, „третьяго класса“ ремесленниковъ и земледѣльцевъ, да рабовъ. Насъ интересуетъ здѣсь эта черта не какъ общая печать античности съ ея презрѣніемъ къ хозяйственному труду, вскормленнымъ рабствомъ и войной, этимъ экономическимъ аристократизмомъ націи завоевателей, но въ связи съ основными чертами платоновскаго идеализма Мы знаемъ уже, что онъ проникнутъ отрицаніемъ плоти міра, брезгливостью къ тѣлу, стремленіемъ развоплотиться. Для человѣка нѣтъ подлиннаго, пребывающаго бытія въ этомъ мірѣ, онъ въ немъ залетный гость, а не работникъ и не „хозяинъ“. „Хозяйство“,—и какъ неволя, и какъ дѣятельность демургическая (или, точнѣе, космоургическая),—совершенно не можетъ найти себѣ мѣста въ платонизмѣ Оно не переживается какъ нѣкоторая на всѣхъ тяготѣющая кара за общую вину, какъ наложенное Творцомъ проклятіе земли, и не разсматривается такъ же какъ область человѣческаго творчества, вступленіе человѣка въ свои исконныя права, очеловѣченіе міра. Оно вызываетъ къ себѣ только аристократическую брезгливость, которая вноситъ прин-

[1]) 376 E (126)
[2]) 442 A (238)

цинъ сословности, кастоваго различія человѣчества, ибо нельзя же иначе освободиться отъ цѣпей хозяйства и его повинности, какъ сложивши его на плеча другихъ людей И послѣдовательнымъ развитіемъ того же самаго воззрѣнія является Аристотелево ученіе о рабахъ, по которому существуютъ отъ природы рабы, предназначенные къ рабскимъ работамъ Эта аристократическая брезгливость къ труду, вытекающая изъ болѣе общаго начала—гнушенія плотью и міромъ, и не допускаетъ иного выхода. Отрицать хозяйство какъ фактъ нельзя, значитъ, остается отрицать его какъ цѣнность, его нравственную обязательность, перекладывая его на другихъ людей. Платоновскій идеализмъ, благодаря этому, и оказывается анти-экономизмомъ.

II. Христіанство

1

Христіанство, какъ религія, высшей задачей жизни указуетъ совершенное богобытіе, свободу отъ міра въ его отдѣленности отъ Бога Богъ долженъ быть высшей реальностью для вѣры, а не міръ,—Его воля, чудесность, должна быть единственной закономѣрностью міра, а не немощныя и скудныя его стихіи — Если вѣра скажетъ горѣ: ввергнись въ море, она должна потерять каменную свою закономѣрность и исполнить велѣніе. Свобода отъ міра не есть *правило* поведенія, его законъ или норма, это есть его цѣль, а вмѣстѣ и результатъ жизни по духу Христову. Это есть высшее его достиженіе—ощущать міръ такъ, какъ твореніе благого Отца, какъ садъ Эдемскій, чтобы жить въ немъ какъ полевая лилія и птица небесная. Тѣ, кому вѣра даетъ крылья, чувствуютъ себя изъятыми отъ власти міра, они должны отречься отъ богатства, продать его, раздать нищимъ и быть какъ Сынъ Человѣческій, который не имѣетъ гдѣ склонить голову. Добровольная нищета, проповѣданная примѣромъ христіанскихъ подвижниковъ, есть единственный идеалъ для такого состоянія. Тотъ, кто чувствуетъ себя свободнымъ отъ міра, выше міра, свободенъ и отъ хозяйства, находится выше экономизма. Однако этотъ сверхъ-экономизмъ не есть еще анти-экономизмъ, ибо относится вообще къ иной плоскости, нежели мірская дѣятельность съ ея заботами, въ частности и хозяйство. Анти-экономизмъ, отрицаніе или презрѣніе къ хозяйственной дѣятельности, какъ оно свойственно, напр., буддизму, или въ извѣстной мѣрѣ платонизму, отнюдь не есть не замѣчаніе или свобода отъ хозяйства, а лишь его непріятіе или нехотѣніе; иначе сказать, это есть особая разновидность все-таки хозяйственной философіи, форма экономизма. ибо брезгливость и презрительность, какъ и злобное, горделивое отрицаніе, не есть еще свобода отъ хозяйства.

Эту мысль о смыслѣ свободы отъ богатства углубленно развиваетъ писатель II вѣка Климентъ Александрійскій въ разсужденіи „Какой богачъ спасется?“ (Τις ὁ σωζόμενος Πλούσιος) по поводу евангельскаго разсказа о богатомъ юношѣ (Мѳ. 19_{16}—$_{21}$). „*Продай свое имѣніе*“. „Что значитъ это? Не то повелѣваетъ Онъ, что спѣшатъ предположить многіе,—отбросить наличное имущество и освободиться отъ богатства, но устранить изъ души невѣрныя мнѣнія относительно богатства, жадность и стремленіе къ нему, скорби о немъ, тернія жизни, заглушающія сѣмя слова. Ибо въ этомъ нѣтъ еще ничего великаго или заслуживающаго соревнованія, чтобы возможно больше терпѣть нужду въ имуществѣ, кромѣ какъ ради вѣчной жизни. Въ такомъ случаѣ тѣ, которые вовсе ничего не имѣютъ, но лишенные всего нищенствомъ добываютъ себѣ пропитаніе какъ странствующіе по дорогамъ нищіе, которые однако не знаютъ Бога и Божьей справедливости единственно вслѣдствіе этого крайняго недостатка, безпомощности въ жизни, неимѣнія самаго малаго,—оказываются самыми счастливыми и богоугодными и одни только получаютъ вѣчную жизнь. И нѣтъ ничего новаго въ томъ, чтобы отказаться отъ богатства и раздарить его бѣднякамъ и нищимъ, что многіе дѣлали и до пришествія Спасителя, одни ради досуга для науки и мертвой мудрости, другіе ради суетной чести и славы, Анаксагоры, Демократы, Кратесы“ (11). „Не чувственное повелѣваетъ Онъ, но нѣчто другое указанное этимъ, большее, чѣмъ божественное и совершенное, именно очистить отъ примѣси страстей самую душу и настроеніе, и съ корнемъ исторгнуть изъ сердца и извергнуть чуждое. Ибо это есть наставленіе, соотвѣтственное для вѣрующаго, и ученіе, достойное Искупителя. Именно тѣ, которые ранѣе презрѣли внѣшнія вещи, хотя оставили свои имѣнія и даже ихъ уничтожили, я полагаю, еще увеличили оттого страсти души. Ибо они жили въ надменности, напыщенности и суетности и въ презрѣніи къ остальнымъ людямъ, какъ-будто они сдѣлали нѣчто сверхчеловѣческое. Такъ какъ же могъ Искупитель стремящимся къ вѣчной жизни посовѣтовать то, что пагубно и вредно для обѣщанной Имъ жизни? ибо если бы это было такъ, то отказывающійся отъ своего имущества тѣмъ не менѣе можетъ имѣть влеченіе къ богатству въ остальную жизнь; онъ можетъ хотя и отбросить свое имущество, но испытывая нужду и желая того, чего лишился, быть вдвойнѣ омраченнымъ съ одной стороны благодаря отсутствію потребнаго, съ другой—благодаря сожалѣнію объ утраченномъ. Ибо недостижимо и неосуществимо, чтобы тотъ, кто лишается необходимаго къ жизни, не былъ удрученъ духомъ“ (12). Иначе сказать, по мысли Климента Александрійскаго, не внѣшняго отказа отъ богатства требуетъ Евангеліе, это не есть внѣшнее правило экономическаго поведенія, мораль анти-экономизма, но требованіе внутрен-

ней отъ него свободы, и внѣшній отказъ цѣненъ лишь какъ путь или признакъ этой свободы. Иначе сказать, отказаться отъ имущества въ христіанскомъ духѣ очень трудно, ибо внѣшній только отказъ можетъ принести не свободу, но вящшій плѣнъ—сожалѣній, зависти, самомнѣнія, нищета тѣла должна соединиться и съ нищетой духа, не даромъ Нагорная проповѣдь не различаетъ этихъ видовъ нищеты: „блаженны нищіе“ въ ев. Луки, а въ ев. Мѳ.: „нищіе духомъ, ибо ихъ есть Царствіе Божіе“). „Удѣляй не столько имущество (читаемъ дальше у Климента), сколько страсти души, которыя не позволяютъ лучше употребить того, что мы имѣемъ, для того, чтобы сдѣлавшись добрыми и справедливыми, мы могли и эти имѣнія употребить на добро. Такимъ образомъ, отказъ отъ всего, что имѣешь, и продажу всего того, что имѣешь, надо разумѣть въ такомъ смыслѣ, что это сказано въ отношеніи страстей души“ (14). „Если тотъ, кто отбрасываетъ еще мірской излишекъ, можетъ еще имѣть излишекъ страстей, хотя бы для нихъ и не было уже въ наличности матеріала, то нѣтъ для него никакой пользы быть нищимъ относительно богатства, разъ онъ богатъ еще страстями“ (15). Итакъ, христіанскій сверхъ-экономизмъ не слѣдуетъ истолковывать въ смыслѣ анти-экономизма. Напротивъ, человѣку, духовно пребывающему въ мірѣ, но имъ всецѣло не охваченному, христіанство даетъ руководящія нормы экономическаго поведенія, вытекающія изъ общаго религіознаго идеала; иначе говоря, поскольку христіанство признаетъ хотя и грѣховную плоть міра и попускаетъ его условныя и относительныя цѣнности (его „богатство неправедное“ притчи о неправедномъ домоправителѣ: Лк 16), оно является въ отношеніи къ хозяйству аскетическимъ экономизмомъ или, что то же, экономической аскезой. Оно отрицаетъ лишь самодовлѣемость, духовную безконтрольность хозяйства, предоставленнаго своимъ инстинктамъ, и стремится сдѣлать и экономическую дѣятельность религіознымъ служеніемъ, а богатство—средствомъ богоугожденія. И по силѣ этой возможности, оно признаетъ хозяйство областью дѣйствія благой воли. Эта точка зрѣнія вполнѣ отчетливо выражена, напр., въ только что цитированномъ произведеніи Климента Александрійскаго. „И напротивъ, насколько выгоднѣе, владѣя наличнымъ, самому не испытывать нужды въ необходимомъ и помогать нуждающимся! Ибо какая же помощь остается еще для людей, если никто ничего не имѣетъ? Неужели это ученіе стало бы въ противорѣчіе съ многими другими прекрасными ученіями Господа? „Пріобрѣтайте себѣ друзей богатствомъ неправеднымъ, чтобы они, когда обнищаете, приняли васъ въ свои обители“ (Лк. 16_9). „Собирайте себѣ сокровища на небѣ, гдѣ ни моръ, ни ржа не истребляютъ и гдѣ воры не подкапываютъ и крадутъ“ (Мѳ. 6_{20}). Какъ можно было бы накормить голоднаго, напоить алчущаго, одѣть нагого и пріютить безпріютнаго—а тѣмъ, которые этого

не дѣлаютъ, угрожаетъ мракъ и тьма кромѣшная,—если каждый прежде всего самъ терпитъ нужду во всемъ этомъ? Повелѣваетъ же Онъ и самъ Закхею и Матѳею, богатымъ и мытарямъ, оказать Ему гостепріимство И Онъ не повелѣваетъ имъ оставить богатство.. И настолько Онъ одобряетъ пользованіемъ имъ, что Онъ повелѣваетъ помощь—напоить жаждущаго, дать пищу голодному, принять безпріютнаго, одѣть нагого". (13). „Такимъ образомъ, не должно бросать имущество, которое полезно и ближнему Ибо владѣніе есть то, что пріобрѣтается, а имущество—то, что полезно и создано Богомъ для пользованія людей. Оно находится въ наличности до извѣстной степени какъ орудіе и матеріалъ для хорошаго употребленія и подчинено тѣмъ, которые владѣютъ этимъ орудіемъ Если ты умѣло пользуешься имъ, то оно полезно: если ты лишенъ умѣлости, оно платится за твою неловкость, хотя и невиновато. Такимъ образомъ, богатство есть орудіе. Если ты можешь правильно его употреблять, оно послужитъ тебѣ къ оправданію, а если неправильно имъ пользоваться, то можно оказаться служителемъ несправедливости Ибо природа его въ томъ, чтобы служить, а не господствовать" (14). „Отказываться нужно отъ имущества, которое вредно, а не отъ такого, которое при разумномъ употребленіи можетъ быть даже полезно. Полезно же то, чѣмъ распоряжаются съ мудростью, умѣренностью и благочестіемъ: отстранять же надо, напротивъ, вредоносное, внѣшнее же не вредитъ" (15). „Кто же имущество, и золото, и серебро, и дома имѣетъ какъ дары Божіи и Богу подателю служитъ ими для спасенія души и знаетъ, что онъ владѣетъ этимъ болѣе для братьевъ чѣмъ для себя, кто есть господинъ надъ своимъ имуществомъ, но не рабъ того, чѣмъ владѣетъ, и не носитъ его въ душѣ своей и такимъ образомъ не ограничиваетъ и не замыкаетъ всю жизнь, но всегда упорствуетъ при какомъ-либо добромъ и богоугодномъ дѣлѣ, и если онъ долженъ будетъ и лишиться этого со спокойнымъ духомъ и столь же стойко перенесетъ эту потерю, какъ и избытокъ,—тотъ похваленъ Господомъ и называется „*нищимъ духомъ*" (15). „Но кто носитъ въ своей душѣ богатство и вмѣсто духа Божія носитъ въ своемъ сердце золото и серебро и всегда стремится сдѣлать свое имущество безмѣрнымъ и всегда стремится лишь къ большему, склоняется и запутывается въ сѣти міра,—онъ, который земля есть и въ землю возвратится, откуда можетъ онъ думать о царствѣ небесномъ, человѣкъ, вмѣсто сердца носящій серебро и металлъ... Одно богатство должно было быть желательнымъ, другое нѣтъ. Также и бѣдность блаженна духовная.. Но, напротивъ, несчастны бѣдняки, лишенные участія въ Богѣ, еще болѣе безъ участія въ человѣческомъ имуществѣ, не вкушая справедливости Божіей" (17). (Ср. Paedagog, II. с. 2 – 3).

Въ христіанствѣ не только отсутствуетъ аристократическая брез-

гливость къ хозяйству, приводящая къ отрицанію нравственной обязательности труда, но самымъ рѣшительнымъ образомъ осуждается этотъ антиэкономическій аристократизмъ „Кто не работаетъ да не ѣстъ", эти слова ап. Павла, подтвержденныя примѣромъ трудовой жизни всѣхъ апостоловъ, выражаютъ внутреннюю оцѣнку труда въ христіанствѣ [1]). Пусть трудъ въ потѣ лица есть печать проклятія, наложеннаго на человѣка первороднымъ грѣхомъ, отъ этой повинности такъ или иначе не долженъ освобождать себя человѣкъ, напротивъ, онъ можетъ и долженъ спасаться, очищаться этимъ трудомъ. Трудъ получаетъ значеніе не только естественнаго выраженія связи, посредства между человѣкомъ и міромъ, фактора космоургическаго, но и могучаго средства духовнаго самовоспитанія, аскезы. Хозяйственный трудъ получаетъ сверххозяйственный смыслъ, становится воплощенной антиноміей. Ею и опредѣляется дальнѣйшія судьбы человѣка въ аскетическомъ трудѣ, гдѣ перевѣсъ могутъ поочередно получать мотивы то отнюдь не аскетическаго экономизма, то отнюдь не экономическаго аскетизма. Идея аскетическаго труда въ христіанствѣ возстановляетъ религіозноэтическое достоинство труда, утерянное въ эллинской мысли. Здѣсь, какъ въ духовномъ зернѣ, содержится мощное древо средневѣковой, византійской и русской культуры, созданной такимъ напряженіемъ аскетическаго труда. Мы разумѣемъ здѣсь не только непосредственное экономическое значеніе аскетизма, насколько оно выразилось въ экономической и культурной роли монастырей въ средневѣковой Европѣ, но еще болѣе общую духовную основу хозяйственной жизни христіанской Европы.

Для христіанства ставился вопросъ не о *достоинствѣ* труда, но лишь о различіи отдѣльныхъ его видовъ, между которыми были допустимые и недопустимые для вѣрующихъ; къ числу послѣднихъ относились, напр., актерская профессія, гладіаторовъ, воиновъ (въ виду связи съ культомъ императоровъ) и нѣк. др. Христіанское признаніе достоинства труда однако существенно отличается отъ современнаго апоѳеоза труда, въ которомъ выражается чистый и послѣдовательный экономизмъ, самодовлѣющее хозяйство: присутствіе аскетическаго контроля, отрицающаго самодовлѣемость экономизма, столь же существенно для христіанскаго отношенія къ труду, какъ и положительная оцѣнка труда. Новое время отличается здѣсь именно этимъ отверженіемъ аскетическаго начала жизни и безграничнымъ довѣріемъ къ естественнымъ влеченіямъ человѣка, выражающагося въ частности и въ экономизмѣ. Но жизненный смыслъ труда и воспитательное его значеніе вполнѣ ясны для христіанства Даже у склоннаго къ чрезмѣрному спиритуализму

---

[1]) Ср мои очерки въ сборникѣ *„Два града"*: „Христіанство и соціальный вопросъ", „О первохристіанствѣ" и др

Оригена мы встрѣчаемъ такое сужденіе: „Богъ создалъ человѣка существомъ, нуждающимся (въ трудѣ), съ цѣлью дать ему возможность всюду упражнять свои познавательныя силы, и чрезъ это не оставлять его бездѣятельнымъ, чуждымъ такихъ знаній, которыя приводятъ къ искусствамъ; только этимъ путемъ для удовлетворенія своихъ нуждъ человѣкъ и ставился лицомъ къ лицу предъ необходимостью производить техническія изысканія, могущія служить средствомъ къ поддержанію его существованія и для оборудованія его одежды. Ибо для жалкихъ людей, которые не имѣютъ никакой склонности углубляться въ божественныя тайны или отдаваться изученію философіи, было во всякомъ случаѣ гораздо лучше отказаться въ безпомощномъ состояніи и такимъ образомъ быть вынужденными обратить свой умъ на изобрѣтеніе искусствъ и ремеслъ чѣмъ пользоваться всѣмъ въ изобиліи и чрезъ то оставить въ небреженіи способности своего разумнаго духа Недостатокъ въ необходимыхъ жизненныхъ средствахъ вызвалъ собственно и искусство земледѣлія, и искусство производить вино, и искусство насаждать сады, а равно и всю промышленность, направленную на обработку мѣди, къ изобрѣтенію орудій, при помощи которыхъ получается возможность доставать необходимые для жизни пищевые продукты. Недостаткомъ одежды объясняется также и возникновеніе искусства тканья, обработки шерсти и пряденья, равно какъ и искусства строить дома,—искусства, въ которомъ разумъ человѣческій постепенно дошелъ до знанія архитектоники. Тому же самому недостатку въ удобствахъ жизни мы обязаны возникновеніемъ и корабельнаго дѣла и искусства управлять кораблями, благодаря чему явилась возможность произведенія однѣхъ странъ перевозить въ другія, гдѣ этихъ произведеній не имѣется“ [1]).

Итакъ, отношеніе христіанства къ труду и хозяйству, предѣльно являющееся чистымъ сверхъ-экономизмомъ, въ исторически-относительномъ выраженіи отнюдь не представляется только отрицательнымъ. Ему присущъ и принципъ *относительности*, не позволяющій отвергать всѣхъ ступеней жизни, которыя ведутъ, хотя еще и не приводятъ къ полному совершенству; именно, благодаря этому принципу христіанство и могло сдѣлаться той исторической закваской, которой опредѣляются судьбы христіанской Европы. И одной изъ такихъ относительныхъ цѣнностей является, въ числѣ другихъ, и хозяйство. У блаженнаго Августина, у котораго противоположеніе двухъ порядковъ жизни, града небеснаго и земного, достигаетъ наибольшаго напряженія, даже у него мы находимъ признаніе этого принципа относительности.

---

[1]) *Противъ Цельса.* Апологія христіанства Оригена, учителя Александрійскаго, пер. проф. Писарева. Часть I. Казань. 1912. Кн. IV, 76 (стр 446—7) *Migne* Patrol. ser. gr. tom. XI, col 1147—8.

Именно въ трактатѣ „О градѣ Божіемъ“ мы встрѣчаемъ такое сужденіе (кн. 15, гл. IV): „Земной градъ, который не будетъ вѣчнымъ (потому что не будетъ уже градомъ, когда будетъ осужденъ на вѣчное наказаніе), имѣетъ всѣ блага на землѣ, которыми и радуется, насколько возможна радость о такихъ вещахъ. И такъ какъ нѣтъ такого блага, которое не дѣлало бы затрудненій привязаннымъ къ нему: то и этотъ градъ очень часто раздѣляется самъ на себя, вступая въ споры, войны, сраженія и добиваясь побѣдъ, несущихъ предъ собою смерть... Тѣмъ не менѣе несправедливо говорятъ, будто блага, къ которымъ стремится этотъ градъ, не суть блага, ибо и самъ онъ въ человѣческомъ родѣ есть нѣчто лучшее. Онъ стремится къ земному міру для своихъ земныхъ дѣлъ, — этого міра онъ желаетъ достигнуть посредствомъ войнъ. Ибо когда онъ побѣдитъ и не будетъ такого, кто оказывалъ бы сопротивленіе, тогда настанетъ миръ, котораго не имѣли взаимно враждебныя стороны, споривши надъ гнетомъ бѣдности о тѣхъ вещахъ, которыми не могли владѣть. Когда побѣждаютъ тѣ, которые боролись за справедливое, то кто станетъ сомнѣваться, что нужно радоваться бѣдѣ и что насталъ желанный миръ? Это благо и несомнѣнно даръ Божій Только если живемъ пренебрегши тѣми лучшими благами, которыя относятся къ вышнему граду, или считая эти (земныя) блага единственными или любя ихъ больше благъ, признаваемыхъ высшими, тогда несчастье послѣдуетъ неизбѣжно“. „Пока небесный градъ проводитъ какъ бы плѣнническую жизнь своего странствованія въ областяхъ земного града, хотя получивъ уже обѣтованіе искупленія и въ видѣ залога его даръ духовный, онъ не колеблется повиноваться законамъ земного града, которыми управляется то, что служитъ для поддержанія смертной жизни, чтобы поколику обща самая смертность, въ вещахъ, къ ней относящихся, сохранялось согласіе между тѣмъ и инымъ градомъ“ (кн. 19 гл. XVII).

2.

Религіозно-этической расцѣнкой земныхъ благъ, установляющей, съ одной стороны, принципъ аскетическаго регулированія въ пользованіи ими, а съ другой — признающей относительную ихъ необходимость, опредѣляется и пониманіе въ христіанствѣ нѣкоторыхъ основныхъ вопросовъ экономики, напр. *о собственности*. Извѣстно, что въ первохристіанской письменности, а равно и у такихъ отцовъ церкви, какъ свв. Василій Великій, Григорій Богословъ, Іоаннъ Златоустъ, Амвросій Медіоланскій [1]), имѣются чрезвычайно рѣзкія осужденія частной соб-

[1]) Ср. *Два града*, также мой *Очеркъ исторіи экономическихъ ученій*. Ср. *Зейпель*. Хозяйственно-этическія воззрѣнія отцовъ церкви. *Путь*.

ственности, которыя для современнаго уха звучатъ соціалистически (какъ и понимаются они соціалистами, напр. Каутскимъ). Также понимается обычно и то общеніе имуществъ, которое установилось въ въ жизни апостольской общины въ Іерусалимѣ, описанной въ *Дѣяніяхъ Апостольскихъ* (гл. 4, 32). Однако при ближайшемъ разсмотрѣніи можно видѣть, что вся энергія этихъ осужденій относится не столько къ собственности, сколько къ собственникамъ, въ которыхъ клеймится эгоизмъ и черствость при пользованіи собственностью. Отъ собственника требуется извѣстное *поведеніе*—именно исполненная доброжелательства помощь бѣднымъ и вообще полезное и разумное пользованіе богатствомъ, причемъ высшимъ достиженіемъ будетъ полный отказъ отъ собственности во имя освобожденія отъ хозяйства. Однако, какъ бы ни были рѣзки и радикальны эти критическія нападки, онѣ совершенно лишены того соціалистическаго смысла, который въ нихъ вкладывается. Ибо и общая собственность, о которой говоритъ соціализмъ, видя въ ней достойную стремленій цѣль и цѣнность, связывая съ ней надежду на счастье и облагороженіе человѣчества, должна была бы представиться для аскетическаго мропониманія совершенно такимъ же соблазномъ, какъ и собственность частная. Пусть она будетъ свободна отъ тѣхъ злоупотребленій, какія связаны именно съ частною собственностью, но, дѣлаясь самодовлѣющей нормой жизни, она представляетъ, конечно, такія же путы для духа, плѣнъ души, какъ и частная собственность. Иначе говоря, плѣнъ души у богатства и у собственности,—одинаково личной или общественной, равно предосудителенъ и опасенъ, и соціализмъ въ такой же мѣрѣ требуетъ аскетическаго регулированія жизни, какъ и частная собственность, ибо внѣ этого и онъ превращается въ служеніе маммону. Поэтому вопросъ о формахъ собственности для христіанства превращается въ вопросъ чистой цѣлесообразности, но не имѣетъ въ себѣ того принципіальнаго острія, какое содержитъ онъ для соціализма. Христіанство столь же мало связано съ хозяйственнымъ индивидуализмомъ, какъ и соціализмомъ, и одинаково какъ къ тому, такъ и другому обращается съ тѣмъ же призывомъ и предостереженіемъ: не погружаться въ хозяйство до конца, не давать овладѣть собою его инстинктамъ, но по возможности и живя въ хозяйствѣ осуществлять свою свободу отъ богатства, подчинять его религіозноэтическимъ нормамъ. Однимъ словомъ, христіанству въ вопросахъ хозяйства и соціализма принадлежитъ лишь аскетическій оберъ-тонъ, религіозноэтическій мотивъ самообузданія и служенія ближнему, а не то или иное сужденіе, касающееся хозяйственнаго факта, гдѣ царитъ необходимость съ своею цѣлесообразностью. И поэтому всѣ разговоры о „христіанскомъ соціализмѣ“, какъ единственно нормальной формѣ христіанства въ вопросахъ хозяйства, основаны на недоразумѣніи: утверждать общую собственность, какъ именно хри-

стіанскую форму собственности, значило бы овеществлять христіанство, связывая его съ частными формами экономической цѣлесообразности: христіанство проповѣдуетъ *свободу* отъ собственности и попускаетъ послѣднюю лишь при условіи этическаго регулированія пользованія ею. И между идеаломъ Франциска Ассизскаго и соціализмомъ столь же мало общаго, какъ между коммунистическими мечтаніями какого-нибудь Беллами и аскетическими заданіями, которыя ставилъ себѣ въ пору своего вліянія Джироламо Савонарола, подобно Платону, стремившійся сдѣлать государство принудительнымъ монастыремъ для воспитанія нравовъ.

Подобнымъ же образомъ обстоитъ дѣло и съ вопросомъ *о процентѣ на капиталъ*, который отцы церкви, быть можетъ, и не безъ вліянія Аристотеля, считали предосудительнымъ и наложили печать этого воззрѣнія на экономическую психологію цѣлаго тысячелѣтія (въ зап. церкви это отрицаніе процента получило каноническій, чуть ли не догматическій характеръ). Однако и въ этомъ осужденіи процента [1]) менѣе всего слѣдуетъ видѣть соціалистическую съ нимъ непримиримость, какъ съ формой эксплоатаціи или ограбленія. Соціалистическое отрицаніе „прибавочной цѣнности“ утверждается или на зависти неимущихъ къ имущимъ, эксплоатируемыхъ къ „эксплоататорамъ“, или на утвержденіи „права на продуктъ труда“, какъ исключительную собственность, т. е. представляетъ собой притязаніе собственниковъ, утѣсненныхъ въ осуществленіи своей собственности. Совершенно иной, не соціалистическій мотивъ руководитъ отцами церкви въ осужденіи процента: если откинуть аргументъ, заимствованный у Аристотеля, что „деньги не могутъ родить денегъ“, то останется лишь обличеніе жадности, безчеловѣчія, своекорыстія ростовщиковъ, т. е опять таки морально-аскетическое сужденіе, которому придана экономическая форма, соотвѣтствующая обстоятельствамъ и времени. Но принципіально здѣсь нѣтъ ничего невозможнаго для того, чтобы перемѣнить это непримиримое отношеніе къ проценту на болѣе терпимое и снисходительное, разъ было бы доказано, что вредъ отъ него превышается полезными его сторонами. Иначе говоря, и здѣсь мы имѣемъ сужденіе фактическое, а не принципіальное.

Таково же было отношеніе ранняго христіанства *къ рабству*, которое оно имѣло предъ собой. И здѣсь также, вмѣсто принципіальнаго осужденія и отверженія рабства, котораго естественно было бы ожидать по соображеніямъ какъ принципіальнымъ, такъ и практическимъ (ибо среди христіанъ было много рабовъ), христіанство вступаетъ на путь религіозноэтическаго регулированія отношеній господъ и рабовъ. Оно указываетъ имъ ихъ взаимныя обязанности,

---

[1]) Ср. *Зейпель* цит соч.

при исполненіи которыхъ рабство теряетъ непримиримый съ христіанствомъ характеръ—отрицанія личности раба, а становится однимъ изъ видовъ организаціи труда. Поэтому и здѣсь христіанство не провозглашаетъ соціальнаго „демократизма“ или политическаго равноправія,—фактическаго сужденія оно не превращаетъ въ принципіальное, но указуетъ религіозноаскетическія нормы, одинаково обязательныя для всѣхъ, въ какомъ бы званіи каждый ни находился. Какъ говоритъ блаж. Августинъ, „этотъ небесный градъ (т. е. церковь) пока находится въ земномъ странствованіи, призываетъ гражданъ изъ всѣхъ народовъ и набираетъ странствующее общество во всѣхъ языкахъ, не придавая значенія тому, что есть различнаго въ правахъ, законахъ и учрежденіяхъ, которыми миръ земной устанавливается или поддерживается; ничего изъ послѣдняго не отмѣняя и не разрушая, а напротивъ, сохраняя и соблюдая все, что хотя у разныхъ народовъ и различно, но направляется къ одной и той же цѣли земного мира, если только не препятствуетъ религіи, которая учитъ почитанію единаго высочайшаго и истиннаго Бога. Пользуется такимъ образомъ и градъ небесный въ этомъ земномъ странствованіи своемъ миромъ земнымъ, и въ предметахъ, относящихся къ смертной человѣческой природѣ, насколько то совмѣстимо съ благочестіемъ и религіей, сохраняетъ и поддерживаетъ единство образа человѣческихъ мыслей и желаній, и направляетъ этотъ земной миръ къ небесному миру“ [1]. „Итакъ, всякаго рода пользованіе вещами временными важно для пріобрѣтенія земного мира въ градѣ земномъ, а въ градѣ небесномъ важно для пріобрѣтенія мира вѣчнаго... порядокъ же (человѣческаго мира) заключается, во-первыхъ, въ томъ, чтобы никому не вредить, а во-вторыхъ, въ томъ чтобы приносить пользу кому можно. Итакъ, прежде всего ему предстоятъ работы о своихъ домашнихъ: они ближе и доступнѣе другихъ его совѣтамъ и попеченіямъ въ силу порядка природы, въ силу порядка самаго общенія человѣческаго. Почему апостолъ говоритъ: *Аще же кто о своихъ, паче же о домашнихъ не промышляетъ, вѣры отверглся есть, и невѣрнаго горшій есть* (1 Тим. V, 8). Отсюда возникаетъ миръ домашній, т. е. упорядоченное согласіе относительно управленія и повиновенія сожительствующихъ. Управляютъ тѣ, которые заботятся, какъ мужъ—женой, родители—дѣтьми, господа—рабами. Повинуются же тѣ, о которыхъ заботятся, какъ жены—мужьямъ, дѣти—родителямъ, рабы—господамъ. Но въ домѣ праведнаго, живущаго вѣрою и находящагося еще въ странническомъ удаленіи отъ того небеснаго града, и управляющіе служатъ тѣмъ, кѣмъ повидимому управляютъ. Ибо управляютъ они не изъ желанія господствовать, а по обязанности

---

[1]) О градѣ Божіемъ, кн. XIX, гл. XVII.

заботиться и не изъ гордаго сознанія своего начальственнаго положенія, а изъ сострадательной предусмотрительности“ [1]).

Итакъ если христіанство во внѣмірномъ или замірномъ своемъ устремленіи сверхкультурно, сверхъисторично и сверххозяйственно, то въ своемъ историческомъ ликѣ оно даетъ идеалъ аскетической культуры и въ частности аскетическаго хозяйства Жизнь человѣческая представляетъ собой непрестанное противоборство добра и зла, почему всякая человѣческая дѣятельность должна стоять подъ религіозноэтическимъ контролемъ и отмѣчена дуализмомъ, причемъ этотъ дуализмъ все болѣе обнажается съ историческимъ развитіемъ. Существуютъ—по изображенію блаж. Августина, получившему всемірную извѣстность, какъ классическое выраженіе христіанской философіи исторіи—*два града,* Божескій и человѣческій. Однако, „когда человѣкъ живетъ по человѣку, а не по Богу, онъ подобенъ дьяволу“ (кн. 14, гл. IV), слѣдовательно, второй градъ есть діавольскій. „Когда человѣкъ живетъ по себѣ самомъ, т. е по человѣку, а не по Богу, онъ несомнѣнно живетъ по лжи. Это не потому, чтобы самъ человѣкъ былъ ложь: виновникъ и Творецъ его есть Богъ, который ни въ какомъ случаѣ не есть виновникъ и творецъ лжи; а потому, что человѣкъ сотворенъ правымъ подъ тѣмъ условіемъ, чтобы жилъ не по себѣ самому, а по Тому, кѣмъ сотворенъ, т. е. исполнялъ болѣе Его волю, чѣмъ свою собственную. Жить же не такъ, какъ жить онъ сотворенъ, и есть ложь“ (тамъ же). „Не добро, оставивъ добраго Создателя, жить по доброму созданію. станетъ ли кто жить по плоти, или по душѣ или по всему человѣку“ (кн 14, гл. V) „Итакъ, сказанное нами, что образовалось два различныхъ и противоположныхъ между собою града потому, что одни стали жить по плоти, а другіе по духу, можетъ быть выражено и такъ, что образовались два града потому, что одни живутъ по человѣку, а другіе по Богу“ (гл IV). „Итакъ, два града созданы двумя родами любви,—земной любовью къ себѣ, доведенною до презрѣнія къ самому себѣ. Первый затѣмъ полагаетъ славу свою въ самомъ себѣ, послѣдній въ Господѣ. Ибо тотъ ищетъ славу отъ людей, а для этого величайшая слава—Богъ, свидѣтель совѣсти... Надъ тѣмъ господствуетъ похоть господствованія, управляющая и правителями его и подчиненными ему народами,—въ этомъ по любви служатъ взаимно другъ другу и предстоятели руководя и подчиненные повинуясь. Тотъ въ своихъ великихъ людяхъ любитъ собственную силу, а этотъ говоритъ своему Богу: *Возлюблю тя, Господи, крѣпосте моя* (Пс. XVII, 2). Поэтому въ томъ градѣ мудрые его, живя по человѣку, добивались благъ тѣла или души своей, или того и другой вмѣстѣ“ (кн. 14, гл. 28).

---

[1]) О градѣ Божіемъ, кн 19, гл. XIV.

Поэтому исторія мыслится Августиномъ, которая выражаетъ здѣсь одну изъ основныхъ идей христіанства, запечатлѣнную и въ христіанскомъ *Апокалипсисѣ*, какъ трагическій процессъ (если можно такъ выразиться): онъ состоитъ въ углубленіи пропасти между добромъ и зломъ, въ напряженности ихъ противоборства. Онъ ведетъ къ міровой катастрофѣ, заканчивающей исторію вмѣстѣ съ этимъ міромъ.

Здѣсь умѣстно отмѣтить, что христіанству, въ отличіе отъ платонизма, въ высшей степени свойственно чувство *исторіи*, можно сказать въ извѣстномъ смыслѣ, что христіанская догматика въ качествѣ одной изъ сторонъ включаетъ въ себя философію исторіи, истолкованіе „временъ и сроковъ“ мирового бытія. Эта черта, свойственная уже всему Ветхому Завѣту и получающая яркое выраженіе въ сознаніи пророковъ, достигаетъ особеннаго напряженія въ вѣкъ развитія іудейской апокалиптики (II в. до Р. Хр.—II в. по Р. Хр.), которая имѣетъ прототипъ въ книгѣ пророка Даніила [1]). Христіанство разсматриваетъ земную жизнь человѣчества, какъ цѣлостный процессъ, въ центрѣ котораго стоитъ событіе Христова боговоплощенія; судьбы христіанской церкви, образующія центральный узелъ міровой исторіи, въ таинственныхъ образахъ запечатлѣны въ христіанскомъ *Апокалипсисѣ*, въ которомъ рѣчь идетъ не о мирѣ и гармоніи послѣднихъ достиженій, но о катастрофическихъ предуготовленіяхъ конца. При этомъ тотъ градъ человѣческій, но вмѣстѣ и діавольскій, о которомъ рѣчь идетъ и у блаж. Августина, символизуется образомъ „жены блудницы“, послѣдняя „облечена была въ порфиру и багряницу, украшена золотомъ, драгоцѣнными каменьями и жемчугомъ, и держала золотую чашу въ рукѣ своей, наполненную мерзостями и нечистотою блудодѣйства ея“ (Апок., 17, 4). Отличіе іудейской апокалиптики отъ христіанскаго *Апокалипсиса* состоитъ въ томъ, что въ первой ожидаемый Мессія явится земнымъ царемъ, устроителемъ земного счастья, благополучія, богатаго и безбѣднаго существованія, по крайней мѣрѣ, для еврейскаго народа. Въ этомъ смыслѣ ее можно разсматривать, какъ идейный протопинъ новѣйшихъ соціалистическихъ упованій, основывающихся на болѣе или менѣе наукообразной вѣрѣ въ земной рай. И именно такого „устроенія царства Израилю“ ждали отъ Христа и даже требовали іудеи, и эта мечта была отвергнута христіанствомъ, съ его „царствомъ не отъ міра сего“. Правда, и въ христіанскомъ Апокалипсисѣ есть таинственныя слова о „тысячелѣтнемъ царствѣ святыхъ“, которое наступитъ послѣ „воскресенія перваго“ (Апок 20, 4—5). Текстуально это созвучно хиліастическимъ чаяніямъ еврейской апокалиптики, и нельзя отрицать, что у раннихъ христіанскихъ писателей, напр., св. Іустина Философа [2]), св. Ири-

[1]) См нашъ очеркъ „Апокалиптика и соціализмъ“ (*Два града*, т. II)

[2]) Св *Іустинъ* Философъ. Разговоръ съ Трифономъ Іудеемъ, LXXX. (Сочиненія св. Іустина въ пер прот Преображенскаго, 264 сл.)

нея [1]), оба II вѣка—мы встрѣчаемъ пониманіе хиліазма, нѣкоторыми чувственными чертами приближающееся къ іудейской апокалиптикѣ, однако это пониманіе и тогда уже боролось съ противоположнымъ, болѣе спиритуалистическимъ, пониманіемъ христіанскаго хиліазма, представленнымъ уже у Оригена (II в.) и окончательно восторжествовавшимъ у блаж. Августина (О градѣ Божіемъ, кн. 20, гл VII—IX). Въ первохристіанствѣ вопросъ этотъ не возникалъ особо, потому что оно было проникнуто вѣрой въ наступленіе близости конца, не оставлявшей мѣста для исторіи Позднѣе, когда эсхатологическія настроенія ослабли и христіане почувствовали себя находящимися въ исторіи, дуалистически-трагическая ея концепція, получившая классически законченное выраженіе въ трактатѣ блаж Августина *О градѣ Божіемъ*, сдѣлалась господствующей. Земная культура была условно допущена, а въ ея составѣ, конечно, и хозяйство, при условіи его религіозной подотчетности, сначала только внутренней, а позднѣе, въ средневѣковой католической іерократіи—даже и внѣшней. На этой основѣ воздвигнуто было величественное зданіе аскетической христіанской культуры въ странахъ православнаго Востока—Византіи, позднѣе Россіи и славянскихъ государствахъ, и средневѣковаго Запада. Духовную мощь свою церковь сумѣла использовать не только въ чисто религіозномъ руслѣ, но и на пути трудового, хозяйственнаго творчества жизни, претворяя ее въ творческія вдохновенія и энергіи. И въ этой активности христіанство также отличалось отъ созерцательно-квіетистическаго неоплатонизма: поэтому-то, помимо своего религіознаго значенія, оно явилось творческой силой, оплодотворившей новую историческую эпоху, напротивъ, неоплатонизмъ явился философской „отходною“ античной исторіи.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Мы видѣли, что платонизмъ и христіанство имѣютъ существенныя различія между собою въ самыхъ основныхъ вопросахъ философіи хозяйства. Однако, при сопоставленіи ихъ съ новѣйшимъ экономизмомъ гораздо явственнѣе выступаютъ черты, ихъ между собою сближающія: философія хозяйства, фактически господствующая въ современной экономической наукѣ и задающая тонъ новѣйшей культурѣ, имѣетъ характеръ въ равной мѣрѣ чуждый и платонизму, и христіанству. Пониманіе жизни, какъ противоборства разныхъ духовныхъ началъ, обще и христіанству, и платонизму, но чуждо современному экономизму, которымъ утраченъ ихъ самый существенный мотивъ

---

[1]) Св. *Ириней* Ліонскій. Сочиненія, въ пер. прот. Преображенскаго, 518.

въ интересующемъ насъ отношеніи,—именно *идеалъ аскетической культуры*. Новѣйшій экономизмъ, съ его представленіемъ о homo oeconomicus, единственный мотивъ котораго есть стремленіе къ богатству, сопровождающемуся ростомъ потребностей, представляетъ собой, конечно, полное отрицаніе того міровоззрѣнія, для котораго хозяйственная дѣятельность человѣка ни въ какомъ случаѣ не имѣетъ самостоятельнаго, самодовлѣющаго значенія, но должна быть регулируема высшими, сверхъэкономическими мотивами Самодовлѣющій экономизмъ и экономическая аскеза, какъ одно изъ проявленій общей духовной борьбы человѣка,—такова эта антитеза, существующая между платонизмомъ и христіанствомъ съ одной стороны и новоевропеизмомъ съ другой: господствомъ экономическихъ инстинктовъ и вѣрой въ ихъ полную законность и даже единственность опредѣляется его экономическая мораль. Новѣйшій экономизмъ духовно зародился въ такъ называемомъ *гуманизмѣ*, который, хотя и явился какъ бы возрожденіемъ классической древности, и въ частности, ознаменовался возстановленіемъ въ своихъ правахъ Платона, отличаясь даже особеннымъ предъ нимъ преклоненіемъ (основаніе платоновской академіи во Флоренціи), однако, по всему духу своему былъ чуждъ самому существенному въ платонизмѣ, именно тому, что сближаетъ его съ христіанствомъ,—его аскетической антропологіи. Весь гуманизмъ былъ проникнутъ анти-христіанскимъ, а вмѣстѣ и антиплатоническимъ отрицаніемъ аскетизма и стремленіемъ поставить взамѣнъ его культъ „естественнаго“ человѣка, освободивъ его отъ всякихъ узъ идеала и предоставивъ его инстинкту и неизбѣжно проистекавшему отсюда культу силы, понимаемой въ стихійномъ, натуралистическомъ смыслѣ. Если на своей вершинѣ этотъ масштабъ жизни имѣетъ титанизмъ—одинаково въ порокѣ или творчествѣ,—Александра Борджіа или Леонардо да Винчи, то на низахъ своихъ онъ переходитъ въ мелкій мѣщанскій эгоизмъ беззастѣнчивый и наивный. Изъ послѣдняго родился и новоевропейскій homo oeconomicus въ такомъ его видѣ, какъ онъ былъ зарисованъ политическою экономіей, примѣрно, Давида Рикардо или представителей манчестерской школы

Политическая экономія съ ея міросозерцаніемъ не сразу родилась изъ гуманизма, прошло приблизительно два столѣтія вліянія гуманистическихъ идей, „вѣка просвѣтительства“, когда изъ ученій о „естественномъ человѣкѣ“ опредѣленно отдифференцировалась политическая экономія физіократовъ и А. Смита, постепенно ставшая на свои собственныя ноги и даже позабывшая о своей духовной колыбели. Безпредѣльный эгоизмъ, гедонизмъ и сенсуализмъ образовали какъ бы саму собою разумѣющуюся основу экономизма, который и окристаллизовался теоретически въ нормативной идеѣ политической экономіи—*экономическомъ человѣкѣ*, практически же въ современномъ предприни-

мателѣ, поскольку онъ воплощаетъ въ себѣ тотъ же духъ. И этотъ духъ одинаково царитъ и среди „буржуазныхъ“ экономистовъ, и въ новѣйшемъ соціализмѣ, представляющемъ собою лишь разновидность экономическаго гедонизма и оставляющемъ совершенно незатронутой эту духовную его основу. Новѣйшій соціализмъ совершенно въ такомъ же смыслѣ, какъ экономизмъ, представляетъ собой духовное порожденіе гуманизма съ его оптимизмомъ. Источникъ же этого оптимизма заключается въ особомъ пониманіи человѣческой природы, для котораго человѣкъ есть механизмъ—все равно матеріальный или психологическій,— и достаточно поставить его въ соотвѣтствующую внѣшнюю среду, правильно его завести, и онъ станетъ работать безукоризненно, средствомъ же для этого является соціально-экономическая реформа въ духѣ соціализма. Проблема зла вообще, въ частности соціальнаго, превращается въ проблему надлежащаго устройства соціальнаго механизма. О человѣкѣ въ современномъ экономизмѣ утверждается сразу и слишкомъ много, и слишкомъ мало, дается оцѣнка и преувеличенная и преуменьшенная Съ одной стороны, онъ считается правымъ и не подлежащимъ никакому высшему суду въ своей экономической дѣятельности, но съ другой—онъ нерѣдко приравнивается къ автоматическому механизму, чуждому свободы и творчества Во всякомъ случаѣ, одно отсутствуетъ въ современномъ экономизмѣ безповоротно: это—чувство грѣха и трагедія грѣховности, поврежденности міра и человѣка при сознаніи высшей природы послѣдняго. Натурализмъ, лежащій въ основѣ экономизма и свое общее выраженіе получающій въ разныхъ формахъ: бентамизма, дарвинизма, экономическаго матеріализма, философскаго матеріализма и под., вселяя въ человѣка правый или неправый (объ этомъ можно разно думать) миръ, миритъ человѣка съ собой, въ противоположность тому состоянію непрерывнаго противоборства, которое отличаетъ аскетическое міроощущеніе въ платонизмѣ и христіанствѣ. Потому между натуралистическимъ экономизмомъ и аскетизмомъ (или, если угодно, аскетическимъ экономизмомъ), помимо частныхъ чертъ сходства или различія, существуетъ духовная непримиримость и отталкиваніе, вытекающее изъ самыхъ основныхъ духовныхъ устремленій. Можно даже сказать, что въ частныхъ вопросахъ экономическаго поведенія имъ легче найти общій языкъ и общую почву, какъ это и могло бы быть подтверждено сопоставленіями отдѣльныхъ взглядовъ, нежели въ основномъ *духѣ* ихъ, гдѣ гуманизмъ и аскетизмъ, или, что то же, новоевропеизмъ и христіанство съ платонизмомъ другъ друга исключаютъ: *aut-aut*.

Новая исторія отмѣчена побѣдой гуманистически-натуралистическаго духа, имъ помазана новоевропейская цивилизація. Онъ казался настолько торжествующимъ, что даже представлялось страннымъ и неумѣстнымъ поднимать вопросъ объ его судьбѣ,—настолько его по-

бѣда казалась прочной и окончательной, причемъ будущее сулило ему новые и, повидимому, непреоборимые успѣхи Но такъ только казалось тѣмъ, кто въ упоеніи отъ успѣховъ новоевропейской цивилизаціи не умѣлъ или не хотѣлъ видѣть зловѣщихъ ея проваловъ. Нынѣ, въ огнѣ европейской войны, творится всемірноисторическій судъ надъ новоевропейской цивилизаціей съ ея гуманизмомъ и экономизмомъ. Поставлены подъ вопросъ и ея прочность и, еще болѣе, ея цѣнность. Та наивная непререкаемость, которую вчера еще имѣли для большинства основныя ея вѣрованія, нынѣ должна быть во всякомъ случаѣ поставлена подъ сомнѣніе, и вчерашніе догматы должны стать сегодня проблемами. Смыслъ совершающихся событій не обозначился окончательно, они не вполнѣ еще созрѣли, и мы не будемъ здѣсь гадать о будущемъ. Но есть уже достаточныя основанія и настоятельная нужда въ новыхъ усиліяхъ самосознанія и критическаго раздумья, которое не можетъ не относиться въ первую очередь къ духовнымъ основамъ современнаго хозяйства. А при этой саморефлексіи неизбѣжно сравненіе современной эпохи съ другими эпохами, духовно отъ нея отличающимися,—въ частности съ основами аскетическаго міровоззрѣнія въ христіанствѣ и платонизмѣ. Поэтому тема эта не только представляетъ научно-историческій интересъ, но получаетъ и живой смыслъ для современности.

С. Булгаковъ.

XII. 1915—I. 1916.

Экономическія теоріи средневѣковья.

I.

Ходячее представленіе, по которому экономическія идеи являются простымъ отраженіемъ хозяйственныхъ фактовъ и потребностей, нуждается въ существенныхъ поправкахъ, и нѣкоторыя изъ этихъ поправокъ подсказываются намъ исторіей среднихъ вѣковъ. Не то, чтобы между дѣйствительностью и теоріей не было въ данномъ случаѣ характернаго взаимодѣйствія, но взаимныя вліянія оказываются гораздо болѣе сложными, чѣмъ допускаетъ незамысловатая формула экономическаго матеріализма Дѣло въ томъ, что кромѣ примѣненія къ дѣйствительности и ея оправданія, теоріи задавались разрѣшеніемъ вопроса о томъ, что *должно* быть, и черпали при этомъ изъ данныхъ религіознаго и философскаго порядка, не всегда гармонировавшихъ съ хозяйственной дѣйствительностью. Отсюда вытекали неизбѣжныя противорѣчія и своеобразныя сочетанія.

Прежде всего обратимъ вниманіе на особенности хозяйственнаго уклада среднихъ вѣковъ,—эпохи, простирающейся приблизительно отъ переселенія народовъ до крестовыхъ походовъ, отъ V-го до XIII вѣка. Въ политическомъ отношеніи это время феодализаціи и феодализма, т.-е. распаденія обширныхъ государствъ и политическаго строительства на основѣ имѣнья. Экономически этому соотвѣтствуетъ засореніе путей хозяйственнаго обмѣна и преобладаніе натуральнаго хозяйства. Въ связи съ этимъ устанавливается рядъ положеній, которыя можно резюмировать словами автора, выступившаго съ рѣзкой критикой господствовавшихъ взглядовъ — вѣнскаго историка Допша [1]): „Земля, почва представляли собой основаніе всей народной жизни. Старыя народно-правовыя отношенія, содержащія таблицы цѣнностей въ приложеніи къ штрафнымъ нормамъ, поддерживаютъ представленія, которыя аграрно-историческіе изслѣдователи объединили въ картинѣ т. н. замкнутаго усадебнаго хозяйства“.

„Если представить себѣ хозяйственное развитіе въ Каролингскомъ періодѣ въ видѣ замкнутаго круга производства и потребленія, тогда будетъ естественнымъ считать торговлю лишь незначительнымъ фа-

---

[1]) Die Wirtschaftsentwickelung der Karolingerzeit Weimar, 1913, Bd. II, стр. 234.

ктором этого развитія Еще менѣе значительной при такомъ взглядѣ на вещи, можно предполагать въ эту эпоху потребность въ деньгахъ".

Нельзя не упомянуть, что въ противоположность этимъ мыслямъ Допшъ пытался доказать, что въ Каролингскій періодъ, который можно считать центромъ ранняго средневѣковья, не можетъ быть рѣчи о безусловномъ господствѣ натуральнаго хозяйства. По его мнѣнію, наряду съ земледѣліемъ эта эпоха знаетъ уже значительно развитую мелкую индустрію и торговлю, представляетъ уже признаки капитализма и вообще не должна быть рѣзко отграничена отъ предшествовавшаго періода римскаго торговаго обмѣна

„Сравнительно широко развившійся торговый оборотъ частью процвѣталъ въ видѣ торговли коробейниковъ, такъ что возможность торговли была дана не только на ярмаркахъ и рынкахъ, но и въ далекой глуши. Въ концѣ концовъ мы не должны представлять себѣ Германію Каролингскаго періода въ видѣ системы большихъ помѣстій, не находившихся ни въ какой связи другъ съ другомъ. Вышеизложенныя указанія подтверждаютъ существованіе тогда уже значительнаго числа городовъ и рынковъ [1])".

„Повсюду ясно сказывалась наклонность къ переходу натуральныхъ повинностей въ денежныя" [2]).

Мнѣ уже приходилось высказывать свое мнѣніе о попыткѣ Допша стереть характерныя отличія римской и средневѣковой эпохи, устранить идею о преобладаніи земледѣльческаго и натуральнаго хозяйства и представить Каролингскій періодъ какъ время живого торговаго обмѣна и денежнаго хозяйства. „Схемы полезны", писалъ я [3]): „для того, чтобы дать читателю общую характеристику положенія вещей Никто не поставитъ въ вину учителю географіи то, что онъ считаетъ Сицилію похожей на треугольникъ или Италію на сапогъ, хотя подобныя сравненія и не совсѣмъ точны. И едва ли можно отрицать, что послѣ всѣхъ поправокъ и измѣненій, введенныхъ проф. Допшемъ, VIII и IX вѣка все-таки удержатъ свою главную экономическую характеристику, какъ эпоха преобладанія натуральнаго хозяйства. Съ другой стороны, когда авторъ старается убѣдить насъ, что соціальное и культурное развитіе Западной Европы шло прямой линіей отъ Римской имперіи до тринадцатаго вѣка (Dopsch II, стр. VIII), мы не можемъ не обвинить его въ искусственномъ упрощеніи, подобномъ тому, которое онъ ставитъ въ упрекъ Мауреру и Бюхеру. Читая замѣтки продолжателя Фредегарія объ эпохѣ младенчества міра, можно убѣ-

[1]) Ibid. стр, 240

[2]) Ibid стр. 250

[3]) English Historical Review, 1914, I, стр 141.

диться въ томъ, какого низкаго уровня достигло европейское общество въ VII вѣкѣ и какое оживленіе было внесено Австразійскими завоеваніями и реформами. И затѣмъ, возможно ли предположить длительный ростъ свободныхъ элементовъ населенія въ теченіе періодовъ, свидѣтельствовавшихъ о возникновеніи иммунитетовъ и развалѣ королевской мощи?“

Прибавлю, что Допшъ самъ иногда неосторожно намѣчаетъ направленіе возраженій, которыя вызываются его теоріей. Онъ говоритъ, напр.: „Не слѣдуетъ понимать противопоставленіе періодовъ натуральнаго и денежнаго хозяйствъ средневѣковья такъ, что въ первомъ случаѣ весь обмѣнъ производился натуральными продуктами, а во второмъ исключительно деньгами“ [1]).

Безъ сомнѣнія, въ источникахъ можно собрать большое количество фактовъ, свидѣтельствующихъ о томъ, что Европа того времени пересѣкалась нѣсколькими главными торговыми путями:—Скандинавско-Ирландскимъ, Варяжско-Греческимъ, Рейнско-Дунайскимъ и Германско-Италійскимъ, что существовали крупные торговые центры вродѣ Кельна и Парижа и значительное число болѣе мелкихъ. Но со всѣмъ тѣмъ преобладающимъ фактомъ средневѣковаго хозяйства была система обычныхъ повинностей, пріуроченныхъ къ имѣніямъ-манорамъ, Fronhöfe. Даже бѣглое знакомство съ такимъ памятникомъ, какъ Domesdaybook показываетъ, насколько хозяйство одиннадцатаго вѣка было аграрнымъ, натуральнымъ и обычнымъ, а не торговымъ, денежнымъ и договорнымъ. Исключенія вродѣ полосы восточныхъ англійскихъ графствъ съ ихъ дробными держаніями и денежными расчетами повинностей лишь подтверждаютъ правило, а детальное изученіе аграрно-статистическихъ данныхъ показываетъ, что почва Англіи никогда, ни раньше, ни послѣ, не была въ такой степени распахана и утилизирована подъ земледѣльческую обработку, какъ въ XI вѣкѣ. Каролингскія Франція и Германія представляютъ въ основѣ своей подобную же картину съ нѣкоторыми мѣстными оттѣнками и измѣненіями. Вообще при сводныхъ характеристикахъ слѣдуетъ, по пословицѣ, остерегаться, чтобы изъ-за деревьевъ не просмотрѣть лѣса.

Обратимся теперь къ нѣкоторымъ частностямъ создавшагося при феодальномъ строѣ экономическаго уклада. Уже было упомянуто объ обычномъ характерѣ повинностей, лежавшихъ на зависимыхъ классахъ населенія, какъ на свободныхъ держателяхъ, такъ и на крѣпостныхъ. Поучительнымъ образчикомъ системы можетъ служить, напримѣръ, перечисленіе обычно-правовыхъ повинностей на земляхъ англо-саксонскаго магната XI вѣка — такъ-называемыя Rectitudines singularum personarum. Одинъ изъ отдѣловъ этой инструкціи при-

[1]) Dopsch, Bd. II, стр. 252.

казчикамъ выясняетъ довольно обстоятельно смыслъ деревенскихъ „обычаевъ".

„О правовыхъ обязанностяхъ крестьянина (Gebur) Эти обязанности различны—мѣстами тяжелѣе, мѣстами легче. Большинство помѣстій управляется такъ: два дня въ недѣлю онъ круглый годъ долженъ работать, что ему будетъ указано, какъ барщину; во время жатвы три дня барщины; отъ масленицы до Пасхи тоже три; когда онъ исполняетъ конскую повинность, онъ не долженъ работать то время, когда работаетъ его лошадь Къ празднику архангела Михаила (29 сентября) онъ долженъ уплатить 10 пфениговъ налога, а къ празднику св Мартина 23 (24?) секстара ячменя и двухъ куръ; къ Пасхѣ барашка или 2 пфенига. Отъ Мартинова дня до Пасхи онъ долженъ быть при господскомъ стадѣ, когда будетъ его очередь. И отъ первой пашни до св. Мартина онъ обязанъ еженедѣльно вспахать одинъ акръ и самъ возить сѣмена изъ господскаго амбара. Кромѣ того, три акра какъ „работу по приказанію", и два, какъ платежъ за сѣно. При большомъ потребленіи сѣна онъ долженъ за это отработать, какъ ему будетъ указано. Какъ „арендную вспашку" онъ долженъ запахать три акра и засѣять ихъ изъ собственнаго амбара Онъ долженъ платить пфенигъ съ дыма. Каждые двое крестьянъ должны содержать охотничью собаку. Каждый долженъ дать шесть хлѣбовъ свинопасу домена, когда тотъ прогоняетъ своихъ свиней на кормъ. Это для средняго помѣстья Какъ я уже сказалъ, въ одномъ мѣстѣ право уклоняется въ сторону болѣе легкой повинности, въ другомъ,—въ сторону болѣе тяжелой, ибо обычаи помѣстій не равны повсюду" [1]).

„Земельныя повинности разнообразны, какъ я уже указывалъ. Мы не устанавливаемъ таковыхъ для всѣхъ мѣстностей. Мы только объясняемъ, что является обычаемъ въ данномъ мѣстѣ, знакомомъ намъ. Если мы познакомимся съ лучшимъ, мы будемъ придерживаться его, согласно обычаю мѣстности, въ которой мы тогда будемъ жить. Ибо повинности должны быть установлены „добровольно", если кто не хочетъ потерять свое доброе имя. Разнообразны эти повинности въ народѣ: въ нѣкоторыхъ областяхъ существуетъ обязанность Рождественскихъ приношеній, Пасхальныхъ, приношеній при наступленіи жатвы, „питейнаго праздника" за пашню, платежи съ имущества, угощеніе при сборѣ сѣна; при нагрузкѣ дерева—полѣно съ каждаго воза, при нагрузкѣ хлѣба—крайній стогъ и безчисленное множество другихъ вещей" [2]).

Дѣло идетъ, такимъ образомъ, объ утвержденныхъ властью феодала-помѣщика обычныхъ повинностяхъ зависимыхъ классовъ. Пе-

---

[1]) Liebermann, Gesetze der Angelsachsen, (1903), I, 446, ст. 4

[2]) Ibid., 452, стр. 21.

речисленіе ихъ имѣетъ характеръ обязательности и постоянства Поэтому имъ присвоены въ англо-саксонскомъ текстѣ наименованія laga (законъ, право) а въ древнѣйшемъ латинскомъ переводѣ терминъ *consuetudines* (обычай). Неизмѣнность этихъ нормъ недостаточно обезпечена: помѣщикъ могъ при случаѣ измѣнить ихъ, увеличить бремя барщины или размѣръ оброка, убавить полагавшіяся по обычаю выдачи. Но если даже противъ этого и не было управы, все же такія самовольныя дѣйствія были бы нарушеніемъ нормы и несправедливостью При установленіи феодальнаго юридическаго порядка на континентѣ допускались даже иски крестьянъ противъ помѣщиковъ и приказчиковъ въ вотчинныхъ судахъ. Въ Англіи было признано за правило, что обыкновенные крѣпостные не могутъ приносить жалобъ на помѣщиковъ по поводу вымогательствъ, но что на древнихъ коронныхъ доменахъ, пожалованныхъ королями помѣщикамъ, крестьяне могутъ искать противъ господъ за нарушеніе обычнаго владѣнія и обычнаго размѣра повинностей. Впрочемъ, и на обыкновенныхъ имѣніяхъ обычныя нормы постепенно такъ укоренялись, что явилась возможность, начиная съ конца XIV вѣка, признавать за большинствомъ крестьянскихъ держаній право владѣнія по волѣ лорда и обычаю имѣнія (манора), въ засвидѣтельствованіе чего стали выдаваться выписки изъ протоколовъ вотчинныхъ судовъ (copy of court roll). Надо прибавить, что обычной высотѣ барщины соотвѣтствовали обычные оброки натурой или деньгами (gafol, mál) [1]). Какъ разсматривались обычные платежи въ выкупъ постоянныхъ повинностей, объ этомъ свидѣтельствуетъ, напр., слѣдующее разслѣдованіе (inquisition) времени англійскаго короля Генриха III: „Разслѣдованіе, произведенное въ присутствіи шерифа въ день всѣхъ душъ“ (2 ноября) въ 53 году владычества короля Генриха, сына Іоанна, объ обычаяхъ и услугахъ, подлежащихъ королю отъ двухъ участковъ земли, съ принадлежностями, держимыхъ Адамомъ де-Адерномъ отъ вышесказаннаго короля въ Кольвердонѣ и Уэльсвортѣ въ чертѣ имѣнія (manor) вышесказаннаго короля „Бартонъ“ близъ Глостера; и во сколько эти обычаи и услуги могутъ быть оцѣнены, будучи переведены на деньги; и будетъ ли въ убытокъ вышеозначенному королю, или во вредъ вышеозначеннымъ владѣніямъ, если король пожалуетъ вышеозначенному Адаму (право) платить за означенные обычаи и услуги ежегодно деньгами; ежели будетъ, то каковъ размѣръ этого убытка и этого вреда. Выслушавъ присягу нижеподписавшихся лицъ, которые подъ присягой показали, что вышеуказанный Адамъ держитъ отъ вышеуказаннаго короля въ чертѣ владѣнія въ Кольвердонѣ участокъ зе-

[1]) См. напр. Burton Cartulary въ Proceedings of the William Salt Society, V p. 22, 30.

мли съ принадлежностями, и платитъ 10 шиллинговъ въ годъ королю, а другой участокъ съ принадлежностями въ Уэльсвортѣ, за который платитъ 20 шиллинговъ королю и что за указанные участки земли надлежитъ ему оказывать услуги двору короля въ вышеуказанномъ „Бартонѣ", цѣна которымъ 2 шиллинга въ годъ, и долженъ онъ развозить указы въ означенной мѣстности, и отвѣта за нихъ не держать, и цѣна этому 2 шиллинга въ годъ" [1]).

Я останавливаюсь съ нѣкоторыми подробностями на этомъ обычномъ установленіи повинностей и платежей, потому что оно, какъ мнѣ кажется, даетъ ключъ къ пониманію странныхъ на первый взглядъ особенностей средневѣковыхъ теорій цѣнности и кредита. Эти теоріи развиваются на фонѣ хозяйства, проникнутаго идеей справедливаго и неизмѣннаго обычая. Какія бы уклоненія ни представляла въ данномъ случаѣ ежедневная практика, требованіе *должнаго* исходило отъ прочно установившагося соглашенія интересовъ.

Вліяніе этой экономической идеи, порожденной обстановкой натуральнаго хозяйства феодальнаго имѣнья, сказывается опредѣленно въ теченіе ранняго средневѣковья въ любопытныхъ попыткахъ фиксированія цѣны Въ народныхъ правдахъ мы постоянно наталкиваемся на опредѣленные правомъ тарифы цѣнъ на нѣкоторые важнѣйшіе предметы обихода—на хлѣбъ, скотъ, оружіе, утварь. Такія таксы мы находимъ, напримѣръ, въ капитуляріи Карла Великаго 797 года, изданномъ для Саксоніи, въ Саксонской Правдѣ (ст. 66), въ прибавленіи къ Рипуарской Правдѣ. Для примѣра приведу послѣднее (L Rip. XXXVI, § 11): „Если кто станетъ уплачивать вергельдъ, то пусть дастъ быка рогатаго, зрячаго и здороваго за два солида, корову рогатую, зрячую и здоровую за три солида. Коня зрячаго и здороваго дастъ за двѣнадцать солидовъ. Мечъ безъ ноженъ дастъ за семь солидовъ. Хорошую броню дастъ за 12 солидовъ. Шлемъ съ защитной полосой дастъ за 6 солидовъ. Поножи дастъ за 6 солидовъ. Щитъ съ копьемъ дастъ за 6 солидовъ. Ястреба не обученнаго дастъ за 3 солида. Охотничьяго журавля дастъ за 6 солидовъ. Ястреба обученнаго дастъ за 12 солидовъ". Тарифъ этотъ имѣлъ настолько реальное значеніе, что его подвергали пересмотру при Людовикѣ Благочестивомъ въ 818 году, причемъ было запрещено включать въ уплату вергельда ястребовъ и мечи, такъ какъ изъ-за этихъ предметовъ часто приносятся ложныя клятвы ради принятія ихъ въ счетъ выше дѣйствительной ихъ цѣнности Подобная же свѣрка дѣйствительной и нормальной цѣнности оговорена въ Правдѣ Аламанновъ (ст. 62, § 11) при оцѣнкѣ ущерба, произошедшаго отъ кражи лошади. Потерпѣвшій имѣетъ право опредѣлить цѣнность лошади клятвой, но она не должна

[1]) English Economic History Select Documents, 27.

быть опредѣлена выше 6 солидовъ: „amplius non quaerat, non valet plus“. Изъ приведенныхъ примѣровъ ясно, съ одной стороны, стремленіе установить справедливую цѣну (justum precium. Ср. Lex Salica. L, § 3), а въ то же время признаются фактическія уклоненія отъ этой цѣны Однако эти уклоненія очевидно представлялись выраженіемъ оттѣнковъ въ доброкачественности предметовъ, а не результатомъ колебаній спроса и предложенія. Отмѣченныя въ упомянутыхъ тарифахъ цѣны максимальныя Присяжныя оцѣнки вродѣ той, которую, согласно Салической Правдѣ, производятъ судебные засѣдатели при принудительной продажѣ имущества не исполнившаго обязательства должника,— цѣны тоже справедливыя, а не рыночныя, и притомъ сообразованныя съ недостатками подлежащихъ взысканію предметовъ: напримѣръ, приходилось скинуть кое-что съ нормальной оцѣнки въ 2 солида съ кривого или безрогаго быка. Оффиціально закрѣпленныя оцѣнки Правдъ отличаются значительной устойчивостью, которая показываетъ, что, несмотря на измѣненія въ денежныхъ системахъ, злоупотребленія при чеканкѣ денежныхъ знаковъ и перемѣнахъ хозяйственной обстановки, въ народной средѣ ранняго средневѣковья установились нѣкоторые традиціонные взгляды на среднія справедливыя цѣны главныхъ предметовъ. Въ Германской хозяйственной исторіи Инама-Штернегга приведена таблица ставокъ такого рода, и этотъ ученый пришелъ на основаніи ея къ заключенію, что переданныя въ средневѣковыхъ источникахъ цѣны выражаютъ *потребительную*, а *не мѣновую* цѣнность предметовъ [1]) Нѣтъ сомнѣнія однако, что во многихъ случаяхъ намъ переданы въ граматахъ и другихъ источникахъ настоящія рыночныя цѣны, колебавшіяся отъ спроса и предложенія [2]).

Тѣмъ не менѣе понятіе „справедливой цѣны“ остается характернымъ для первой половины среднихъ вѣковъ Вздорожаніе предметовъ, вызванное колебаніями спроса и предложенія, разсматривалось какъ несправедливое вымогательство со стороны продавцовъ.

Въ настоящее время возрастающей дороговизны намъ не трудно понять раздраженіе противъ скупщиковъ и капиталистовъ. Максимальныя таксы и строгія мѣропріятія правительства противъ эксплоатаціи покупателей—вполнѣ объяснимыя явленія въ наши дни, хотя мы отлично знаемъ, что цѣна продуктовъ опредѣляется главнымъ образомъ количествомъ затраченнаго на ихъ производство труда и

---

[1]) „Приблизительное совпаденіе этой установленной цѣнности съ легальной цѣнностью народнаго права--придаетъ вѣроятность мысли, что продажная цѣна здѣсь во вниманіе не принималась, а въ основаніе было положено обычное, твердо установленное цѣноотношеніе, или что и продажная цѣна съ нимъ приблизительно совпадала“. Inama-Sternegg, Deutsche Wirtschaftsgeschichte, Bd. I, 1879, стр. 476; Bd. I², 1909, стр 660.

[2]) См. напр. свѣдѣнія о цѣнахъ у Guérard, Polyptique d'Irminon. 1844.

отношеніемъ находящагося въ обращеніи количества ихъ къ числу нуждающихся въ нихъ потребителей.

Въ средніе вѣка извлеченіе чрезмѣрной прибыли изъ конъюнктуры считалось грѣхомъ, а возможность противодѣйствія этому грѣху строгими полицейскими мѣрами не подвергалась сомнѣнію. Для примѣра государственныхъ мѣропріятій, направленныхъ къ поддержанію справедливыхъ цѣнъ, приведу слѣдующія постановленія Нимвегенскаго капитулярія Карла Великаго, изданнаго въ 806 году. „Постыдную прибыль (turpe lucrum) получаютъ тѣ, кто разными неблаговидными способами стараются собрать въ одно мѣсто что-либо съ цѣлью прибыли. Кто, напр., во время жатвы или во время сбора винограда не по нуждѣ, а изъ жадности скупаетъ жатву или вино, покупаетъ, напр, одинъ модій за два денарія и сохраняетъ его до тѣхъ поръ, когда будетъ въ состояніи опять продать за четыре, шесть или болѣе денаріевъ,—это мы называемъ постыдной прибылью. Если же кто пріобрѣтаетъ по нуждѣ, чтобы имѣть для себя и удѣлять другимъ, это мы называемъ торговлей (negotium). Поэтому мы рѣшили, чтобы въ настоящій годъ въ виду того, что во многихъ мѣстахъ, повидимому, существуетъ сильный голодъ, всѣ епископы, аббаты, аббатиссы, вельможи и графы или слуги и всѣ вѣрные, которые имѣютъ королевскіе бенефиціи какъ на церковныхъ земляхъ, такъ и на прочихъ,—каждый кормилъ свою „фамилію“ изъ своего бенефиція, а собственную „фамилію“ кормилъ изъ своего имѣнія, а если милостью Божіей онъ будетъ имѣть урожай въ бенефиціи или въ алодѣ, превышающій потребность его и его „фамиліи“ и захочетъ продать его, то пусть продаетъ не дороже двухъ денаріевъ за модій овса, трехъ денаріевъ за модій ячменя, трехъ денаріевъ за модій полбы, если она будетъ очищена, четырехъ денаріевъ за модій ржи, шести денаріевъ за модій готоваго хлѣба А самый модій пусть будетъ такой, который постановлено имѣть всѣмъ, чтобы всякій имѣлъ равную мѣру и равные модіи“ [1]).

Замѣтимъ кстати, что Нимвегенскій капитулярій трактуетъ не только о максимальныхъ цѣнахъ и justum pretium, но также высказывается противъ роста и проводитъ различіе между законнымъ и незаконнымъ процентомъ (см. §§ 11 и 16). Упомянутый капитулярій по обыкновенію былъ составленъ при вліятельномъ участіи франкскихъ іерарховъ, но онъ былъ не церковнымъ, а государственнымъ актомъ и выражалъ отношеніе правительства Карла Великаго къ затронутымъ экономическимъ вопросамъ.

Такимъ образомъ, въ соотвѣтствіи съ фиксаціей обычныхъ повинностей и „справедливыхъ“ оброковъ въ важнѣйшей области то-

[1]) Boretius Capitularia regum francorum, t. I, (1881-1883), 132 §§ 15, 17, 18.

гдашняго хозяйства, именно въ землепользованіи, развивалось и родственное направленіе въ области торговаго обмѣна, именно стремленіе установить „справедливыя цѣны“ и поддерживать ихъ на обычномъ уровнѣ.

II.

Обратимся теперь къ нравственно-религіозной сторонѣ вопроса. Нѣтъ сомнѣнія, что между эгоистическими побужденіями хозяйственныхъ интересовъ и альтруистическими побужденіями нравственности въ примѣненіи къ обмѣну и кредиту существуетъ коренное противорѣчіе. Тотъ, кто стремится продать какъ можно дороже и извлечь возможно большую прибыль изъ довѣреннаго другому лицу капитала, эксплоатируетъ, насколько возможно, нужду ближняго; съ нравственной точки зрѣнія, это грѣхъ, и религія издавна осуждала такого рода сдѣлки. Уже въ Ветхомъ Завѣтѣ мы находимъ запрещеніе брать ростовщическую прибыль съ ближняго (Второзаконіе, XXIV, 19, 20; Левитъ, XXV 35, 36), причемъ тексты характерно расходятся по отношенію къ чужеземцамъ—въ одномъ случаѣ ростъ допускается по отношенію къ послѣднимъ, а въ другомъ воспрещается. Въ латинскомъ переводѣ Новаго Завѣта (Вульгатѣ) средневѣковые люди видѣли еще болѣе опредѣленное запрещеніе прибыли на счетъ ближняго. Они понимали въ этомъ смыслѣ Евангеліе отъ Луки, VI, 35: Mutuum date nihil inde sperantes—давайте въ долгъ, не разсчитывая извлечь изъ этого выгоды. Въ дѣйствительности, какъ показываетъ контекстъ, проповѣдь Христа предъявляетъ ученикамъ еще болѣе высокое требованіе—давайте въ долгъ, не разсчитывая получить обратно [1]). Поученіе это стоитъ наравнѣ съ увѣщаніями любить враговъ и воздавать добромъ за зло. Какъ бы то ни было, Церковь и вѣрующіе въ средніе вѣка придавали этому тексту болѣе конкретное значеніе и, какъ уже сказано, видѣли въ немъ осужденіе роста и своекорыстной прибыли. Вопросъ въ томъ, насколько этотъ взглядъ проникъ въ экономическую и правовую область

Уже въ послѣдніе вѣка Имперіи намѣчается стремленіе контролировать свободу сдѣлокъ съ точки зрѣнія справедливости. Между тѣмъ, какъ въ эпоху классической юриспруденціи принималось за правило, что договаривающіяся стороны свободны опредѣлять цѣну предметовъ по соглашенію (Dig. XIX, 2, 22, 3; IV, 4, 16, 4), Діоклетіанъ въ двухъ рескриптахъ установилъ правило, что въ случаѣ продажи предмета за цѣну, наполовину меньшую нежели слѣдовало бы

---

[1]) Рейнакъ предлагаетъ читать въ греческомъ текстѣ ἀντελπίζοντες вмѣсто ἀπελπίζοντες.

по справедливой оцѣнкѣ (laesio enormis), продавецъ имѣетъ право требовать возвращенія проданнаго или дополнительной уплаты недостающей суммы [1]). Было высказано предположеніе, что эти рескрипты были изданы для урегулированія продажи имѣній. Въ рескриптахъ дѣйствительно упоминаются „fundi“, но самое положеніе для расторженія договора въ зависимости отъ пониженія справедливой цѣны наполовину выражено безотносительно и принципъ противодѣйствія чрезмѣрной эксплоатаціи продавцовъ былъ, очевидно, распространенъ на всѣ предметы продажи. Не видно, напримѣръ, почему бы человѣкъ, продавшій драгоцѣнный перстень за полцѣны, не могъ бы воспользоваться рескриптами [2]).

Любопытно разсужденіе рескрипта 293 года о невозможности и нежелательности для государственной власти вмѣшиваться по поводу незначительныхъ уступокъ со стороны продавца—такое вмѣшательство признается не только неправильнымъ, но противорѣчащимъ добросовѣстности при заключеніи сдѣлокъ (neque bonam fidem pati). Съ другой стороны, при наличности непомѣрной эксплоатаціи (laesio enormis) соображенія гуманности (humanum est въ рескриптѣ 285 г) оправдываютъ расторженіе сдѣлки государствомъ. Способы опредѣленія „справедливой цѣны“ (justum pretium) не оговариваются, но надо полагать, что они должны были заключаться въ оцѣнкѣ подъ присягой со стороны компетентныхъ и не заинтересованныхъ лицъ. Постановленія,

[1]) Cod. Just. IV, 44, 2: „Императоры Діоклетіанъ и Максиміанъ, Августы, Аврелію Лупу. Если ты или твой отецъ вещь большей стоимости продадите за меньшую цѣну, то человѣчность требуетъ (humanum est), чтобы или ты, возвративъ покупателямъ полученныя деньги, взялъ назадъ проданное имѣніе при посредствѣ судебной власти, или, если покупатель предпочтетъ, ты дополучишь ту сумму, какой не хватаетъ до справедливой цѣны Меньшая же цѣна считается тогда, когда не уплачена половина дѣйствительной стоимости“ (285 г по Р. Х.). Cod Just IV, 44, 8: „Императоры Діоклетіанъ и Максиміанъ, Августы, Еводію Если твой сынъ продастъ твое имѣніе по твоей волѣ, то обманъ, происходящій изъ коварства и козней покупателя, долженъ быть обнаруженъ и открыты угрозы смертью или побоями, дѣлающія продажу недѣйствительной. Вѣдь то только, что ты докажешь, что имѣніе продано за недорогую цѣну, недостаточно для расторженія покупки. Въ самомъ дѣлѣ, если ты разсмотришь сущность контракта купли продажи и то, что покупатель и продавецъ приступаютъ къ этому договору, принося одинъ желаніе купить за слишкомъ ничтожную цѣну, а другой получить слишкомъ высокую плату, и только послѣ многихъ споровъ, когда продавецъ мало-по-малу сдѣлаетъ уступки съ запрошенной имъ цѣны, а покупатель сдѣлаетъ прибавки къ предложенной имъ суммѣ, они сойдутся на опредѣленной цѣнѣ, то несомнѣнно убѣдишься, что не потерпѣла ущербъ добросовѣстность, которая охраняетъ договоръ купли-продажи, и что нѣтъ какого-либо повода къ нарушенію заключеннаго вслѣдствіе этого соглашенія договора, ни тотчасъ, ни послѣ выяснившихся сомнѣній относительно размѣровъ цѣны: развѣ только было дано менѣе половины той справедливой цѣны, какая была во время продажи, моментъ которой выбиралъ вѣдь самъ покупатель“ (293 г по Р Х).

[2]) Ср. Moyle, Iustiniani Institutionum libri IV, четвертое изд., стр. 431.

о которыхъ идетъ рѣчь, были изданы языческимъ императоромъ, и проникнуты тѣмъ духомъ „гуманности“, который сталъ обнаруживаться въ римской юриспруденціи начиная съ эпохи Антониновъ. Какъ извѣстно, вліяніе стоиковъ составляетъ своего рода предисловіе къ вліянію христіанства, а изслѣдованія новѣйшей итальянской школы, особенно Риккобоно, показали, что подборъ и редакція текстовъ для Юстиніановскаго Corpus juris производились подъ сильнѣйшимъ воздѣйствіемъ христіанскихъ идей. Быть можетъ именно этому обстоятельству мы обязаны тѣмъ, что два частныхъ распоряженія Діоклетіана дошли до насъ и заняли такое значительное мѣсто въ Кодексѣ. Нельзя, однако, не обратить вниманія и на то, что правительственному урегулированію цѣнъ на главные продукты посвященъ знаменитый декретъ 302 года de pretiis rerum venalium [1]).

Полицейское направленіе, усвоенное Діоклетіаномъ и его преемниками, естественно сочеталось съ гуманитарнымъ стремленіемъ къ подчиненію договорныхъ отношеній государственному надзору.

Болѣе рѣшительнымъ и широко захватывающимъ было выступленіе церкви. Оно направляется первоначально отъ чисто нравственныхъ посылокъ и принимаетъ форму борьбы съ грѣховнымъ стяжаніемъ. Отцы церкви естественно вооружаются противъ всѣхъ формъ роста Блаженный Іеронимъ такъ говоритъ о задолженности земледѣльческаго населенія: „Нѣкоторые думаютъ, что ростъ бываетъ только по отношенію къ деньгамъ. Предвидя это, Священное Писаніе осуждаетъ преизбытокъ во всемъ, дабы не брали болѣе, чѣмъ давали По деревнямъ привыкли требовать роста, или, какъ называетъ Божественное Писаніе, избытка хлѣба и проса, вина и елея, и прочаго: именно зимой дадутъ десять модіевъ, а во время жатвы берутъ пятнадцать, т.-е. болѣе въ полтора раза. Считающій себя справедливѣйшимъ человѣкомъ беретъ четвертью болѣе (даннаго количества); и они привыкли оправдываться, говоря: я далъ одинъ модій, который посѣянный принесъ десять модіевъ. Неужели несправедливо, чтобы я взялъ назадъ полъ-модіемъ болѣе, чѣмъ далъ, когда лицо, которому я далъ, благодаря моей щедрости получаетъ изъ моего модія девять съ половиной модіевъ? Не обманывайтесь, говоритъ апостолъ (къ Галат. 6, 7), Богъ поругаемъ не бываетъ... Милосердый ростовщикъ можетъ отвѣтить намъ: имѣющему ли далъ онъ, или неимѣющему? Если имѣющему,—которому, въ сущности, не слѣдуетъ давать,—то онъ далъ ему какъ бы неимѣющему. Но тогда, зачѣмъ же онъ требуетъ съ него *болѣе*, какъ съ лица имѣющаго? Другіе за ссуженныя деньги обычно берутъ мелкія услуги разнаго рода и не понимаютъ,

---

[1]) См. Mommsen, Iuristische Schriften: Vinogradoff въ Cambridge Mediaeval History, (1911) vol. I.

что ростомъ и преизбыткомъ называется все то, что они получаютъ сверхъ того, что дали“ [1]).

Блаженный Августинъ считалъ, что тотъ, кто губитъ бѣднаго ростовщическими процентами, ни чѣмъ не лучше того, кто крадетъ у богатаго (Decr. II, causa XIV, qu. 11). Вселенскій соборъ въ Никеѣ воспретилъ священнослужителямъ заниматься ростовщическими операціями [2]). Папа Левъ Великій (въ 443 г.) произнесъ осужденіе свѣтскимъ ростовщикамъ наравнѣ съ духовными.

Помѣстные соборы и папы продолжали бороться противъ роста доступными церкви средствами—исповѣдью, проповѣдью, воззваніями къ вмѣшательству свѣтскихъ властей. Въ Декретѣ Граціана, составляющемъ первый отдѣлъ свода каноническаго права, собрано значительное число изреченій и постановленій такого рода противъ роста. Наконецъ въ 1179 года папа Александръ III предписалъ отлучать ростовщиковъ отъ Церкви [3]).

Между тѣмъ въ дѣйствительности нельзя было обойтись безъ оплачиваемаго кредита и по мѣрѣ развитія промышленности и торговыхъ отношеній кредитныя сдѣлки и обязательства по займамъ ста-

---

[1]) S. Hieronymi Comment. in Ezechielem lib. VI, cap. 18. (Migne, Patrologia XXV, p. 176—177).

[2]) C. I. Can. Dist. 47, c. 2 ex concilio Niceno (c), 17: „. справедливо постановилъ святый и великій соборъ, чтобы, если кто-нибудь послѣ этого опредѣленія окажется принимающимъ проценты, или совершитъ какое-либо приращеніе при торговлѣ или иначе, или потребуетъ въ полтора раза больше, или вообще придумаетъ еще что-либо ради постыдной прибыли, да изверженъ будетъ изъ клира и да устраненъ отъ общенія.

[3]) Ibid. 3. X De usuris 5, 19: „Онъ же (Александръ III) на Латеранскомъ соборѣ.—Такъ какъ почти повсюду настолько утвердилось преступленіе ростовщичества, что многіе, оставивъ другія занятія, занимаются ростовщичествомъ, какъ-будто позволительнымъ дѣломъ и вовсе не обращаютъ вниманія на осужденіе его обоими Завѣтами; поэтому мы постановили, что явные ростовщики не допускаются до святого причащенія, не получаютъ христіанскаго погребенія, если они умрутъ въ этомъ грѣхѣ, и пусть никто не принимаетъ отъ нихъ приношеній“.—Ср. Rockinger, Briefsteller und Formelbucher des elften bis vierzehnten Jahrhunderts 1861 (Quellen und Erorterungen zur bayer. und deutschen Gesch., Bd IX, Erste Abt. стр. 119): „даетъ рядъ цѣнныхъ для насъ извлеченій изъ собранія... (antiqua rhetorica)..., которое авторъ (Буонкампаньо изъ Флоренціи) назвалъ по себѣ Boncampagnus и которое послѣ торжественнаго прочтенія 22 апр. 1215 г. въ Болоньѣ было одобрено университетомъ и удостоено лавроваго вѣнка“ ..

Ibid. стр. 151, изъ главы De peticionibus... „Сообщаетъ Вашей Святости архидіаконъ Турскій, что епископъ Болонскій, получивъ отъ папы Целестина, блаженной памяти, указъ, дабы онъ должнымъ наказаніемъ принудилъ тѣхъ изъ паствы своей, которые брали проценты, вернуть ихъ, а тѣхъ, кто требовалъ поручителей и заклады, заставилъ бы довольствоваться и безъ нихъ,—что оный епископъ до сихъ поръ относительно этихъ лицъ ни въ чемъ не преуспѣлъ. А посему просимъ Вашу Святость, чтобъ указанному епископу было накрѣпко приказано незамедлительно и безъ права обжалованія исполнить апостолическое велѣніе“.

новились все болѣе и болѣе частыми Характерно для средневѣковыхъ общественныхъ условій, что образовались спеціальныя наслѣдственныя группы, обслуживавшія эту потребность. Главной изъ нихъ были евреи, которые спеціально занимались ссудами подъ проценты. Положеніе ихъ было не только признано юридически, но даже обставлено привилегіями въ виду того, что они считались собственностью королей [1]) Король Іоаннъ Безземельный, постоянно нуждавшійся въ деньгахъ и выжимавшій ихъ по мѣрѣ возможности изъ англійскихъ евреевъ, далъ имъ въ 1201 году хартію вольностей, первую по времени изъ документовъ этого рода, скрѣпленныхъ его подписью Онъ между прочимъ обѣщаетъ въ ней: „Если возникнетъ споръ между христіаниномъ и евреемъ по поводу займа, еврей пусть предъявляетъ доказательства относительно капитала, а христіанинъ относительно процентовъ“ [2]). Форма долговыхъ записей (starr), порядокъ ихъ храненія и процедура судебныхъ разбирательствъ, возникавшихъ изъ пререканій по поводу займовъ, были опредѣлены до мелочей, и въ Англіи существовало особое учрежденіе, вѣдавшее фискальными дѣлами евреевъ— Казначейство евреевъ (Exchequer of the Jews). Для примѣра безчисленныхъ дѣлъ, возникавшихъ на этой почвѣ, приведу одну запись въ протоколахъ этого Казначейства отъ 1244 г. „Робертъ де Брюсъ послалъ вызовъ Аарону Блондъ, чтобы тотъ далъ отвѣтъ по поводу слѣдующей жалобы,—что по требованію Аарона былъ противозаконно наложенъ арестъ на его имущество на сумму въ 100 фунтовъ, между тѣмъ какъ онъ (Робертъ) долженъ Аарону только 100 шилинговъ въ годъ подъ обезпеченіе залогомъ (mortuo vadio) въ уплату долга въ разсрочку. Въ доказательство чего онъ предъявилъ заемный документъ (starr) Аарона [3]). Извѣстно, какъ печально кончилась исторія этого привилегированнаго класса королевскихъ ростовщиковъ. Въ 1290 году Эдуардъ I изгналъ евреевъ—зарѣзалъ курицу, приносившую ему золотыя яйца, чтобы сразу ограбить скопленные евреями капиталы.

Подобными же привилегіями на производство грѣховныхъ и ненавистныхъ операцій, благодаря которымъ обогащались сильные міра сего, пользовались французскіе купцы изъ Кагора и другихъ южныхъ мѣстностей, такъ-называемые каурсинцы [4]). Ихъ главнымъ промы-

---

[1]) Select Economic documents, стр. 47: „Дареніе еврея. 1271 г.—Генрихъ и проч.. такъ какъ мы пожаловали нашему любезному сыну Эдмунду Аарона, сына *Bubeca*, еврея изъ Лондона .. мы жалуемъ помянутому еврею, чтобы онъ, съ разрѣшенія нашего сына, имѣлъ право продавать долговыя обязательства, кому ему угодно и чтобы всякій имѣлъ право покупать ихъ, невзирая на недавнее разрѣшеніе“.

[2]) Documents стр. 44: Rigg, Exchequer of the Jews, стр. 1. (Selden Society, vol. XV).

[3]) Rigg Exchequer of the Jews, стр. 13 (Selden Society, vol. XV).

[4]) Du-Cange, sub hac voce. Murray, New English Dictionary, s v. Caorcin

сломъ были откупы и собираніе церковныхъ платежей, которые взыскивала по разнымъ поводамъ папская курія; наибольшій расцвѣтъ ихъ дѣятельности относится къ XIII вѣку. Въ XIV вѣкѣ ихъ смѣнили по банкирскимъ дѣламъ итальянцы, преимущественно ломбардцы Но такъ какъ насъ интересуетъ главнымъ образомъ ранняя исторія экономическихъ взглядовъ, въ особенности періодъ до XIII вѣка включительно, то намъ необходимо обратить вниманіе на то характерное обстоятельство, что денежныя операціи прибыльнаго, чтобы не сказать ростовщическаго, характера практиковались въ эту эпоху въ широкихъ размѣрахъ духовными корпораціями. Крестовые походы, вызвавшіе значительное оживленіе торговыхъ сношеній въ бассейнѣ Средиземнаго моря и огромные денежные обороты, дали поводъ рыцарскимъ орденамъ храмовниковъ и госпитальеровъ, въ особенности первымъ, развить настоящую банкирскую дѣятельность [1]). Тампліеры принимали капиталы на храненіе, выдавали переводы на свои агентуры во всѣхъ странахъ, наконецъ, выдавали ссуды въ обширныхъ размѣрахъ и—конечно—не безвозмездно Л. Делиль опубликовалъ по этому поводу очень интересный мемуаръ въ запискахъ Парижской Академіи Надписей. Онъ замѣчаетъ тамъ между прочимъ (стр. 15): „Хранители обычно имѣли возможность употреблять подъ своей отвѣтственностью фонды, держателями которыхъ они были. Такимъ образомъ они пользовались ими, чтобы давать займы и авансы заемщикамъ, состоятельность которыхъ была имъ извѣстна“.

„Во второй крестовый походъ тампліеры дали взаймы или заставили дать взаймы королю Людовику VII часть денегъ, въ которыхъ онъ нуждался въ Святой Землѣ. У насъ есть два письма короля, въ которыхъ онъ поручаетъ Сугерію внести тампліерамъ суммы, которыя онъ занялъ у нихъ или которыя гроссмейстеръ Ордена занялъ для него (Recueil des historiens, t. XV, стр. 496 и 502).

„20 мая 1202 г. мы видимъ, что Іоаннъ Безземельный гарантируетъ возвращеніе суммы въ 500 ливровъ анжерской монеты, которую его вѣрный другъ Стефанъ дю Першъ хотѣлъ занять у тампліеровъ (Rotull lit. pat, стр 11)“.

Еще любопытнѣе то обстоятельство, что средневѣковые монастыри вообще являются долгое время центрами денежныхъ операцій по ссудамъ какъ крупнаго, такъ и мелкаго кредита. Классическая диссертація Женесталя о нормандскихъ монастыряхъ бросаетъ яркій свѣтъ на эти операціи. Онѣ производились обыкновенно не въ формѣ простыхъ займовъ, а въ видѣ ссудъ подъ залогъ земли и пріобрѣтенія или учрежденія денежныхъ рентъ. Характеристика юридическихъ

---

[1]) Prutz, Kulturgeschichte der Kreuzzuge. 1883 Cr. Heyd, Geschichte des Levantehandels 1879.

формъ займовъ подъ залогъ недвижимости дана въ такъ-называемой Summa de legibus Normanniae, составленной между 1254 и 1258 годами: „Нужно замѣтить, что одни изъ залоговъ называются живыми, а другіе—мертвыми. Мертвымъ называется залогъ, которыи ничѣмъ инымъ не выкупается и не погашается, напримѣръ, земля, отданная въ залогъ за 100 солидовъ, можетъ вернуться лишь тогда къ залогодателю, когда онъ возвращаетъ полностью взятыя деньги Живымъ же называется залогъ, которыи погашается изъ доходовъ, напримѣръ, земля, отданная въ залогъ за 100 солидовъ на три года, которая, по истеченіи этихъ трехъ лѣтъ, должна быть возвращена залогодателю или передана въ залогъ до тѣхъ поръ, пока будутъ уплачены деньги, назначенныя изъ ея доходовъ“ [1]).

„Легко уяснить различіе“, замѣчаетъ Женесталь: „мертвый залогъ допускаетъ процентъ, ибо, ожидая возвращенія своего капитала, заимодавецъ собираетъ доходы съ недвижимаго залога; напротивъ, живой залогъ нормальнымъ образомъ не приноситъ никакой прибыли, ибо собранные плоды причтены къ капиталу. Поэтому если занимающія насъ аббатства требовали у своихъ кредиторовъ только представленія живого залога, то они дѣйствовали съ благотворительной мыслью; если же они требовали мертваго залога, то они предполагали дать деньги за проценты“.

Обратимъ теперь вниманіе на практику залога. Изъ данныхъ, собранныхъ Женесталемъ, вытекаетъ, что монастыри обыкновенно давали деньги взаймы подъ „мертвый залогъ“, оцѣнивая имѣнія приблизительно въ двѣ трети ихъ дѣйствительной цѣнности и извлекая такимъ путемъ изъ нихъ около 15% годовыхъ на ссуженный капиталъ. Займы такого рода дѣлались обыкновенно людьми хорошаго достатка, помѣщиками и рыцарями, для неотложныхъ нуждъ и немедленныхъ затратъ, напр., при отправленіи въ крестовый походъ.

Отдача земель въ „мертвый залогъ“ обременяла ихъ непроизводительными долгами и приводила въ большинствѣ случаевъ къ переходу собственности въ руки монастырей заимодавцевъ. Операціи эти развиваются съ особенной силой въ теченіе XII вѣка, т.-е. какъ разъ въ эпоху крестовыхъ походовъ. Въ XIII вѣкѣ наступаетъ новая полоса, характеризуемая запрещеніемъ „мертваго залога“ со стороны папской куріи (декретъ Александра III) и развитіемъ сдѣлокъ на учрежденіе постоянныхъ платежей или рентъ. „Земельная рента является для кредитора-капиталиста способомъ для поднятія цѣнности недвижимости, нѣчто вродѣ договора о вѣчной арендѣ, а для должника-капиталиста средствомъ пользоваться землями для обработки на долгое время и безъ траты капитала на покупку. Опредѣленная

[1]) Summa de legibus Normanniae in curia laicali, chap CXI, (ed. Tardif, p. 278—279).

рента является для кредитора-капиталиста помѣщеніемъ движимыхъ капиталовъ, а для должника-капиталиста займомъ на неопредѣленное время“ [1]).

Ренты такого рода учреждались главнымъ образомъ въ связи съ мелкимъ кредитомъ. Дѣло шло въ данномъ случаѣ о снабженіи капиталомъ земледѣльцевъ, стремившихся расширить и усилить обработку своихъ участковъ и не находившихъ возможности достать необходимый капиталъ для продуктивныхъ затратъ иначе какъ подъ условіемъ обремененія земель постоянными платежами.

Въ общемъ практика XI—XIII вѣковъ представляла богатую почву для развитія кредита. Остается выяснить, какое положеніе заняла по вопросамъ о цѣнности и кредитѣ теоретическая мысль этого времени.

III.

Оживленіе умственной жизни въ XI вѣкѣ представляетъ въ высшей степени любопытное явленіе Какъ только Западная Европа устроилась сколько-нибудь на основахъ феодальнаго строя, возобновилось накопленіе матеріальныхъ благъ, образованіе государства и права и работа рефлектирующей мысли. Умственная жизнь Парижа, Болоньи, Оксфорда сложилась, какъ извѣстно, прежде всего въ школьную—схоластическую премудрость, въ которой, какъ показываетъ внимательное изученіе, было вложено подъ отталкивающей оболочкой формальной діалектики много интересныхъ и плодотворныхъ мыслей Не остались безъ обработки въ этихъ школьныхъ системахъ и вопросы народнаго хозяйства. Къ сожалѣнію, они разсматривались лишь мимоходомъ, въ связи съ этическими и богословскими задачами. Наиболѣе послѣдовательное разсмотрѣніе находимъ мы въ данномъ случаѣ, какъ и во многихъ другихъ, у „Ангельскаго ученаго“ Ѳомы Аквинскаго, но заслуживаютъ также вниманія нѣкоторыя замѣчанія германца Альберта Великаго, каталонца Раймунда де Пеннафорта, а въ особенности оригинальные экскурсы фламандца Генриха Гетгальса изъ Гента (Henricus de Gandavo). Этотъ интересный противникъ школы Ѳомы Аквинскаго въ Парижскомъ университетѣ былъ первымъ провозвѣстникомъ платонизма въ схоластической средѣ. Его Quodlibeta содержатъ множество любопытныхъ мыслей, къ сожалѣнію разрозненныхъ и изложенныхъ въ малодоступной формѣ.

Было бы, невозможно построить изложеніе хронологически или по авторамъ. Наличный матеріалъ допускаетъ лишь систематическую характеристику.

---

[1]) Génestal, Rôle des monastères comme établissements de credit en Normandie du XI-e à la fin du XIII-e siécle 1901, стр 88 сл.

Основу экономическихъ теорій схоластиковъ составляетъ теорія цѣнности. Они опирались въ данномъ случаѣ на „Философа“, т.-е. на Аристотеля, который, въ свою очередь, резюмировалъ взгляды греческаго міра. Извѣстно, что онъ принадлежалъ къ направленію, осуждавшему крайнюю демократію и идеализировавшему господство „среднихъ“ въ гражданской общинѣ Однимъ изъ послѣдствій этой точки зрѣнія было враждебное отношеніе къ торговлѣ и къ торговому стяжанію [1]). Въ третьей главѣ первой книги Политики Аристотель совершенно опредѣленно высказывается противъ торговой экономики (p 1258 b): „Пріобрѣтательная дѣятельность бываетъ двоякая — торговая и домохозяйственная, и лишь послѣдняя вытекаетъ изъ необходимости и заслуживаетъ одобренія, тогда какъ первая, коренящаяся въ обмѣнѣ, справедливо осуждается“. Въ связи съ этимъ отрицательнымъ отношеніемъ стоитъ извѣстная доктрина, по которой цѣнность предметовъ сводится къ *потребности* лицъ, которыя въ нихъ нуждаются. Чѣмъ существеннѣе потребность, тѣмъ выше цѣнность продукта. Изъ этого отправнаго пункта могло бы развиться ученіе о мѣновой цѣнности, зависящее отъ отношенія между спросомъ и предложеніемъ. Разсужденія Аристотеля направились, однако, въ другую сторону подъ вліяніемъ различенія между продуктивной дѣятельностью и непроизводительной стяжательностью лицъ, занятыхъ обмѣномъ продуктовъ. Съ точки зрѣнія „учителя“ обмѣнъ, конечно, необходимъ, потому что каждый отдѣльный членъ общества производитъ не все то, что ему нужно, и принужденъ обращаться къ помощи сосѣдей, чтобы обезпечить себя всѣми желательными благами, но справедливая торговля по существу мѣновая, купля-продажа должна быть лишь формой мѣны и роль денегъ въ торговомъ оборотѣ, собственно говоря, ограничивается приведеніемъ къ одному знаменателю разнородныхъ благъ и продуктовъ, которыми люди обмѣниваются. Въ 8 главѣ пятой книги Этики Аристотель строитъ пропорціональную справедливость, которая должна управлять людьми при обмѣнѣ эквивалентовъ, напр, обуви на зданія, и резюмируетъ свой взглядъ о потребительной цѣнности въ характерномъ замѣчаніи: потребность является связующимъ звеномъ между людьми.

Эти мысли Аристотеля пришлись какъ нельзя болѣе кстати для схоластиковъ. Онѣ дали возможность обосновать теоретически враждебность представителей аскетическаго міросозерцанія къ любостяжанію купцовъ. Испанецъ Раймундъ изъ Пеннафорта (ум. въ 1275 г) объявилъ, что скупщиковъ слѣдуетъ ненавидѣть какъ отвратительныхъ звѣрей (nefandas belluas. Summa pastoralis, I. tit. 7). Альбертъ Великій

[1]) Ср. Andokides, I, § 137; Plato, Leges, XI 918 D. Ср. Willamowitz—Möllendorf, Aristoteles und Athen. 1893.

изложилъ и комментировалъ ученіе Аристотеля о формахъ пріобрѣтенія и обмѣна съ точки зрѣнія „эквивалентовъ“—contrapassum [1]).

Ѳома Аквинскій наиболѣе обстоятельно занялся вопросомъ, но не безъ вниманія къ практической сторонѣ дѣла Въ трактатѣ De regimine principum онъ признаетъ, что торговля и торговцы необходимы въ государствѣ Конечно, было бы лучше, если бы каждое государство производило все то, что ему нужно, но такъ какъ это рѣдко возможно, то нельзя не считаться съ дѣятельностью купцовъ, даже иностранныхъ [2]).

Но торговая дѣятельность, направленная къ справедливому обмѣну, должна сообразоваться съ требованіями христіанской этики Семьдесятъ седьмой раздѣлъ второй части второй книги „Суммы богословія“ содержитъ любопытный анализъ понятія цѣнности и его примѣненія къ практикѣ купли и продажи. Не останавливаясь на схоластической формѣ изложенія и на чисто богословскихъ соображеніяхъ, отмѣтимъ мысли, интересныя съ точки зрѣнія развитія экономическихъ идей.

Само собой разумѣется, что всѣ разновидности обмана подвергаются строгому осужденію. Устами св Ѳомы церковь требуетъ, чтобы продавецъ обнаруживалъ недостатки товара, и чтобы покупатель не пользовался ошибкой или незнаніемъ продавца. Труднѣе и интереснѣе вопросъ о закономѣрности сдѣлокъ, не опороченныхъ обманомъ. Въ

---

[1]) Albertus Magnus, Ethica, lib. V, tract 2, cap. 9 (ed. Lugdun 1651, vol. 4, p 201): „То, что пиѳагорійцы зовутъ эквивалентомъ, при обмѣнахъ касается только тѣхъ вещей, которыя называются мѣновымп. Мѣновыми же предметами бываютъ тѣ вещи, которыя мѣняются по добровольному соглашенію, вещь одного на вещь другого Эквивалентъ же слѣдуетъ понимать пропорціонально, а не одинаково для одной и той же вещи, потому что договоръ нельзя разбирать съ одной стороны, но съ трехъ, какъ говоритъ Туллій Вѣдь иногда власть приводитъ въ порядокъ торгъ, опредѣляя, что за сколько слѣдуетъ продавать, ибо въ противномъ случаѣ вслѣдствіе потребности въ вещи граждане понесли бы чрезмѣрный убытокъ; такъ, напр, во время дороговизны опредѣляется, за сколько и не дороже чего слѣдуетъ продавать модій хлѣба Иногда такіе обмѣны производятся при одной наличности договора безъ коварства и всякаго обмана и тогда за вещь дается не эквивалентъ, а то, что условлено Иногда такіе обмѣны производятся по паритету, т-е продавецъ имѣетъ эквивалентъ того, что имѣетъ покупатель Слѣдовательно при обмѣнахъ слѣдуетъ имѣть въ виду, что справедливый эквивалентъ не всегда опредѣляется одинаково, но иногда устанавливается по паритету, иногда по договору, иногда же по суду.

Сверхъ того нельзя мѣнять вещь на вещь при такихъ мѣнахъ, какъ дома на ложе или модій пшеницы на башмаки: эти мѣры всегда не эквивалентны и не равной нужды. Вѣдь мѣняющій зерно не всегда нуждается въ башмакахъ, чтобы перемѣнить зерно на башмаки. Такая мѣна дѣлается не по эквивалентности обмѣниваемыхъ вещей, но скорѣе пропорціонально стоимости одной вещи къ стоимости другой вещи, а пропорціональность устанавливается по нуждѣ, которая есть причина мѣны“

[2]) De regimine principum II c. 13 Ср. Comment ad libros Politicorum Aristotelis I c. 7.

какой мѣрѣ можетъ продавецъ искать прибыли, а покупатель стараться купить дешевле обычной цѣны?

Само по себѣ, т.-е съ абсолютной точки зрѣнія, исканіе прибыли недопустимо [1]). Въ зависимости отъ обстоятельствъ открывается, однако, возможность допустить добавочное вознагражденіе противъ простого эквивалента по одному изъ двухъ соображеній. Уступая принадлежащій мнѣ предметъ покупателю по цѣнѣ высшей, нежели требовало бы точное равенство эквивалентовъ, я, быть можетъ, разстаюсь съ предметомъ, лишеніе котораго составляетъ для меня личный ущербъ и невыгоду болѣе значительные, чѣмъ то среднее вознагражденіе, которое мнѣ полагается по общимъ условіямъ. Этотъ субъективный излишекъ—ущербъ сравнительно съ среднею цѣнностью—долженъ быть по справедливости возмѣщенъ [2]). Нетрудно видѣть, что эти разсужденія Ѳомы

---

[1]) Summae Theologiae Secunda Secundae, qu. 77, art. 1 «Если же обмана нѣтъ налицо, тогда мы можемъ говорить о куплѣ и продажѣ двояко. съ одной стороны само по себѣ (secundum se), и по этому взгляду купля и продажа были введены ради общей пользы для обѣихъ сторонъ, т.-е, когда одинъ нуждается въ вещи другого и наоборотъ, какъ показано Философомъ въ 1 кн Политики, гл 6, въ началѣ. То же, что было введено ради общей пользы, не должно для одного быть болѣе въ тягость, чѣмъ для другого; и поэтому нужно, чтобы между ними былъ установленъ договоръ согласно равенству вещи Количество же вещи, которая переходитъ въ пользованіе человѣка, измѣряется данной цѣной; для этого была изобрѣтена монета, какъ говорится въ 5 кн Этики, гл 5, раньше середины И поэтому, если или цѣна превышаетъ стоимость вещи, или, наоборотъ, вещь превышетъ цѣну, нарушается справедливое равенство И поэтому продавать дороже или покупать вещь дешевле, чѣмъ она стоитъ, само по себѣ несправедливо и непозволительно".

[2]) Summae Theologiae Secunda Secundae, qu. 77, art. 1 „Съ другой стороны мы можемъ говорить о куплѣ и продажѣ, смотря по тому, что случайно достается къ пользѣ для одного и къ ущербу для другого; представь себѣ, что кто-либо сильно нуждается въ какой-нибудь вещи, а другой получаетъ ущербъ, если лишится ея; въ такомъ случаѣ справедливая цѣна должна сообразоваться не только съ продаваемой вещью, но и съ убыткомъ, который понесъ продавецъ отъ продажи Въ такомъ случаѣ позволительно продавать что-нибудь дороже, чѣмъ вещь стоитъ сама по себѣ, хотя она не должна продаваться дороже, чѣмъ стоитъ владѣльцу. Если же кто-нибудь получилъ бы изъ пріобрѣтенной имъ вещи другого большую пользу, а продавецъ не потерпѣлъ бы ущерба отъ лишенія той вещи, то не должно давать за нее прибыли, ибо выгода для одного увеличилась не отъ дѣйствій продавца, а изъ положенія покупателя. Никто же не долженъ продавать другому то, что не его, можно, значитъ, продать лишь дѣйствительно понесенный ущербъ. Однако, получивши изъ вещи другого большую пользу можетъ добровольно прибавить что-нибудь продавцу; впрочемъ, это обстоятельство относится уже къ его честности"

Summae Theologiae Secunda Secundae, qu 77, art 4 „.. относящееся къ торговцамъ должно сказать и примѣнительно къ обмѣнамъ Какъ говоритъ Философъ въ 1 кн Политики, гл 5 и 6, обмѣнъ вещей бываетъ двоякій: одинъ какъ бы естественный и необходимый, при посредствѣ котораго происходитъ обмѣнъ вещи на вещь или на деньги вслѣдствіе жизненныхъ потребностей; и такой обмѣнъ не касается собственно торговцевъ, а болѣе домохозяевъ или политиковъ, которые должны забо-

Аквинскаго составляютъ исходный пунктъ допущенія такъ-называемаго „damnum emergens“. Возможна и другая мотивація добавочной прибыли—именно какъ вознагражденія за особыя выгоды, проистекающія для покупателя изъ предмета продажи (lucrum cessans). Этой квалификаціи Ѳома Аквинскій не признаетъ, потому что никто не можетъ продать то, что ему не принадлежитъ, а въ данномъ случаѣ особая выгода является условіемъ привходящимъ, не зависящимъ отъ продавца.

Помимо этого субъективнаго момента, возвышающаго цѣнность вещи, Ѳома Аквинскій допускаетъ и другія весьма существенныя условія, но, къ сожалѣнію, не развиваетъ подробнѣе своихъ мыслей въ этомъ направленіи и ограничивается тѣмъ, что отмѣчаетъ руководящія соображенія Ясно такимъ образомъ, во-первыхъ, что главное дѣло въ цѣли. Ради помощи бѣднымъ, или поддержанія домохозяйства, или пользы общественной можно искать прибыли въ торговомъ дѣлѣ Нѣтъ надобности распространяться, какую брешь пробиваетъ это допущеніе въ ученіи о строгомъ равновѣсіи эквивалентовъ. Еще значительнѣе второе допущеніе—трудъ даетъ право купцу искать вознагражденія—въ данномъ случаѣ прибыли. Ѳома Аквинскій не разъясняетъ, однако, условій такого рода труда. Остается также въ тѣни капитальный вопросъ о средствахъ для опредѣленія справедливой цѣны.

Другой вопросъ, по которому „Сумма богословія“ ангельскаго доктора содержитъ любопытныя разсужденія, есть вопросъ о кредитѣ. Съ точки зрѣнія ученія о справедливой цѣнѣ Ѳома Аквинскій не допускаетъ возвышенія цѣнъ въ зависимости отъ отсрочки платежа или уменьшенія его вслѣдствіе преждевременнаго платежа [1]). Съ точки

титься о вещахъ, необходимыхъ для жизни дома или государства. Другой же родъ обмѣна есть или обмѣнъ денегъ на деньги или чего бы то ни было на деньги не вслѣдствіе необходимости въ вещахъ для жизни, но съ цѣлью наживы; и эта торговля относится, какъ кажется, собственно къ торговцамъ, согласно Философу, кн 1 Политики, гл. 6 Первый обмѣнъ похваленъ, ибо служитъ естественной потребности. Второй же по справедливости порицается, ибо самъ по себѣ служитъ стремленію къ наживѣ, которая не знаетъ предѣла и простирается до безконечности И поэтому торговля, разсматриваемая сама по себѣ, имѣетъ нѣчто постыдное, поскольку не вноситъ въ свою сущность честной или необходимой цѣли Прибыль, однако, которая есть цѣль торговли, хотя въ своей сущности не вноситъ ничего честнаго или необходимаго, не вноситъ и ничего въ своей сущности постыднаго или противнаго добродѣтели; поэтому ничто не препятствуетъ употреблять прибыль на какую-нибудь нужную или даже почтенную цѣль“ .

[1]) Summae Theologiae Secunda Secundae, qu 78, art 2: ...„Въ седьмыхъ должно сказать, что если кто хотѣлъ бы продать свои вещи дороже справедливой цѣны за то, что будетъ ожидать съ покупателя уплаты денегъ, явно допускаетъ ростъ, ибо ожиданіе такого рода уплаты имѣетъ характеръ займа. Поэтому все, что сверхъ справедливой цѣны вымогается за такое ожиданіе, есть какъ бы стоимость займа, что относится къ росту Подобнымъ же образомъ, если покупатель захочетъ купить вещь

зрѣнія нашего схоластика нельзя торговать временемъ, которое одинаково принадлежитъ всѣмъ. Что же касается пользованія капиталомъ, будь то деньги или другіе предметы, оно не можетъ быть отчуждено отдѣльно отъ самого предмета, и потому всякая продажа въ кредитъ является ростовщичествомъ Изложенная точка зрѣнія была уже развита въ Декреталіяхъ папъ Урбана III и Александра III [1]).

Въ схоластической мотивировкѣ главная причина запрещенія продажи въ кредитъ лежала еще глубже. Она стояла въ связи съ общимъ запрещеніемъ заима подъ проценты, опиравшимся на ученіе о безплодности денегъ. Усвоивъ взглядъ „Философа“, т -е. Аристотеля, по которому деньги являются лишь мѣрилами цѣнности и заемъ разсматривается главнымъ образомъ съ точки зрѣнія передачи и возвращенія денегъ, схоластика съ Ѳомой Аквинскимъ во главѣ развила любопытное, хотя и совершенно ложное ученіе о невозможности процентнаго заима. Суть этого ученія сводится къ мысли, что передача предмета однимъ лицомъ другому сообщаетъ послѣднему самую собственность вещи, и новый собственникъ тѣмъ самымъ пріобрѣтаетъ пользованіе. Взимать особое вознагражденіе за пользованіе извѣстной суммой денегъ было бы равносильно двойной продажѣ одного и того же предмета. Тотъ, кто продалъ бутылку вина, не можетъ кромѣ того взимать вознагражденіе за право выпить это вино. Не лишено интереса познакомиться съ самыми выраженіями, въ которыхъ Ѳома Аквинскій формулируетъ эту теорію.

...„Въ пятыхъ“, говоритъ онъ: „слѣдуетъ сказать, что тотъ, кто даетъ взаймы деньги, переноситъ право собственности на деньги на того, кому даетъ; поэтому тотъ, кому даются взаймы деньги, держитъ ихъ на свой страхъ и обязанъ возвратить ихъ въ цѣлости: поэтому заимодавецъ не долженъ требовать большаго. Но тотъ, кто ссужаетъ свои деньги или купцу или ремесленнику подъ видомъ какого-либо товарищества, не переноситъ на него право собственности на свои

дешевле справедливой цѣны на томъ основаніи, что уплачиваетъ деньги ранѣе, чѣмъ вещь можетъ быть ему передана, то и это есть грѣхъ роста, ибо и эта предварительная уплата денегъ имѣетъ характеръ заима, стоимость котораго есть то, что скидывается съ справедливой цѣны купленной вещи“.

[1]) C. J. Can , Decr. Greg IX, V, 19, c. 6. X. De usuris 5, 19. „Онъ же (Александръ III) Генуэзскому архіепископу Въ твоей епархіи, по твоимъ словамъ, часто случается, что нѣкоторые покупаютъ перецъ, или корицу, или другіе товары, которые тогда стоили не дороже пяти ливровъ, и обѣщаютъ публично, что заплатятъ тѣмъ, у кого покупаютъ эти товары, шесть ливровъ въ опредѣленный срокъ. Хотя такого рода договоръ въ этой формѣ нельзя назвать ростомъ, тѣмъ не менѣе, продавцы совершаютъ грѣхъ, если несомнѣнно, что эти товары во время уплаты будутъ стоить болѣе или менѣе. И поэтому твои граждане хорошо позаботятся о своемъ спасеніи, если отстанутъ отъ такого договора, такъ какъ мысли людей не могутъ быть сокрыты отъ всемогущаго Бога“.

деньги, но оставляетъ его за собой; поэтому купецъ торгуетъ на нихъ или ремесленникъ работаетъ подъ его отвѣтственностью, и поэтому ему позволительно требовать себѣ часть получаемой отъ этого прибыли, какъ со своей собственности [1]). ..

..„получать проценты на данныя взаймы деньги есть само по себѣ (secundum se) несправедливость, ибо продается то, чего нѣтъ, и черезъ это, очевидно, устанавливается неравенство, противное справедливости.

„Для очевидности этого нужно знать, что есть вещи, употребленіе которыхъ означаетъ ихъ потребленіе, напр., вино мы потребляемъ, пользуясь имъ для питья, и пшеницу мы потребляемъ, пользуясь ею какъ пищей Поэтому въ такихъ предметахъ не должно отдѣлять употребленія вещи отъ самой вещи; кому уступается пользованіе, тѣмъ самымъ уступается и вещь; и вслѣдствіе этого въ такихъ вещахъ путемъ займа переносится право собственности. Если бы кто захотѣлъ отдѣльно продавать вино и отдѣльно употребленіе вина, тотъ продавалъ бы дважды одну и ту же вещь, или продавалъ бы то, чего нѣтъ; поэтому онъ явно погрѣшалъ бы несправедливостью На такомъ же основаніи совершаетъ несправедливость тотъ, кто, давая взаймы вино или пшеницу, требуетъ, чтобы ему давали два вознагражденія: одно какъ возвращеніе равноцѣнной вещи, а другое—какъ плату за пользованіе (usus), которая называется ростомъ (usura)“ [2])...

Отмѣтимъ характерное различеніе между займомъ денегъ и наймомъ дома или земли. Въ послѣднемъ случаѣ плата за пользованіе законна, потому что собственность имущества остается въ рукахъ землевладѣльца и такимъ образомъ хозяйственное значеніе предмета раздвояется. Ѳома Аквинскій, однако, не упоминаетъ объ извѣстномъ феодальномъ различеніи между dominium directum и dominium utile, а пользуется терминомъ *dominium* въ римскомъ значеніи полной собственности, которой противополагается *usus,* пользованіе.

Изъ этого различенія между деньгами и недвижимостью могла бы развиться косвеннымъ образомъ теорія роста въ смыслѣ взиманія плодовъ. Какъ извѣстно, въ древне-русскомъ правѣ возникли зачатки такого ученія въ связи съ отношеніемъ къ приплоду животныхъ Однако, хотя средневѣковая практика, особенно послѣ 1000-наго года, была богата примѣрами прибыли и роста, схоластическая теорія отказывалась провести выводы изъ предпосылокъ, узаконявшихъ отношенія найма и чинша. Мало того, подъ вліяніемъ ученія о грѣховности роста и справедливой цѣнѣ схоластика и папская курія заняли враждебное положеніе по отношенію къ такъ-называемому mortuum

---

[1]) Summae Theologiae Secunda Secundae, qu 78, art 2.

[2]) Ibid, qu 78, art 1.

wadium (mortgage), которое обезпечивало кредитору плоды заложеннаго должникомъ имѣнія Ѳома Аквинскій такъ высказывается по этому поводу: ...„Въ шестыхъ должно сказать, что если кто-нибудь за данныя ему взаймы деньги отдастъ въ залогъ какую-либо вещь, использованіе которой можетъ быть выражено опредѣленной цѣнностью, то заимодавецъ долженъ включить этотъ доходъ въ погашеніе долговой суммы; въ противномъ случаѣ, если онъ хочетъ оставить себѣ пользованіе этой вещью какъ бы даромъ, получается такое же взиманіе денегъ за заемную помощь, т.-е. дѣяніе ростовщическое“ [1]).

Это разрѣшеніе вопроса несомнѣнно стоитъ въ связи съ декретомъ Александра III, запрещавшимъ wadium mortuum, несмотря на то, что практика этого отношенія развилась, какъ мы видѣли, на почвѣ монастырскаго хозяйства

Наконецъ, нельзя не отмѣтить уступокъ, которыя дѣлала схоластика въ лицѣ Ѳомы Аквинскаго и другихъ въ пользу сдѣлокъ съ обусловленнымъ вознагражденіемъ Теорія damnum emergens приходилась въ этомъ случаѣ какъ нельзя болѣе кстати, точно такъ же какъ это имѣло мѣсто въ случаѣ продажи [2]).

Въ общемъ развитіе экономическихъ взглядовъ за время, предшествовавшее XIV вѣку, представляетъ любопытный примѣръ кристаллизаціи воззрѣній, соотвѣтствовавшихъ въ значительной степени условіямъ ранняго средневѣковья, но стоявшихъ въ противорѣчіи съ потребностями и практикой хозяйственнаго возрожденія, наступившаго въ XII и XIII вѣкахъ.

Схоластическая теорія, выростая на почвѣ аскетическаго радикализма и феодальной разрозненности, достигла полнаго расцвѣта въ обстановкѣ, которая во всѣхъ отношеніяхъ подготовляли ея распаденіе.

Павелъ Виноградовъ.

---

[1]) Summa Theologiae Secunda Secundae, qu 78, art 2.

[2]) Summa Theol. Secunda Secundae questio 78, artic 2 „Въ договоръ займа безъ грѣха можно включать оговорку о вознагражденіи въ случаѣ ущерба, могущаго возникнуть для взаимодавца Ибо сіе не означаетъ продажу пользованія деньгами (т.-е прибыль), но лишь избѣжаніе убытка“.

БИБЛІОТЕКА Коммунистической АКАДЕМІИ