АРИСТОТЕЛЬ

и

ѲОМА АКВИНАТЪ

ВЪ ОТНОШЕНІИ КЪ ИХЪ УЧЕНІЮ

О НРАВСТВЕННОСТИ.

Инв 138419

Александръ Бронзовъ.

X



С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія Ѳ Ельонскаго и К°. Невскій пр., № 134.
1884.

Пров 38

ПРОВ. 1957

Пр.

Р
485
Бро

Печатать дозволяется, по опредѣленію Совѣта С.-Петербургской Духовной Академіи. 1 сентября 1883 г.

И. д. Ректора Академіи, ординарный профессоръ *Е. Ловягинъ*.

БИБЛИОТЕКА КОММУНИСТИЧЕСКОЙ АКАДЕМИИ

1688
31

СОДЕРЖАНІЕ.

Стран.

Предисловіе Моменты, обусловившіе собою появленіе изслѣдованія . . I—II.

Введеніе. § I. Источники, раскрывающіе нравственныя воззрѣнія: 1) Аристотеля (вопросъ о такъ называемыхъ: «Ἠθικὰ Νικομαχεία», «Ἠθικὰ Εὐδήμια», Ἠθικὰ Μεγάλα», «Περὶ Ἀρετῶν καὶ Κακιῶν») и 2) Ѳомы Аквината («Комментарій» Ѳомы Аквината «къ Никомаховской этикѣ Аристотеля», «Quaestiones disputatae» Ѳомы Аквината, его «Opuscula», «Scriptum in primum, secundum .. sententiarum Magistri Petri Lombardi», «Summa catholicae fidei contra gentiles», «Проповѣди», «Комментаріи къ нѣкоторымъ свящ. книгамъ Ретхаго и Новаго Завѣта», «Quaestiones quodlibeticae» или „quodlibetales» и «Summa theologica". 1—11

§ II Историко-критическій очеркъ новѣйшей литературы по вопросу о нравственныхъ воззрѣніяхъ—1) Аристотеля (взглядъ на состояніе литературы по этому вопросу, появившейся до начала XIX-го вѣка; труды по этому вопросу ученыхъ настоящаго столѣтія: «Meiners'a, Buhle Ioh Gottl. и Tennemann'a, Schleiermacher'a, Krug'a и Gottling'a, Schleiermacher'a-же, Zell'я, Coray, Droste-Hulshoff'a, Michelet'a, Staudlin'a и другихъ; изслѣдованія по данному вопросу, появившіяся: съ выхода въ свѣтъ—въ 1828-мъ году—«System der philosophischen Moral» Michelet'a до 1840-го года включительно, съ 1841-го по 1850 г, съ 1851 по 1860 г., съ 1861 по 1870 г; съ 1871 по 1880 г, наконецъ, съ 1881 по текущій годъ) и 2) Ѳомы Аквината (взглядъ на состояніе литературы по этому вопросу, появившейся до начала XIX столѣтія; изслѣдованія по этому вопросу, вышедшія въ періоды времени: съ 1801 до 1810 года включительно, съ 1811 по 1820 годъ, съ 1821 по 1830 годъ, съ 1831 по 1840 г., съ 1841 года по 1850, съ 1851 по 1860 г., съ 1861 по 1870 г., наконецъ, съ 1871 года до настоящаго времени включительно; трудъ Redepenning'a: «Ueber den Einfluss der aristotelischen Ethik auf die Moral des Thomas von Aquino» появившійся въ 1875 году; заключительный взглядъ на достоинство трудовъ, появившихся въ виду вопроса о нравственныхъ воззрѣніяхъ Аристотеля и Ѳомы Аквината, приводящій въ мысли о «необходимости» новаго изслѣдованія этого вопроса) . . . . . 12—85

§ III. Постановка изслѣдованія по вопросу о нравственныхъ воззрѣніяхъ Аристотеля и Ѳомы Аквината . . . . . 85—87

§ IV. Раздѣленіе настоящаго изслѣдованія на существенныя части . . . 87

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Ученіе Аристотеля о «нравственности» . . . . . 88—236

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ. Предварительныя замѣчанія. § 1 Замѣчанія о «методѣ», руководившемъ Аристотеля при раскрытіи имъ своихъ нравственныхъ воззрѣній. § 2 Замѣчанія о «психологическихъ» основаніяхъ нравственныхъ

Стран
воззрѣній Аристотеля. § 3. Замѣчанія объ отсутствіи «религіозныхъ» основаній нравственныхъ воззрѣній Аристотеля. . . . . 88—98

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ. Раскрытіе ученія Аристотеля о «нравственности» Гл. I. Ученіе Аристотеля о «высочайшемъ благѣ». Гл. II. Ученіе Аристотеля о «добродѣтели». § 1. Ученіе Аристотеля о добродѣтели, съ одной стороны, какъ «навыкѣ», сохраняющемъ «средину» между двумя крайностями, и, съ другой, какъ дѣлѣ «свободной воли» человѣка. Ученіе Аристотеля о добродѣтели, какъ «навыкѣ», сохраняющемъ «средину» между двумя крайностями Ученіе Аристотеля о добродѣтели, какъ дѣлѣ «свободной воли» человѣка § 2. Дѣленіе Аристотелемъ всѣхъ признаваемыхъ имъ добродѣтелей на «двѣ» группы. § 3. Ученіе Аристотеля объ «отдѣльныхъ» добродѣтеляхъ. Ученіе Аристотеля о каждой изъ «нравственныхъ» добродѣтелей—«въ отдѣльности»: I, «мужествѣ», II, «воздержаніи» и сходной съ нимъ «умѣренности», III, «щедрости», IV, «великолѣпіи», V, «великодушіи», VI, добродѣтели, «средней» между «φιλοτιμία» и «ἀφιλοτιμία», «анонимной», VII, «кротости», VIII, добродѣтели «анонимной», на нашемъ языкѣ извѣстной подъ именемъ «вѣжливости», IX, «правдивости», X, «благоподвижности», XI, «стыдливости», XII, «справедливости», и, наконецъ, XIII, «дружбѣ». Ученіе Аристотеля о каждой изъ «умственныхъ» добродѣтелей «въ отдѣльности»: I, «наукѣ», II, «искусствѣ», III, «разумѣ», IV, «мудрости» и, наконецъ, V, «благоразумія» . . . . 98—210

ОТДѢЛЪ ТРЕТІЙ. Замѣчанія объ отношеніи нравственныхъ взглядовъ Аристотеля къ воззрѣніямъ—какъ предшествовавшихъ ему, такъ и послѣдовавшихъ за нимъ моралистовъ. § 1. Замѣчанія объ отношеніи нравственныхъ воззрѣній Аристотеля къ взглядамъ «предшествовавшихъ» ему моралистовъ I, къ «нравственной» философіи «индійскаго Востока», II, къ воззрѣніямъ греческихъ моралистовъ, жившихъ до Сократа, III, къ нравственнымъ воззрѣніямъ Сократа, IV, Платона. Послѣднее слово о «степени» самостоятельности Аристотеля, какъ моралиста. § 2. Замѣчанія о «судьбѣ» нравственныхъ воззрѣній Аристотеля: I, отношеніе къ нимъ «перипатетиковъ», II, «стоиковъ», III, «эпикурейцевъ», IV, «академиковъ», V, эклектика Цицерона, VI, положеніе ихъ въ «первые» вѣка христіанской эры, и, наконецъ, VII, въ «средніе» вѣка и во «всѣ» слѣдующія до текущаго включительно столѣтія . . 210—236

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Ученіе Ѳомы Аквината о «нравственности» . . . . . 237—485

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ. Предварительныя замѣчанія. § 1. Замѣчанія о «методѣ», руководившемъ Ѳому Аквината при раскрытіи имъ своихъ нравственныхъ воззрѣній. § 2. «Психологическія» основанія нравственныхъ воззрѣній Ѳомы Аквината. § 3. «Религіозныя» основанія нравственныхъ воззрѣній Ѳомы Аквината . . . . . 237—253

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ. Раскрытіе ученія Ѳомы Аквината о нравственности Гл. I. Ученіе Ѳомы Аквината о «высочайшемъ благѣ». Гл. II. Ученіе Ѳомы Аквината о «добродѣтели». § 1. Ученіе Ѳомы Аквината о человѣческихъ поступкахъ, разсматриваемыхъ вообще. Ученіе Ѳомы Аквината о «свободѣ», «отчасти» лежащей въ основѣ дѣйствій неразумныхъ существъ, но «преимущественно» характеризующей собою «волю» человѣка и сказывающейся необходимымъ условіемъ нравственнаго характера поступковъ послѣдняго. Ученіе Ѳомы Аквината о «страстяхъ», какъ «актахъ», общихъ у человѣка съ неразумными существами. Ученіе Ѳомы Аквината, съ одной стороны, о «внутреннемъ» и, съ другой, «внѣшнемъ» принципахъ «человѣческихъ» поступковъ. Ученіе Ѳомы Аквината о «навыкѣ»—внутреннемъ принципѣ «человѣческихъ» поступковъ. Ученіе Ѳомы Аквината а) о «законѣ» и б) «божественной

благодати», чрезъ посредство которыхъ Богъ является «внѣшнимъ» принципомъ «человѣческихъ» поступковъ. § 2. Ученіе Ѳомы Аквината о «самой» добродѣтели. «Общій» взглядъ Ѳомы Аквината на «доброе и злое». «Общее» ученіе Ѳомы Аквината, съ одной стороны, о «добродѣтеляхъ», какъ «хорошихъ» навыкахъ и, съ другой, о «грѣхахъ» и «порокахъ», какъ «злыхъ» навыкахъ «Общее» ученіе Ѳомы Аквината о «добродѣтеляхъ», какъ «хорошихъ» навыкахъ „Общее“ ученіе Ѳомы Аквината о «грѣхахъ» и «порокахъ», какъ «злыхъ» навыкахъ. Съ одной стороны, дѣленіе Ѳомою Аквинатомъ всѣхъ добродѣтелей на «три» группы и «общая» характеристика добродѣтелей, принадлежащихъ къ каждой изъ послѣднихъ, и, съ другой, «многоразличное» дѣленіе имъ всѣхъ пороковъ и грѣховъ на тѣ или другія группы и «общая» характеристика пороковъ и грѣховъ, относящихся къ каждой изъ послѣднихъ Дѣленіе Ѳомою Аквинатомъ всѣхъ добродѣтелей на «три» группы и «общая» характеристика добродѣтелей, принадлежащихъ къ каждой изъ послѣднихъ «Многоразличное» дѣлен е Ѳомою Аквинатомъ всѣхъ пороковъ и грѣховъ на тѣ или другія группы и «общая» характеристика пороковъ и грѣховъ, относящихся къ каждой изъ послѣднихъ Ученіе Ѳомы Аквината о «богословскихъ» добродѣтеляхъ: «вѣрѣ», «надеждѣ» и «любви». Ученіе Ѳомы Аквината о «главныхъ» добродѣтеляхъ: «благоразуміи», «справедливости», «мужествѣ» и «воздержаніи». § 3 Ученіе Ѳомы Аквината, съ одной стороны, о различныхъ «видахъ» человѣческой жизни и, съ другой, о различныхъ «состояніяхъ» и «обязанностяхъ извѣстныхъ людей Ученіе Ѳомы Аквината о различныхъ «видахъ» человѣческой жизни Ученіе Ѳомы Аквината о различныхъ «состояніяхъ» и «обязанностяхъ» извѣстныхъ людей . . . . . 253—461

ОТДѢЛЪ ТРЕТІЙ. Замѣчанія объ отношеніи нравственныхъ взглядовъ Ѳомы Аквината къ воззрѣніямъ—какъ предшествовавшихъ ему, такъ и послѣдовавшихъ за нимъ моралистовъ. § 1. Замѣчанія объ отношеніи нравственныхъ взглядовъ Ѳомы Аквината къ воззрѣніямъ предшествовавшихъ ему моралистовъ § 2 Замѣчанія о дальнѣйшей судьбѣ ученія Ѳомы Аквината о нравственности. . . . . 461—485

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ.

Сопоставленіе между собою нравственныхъ воззрѣній Аристотеля и Ѳомы Аквината . . . . . 486—591

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ. Сопоставленіе между собою нравственныхъ воззрѣній Аристотеля и Ѳомы Аквината, со стороны ихъ «содержанія». Гл I. Сопоставленіе между собою нравственныхъ воззрѣній Аристотеля и Ѳомы Аквината со стороны ихъ «взаимнаго согласія». § 1 Взаимное сходство, съ одной стороны, «методовъ», руководившихъ Аристотеля и Ѳому Аквината при раскрытіи ими своихъ нравственныхъ воззрѣній, и, съ другой, «психологическихъ» взглядовъ, положенныхъ ими въ основаніе своихъ нравственныхъ воззрѣній § 2. Согласіе между Аристотелемъ и Ѳомою Аквинатомъ въ раскрытіи тѣмъ и другимъ своихъ ученій о «высочайшемъ благѣ». § 3 Согласіе между Аристотелемъ и Ѳомою Аквинатомъ въ раскрытіи тѣмъ и другимъ своихъ ученій о «добродѣтели». Гл II. Сопоставленіе между собою нравственныхъ взглядовъ Аристотеля и Ѳомы Аквината, со стороны ихъ «разногласія» однихъ съ другими. § 1. Моменты, непосредственно обусловливавшіе собою фактъ разногласія Аристотеля съ Ѳомою Аквинатомъ въ дѣлѣ раскрытія ими своихъ нравственныхъ взглядовъ. § 2. Разногласіе между Аристотелемъ и Ѳомою Аквинатомъ въ раскрытіи ими сущности, смысла «высочайшаго блага». § 3. Разногласіе между Ѳомою Аквинатомъ и Аристотелемъ въ раскрытіи ими сущности, смысла «добродѣтели». § 4. Перечисленіе пунктовъ

«нравоучительнаго» характера, съ одной стороны, раскрываемыхъ Ѳомою Аквинатомъ и, съ другой, или мало раскрываемыхъ, или и вовсе не раскрываемыхъ Аристотелемъ . . . . . 487—527

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ. Сопоставленіе между собою «нравственныхъ» взглядовъ Аристотеля и Ѳомы Аквината со стороны ихъ «внутренней» состоятельности. § 1. Критическій взглядъ, съ одной стороны, на «методы», руководившіе Аристотеля и Ѳому Аквината при выясненіи ими своихъ нравственныхъ воззрѣній, и, съ другой, на положенныя тѣмъ и другимъ подъ послѣднія такія или иныя «основанія». § 2. Критическій взглядъ на «методы», руководившіе Аристотеля и Ѳому Аквината при выясненіи ими своихъ нравственныхъ воззрѣній. Критическій взглядъ на «основанія», положенныя Аристотелемъ и Ѳомою Аквинатомъ подъ ихъ нравственныя воззрѣнія. Критическій взглядъ на ученіе Аристотеля и Ѳомы Аквината о «высочайшемъ благѣ». § 3. Критическій взглядъ на ученіе Аристотеля и Ѳомы Аквината о «добродѣтели» Критическій взглядъ на ученіе Аристотеля о «добродѣтели» Критическій взглядъ на ученіе Аристотеля о добродѣтели, съ одной стороны, какъ «навыкѣ», сохраняющемъ «средину» между двумя крайностями, и, съ другой, какъ дѣлѣ «свободной» воли человѣка. Критическій взглядъ на предлагаемое Аристотелемъ дѣленіе всѣхъ—признаваемыхъ имъ добродѣтелей на «двѣ» группы или вида. Критическій взглядъ на ученіе Аристотеля объ «отдѣльныхъ» добродѣтеляхъ. Критическій взглядъ на ученіе Ѳомы Аквината о «добродѣтели» Критическій взглядъ на ученіе Ѳомы Аквината о «человѣческихъ поступкахъ», разсматриваемыхъ «вообще» Критическій взглядъ на ученіе Ѳомы Аквината о «самой добродѣтели», а также о «различныхъ видахъ» человѣческой жизни и о «различныхъ состояніяхъ» и «обязанностяхъ «извѣстныхъ людей . . 527—568

ОТДѢЛЪ ТРЕТІЙ. Сопоставленіе между собою нравственныхъ воззрѣній Аристотеля и Ѳомы Аквината, со стороны отношенія ихъ къ нравственнымъ началамъ, возвѣщаемымъ Евангеліемъ Господа нашего Іисуса Христа. § 1. Взглядъ на «свободу» человѣческой воли, предъявляемый, съ одной стороны, Аристотелемъ и Ѳомою Аквинатомъ и, съ другой, Евангеліемъ Христовымъ. § 2 Понятіе о «Богѣ», предъявляемое, съ одной стороны, Евангеліемъ Христовымъ и, съ другой, Аристотелемъ и Ѳомою Аквинатомъ. § 3. Взглядъ на міръ «духовный—личный» и «матеріальный—безличный», предъявляемый, съ одной стороны, Евангеліемъ Христовымъ и, съ другой, Аристотелемъ и Ѳомою Аквинатомъ. § 4. Рѣшеніе вопроса о «тождествѣ», «равенствѣ» нравственнаго достоинства человѣческой природы у всѣхъ» людей, предъявляемое съ одной стороны, Евангеліемъ Христовымъ, и, съ другой, Ѳомою Аквинатомъ и Аристотелемъ. § 5. Взглядъ на «блага жизни» человѣческой, предъявляемый, съ одной стороны, Евангеліемъ Христовымъ и, съ другой, Аристотелемъ и Ѳомою Аквинатомъ. Взглядъ на «внутреннія» блага жизни человѣческой или, что то же, «добродѣтели», предъявляемый, съ одной стороны, Евангеліемъ Христовымъ и, съ другой, Аристотелемъ и Ѳомою Аквинатомъ. Взглядъ на «внѣшнія» блага предъявляемый, съ одной стороны, Евангеліемъ Христовымъ и, съ другой, Аристотелемъ и Ѳомою Аквинатомъ . . . . . 568—587

ЗАКЛЮЧЕНІЕ . . . . . 588—591

Предисловіе.

Предлагаемое изслѣдованіе выясняетъ и сопоставляетъ между собою съ одной стороны нравственное міровоззрѣніе Аристотеля и, съ другой, нравоученіе Ѳомы Аквината. Условія, подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ которыхъ наше вниманіе въ данномъ случаѣ остановилось на этихъ именно двухъ историческихъ личностяхъ предпочтительно предъ другими, выяснятся сами собою, если принять въ соображеніе слѣдующія данныя. Аристотель — завершитель древне-греческой философіи—извѣстенъ какъ великій реформаторъ въ области нравственной философіи: ему, въ частности, первому принадлежитъ попытка и, при томъ, весьма удачная—выдѣлить науку о нравственности изъ сферы остальныхъ наукъ и чрезъ то придать ей въ отношеніи къ послѣднимъ самостоятельное значеніе. Усвояемое-же ему учеными всѣхъ временъ титло—«выразителя греческаго духа» въ разсматриваемой нами области, равно — какъ и замѣчательно блестящая судьба, выпавшая на долю его нравственной философіи не только въ его родной—греческой странѣ, но и далеко за предѣлами послѣдней, не только въ языческомъ мірѣ, но и въ христіанскихъ школахъ,—все это въ высшей степени краснорѣчиво говоритъ и о великомъ—плодотворномъ значеніи внесенной имъ въ область нравственной философіи реформы.—Чѣмъ былъ Аристотель, какъ моралистъ, для своей и даже многихъ дальнѣйшихъ эпохъ, почти тѣмъ-же, со стороны своихъ нравственныхъ воззрѣній, являлся и Ѳома Аквинатъ какъ для своего времени, такъ и для всего римско-католическаго современнаго міра. Голосъ ученыхъ, согласно называющій его не только именемъ выдающагося нравоучителя своей эпохи, но и «отцемъ» отчасти всей вообще западно-европейской, въ особенности-же римско-католической нравственной науки, какъ нельзя бо-

лѣе ясно подтверждаетъ и эту мысль.—Все это дѣлаетъ, конечно, вполнѣ естественнымъ интересъ, возбужденный въ насъ именно данными двумя замѣчательными явленіями въ исторіи нравственной философіи,—интересъ, становящійся еще болѣе понятнымъ, въ виду отсутствія болѣе или менѣе «обстоятельнаго-спеціальнаго» изслѣдованія по нашему вопросу не только въ нашей отечественной литературѣ, но, какъ сейчасъ видно будетъ, и въ литературѣ иностранной.

Введеніе.

(§ I. «Источники», раскрывающіе нравственныя воззрѣнія 1) Аристотеля и — 2) Ѳомы Аквината; § II. историко-критическій очеркъ новѣйшей «литературы» по вопросу о «нравственности», проповѣдуемой тѣмъ и другимъ; § III. «постановка» изслѣдованія и — § IV. его «раздѣленіе» на существенныя части).

§ I.

Источники, раскрывающіе нравственныя воззрѣнія — 1) Аристотеля и — 2) Ѳомы Аквината.

1.

Спеціально выясняющимъ нравственное міровоззрѣніе Аристотеля является несомнѣнно ему принадлежащее сочиненіе, извѣстное подъ названіемъ: «Ἠθικὰ Νικομαχεία». Правда, именемъ Аристотеля-же до не такъ еще давняго времени надписывались также еще—какъ два обширныхъ произведенія нравственнаго-же характера: «Ἠθικὰ Εὐδήμια» и «Ἠθικὰ Μεγάλα»,—такъ равно множество и другихъ, по большей части, «мелкихъ» сочиненій съ такимъ-же характеромъ, каковы, напр., 1) «περὶ Ἀρετῶν καὶ Κακιῶν» [1]), 2) «προτάσεις περὶ Ἀρετῆς», 3) «περὶ Ἀρετῆς», 4) «περὶ Δικαιοσύνης», 5) «περὶ Δικαίων β'», 6) «περὶ τοῦ βελτίονος ἀ», 7) «περὶ Ἑκουσίου ἀ», 8) «περὶ τοῦ Αἱρετοῦ καὶ τοῦ Συμβεβηκότος ἀ», 9) «περί καλοῦ ἀ», 10) «περὶ Ἡδονῆς ἀ», 11) «περὶ Ἐπιθυμίας», 12) «περὶ Παθῶν Ὀργῆς», 13) «Ἐρωτικά», 14) «Θέσεις ἐρωτικαί», 15) «περὶ Φιλίας», 16) «Θέσεις φιλικαί», 17) «περὶ Συμβιώσεως ἀνδρός καὶ γυναικός», 18) «περὶ Σωφροσύνης»... [2]),—но въ настоящемъ столѣтіи, благодаря тщатель-

[1]) См. «Aristotelis opera omnia» изд. Didot'a (Volum. secundum, pag 243—247).

[2]) См. «Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickelung» Zeller'a (Th. II, Abth. 2, Aufl. 2, 1862 Jahr, S. 73—74 Ibid., Aufl. 3, 1879 Jahr S. 103—104)..

нымъ изысканіямъ нѣкоторыхъ компетентныхъ ученыхъ, изъ которыхъ здѣсь больше всѣхъ другихъ заслуживаетъ быть названнымъ «Spengel» [1]), изысканіямъ, результаты которыхъ приняты почти всѣмъ ученымъ міромъ [2]),—оказалось, что на честь именоваться несомнѣнно Аристотелевскими произведеніями претендовать они не могутъ, но—что «Ἠθικὰ Εὐδήμια» есть плодъ ученика Аристотеля—Эвдема Родосскаго. а «Ἠθικὰ Μεγάλα»—сочиненіе, по содержанію своему являющееся ни чѣмъ инымъ, какъ только простымъ экстрактомъ изъ «Никомаховской этики» и «этики Эвдемовской» и при томъ въ особенности изъ послѣдней,—принадлежитъ перу также, по всей вѣроятности, какого-нибудь Аристотелева ученика изъ школы перипатетиковъ, но какого именно — достовѣрно неизвѣстно. При этомъ, что касается V—VII книгъ Никомаховской этики, буквально тождественныхъ съ IV—VI книгами Эвдемовской этики, то «Spengel», утверждая, что онѣ заимствованы Эвдемовскою этикою изъ этики Никомаховской, признаетъ, однако, что находящійся въ концѣ VII книги Никомаховской этики отдѣлъ объ «удовольствіи» (cap. XI—XIV—по изд. Didot'a), «по всей вѣроятности» (см. S. 518), перенесенъ въ послѣднюю изъ Эвдемовской этики,—тѣмъ болѣе, что вопросъ объ удовольствіи, какъ въ свое время это мы и увидимъ, разсматривается Аристотелемъ еще въ I—V главахъ X-й книги Никомаховской же этики и при томъ гораздо полнѣе и обстоятельнѣе [3]).

---

[1]) См. его сочин.: «Ueber die unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften» въ «Abhandl. der Munchener Akad.» (III. 2 и 3. 1841 и 43. s. 439—551).

[2]) См. объ эт., напр., упомянут. сочин. Zeller'a (Aufl. 2, Th. II, Abth. 2, S. 469 и 73.—Aufl. 3, Th. II; Abth. 2, S. 102 и 609), а также—«Ueber die dianoethischen Tugenden des Aristoteles»—Prantl'я (1852, Munch., S. 5 и слѣд.); «Philosophische Bibliothek»—Kirchmann'a (B. 68; 1876; Leipzig; Vorrede; S. VIII—IX); «Ἱστορία τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τῶν ἀρχαιοτάτων χρονων μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς»—«ὑπὸ N. Κοτζία» (Τόμος δεύτερος; ἐν Ἀθήναις, 1876; pag. 298.; «Grundriss der Geschichte der Philosophie»—Ueberweg'a (Erster Theil. Das Alterthum. Fünfte Ausgabe—von Max Heinze. Berlin. 1876 Jahr. S. 177)..

[3]) «Schleiermacher» (см. его разсужд отъ 4 дек. 1817 г.: «Ueber die ethischen Werke des Aristoteles») высказывается въ пользу той мысли, что «великая этика» по своему происхожденію относится къ болѣе раннему времени, чѣмъ какому своимъ происхожденіемъ обязаны «Никомаховская» и «Эвдемовская» этики. «Fischer» (см. его сочин.: «de Ethicis Nicomacheis et Eudemiis, quae Aristotelis nomine tradita sunt» Bonnae. 1847) и раздѣляющій въ данномъ случаѣ его мнѣніе «Fritzsche» (см. «Eudemi Rhodii Ethica» ed. Fritzsche. Ratisbonnae. 1851) все, входящее въ составъ Никомаховской этики, начиная съ V книги, XI главы, по VII книгу включительно, считаютъ перенесеннымъ въ Никомаховскую этику изъ этики Эвдемовской,—первыя десять главъ V книги Никомаховской этики, также буквально тождественныхъ съ началомъ IV книги Эвдемовской этики, однако, считая въ Никомаховской этикѣ первоначальными.—«Grant» [см. его сочин.: «Aristoteles» (перев. съ англ., сдѣлани въ 1878 г.); cap. V: «die Ethik des Aristoteles»] идетъ еще дальше ихъ обоихъ: признавая за автора Никомаховской этики Аристотеля, а за автора этики Эвдемов-

Что мы сказали относительно «Эвдемовской» и «великой» этикъ, это-же слѣдуетъ сказать также и объ огромномъ большинствѣ остальныхъ до недавняго времени приписывавшихся Аристотелю мелкихъ произведеній нравственнаго характера: большая часть ихъ, — напр., разсужденіе «περὶ Ἀρετῶν καὶ Κακιῶν» и друг. [1]),—несомнѣнно принадлежатъ тѣмъ или другимъ послѣдователямъ Аристотеля и преимущественно—перипатетикамъ; относительно-же другихъ изъ нихъ въ этомъ отношеніи, по недостатку надежныхъ данныхъ, сказать что-либо положительное нѣтъ рѣшительно никакой возможности, тѣмъ болѣе, что многія ихъ нихъ вовсе не сохранились до настоящаго времени, такъ что о нихъ мы знаемъ только по свидѣтельствамъ тѣхъ или другихъ древнихъ писателей...

Въ виду всѣхъ этихъ обстоятельствъ, при выясненіи нравственныхъ воззрѣній Аристотеля, мы съ полнымъ правомъ можемъ пользоваться только одною «Никомаховскою этикою», какъ произведеніемъ несомнѣнно Аристотелевскимъ. Правда, основная мысль, проходящая, напр., по «этикѣ Эвдемовской», «этикѣ великой», разсужденію „περὶ Ἀρετῶν καὶ Κακιῶν“ и друг., въ сущности мало представляетъ собою чего-либо такого, что могло бы особенно отличать ее отъ основной мысли «этики Никомаховской»; но такъ какъ въ нравственномъ міровоззрѣніи, какъ послѣднее характеризуется въ признанныхъ новѣйшими изслѣдователями за псевдо-аристотельскія произведеніяхъ, все-таки, хотя, какъ мы и сказали выше, и въ маломъ количествѣ, существуютъ черты, изъ которыхъ однѣ «никакъ», а другія только «съ трудомъ» могутъ быть уложены въ рамки нравоученія, проповѣ-

---

ской—во всякомъ случаѣ не Аристотеля, онъ, однако, считаетъ безъ ограниченій всѣ три книги Никомаховской этики V — VII заимствованными изъ этики Эвдемовской (см. кн. IV — VI). «Barthélemy St. Hilaire» (см. его сочин: «Morale d'Aristote». Paris. 1856) полагаетъ, съ одной стороны, что Эвдемовская этика по существу своему ничто иное, какъ простое только изданіе изустныхъ разсужденій Аристотеля о нравственныхъ вопросахъ, сдѣланное ученикомъ послѣдняго Эвдемомъ,—и—съ другой, что такъ называемая «великая этика» произошла подобнымъ же путемъ отъ какого-либо также ученика Аристотеля и при томъ будто бы въ то же время, въ какое произошла и Эвдемовская этика. «Bendixen» (см. «Philologus». Zeitschrift fur das klassische Alterthum. 10 Jahrg. 1855. «Bemerkungen zum VII Buch der Nicomachischen Ethik». S. 199—210. 263—292) утверждаетъ мысль, противоположную высказываемой Грантомъ, т. е, что и V, и VI, и VII книги Никомаховской этики, не исключая изъ послѣдней книги и XI—XIV главъ, не заимствованы изъ Эвдемовской этики, что, напротивъ, въ Эвдемовскую этику онѣ перенесены изъ этики Никомаховской. — «Rassow» (см. его «Forschungen uber die Nicomachische Ethik des Aristoteles». S. 26... 1874 Jahr.) допускаетъ, что V—VII книги Никомаховской этики, въ основѣ своей принадлежа Аристотелю, въ своихъ деталяхъ однако передѣланы кѣмъ-либо, можетъ быть, изъ его учениковъ, многое внесшимъ въ нихъ изъ Эвдемовской этики и т. п. и т. п.

[1]) См. объ эт., напр, упомянут. соч. «Zeller'a» (3 Aufl., II Th., 2 Abth., S. 941—945 и 103—104).

дуемаго «Никомаховскою этикою», то, если въ нѣкоторыхъ случаяхъ мы и будемъ ссылаться на нихъ, то лишь для того только, чтобы показать, насколько согласно и насколько отлично отъ Аристотелевскаго пониманіе тѣхъ или другихъ нравственныхъ истинъ передѣлывавшими его «Никомаховскую» этику его послѣдователями. . Въ дѣлѣ выясненія нравственнаго міровоззрѣнія Аристотеля намъ, конечно, въ нѣкоторой степени въ тѣхъ или иныхъ случаяхъ могутъ освѣщать путь также и другія сочиненія этого Философа, напр., его «Rhetorica», а особенно тѣсно связанная у него съ этикою, по выраженію одного нѣмецкаго ученаго [1]), такъ сказать, «прикладная этика», его «Politica» и др., но, какъ мы и замѣтили, только въ «нѣкоторой», насколько ихъ сдержаніе имѣетъ отношеніе къ нравственному строю мыслей Аристотеля.

Единственное, принадлежащее Аристотелю съ несомнѣнностію, произведеніе съ нравственнымъ содержаніемъ «Никомаховская этика», въ частности, разсуждаетъ [2]): а) о высочайшемъ благѣ [3]), б) о частяхъ души и двухъ видахъ добродѣтели [4]), в) о добродѣтели, какъ навыкѣ соблюдать средину между двумя крайностями [5]) и какъ актѣ свободной воли человѣка [6]), г) о каждой въ отдѣльности изъ добродѣтелей какъ нравственныхъ [7]), такъ и умственныхъ [8]), д) объ „ἐγκράτεια“ «умѣренности», какъ съ положительной, такъ и отрицательной ея сторонъ [9]), е) объ «удовольствіи» [10]), ж) «о дружбѣ», какъ «нѣкотораго рода» добродѣтели [11]), з) опять—объ «удовольствіи» [12]), и) о высшей ступени «εὐδαιμονίας»—«созерцательной жизни» [13]) и, наконецъ, і) о связи между «этикой» и «наукой о государствѣ» [14]).

2.

Слѣдующія изъ принадлежащихъ Ѳомѣ Аквинату сочиненій раскрываютъ его ученіе о нравственности: 1) «комментарій къ Никомаховской этикѣ Аристотеля», 2) такъ называемыя «quaestiones disputatae», 3) «opuscula», 4) «scriptum in primum, secundum... sententiarum Magistri Petri Lombardi», 5) «summa catholicae fidei contra gentiles», 6) «проповѣди», 7) «комментаріи къ нѣкоторымъ священнымъ книгамъ Ветхаго и Новаго Завѣта», 8) такъ называемыя «quaestiones quodlibeticae» или

---

[1]) См. сочин. Luthardt'a: «Die Ethik des Aristoteles in ihrem Unterschied von der Moral des Christenthums (I. Die Guterlehre. Leipzig. 1869. S. 12).

[2]) Указываемъ главные пункты, входящіе въ составъ Никомаховской этики Аристотеля, въ «порядкѣ» раскрытія ихъ самимъ Аристотелемъ.

[3]) Eth. Nicomach. (edit. Didot'a); lib. I; cap. I—XII. [4]) Ibid.; cap. XIII. [5]) Ibid.; lib. II. [6]) Ibid.; lib. III; cap. I—V. [7]) Ibid ; cap. VI—V lib ; cap. XI. [8]) Ibid.; lib. VI. [9]) Ibid.; lib. VII; cap. I—X. [10]) Ibid.; cap. XI—XIV. [11]) Ibid.; lib. VIII—IX. [12]) Ibid.; lib. X; cap. I—V. [13]) Ibid.; cap. VI—VIII. [14]) Ibid , cap. IX.

«quodlibetales» и, наконецъ, 9) преимущественно, классическое, безсмертное произведеніе «summa theologica» [1]).

1) Хотя, какъ мы знаемъ, Ѳома Аквинатъ писалъ нѣсколько комментаріевъ къ различнымъ сочиненіямъ Аристотеля, однако изъ числа всѣхъ ихъ для нашей цѣли имѣетъ значеніе одинъ только упомянутый нами выше его «комментарій къ Никомаховской этикѣ Аристотеля», такъ какъ въ одномъ послѣднемъ только тамъ и сямъ даютъ себя чувствовать личныя «нравственныя» именно воззрѣнія этого средневѣковаго богослова-философа, между тѣмъ какъ въ другихъ его комментаріяхъ къ сочиненіямъ Аристотеля его личные «нравственные» взгляды или совсѣмъ не просвѣчиваютъ, или же, если и проглядываютъ, то—чтобы не сказать больше—въ крайне незначительной степени. Написанный Ѳомою Аквинатомъ въ молодые годы его жизни и заключающій въ себѣ, по выраженію одного ученаго [2]), больше взгляды Альберта Великаго, учителя Ѳомы Аквината, чѣмъ воззрѣнія послѣдняго, хотя, впрочемъ, въ довольно достаточномъ количествѣ содержащій и мысли, принадлежащія непосредственно самому Ѳомѣ Аквинату, «комментарій къ Никомаховской этикѣ Аристотеля» начинается небольшимъ введеніемъ, устанавливающимъ смыслъ, какой слѣдуетъ соединять съ понятіемъ «морали», и потомъ раскрывающимъ существующее отношеніе послѣдней къ другимъ наукамъ—физикѣ и метафизикѣ, введеніемъ, въ самомъ концѣ котораго Ѳомою Аквинатомъ, въ частности, предлагается дѣленіе нравственной философіи, какъ такой, на три части: одну —«монастику», своимъ предметомъ имѣющую поступки извѣстнаго индивидуума, направленные къ высочайшей цѣли, другую—«экономику», обращающую свое вниманіе на поступки, имѣющіе мѣсто при отношеніяхъ однихъ членовъ семейства къ другимъ, и, наконецъ, третью — «политику», своимъ объектомъ имѣющую дѣятельность людей въ гражданскомъ обществѣ. При самомъ толкованіи Никомаховской этики Аристотеля Ѳома Аквинатъ преслѣдуетъ, какъ главную цѣль своего труда, выясненіе, насколько возможно, истиннаго смысла, соединяемаго Аристотелемъ въ томъ или другомъ случаѣ съ тѣмъ или инымъ мѣстомъ его этики, и, имѣя это въ виду, объясняетъ безъ скачковъ—послѣдовательно книгу за книгой, главу за главой Аристотелевой этики. При чемъ Ѳома Аквинатъ изъясненію каждой отдѣльной книги или главы Аристотелевой этики предпосылаетъ чисто въ

[1]) Мы имѣли возможность пользоваться только слѣдующимъ полнымъ изданіемъ сочиненій Ѳомы Аквината (найденнымъ нами въ С.-Петербургской Императорской публичной библіотекѣ): «Divi Thomae Aquinatis doctoris Angelici opera omnia. Ad fidem vetustissimorum codicum manuscriptorum et editorum emendata, aucta, et cum exemplari Romano collata; per R. P. F. Cosmam Morelles S. T. D. in Coloniensi Academia Professorem et apud praedicatores Regentem. Antverpiae. Apud Joannem Keerbergium. Anno M. D. C. XII. — Opera Divi Thomae Aquinatis in decem et octo dissecta Tomis...

[2]) См. «Guel. de Thoco»: «Vita St. Thom.»—in actis sanctorum. Cap. III. n. 13.

средневѣковомъ—схоластическомъ духѣ построенныя вводныя разсужденія, по мѣстамъ дѣлаетъ «resumé» своихъ прежнихъ разсужденій, устанавливаетъ соотношеніе однихъ изъ нихъ съ другими и проч. и проч. [1]).

2) Не стоящія между собою въ тѣсной органической связи такъ называемыя «quaestiones disputatae», своимъ происхожденіемъ обязанныя, какъ думаютъ нѣкоторые [2]), тому періоду въ жизни Ѳомы Аквината, когда онъ былъ уже «учителемъ», хотя и не всѣ, также освѣщаютъ предъ нами въ той или другой степени нѣкоторыя изъ нравственныхъ воззрѣній Ѳомы Аквината. Какъ на характеризующіе въ той или иной мѣрѣ этическіе взгляды Ѳомы Аквината—изъ этихъ небольшихъ трактатовъ (всѣ они, при томъ, большею частію «богословскаго» характера) можно указать преимущественно на слѣдующіе: «quaestio de anima» (1), «quaestiones de malo» (16), «quaestiones de veritate», «quaestiones de vertutibus» (5) и проч. «Quaestio de Anima», хотя, какъ показываетъ самое заглавіе трактата, разсуждаетъ главнымъ образомъ о душѣ, однако, довольно подробно также раскрываетъ понятія о «добродѣтели вообще», въ частности—о такъ называемыхъ «главныхъ добродѣтеляхъ», «добродѣтеляхъ богословскихъ» и проч. «Quaestiones de malo» числомъ 16 — разсуждаютъ о «злѣ вообще», о «грѣхѣ», о «причинахъ грѣха», о «первородномъ грѣхѣ», о «наказаніи за послѣдній», о «человѣческой способности выбора», о «дозволительномъ грѣхѣ», о «главныхъ грѣхахъ», какъ вообще, такъ и въ частности—о тщеславіи или надменности, суетномъ славолюбіи, завистн, лѣности, гнѣвѣ, скупости, обжорствѣ и пьянствѣ, не цѣломудренности и, въ заключеніе, о демонахъ. Обширныя «Quaestiones de veritate», прежде всего, раскрывающія понятіе объ истинѣ, и притомъ, въ двухъ отношеніяхъ—въ одномъ, поколику она понимается сама въ себѣ, и въ другомъ, поколику она разсматривается присущею въ частности, Богу, ангеламъ и людямъ, дальше, между прочимъ, касаются также понятій (что для «нашей» цѣли имѣетъ значеніе) о совѣсти, о благѣ и стремленіи къ нему, свободѣ, чувственности, страстяхъ и т. д. и т. д. «Quaestiones de virtutibus» числомъ пять, какъ уже показываетъ самое наименованіе ихъ, разсуждаютъ о «добродѣтеляхъ». И въ другихъ «Quaestionibus disputatis» также по мѣстамъ просвѣчиваютъ тѣ или другіе этическіе взгляды Ѳомы Аквината, но проглядываютъ въ высшей степени незначительно; вслѣдствіе чего и сколько нибудь говорить о нихъ не настоитъ рѣшительно никакой необходимости [3]).

---

[1]) Въ указ. полномъ изданіи произведеній Ѳомы Аквината данное сочиненіе послѣдняго помѣщается въ «пятомъ» томѣ подъ заглавіемъ: «Expositio in decem libros Ethicorum ad Nicomachum».

[2]) См. «Der heilige Thomas von Aquino» Werner'a; erster Band; S. 360; Regensburg; 1858 Jahr.

[3]) Въ указ. полн. изд. произведеній Ѳомы Аквината «quaestiones disputatae» находятся въ «8-мъ» томѣ.

3) Подъ именемъ «opuscula» разумѣются обыкновенно — числомъ около 73—въ различное время жизни Ѳомы Аквината написанныя имъ небольшія по своему объему разсужденія, въ которыхъ проводятся по большей части аскетическія идеи и которыя, какъ такія, нѣсколько касаются и вопросовъ нравственныхъ и, въ частности, особыхъ обязанностей званія. Такъ, въ одномъ изъ такихъ разсужденій, носящемъ заглавіе: «de regimine principum ad regem Cypri», Ѳома Аквинатъ довольно подробно излагаетъ обязанности, лежащія на царяхъ и проч. и, притомъ, излагаетъ ихъ на основаніи св. Писанія, изреченій философовъ и примѣровъ нѣкоторыхъ замѣчательныхъ людей [1]).

4) Въ значительной степени претендующее на самостоятельный характеръ [1]) сочиненіе Ѳомы Аквината подъ заглавіемъ: «scriptum in primum, secundum... sententiarum Magistri Petri Lombardi» написанное имъ, по нѣкоторымъ извѣстіямъ [3]), еще въ раннюю пору его жизни, носитъ на себѣ печать чисто схоластическаго духа Отчасти тѣ же пріемы, какіе мы замѣчаемъ и въ упомянутомъ выше комментаріѣ Ѳомы Аквината къ «Никомаховской» этикѣ Аристотеля, характеризуютъ «doctorem angelicum» и здѣсь· какъ тамъ, и здѣсь также предпосылаются изъясненію каждой отдѣльной книги, отдѣла: «Sententiarum Magistri Petri Lombardi» нѣкоторыя вводныя разсужденія... Далѣе, всякій, въ частности, взятый отдѣлъ «Sententiarum» Ломбарда Ѳомою Аквинатомъ обыкновенно разчленяется на нѣсколько вопросовъ; причемъ, съ одной стороны, противъ положеній, смысла каждаго изъ послѣднихъ въ отдѣльности имъ всегда предлагаются тѣ или другія возраженія («objectiones»), и, съ другой, соотвѣтствующіе каждому изъ этихъ послѣднихъ отвѣты («contra») получаемые путемъ обоснованія заключающейся въ имѣющемъ въ данномъ случаѣ мѣсто вопросѣ той или другой церковной истины на данныхъ, предлагаемыхъ св. Писаніемъ, затѣмъ—разъясненія смысла, какой соединяли съ нею тѣ или другіе отцы церкви и, въ случаѣ кажущихся или дѣйствительныхъ разногласій послѣднихъ другъ съ другомъ, примиренія изреченій по данному пункту однихъ изъ нихъ съ изреченіями другихъ и т. под. Во введеніи къ этому своему сочиненію раскрывая положеніе, что предметами богословія служатъ только «aut Deus, aut ea, quae ex Deo et ad Deum sunt»..., и дальше оттѣняя въ богословскомъ познаніи, которое, какъ онъ замѣчаетъ, «quamvis sit una, tamen perfecta est, et

---

[1]) Въ указ. полн. изд произведеній Ѳ. Аквината «Opuscula» заключаются въ 17-мъ томѣ.

[2]) См. «Guel. de Thoco: «Vita St. Thom.» въ «actis sanctorum»; cap. III; n. 15: «opus stylo disertum, intellectu profundum, apertum intelligentia et «novis articulis dilatatum»... Visus est humanas funditus intellexisse scientias et summum gradum sui studui fixisse in sapientia divinorum, quibus «noviter» videbatur instructus et gustu divinae sapientiae delectatus»...

[3]) Ibidem.

sufficiens ad omnem humanam perfectionem per efficaciam divini lumin s..., двѣ стороны—практическую (scientia practica) и спекулятивную (scientia speculativa), въ самомъ сочиненіи, носящемъ, какъ видно уже изъ сказаннаго, догматически-этическій характеръ, Ѳома Аквинатъ касается, «между прочимъ», слѣдующихъ нравственныхъ вопросовъ: при объясненіи первой книги «sententiarum» Ломбарда—вопросовъ «de charitate» и проч., при объясненіи второй—вопросовъ объ искушеніи и грѣхопаденіи прародителей, первородномъ грѣхѣ, переходѣ послѣдняго на всѣхъ людей и проистекающей отсюда порочности всего человѣческаго рода, о происхожденіи, природѣ и сущности зла, о свободѣ, необходимости благодати для благочестивой жизни, добродѣтели, о совѣсти и проч. и проч., при объясненіи третьей—вопросовъ о необходимости возрожденія человѣка..., о вѣрѣ, надеждѣ и любви—такъ называемыхъ богословскихъ добродѣтеляхъ, затѣмъ о добродѣтеляхъ-умственныхъ, нравственныхъ..., ихъ взаимныхъ отношеніяхъ, о практической и созерцательной жизни..., десяти заповѣдяхъ..., при объясненіи четвертой, наконецъ, о постѣ, милостынѣ, обѣтахъ, молитвѣ, соблазнахъ [1])...

5) По происхожденію своему относящееся къ времени между 1261—1264 г. [2]), замѣчательное сочиненіе Ѳомы Аквината «Summa catholicae fidei contra gentiles», менѣе, чѣмъ всѣ другія его произведенія, носящее на себѣ отпечатокъ схоластическихъ пріемовъ, схоластическаго духа и направленное противъ мавровъ и іудеевъ, по содержанію своему распадается на двѣ существеннѣйшихъ части, изъ которыхъ въ составъ первой входятъ первыя три книги «суммы», а второй четвертая книга. Что касается «нравственныхъ» именно воззрѣній Ѳомы Аквината, то изъ нихъ въ «Summa contra gentiles» дѣйствительно нѣкоторыя раскрываются болѣе или менѣе подробно, но не въ первой книгѣ, исключительно трактующей о бытіи Бога, Его существѣ, вѣчности, совершенствѣ, единствѣ, безконечности..., блаженствѣ... (с. 10—102), и не во второй, разсуждающей только объ отношеніи Бога къ міру, и въ частности, твореніи Имъ міра вообще и духовныхъ существъ, въ частности (с. 1—101),—а главнымъ образомъ—въ третьей и отчасти—въ четвертой. Въ третьей именно книгѣ (с. 1—163) говорится, между прочимъ, о Богѣ, какъ о высочайшей цѣли, къ которой всѣ и все направляются, о назначеніи человѣка на землѣ, состоящемъ въ богоуподобленіи..., о законѣ, какъ средствѣ, данномъ людямъ отъ Бога для осуществленія ими своего назначенія, о такъ называемыхъ «совѣтахъ» и непосредственно обусловливаемыхъ послѣдними «обѣтахъ»..., о наградахъ за исполненіе и наказаніяхъ за неисполненіе закона..., о божественной благодати, какъ средствѣ, дающемъ человѣку

---

[1]) Въ указ. полн. изд. сочиненій Ѳ. Аквината «Scriptum in primum .. Sententiarum M. P. Lombardi» находится въ томахъ «6-мъ» и «7-мъ».

[2]) См. «Hist. Eccles». Tholomaei Luc.: T. XXII; cap. 23.

возможность достигнуть безконечнаго блаженства за гробомъ...; а въ четвертой (с. 1—97), въ числѣ прочихъ пунктовъ, раскрываются также вопросы о таинствахъ, являющихся въ извѣстной степени и смыслѣ средствами, приводящими человѣка къ его «высочайшей цѣли», чистилищѣ, воскресеніи мертвыхъ, небѣ, адѣ, страшномъ судѣ [1])...

6) Въ извѣстной степени служатъ источниками, раскрывающими нравственное міровоззрѣніе Ѳомы Аквината, также и многія изъ его прекрасныхъ проповѣдей, вообще *исполненныхъ похвалъ* добродѣтели и порицаній повсюду царящей въ мірѣ развращенности нравовъ и проч. [2]).

7) Въ значительной степени проглядываютъ тѣ или другіе нравственные взгляды Ѳомы Аквината также и въ его комментаріяхъ къ нѣкоторымъ св. книгамъ, какъ Ветхаго, такъ и Новаго завѣтовъ. Изъ ветхозавѣтныхъ свящ. книгъ Ѳома Аквинатъ писалъ комментаріи, въ частности, къ книгамъ—Бытія, Іова, Псалтири (къ псалм. 1—51 по евр. тексту Библіи), Пѣсни пѣсней, пророковъ—Исаіи, Іереміи (только къ глав. съ 1—42), къ книгѣ—Плачъ Іереміи, къ кн. пр. Даніила, къ книгамъ Маккавейскимъ,—а изъ новозавѣтныхъ—къ Евангеліямъ Матѳея, Іоанна..., ко всѣмъ посланіямъ ап. Павла. Всѣ эти комментаріи, вообще важные для нашей цѣли потому, что какъ мы и сказали, въ нихъ тамъ и снмъ просвѣчиваютъ нравственныя воззрѣнія Ѳомы Аквината, въ частности, особенно важны для насъ въ томъ отношеніи, что во всѣхъ ихъ въ той или другой степени проводится, обосновывается мысль, что проповѣдуемое церковію нравоученіе сказывается не съ субъективнымъ, а съ «библейскимъ» именно и потому чисто объективнымъ характеромъ [3]).

8) Нравственныя воззрѣнія Ѳомы Аквината въ нѣкорой степени проглядываютъ также и въ его «quaestionibus quodlibeticis»—аггрегатѣ отрывочныхъ, не связанныхъ между собою органически небольшихъ разсужденій богословскаго характера. Каждая изъ 12-ти небольшихъ частей, на какія распадаются quastiones quodlibeticae», обыковенно начинаясь вопросами чисто догматическаго характера, дальше смѣняется вопросами характера чисто нравственнаго, вопросами, преимущественно касающимися обязанностей духовнаго сословія..., совершенія литургіи, таинствъ... Вотъ для примѣра нѣсколько этическихъ вопросовъ, впрочемъ, отмѣченныхъ почти чисто казуистическимъ характеромъ: «utrum liceat praedicatoribus eleemosynas accipere ab usurariis»; «utrum expulsi propter partes possint bona expetere ab illis, qui sunt in

---

[1]) Въ указ полн. изд. сочиненій Ѳомы Аквината «Summa catholicae fidei contra gentiles» находится въ «9-мъ» томѣ

[2]) См. «16-й» и «15-й» томы упомянут полн. изд произведеній Ѳ. Аквината.

[3]) См. «13-й», «14 й», «16-й» и «18-й» томы указанн. полн. изданія сочиненій Ѳомы Аквината.

civitate manentes»; «utrum executor debeat tardare distributionem eleemosynarum ad hoc quod res defuncti melius vendantur»» [1])...

9) Всего полнѣе и обстоятельнѣе нравственныя воззрѣнія Ѳомы Аквината раскрываются имъ въ его безсмертномъ произведеніи, носящемъ заглавіе: «Summa theologica». Считая совершенно излишнимъ здѣсь распространяться о несомнѣнныхъ достоинствахъ этого классическаго произведенія Ѳомы Аквината, тѣмъ болѣе, что послѣднія сами собою ярко выступятъ въ послѣдствіи—при самомъ раскрытіи нами нравственныхъ воззрѣній этого знаменитаго средневѣковаго богослова-философа, мы въ данномъ случаѣ постараемся только на сколько возможно кратко коснуться имѣющихъ непосредственное отношеніе къ нашей задачѣ его сторонъ. Свои нравственныя воззрѣнія Ѳома Аквинатъ «спеціально», «главнымъ образомъ» выясняетъ, въ частности, только во второй изъ трехъ частей его «Summae theologicae», но, впрочемъ, какъ мы и сказали, только «главнымъ образомъ», а не исключительно, такъ какъ нѣкоторые изъ его нравственныхъ взглядовъ въ той или другой степени просвѣчиваютъ и—какъ въ первой, такъ и третьей частяхъ разсматриваемаго его произведенія, и тѣмъ болѣе, что первая и третья части «Summae theologicae» не стоятъ внѣ всякой связи со второю частью ея. Посвятивъ всю первую часть своей «Summae theologicae» разсужденію о существѣ Бога (qu. 2—26), троичности Его (qu. 27—43), Его промыслительной дѣятельности... (qu. 44—109), Ѳома Аквинатъ въ прологѣ ко второй части старается слѣдующимъ образомъ установить связь морали со спекулятивною теологіею — предметомъ первой части: до сихъ поръ, такъ размышляетъ Ѳома Аквинатъ, мы разсуждали о первообразѣ (de exemplari), по которому созданъ человѣкъ, т е. о Богѣ..., теперь, поэтому, всего естественнѣе перейти къ рѣчи о копіи съ этого первообраза, подобіи послѣдняго (de ejus imagine), т. е., о человѣкѣ, поколику послѣдній, какъ свободное существо, способное поступать по своему произволу, такъ или иначе сказывается, какъ принципъ (principium) своихъ поступковъ (S. th. Pars. secunda; prima secundae. Prologus). Предпославъ такого рода соображеніе изложенію своихъ нравственныхъ воззрѣній во второй части своей «Summae theologicae», Ѳома Аквинатъ затѣмъ раздѣляетъ христіанскую этику на «общую» и «частную» [2]). «Общая» этика, характеризуемая Ѳомою Аквинатомъ въ «prima secundae», раскрываетъ больше «формальную» сторону нравственности, разсуждаетъ именно о конечной цѣли человѣка (II; I; qu. 1), блаженствѣ послѣдняго (qu. 2—5), о его нравственныхъ поступкахъ, α) разсматриваемыхъ самихъ въ себѣ, въ частности, какъ свойственныхъ одному

[1]) См. «8-й» томъ указ. полн. изд. произведеній Ѳомы Аквината.

[2]) S. theol Pars sec.; secunda secundae. Prologus: «post communem considerationem de virtutibus et vitiis, et aliis ad materiam moralem pertinentibus, necesse est considerare singula in speciali».

только человѣку, такъ и общихъ у человѣка со всѣми вообще обладающими чувствующею способностію существами (qu. 6—48), а также β) разсматриваемыхъ и со стороны причинъ или основаній ихъ внутреннихъ и внѣшнихъ, къ какимъ относятся—идущее со стороны діавола прельщеніе человѣка ко злу, со стороны Бога при посредствѣ закона и благодати—направленіе человѣка къ добру (qu 49—114)... Между тѣмъ какъ «prima secundae» характеризуетъ нравственность больше съ ея «формальной» стороны, «secunda secundae» раскрываетъ нравственность больше съ ея «матеріальной» стороны и, въ частности, разсуждаетъ—α) о добродѣтеляхъ—трехъ «богословскихъ» (II; II; qu. 1—46) и четырехъ такъ называемыхъ «главныхъ» (qu. 47—170) и β) «de his, quae specialiter ad aliquos homines pertinent», т. е., объ обязанностяхъ, неодинаковыхъ у разныхъ людей, смотря по различію, во первыхъ, присущей тѣмъ или другимъ изъ нихъ—«gratiae gratis datae», а не «gratiae gratum facientis», одинаково присущей всѣмъ людямъ (qu. 171—178), во-вторыхъ, образа жизни («vitae diversae»; qu. 179—182) и, наконецъ, въ третьихъ, должностей и состояній (diversitas officiorum et statuum; qu. 183—189). Третья часть «Summae theologicae» раскрываетъ вопросы, мало имѣющіе значенія для нашей цѣли. Это вопросы. 1) о Божественномъ Спасителѣ—Господѣ нашемъ Іисусѣ Христѣ (pars tertia «Summae tholog.»: qu. 1—59) и 2) о таинствахъ, какъ спасительныхъ средствахъ, предоставленныхъ имъ людямъ для достиженія послѣдними блаженства (qu. 60—90) [1])...

Вотъ всѣ тѣ принадлежащіе перу Ѳомы Аквината сочиненія, которыя въ той или другой степени раскрываютъ нравственныя воззрѣнія этого знаменитаго отца западной богословской этики. Слѣдующее ниже выясненіе нравственнаго міровоззрѣнія Ѳомы Аквината мы вообще будемъ вести на основаніи «всѣхъ» ихъ,—но главнымъ, хотя и «далеко» не исключительнымъ образомъ, на основаніи, «partis moralis» «Summae theologicae», гдѣ Ѳомѣ Аквинату удалось раскрыть свои нравственныя воззрѣнія съ настолько достаточною всесторонностію и полнотою, что если бы, при выясненіи его нравственнаго міровоззрѣнія, мы не захотѣли обращаться къ другимъ (кромѣ «Summae theologicae») принадлежащимъ ему произведеніямъ, то и въ этомъ случаѣ мы въ извѣстной степени имѣли бы возможность нарисовать ясный обликъ Ѳомы Аквината, какъ моралиста.

---

[1]) Въ указанн. полн. изд. сочиненій Ѳомы Аквината «Summa theologica» находится въ томахъ «10-мъ», «11-мъ» и «12-мъ». Кромѣ того, это сочиненіе Ѳ. Аквината мы имѣли еще и въ изд. «Migne».

§ II.

Историко-критическій очеркъ новѣйшей литературы по вопросу о нравственныхъ воззрѣніяхъ 1) Аристотеля и 2) Ѳомы Аквината.

1.

По вопросу о «нравственныхъ» воззрѣніяхъ Аристотеля здѣсь предлагается нами очеркъ литературы только новѣйшей, въ частности, только явившейся въ настоящемъ XIX-мъ столѣтіи. Такое наше отношеніе къ дѣлу обусловливается отсутствіемъ «обстоятельныхъ», «научныхъ» [1]) изслѣдованій изъ времени, предварившаго текущій вѣкъ, которыя рѣшали-бы ту или другую стороны вопроса о нравственныхъ взглядахъ Аристотеля.

Труды ученыхъ, болѣе или менѣе близко соприкасающіеся съ вопросомъ о «нравоученіи Аристотеля» и появившіеся вообще до настоящаго XIX-го вѣка, могутъ быть подведены подъ слѣдующія три категоріи: къ одной изъ нихъ относятся «комментаріи» къ нравоучительнымъ сочиненіямъ Аристотеля (иногда и съ «переводами» послѣднихъ на тотъ или другой языкъ), къ другой—сочиненія, касающіяся разсматриваемаго нами вопроса только мимоходомъ, только на ряду съ большимъ или меньшимъ количествомъ другихъ вопросовъ; къ третьей, наконецъ, труды (по противоположности первымъ) носящіе характеръ не обычныхъ комментаріевъ къ нравоучительнымъ сочиненіямъ Аристотеля, а логически-послѣдовательныхъ, связныхъ разсужденій о томъ или другомъ изъ нравственныхъ взглядовъ Аристотеля, и (по противоположности вторымъ) удѣляющіе не одну только какую-либо часть своего состава выясненію того или другаго пункта изъ нравоучительной системы Аристотеля, а занимающіеся раскрытіемъ его спеціально на всемъ своемъ протяженіи, отъ самаго своего начала и до конца. Изъ числа комментаріевъ къ нравоучительнымъ сочиненіямъ Аристотеля наиболѣе извѣстны: а) принадлежащій Андронику Родосскому, жившему около 70 г. до Р. Хр. [2]); б) усвояемый нѣкоему Аспазію изъ I-го христіанскаго вѣка [3]); в) оставшійся отъ

---

[1]) Фактъ этотъ, помимо всѣхъ другихъ причинъ (напр., невысокой научности пріемовъ, общей громадному большинству изслѣдователей, жившихъ до XIX-го вѣка...), объясняется «главнымъ образомъ» изъ того обстоятельства, что непосредственно обусловливающая собою успѣшный результатъ въ рѣшеніи даннаго вопроса «исторія древне-греческой философіи», какъ наука, до начала настоящаго столѣтія была еще въ неразвитомъ, такъ сказать, зачаточномъ состояніи (даже болѣе или менѣе удовлетворительныхъ изданій древнихъ греческихъ философовъ за этотъ періодъ почти совсѣмъ не было), несмотря на то, что она получила свое начало въ западной Европѣ еще съ эпохи возрожденія классической древности (въ XV в.)...

[2]) См. «Philosoph. Bibliothek» Kirchmann'a (B. 68; Leipzig; 1876 Jahr.; Vorrede; S. VII). [3]) Ibidem.

ефесянина Михаэлиса уже изъ XII-го христіанскаго-же вѣка [1]); г) сдѣланный никейскимъ митрополитомъ Евстратіемъ въ слѣдующемъ XIII столѣтіи [2]). Изъ послѣдующихъ вѣковъ мы знаемъ, какъ болѣе выдающіеся изъ ряда другихъ, коментаріи къ нравоучительнымъ сочиненіямъ Аристотеля: Victorius'a (1584 г.), Muretus'a (1602 г.), Giphanius'a (1608 г.), снабженное критическими замѣчаніями... полное изданіе Аристотелевскихъ сочиненій Theoph. Buhle (1791; 1799 г.), Dan. Ienisch'a (1791 г.), Garve (1798. 1801 г.), «Comm. de justitia ejusque speciebus in Aristot. Eth. V (Lipsiae 1737 г.) Abrah. Kaestner'a и нѣкотор. друг. При этомъ, труды Giphanius'a, Dan. Ienisch'a и Garve обращаютъ на себя вниманіе, предпочтительно предъ остальными: первый—обширностію своихъ замѣчаній къ Никомаховской этикѣ Аристотеля. Второй трудъ, представляя изъ себя изданіе послѣдняго сочиненія Аристотеля, отличается какъ довольно значительнымъ богатствомъ разъясненій къ только-что указанному произведенію Аристотеля, такъ и (главнымъ образомъ) существованіемъ въ немъ, сверхъ того, еще нѣкоторыхъ разсужденій (Abhandlungen) относительно того же Аристотелевскаго сочиненія. Третій, наконецъ, трудъ, помимо существующихъ въ немъ замѣчаній и разъясненій къ Никомаховской этикѣ Аристотеля, обращаетъ на себя вниманіе изслѣдователя своимъ переводомъ (нѣмецкимъ) этого сочиненія. Впрочемъ, справедливость требуетъ замѣтить, что съ «истиннымъ» Аристотелемъ собственно ни одинъ и изъ этихъ трехъ комментаріевъ насъ познакомить не можетъ; въ нѣкоторыхъ изъ нихъ, особенно въ послѣднемъ, искаженіе мыслей Аристотеля, можно сказать, поразительно: оно весьма ощутительно сказывается и въ дѣлаемыхъ «Garve» разъясненіяхъ къ «Никомаховской» этикѣ Аристотеля, и (еще въ болѣе сильной степени) въ предлагаемомъ имъ при этомъ своемъ переводѣ этого Аристотелевскаго сочиненія. Ко второй категоріи сочиненій, такъ или иначе касающихся нравственнаго міровоззрѣнія Аристотеля, относятся различныя «исторіи философіи». Но изъ извѣстныхъ трудовъ въ этомъ родѣ, появившихся до XIX-го столѣтія, здѣсь можетъ быть отмѣчена развѣ только «критическая исторія философіи» Брукнера [«Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta»—Iac. Bruckeri (Lipsiae. 1742—1744)]. Остальные-же труды указаннаго характера, относящіеся къ данному періоду а) «The History of Philosophy by Thom. Stanley (Lond. 1655. Перевод. на лат. яз. Gottfr. Olearius'омъ въ 1711 г. въ Лейпц.); б) «Geist der speculativen Philosophie» (лейбницевольфіанца) Dieterich'a Tiedemann'a (Marburg. 1791—1797); в) «Histoire critique de la philosophie» Deslandes'a (Paris 1730—1736) и проч.), вовсе почти (за весьма немногими исключеніями) не касаются интересующаго насъ вопроса изъ Аристотелевской философіи. Изъ принад-

[1]) Ibidem. [2]) Ibidem.

лежащихъ къ послѣдней, третьей категоріи трудовъ, пытающихся уяснить тѣ или другія стороны нравственнаго міровоззрѣнія Аристотеля, могутъ быть названы: а) довольно обстоятельный анализъ Никомаховской этики, принадлежащій Hermanno Lipstorpio Lubecensi (Francoford; ann. christianae epochae 1589—1590); б) Diss., quod Aristoteles demonstrationem doctrinae moralis non incertam statuerit»—Majus'a (Ioh. Burck.; Kiel. 1764 ann.); в) «Aristotelis Ethicorum Nicomacheorum adumbratio, accomodata ad nostrae philosophiae rationem facta» (Halae 1790) Deldbrück'a; г) «Bemerkungen über die sogenannte grosse Ethik des Aristoteles» (Erfurt. 1798) Tennemann'a и особенно д) «Uebersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre von dem Zeitalter des Aristoteles an bis auf unsere Zeiten» (Breslau. 1798) Garve и проч. и проч. [1]).

Болѣе или менѣе удачныя изслѣдованія по вопросу о нравственномъ міровоззрѣніи Аристотеля принадлежатъ уже настоящему XIX-му вѣку, чему (вмѣстѣ съ нѣкоторыми другими обстоятельствами) особенно много благопріятствовало вступленіе «исторіи греческой философіи», какъ «науки», съ началомъ текущаго столѣтія въ болѣе счастливый фазисъ своего развитія.

Имѣя въ виду предложить историко-критическій очеркъ литературы, появившейся за этотъ періодъ и имѣющей предметомъ своимъ нравственные взгляды Аристотеля, мы будемъ, при выполненіи этой своей задачи, придерживаться того (хронологическаго) порядка, въ какомъ появлялись на свѣтъ и самыя характеризуемыя нами сочиненія тѣхъ или другихъ изслѣдователей.

На рубежѣ между прошлымъ XVIII-мъ и настоящимъ XIX-мъ вѣками появились: а) «Allgemeine kritische Geschichte der altern und neuern Ethik oder Lebenswissenschaft...»—Meiners'a (Erster Theil; Göttingen; 1800 Iahr.), и б) первый томъ сочиненія: «Geschichte der Kunste und Wissenschaften seit der Wiederherstellung derselben bis an das Ende des achtzehnten Iahrhunderts» (1800 Iahr. Göttingen)—Buhle.

Авторъ перваго изъ названныхъ сочиненій — Meiners, предлагая общую критическую исторію древней и новой этики, необходимо сталкивается и съ нравственной философіей Аристотеля. Тамъ и сямъ (см. напр. S. 242..., 256..., 346..., 396..., 405...) касаясь, между прочимъ, тѣхъ или другихъ нравственныхъ взглядовъ Аристотеля, Meiners, сверхъ того, посвящаетъ выясненію ихъ (послѣднее ведется Meiners'омъ на основаніи одной только «Никомаховской» этики Аристо-

[1]) Въ періодъ до XIX-го вѣка извѣстны были многія полныя изданія произведеній (въ частности и «нравственныхъ») Аристотеля (напр., отъ 1498, 1531, 1539, 1552, 1584, 1590 и др. годовъ),—изданія, впрочемъ, не представляющія собою чего-либо такого, что заставило бы изслѣдователя обратить на нихъ особенное вниманіе.

теля) и особый небольшой (S. 137—149) отдѣлъ въ данномъ своемъ сочиненіи. Обрисовавъ сначала нѣкоторыми чертами общій обликъ Аристотеля, какъ философа вообще (S. 137—138), Meiners, далѣе, дѣлаетъ весьма краткія замѣтки о взглядахъ Аристотеля на природу и назначеніе человѣка (S. 139—140).. , на сущность «высочайшаго блага» человѣка (S. 140—141), на блага и бѣдствія тѣла и души (S 141), на добродѣтели духа и сердца (S. 141—142), на «созерцательную» жизнь человѣка, какъ на самый высшій видъ человѣческой жизни, въ которой, т. е., созерцательной жизни, поэтому, и заключается совершеннѣйшее человѣческое блаженство (S. 143 — 144)..., послѣ чего, подъ вліяніемъ нѣкоторыхъ находимыхъ имъ въ «Никомаховской» этикѣ противорѣчій Аристотеля самому себѣ, неоднократныхъ повтореній послѣдняго (напр., въ рѣчи. объ «удовольствіи...»), онъ говоритъ два-три слова о подлинности нѣкоторыхъ отдѣловъ упоминаемаго сочиненія Аристотеля и проч. (S. 144—145). Въ послѣдующемъ изложеніи нравственныхъ взглядовъ Аристотеля Meiners'омъ весьма кратко указываются существенные моменты, дающіе, по его мнѣнію, оригинальную одежду Аристотелевской этикѣ; въ частности, имъ характеризуется взглядъ Аристотеля на добродѣтель (этическую), какъ на прочный навыкъ, пріобрѣтаемый каждымъ изъ насъ путемъ продолжительнаго упражненія въ добродѣтельныхъ дѣлахъ... (S. 145—146). А въ-слѣдъ за этимъ Meiners дѣлаетъ нѣсколько общихъ замѣчаній и о взглядѣ Аристотеля на нѣкоторыя отдѣльныя добродѣтели: «мужество», «воздержаніе», «справедливость» и «благоразуміе» (S. 147), указываетъ, затѣмъ, слабыя стороны Аристотелевскаго опредѣленія добродѣтели, какъ именно «средины» между извѣстными крайностями (S. 147—148), и, наконецъ, отмѣчаетъ масштабъ, долженствующій руководить всякаго человѣка въ дѣлѣ отысканія имъ упомянутой «золотой» «средины»,—масштабъ, которымъ, съ точки зрѣнія Аристотеля, является правый разумъ или мнѣніе умныхъ и образованныхъ людей... (S. 148—149)... Вотъ все, что предлагаетъ намъ Meiners въ интересующемъ насъ отдѣлѣ даннаго его сочиненія. Цѣльнаго облика Аристотеля, какъ моралиста, это сочиненіе Meiners'а намъ вовсе не даетъ: Meiners затрогиваетъ здѣсь почти всѣ главнѣйшіе пункты Аристотелевской этики, но ни одного изъ нихъ не раскрываетъ сколько-нибудь обстоятельно, полно и, поэтому, удовлетворительно. Въ частности, Meiners, говоря объ ученіи Аристотеля о высочайшемъ благѣ, между тѣмъ, можно сказать, вовсе не знакомитъ насъ съ нимъ, поднимая вопросъ о добродѣтели, какъ прочномъ навыкѣ, сохраняющемъ срединный пунктъ между извѣстными крайностями, оставляетъ его также почти вовсе необъясненнымъ; изъ отдѣльныхъ добродѣтелей Аристотелевской этики однѣ (даже такія, какова, напр., добродѣтель «φιλίας»...) вовсе не упоминаются Meiners'омъ, а остальныя, хотя и упоминаются имъ («мужество», «воздержаніе», «справедливость», «благоразуміе»),

но оставляются безъ всякаго почти разъясненія... Попытки Meiners'а отнестись къ нравственнымъ воззрѣніямъ Аристотеля критически, какъ съ точки зрѣнія ихъ содержанія, такъ равно и съ точки зрѣнія ихъ самостоятельности, такъ и остаются однѣми неудачными попытками, не разрѣшающимися сколько-нибудь удовлетворительнымъ результатомъ. Короче: разсматриваемое сочиненіе Meiners'а ни мало не заслуживаетъ со стороны изслѣдователя сколько-нибудь особеннаго къ нему вниманія, и мы подробнѣе, чѣмъ слѣдовало-бы, охарактеризовали его только потому, что оно въ разсматриваемый нами періодъ является однимъ изъ самыхъ первыхъ по времени сколько-нибудь научныхъ опытовъ по разсматриваемому нами вопросу.

Какъ показываетъ уже самое заглавіе втораго изъ названныхъ нами выше сочиненія, авторъ его Iohann Gottlieb Buhle (по большей части кантіанецъ) не имѣлъ въ виду заниматься раскрытіемъ исторіи наукъ и искусствъ до извѣстной въ исторіи эпохи возрожденія наукъ и искусствъ въ Италіи. Тѣмъ не менѣе, въ видахъ полноты своего изслѣдованія, «Buhle» весь объемистый (S. 1—896) первый томъ послѣдняго посвятилъ обозрѣнію состоянія наукъ и искусствъ и въ эпоху, предварившую собою возрожденіе греческихъ наукъ и искусствъ. Вслѣдствіе этого, въ данномъ томѣ разсматриваемаго его сочиненія есть рѣчь и объ Аристотелѣ, а, въ частности, и о нравственныхъ воззрѣніяхъ послѣдняго (S. 356—393). Нравственныя воззрѣнія Аристотеля излагаются у Buhle не только на основаніи «Никомаховской этики» Аристотеля, но и на основаніи до времени «Spengel'я» ложно приписывавшихся этому древне-греческому философу нравоучительныхъ же сочиненій: «Эвдемовской этики» и «этики великой». Соотвѣтственно тому, что человѣкъ является въ жизни или какъ «человѣкъ», или какъ «гражданинъ», или, наконецъ, какъ «отецъ семейства», раздѣливъ всю «практическую» философію Аристотеля на три части: «этику», «политику» и «экономику» и признавъ, при этомъ, «политику», понимаемую въ широкомъ смыслѣ (im weitern Sinne), за начало, объединяющее въ себѣ и «этику», и «экономику», слѣдовательно, за науку высшую, въ сравненіи съ обѣими послѣдними..., въ дальнѣйшемъ своемъ изложеніи нравственной философіи Аристотеля Buhle разсуждаетъ о «чувственности» («Sinnlichkeit») (какъ онъ переводитъ Аристотелевское слово «αἴσθησις»), «разумѣ» («Uerstand», «νοῦς»), понимаемомъ въ самомъ широкомъ смыслѣ, и «способности желательной» или «стремительной» («Begehrungsvermogen», «ὄρεξις»), какъ такихъ трехъ способностяхъ человѣческаго духа, которыя управляютъ и теоретическою, и практическою дѣятельностями человѣка (S. 356—360)... Далѣе, «Buhle», имѣя въ виду характеристику поступковъ «нравственныхъ» и «ненравственныхъ», вслѣдствіе этого, ведетъ рѣчь о «свободномъ» и «несвободномъ» (имѣются въ виду поступки или «вынужденные», или совершаемые по «невѣдѣнію») характерѣ человѣческихъ

Библиотека Коммунистической Академии

поступковъ. А указавъ на значеніе «свободы», какъ опредѣляющей характеръ поступка, а въ—слѣдъ за этимъ и на значеніе «цѣли», какую всякій человѣкъ преслѣдуетъ въ каждомъ своемъ поступкѣ (S. 361—366)..., Buhle, затѣмъ, выясняетъ взглядъ Аристотеля на «высочайшую», «конечную» цѣль всей человѣческой жизне-дѣятельности, т. е., на «высочайшее благо» (S. 366—369). За выясненіемъ представленія Аристотеля о сущности «высочайшаго блага». Buhle, въ виду того, что понятіе высочайшаго блага, служа масштабомъ для сужденія о цѣляхъ нравственнаго поступка (des sittlichen Handelns) человѣка, вмѣстѣ съ тѣмъ сохраняетъ въ себѣ и истинные признаки понятія «добродѣтели», дальше ведетъ рѣчь о «добродѣтели», какъ понималъ послѣднюю Аристотель (S. 369). Въ частности, отличивъ «добродѣтель» отъ того, что называется «πάθη» и «δυνάμεις», Buhle подробно раскрываетъ ее по Аристотелю, какъ самостоятельный навыкъ, состоящій въ сохраненіи законной средины между излишествомъ и недостаткомъ (S. 369—379)... Затѣмъ, слѣдуетъ краткая характеристика «созерцательной» жизни человѣка, въ ея отличіи отъ другихъ видовъ послѣдней (S. 379—381)... А изслѣдовавъ общій принципъ «нравственнаго» и сущность «добродѣтели», Buhle послѣдовательно переходитъ къ характеристикѣ ученія Аристотеля и объ отдѣльныхъ добродѣтеляхъ, но, при этомъ, останавливается исключительно только на выясненіи (довольно подробномъ) взгляда Аристотеля на добродѣтель «справедливости», при чемъ другія добродѣтели Аристотелевской этики у него здѣсь только перечисляются (S. 381 — 387). За характеристикой «справедливости» дальше непосредственно слѣдуетъ разсужденіе «Buhle» о значеніи (съ точки зрѣнія Аристотеля) «удовольствія» для нравственной жизни и, наконецъ, снова (на этотъ разъ подробнѣе) о высшемъ видѣ человѣческой жизни—«жизни созерцательной» (S. 387—390). Въ заключеніе «Buhle» предлагаетъ краткій (впрочемъ ничего въ себѣ особеннаго не содержащій) общій взглядъ на «этику» Аристотеля и ея отношеніе къ его «политикѣ» (S. 390—393). Не смотря на оставленные у «Buhle» многіе существенные пункты Аристотелевской этики совершенно нераскрытыми, даже незатронутыми, не смотря, далѣе, на совершенное отсутствіе въ изслѣдованіи «Buhle» какого-бы то ни было «критическаго» отношенія къ нравственнымъ взглядамъ интересующаго насъ древне-греческаго мыслителя..., почти всюду у «Buhle» вѣрное изложеніе нравственныхъ воззрѣній послѣдняго, его попытка (хотя и весьма слабая) указать различіе нравоучительной системы Аристотеля отъ нравственныхъ же воззрѣній Платона, стоиковъ и эпикурейцевъ (S. 372—373), а равно и то обстоятельство, что Buhle трудился въ данномъ случаѣ еще не на разработанной почти почвѣ и проч.—все это заставило насъ обратить больше вниманія на это изслѣдованіе и изложить его нѣсколько подробно.

Въ одно время съ появленіемъ указаннаго сочиненія «Buhle» по-

степенно выходилъ въ свѣтъ томъ за томомъ и весьма обширный трудъ (кантіанца) Wilhelm'a Gottlieb'a Tennemann'a: «Geschichte der Philosophie». Для насъ особенный интересъ имѣетъ «третій» томъ этого труда, вышедшій въ 1801 году въ Лейпцигѣ. Здѣсь «achter Abschnitt» («8-й отдѣлъ») раскрываетъ «Philosophie des Aristoteles» (S. 17—330), а «пятая глава» («fünftes Kapitel») этого отдѣла—«praktische Philosophie» (т. е. Аристотеля) (S. 257 — 330) и, въ частности, первый отдѣлъ («erster Abschnitt») этой главы — «allgemeine praktische Philosophie» (т. е., Аристотеля) (S. 260 — 302). Почтенный авторъ многотомной «исторіи философіи», какъ видимъ, довольно достаточно мѣста удѣляетъ въ послѣдней и раскрытію нравственныхъ воззрѣній Аристотеля. Въ частности, во «введеніи» къ пятой главѣ того отдѣла разсматриваемаго нами его сочиненія, который озаглавленъ такъ: «практическая философія» (Аристотеля), указавъ сначала на тѣсную связь, существующую, по мнѣнію Аристотеля, между «этикой» и «политикой», и затѣмъ охарактеризовавъ сравнительное значеніе и достоинство послѣднихъ, съ точки зрѣнія Аристотеля-же, Теннеманнъ далѣе опредѣляетъ задачу Аристотелевской этики, какъ выясненіе сущности «высочайшаго человѣческаго блага», а не «абсолютнаго блага», этики, такимъ образомъ, довольно рѣзко отличающейся отъ этики Платона, послѣ чего, выяснивъ, что въ приложеніи къ практической философіи (по противоположности философіи теоретической), какъ имѣющей дѣло съ человѣческими «поступками» и, слѣдовательно, не столько съ «общимъ», сколько съ «частнымъ», не можетъ имѣть мѣста требованіе строгой точности [мнѣніе, по мысли Теннеманна, общее у Аристотеля съ большинствомъ моралистовъ новѣйшаго времени, за исключеніемъ примыкающихъ къ школамъ—Вольфіанской и критической], и отмѣтивъ отсутствіе въ произведеніяхъ Аристотеля вполнѣ строгаго метода, онъ, наконецъ, дѣлаетъ переходъ уже къ самому изложенію нравственныхъ взглядовъ Аристотеля (S. 257 — 260). Послѣднее ведется у него въ слѣдующемъ порядкѣ: сначала раскрывается взглядъ Аристотеля на сущность «высочайшаго человѣческаго блага» или «εὐδαιμονίας»—обычной темы, исходнаго пункта практической философіи грековъ (S. 260—268), потомъ выясняется понятіе, какое Аристотель имѣлъ о «добродѣтели», т. е., какъ срединѣ между двумя крайностями, какъ дѣлѣ свободной воли человѣка (S. 269—283), затѣмъ характеризуется взглядъ Аристотеля на такъ называемыя «умственныя» добродѣтели (S. 283—287), обрисовываются два вида «εὐδαιμονίας» или «блаженства»: блаженство «божеское» и блаженство «человѣческое», при чемъ указываются какъ основанія для предпочтенія перваго послѣднему, такъ и возможность для человѣка въ извѣстной степени достигнуть блаженства божескаго (S. 287—289). Въ дальнѣйшемъ изложеніи нравственной философіи Аристотеля Теннеманномъ предлагаются: критическій взглядъ на раскрытые имъ выше принципы Аристотелевской этики (S.

289—295) и перечень «нравственныхъ» добродѣтелей Аристотелевской этики (S. 295), указывается общій характеръ выясненія ихъ Аристотелемъ (S. 296) и затѣмъ болѣе или менѣе подробно выясняется взглядъ Аристотеля на «справедливость» (S. 296—299), послѣ чего уже, наконецъ, дѣлаются авторомъ разсматриваемаго нами сочиненія нѣкоторыя критическія замѣчанія какъ на ученіе Аристотеля объ этой добродѣтели, такъ и на всю вообще его нравоучительную систему (S. 300—302). По сравненію съ «Buhle», Теннеманнъ ведетъ дѣло выясненія нравственныхъ воззрѣній Аристотеля съ не меньшею подробностію, хотя и у него (какъ и въ трудѣ «Buhle») нѣкоторые пункты Аристотелевской этики также оставлены или безъ должнаго, или даже и безъ всякаго разъясненія: у обоихъ (особенно у Buhle) недостаточно полно выяснено ученіе Аристотеля объ «умственныхъ» и «нравственныхъ» добродѣтеляхъ, при чемъ, въ частности, тотъ и другой, можно сказать, совершенно игнорируютъ и игнорируютъ вполнѣ несправедливо анализъ ученія Аристотеля о «дружбѣ», въ нравоучительной системѣ этого древне-греческаго философа имѣющей, между тѣмъ, какъ въ свое время и увидимъ, весьма важное значеніе; у обоихъ, далѣе, безъ «должнаго» раскрытія оставлено ученіе Аристотеля объ «ἐγκράτεια», занимающее, между тѣмъ, самую большую часть VII книги «Никомаховской» этики и проч. Но Теннеманнъ, въ сравненіи съ «Buhle», имѣетъ на своей сторонѣ то преимущество, что у него въ интересующемъ насъ отдѣлѣ даннаго его сочиненія тамъ и сямъ проглядываютъ иногда и довольно здравыя критическія соображенія (см. особенно S. 289—290...) относительно раскрываемаго имъ нравственнаго міровоззрѣнія Аристотеля, чего, какъ мы въ свое время замѣтили, между тѣмъ, вовсе незамѣтно у «Buhle». Наконецъ, нельзя не поставить Теннеманну въ заслугу и того, что онъ при раскрытіи нравственныхъ воззрѣній Аристотеля всюду имѣетъ въ виду только одну Никомаховскую» этику этого философа, справедливо считая «Эвдемовскую» этику и этику «великую» за произведенія, непринадлежащія самому Аристотелю (см. разсматриваемый нами «третій» томъ его «исторіи философіи», S. 33.).

Послѣ «Buhle» и «Tennemann'a» интересъ ученыхъ къ нашему вопросу (впрочемъ, не особенно сильный и въ прежнее время: рѣшеніемъ даннаго вопроса оба названныхъ ученыхъ, какъ показываетъ характеръ указанныхъ нами выше ихъ трудовъ, занимались, правда, и довольно подробно, но лишь на ряду съ раскрытіемъ множества другихъ вопросовъ), хотя и не исчезъ совершенно, однако, на нѣкоторое время значительно ослабѣлъ: спеціальныхъ изслѣдованій, имѣющихъ въ виду нравственное міровоззрѣніе Аристотеля, въ теченіи довольно продолжительнаго времени мы не видимъ.

Изъ сочиненій, не прямо относящихся къ интересующему насъ вопросу, обращаетъ на себя вниманіе, прежде всего, появившееся чрезъ два года послѣ выхода указаннаго выше «третьяго» тома Теннеманновой «исторіи философіи» изслѣдованіе извѣстнаго «Schleiermacher'a: «Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre» (Berlin; 1803 Iahr.), изслѣдованіе, тамъ и сямъ (см. S. 49, 55..., 77, 78, 108, 145, 154, 155..., 158..., 241..., 291..., 311.. , 331..., 401..., 403..., 473 и др.) имѣющее въ виду, между прочимъ, и нравственныя воззрѣнія Аристотеля. При этомъ, само собою разумѣется, сколько-нибудь цѣльнаго образа Аристотеля, какъ моралиста, данное сочиненіе Шлейермахера не даетъ, такъ какъ оно и не задается этою цѣлію.

Чрезъ «10» лѣтъ послѣ появленія только-что указаннаго изслѣдованія Шлейермахера г. «Krug» поднялъ вопросъ о взглядѣ Аристотеля на «рабство», и по этому поводу издалъ въ печати краткое (pag. I—XV.) разсужденіе: «De Aristotele, servitutis defensore» (Lipsiae. 1813 ann.). Этимъ же пунктомъ Аристотелевской нравоучительной системы вскорѣ заинтересовался и другой ученый «Gottling», также подарившій свѣтъ подобнымъ же небольшимъ (1—12 pag.) разсужденіемъ (Ienae. 1821.): «De notione servitutis apud Aristotelem».

Вскорѣ послѣ этого интересующій насъ вопросъ «отчасти» снова былъ поднятъ уже извѣстнымъ намъ (по указанному выше сочиненію) Шлейермахеромъ, а) въ «Abhandlungen der Berlin. Akademie» помѣстившимъ двѣ статьи: одну подъ заглавіемъ: «Abhandlungen über die griech. Scholien zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles» (1816—1817 Iahr.)— статью, затѣмъ, снова отпечатанную отдѣльною книжкою въ Берлинѣ же въ 1819 году, и другую (впрочемъ, «мало» относящуюся къ нашему вопросу): «Ueber die wiss. Behandlung des Tugendbegriffs» (1820 Iahr.), и б) въ 1817 году, 4-го декабря читавшимъ даже публичную рѣчь «Ueber die ethischen Werke des Aristoteles». Въ 1817 же году въ Лейпцигѣ появилась въ «Creuzeri Meletemata e discipl. antiquit.» (P. II; pag. 71—108.) и статья «Zell'я»: «Variae lectiones et observationes in Aristotelis Ethicorum ad Nicomachum lib. I». Чрезъ три года (1820 ann.; Heidelberg.) тотъ же «Zell» издалъ «Никомаховскую» этику Аристотеля и снабдилъ свое изданіе послѣдней обширнымъ комментаріемъ. Ту же задачу, какую осуществилъ «Zell», взялъ на себя вскорѣ и «A. Coray», снабдившій изданную имъ (Paris; 1822 an.) «Никомаховскую» этику Аристотеля довольно удачными критическими разъясненіями.

Въ это время, слѣдовательно, какъ показываютъ уже одни заглавія только-что перечисленныхъ нами трудовъ Schleiermacher'a, Zell'я и Coray, нѣсколько сказывавшійся въ средѣ ученыхъ интересъ къ нашему вопросу направленъ былъ, можно сказать, почти исключительно только на одну «филологическую» сторону «Никомаховской» этики Ари-

стотеля, при чемъ, если иногда (весьма рѣдко) и имѣлась въ виду сторона этого сочиненія Аристотеля «внутренняя», «философская», то, такъ сказать, только «между прочимъ». Мы объясняемъ этотъ фактъ такимъ образомъ: заинтересовавшись дотолѣ долго остававшимся забытымъ [вспоминавшимся учеными только развѣ по необходимости въ такихъ произведеніяхъ (Булэ, Теннеманна...), гдѣ пройти его молчаніемъ невозможно] Аристотелемъ, ученые, прежде всего, позаботились возстановить истинный внѣшній видъ Аристотеля, подлинный текстъ его (въ данномъ случаѣ «нравоучительныхъ») сочиненій, рѣшить вопросъ объ ихъ подлинности... [1]), чтобы, затѣмъ, уже имѣть возможность приступить къ «внутренней» сторонѣ его сочиненій, къ его «философскимъ», а въ частности и «нравственнымъ» воззрѣніямъ...

Спеціальныя изслѣдованія о внутренней сторонѣ нравоучительныхъ сочиненій Аристотеля вскорѣ послѣ этого дѣйствительно появились: имѣемъ въ виду, прежде всего, труды а) «Droste-Hülshoff'a» и б) «Michelet'a». Не считая нужнымъ сколько-нибудь останавливаться на трудѣ перваго ученаго, носящемъ заглавіе: «De Aristotelis justitia universali et particulari deque nexu, quo ethica et jurisprudentia junctae sunt» (Bonnae. 1826 ann.), какъ трудѣ, прежде всего, имѣющемъ въ виду лишь два частныхъ только (хотя и не незначительныхъ) вопроса Аристотелевской этики: о добродѣтели «справедливости» и о связи между «этикой» и «юриспруденціей», а главнымъ образомъ какъ трудѣ не представляющемъ собою чего-либо могущаго остановить на себѣ особенное вниманіе..., мы займемся характеристикою прямо относящихся къ нашему вопросу произведеній «Michelet'a».

«Michelet» издалъ два изслѣдованія, имѣющія въ виду нравственное міровоззрѣніе Аристотеля: 1) «Die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhaltnisse zum Systeme der Moral» (Berlin. 1827 Iahr.) и 2) «System der philosophischen Moral» (Berlin. 1828 Iahr. S. 195—237.).

Первое изъ указанныхъ изслѣдованій Michelet'a, какъ показываетъ уже его заглавіе, задается спеціальною цѣлію—выяснить нравственные взгляды Аристотеля. Сочиненіе это распадается на три главныхъ части: одну, излагающую нравоученіе Аристотеля (S. 1—37.), другую, выставляющую на видъ и опровергающую главнѣйшіе упреки, дѣлаемые этической системѣ Аристотеля главнымъ образомъ Шлейермахеромъ (см. упомянут. выше сочин. Schleiermacher'a: «Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre». Berlin. 1803.) (S. 38—67.), а отчасти и нѣкоторыми другими учеными (особ. упомянут. выше «Garve», Кан-

---

[1]) Какъ свидѣтельствуетъ г. Zell (см. указаннаго его труда отъ 1820 года «Volum. I; praefat.; pag. 6.), этимъ особенно занимался гейдельбергскій ученый «Creuzer».

томъ и проч.) за ея «эмпиризмъ», «формализмъ», «эвдемонизмъ» [1]) и т. п. (ibidem), и, наконецъ, третью, содержащую въ себѣ собственную автора оцѣнку морали Аристотеля (S. 68—92). По большей части вѣрно понимая и выясняя смыслъ этическихъ воззрѣній Аристотеля въ первой изъ указанныхъ частей своего сочиненія, правильно также передавая смыслъ всѣхъ возраженій Шлейермахера и друг. противъ нравоученія Аристотеля во второй части своего изслѣдованія, въ третьей, однако, Michelet предлагаетъ собственную оцѣнку этическихъ воззрѣній Аристотеля вообще болѣе или менѣе удовлетворительную только съ извѣстной точки зрѣнія, на которой именно стоитъ Michelet, и только (за нѣкоторыми исключеніями) развѣ для своего времени—не больше, что, конечно, понятно и само собою, но что еще болѣе выяснится, если примемъ во вниманіе слѣдующее обстоятельство. Дѣло въ томъ, что Michelet — рьяный защитникъ и поборникъ идей Аристотеля: замѣчая, что Аристотелю, прежде всего, не удалось стать выше мысли, по которой «естественныя стремленія, влеченія» (natürliche Trieben) человѣка не суть зло, что у него, далѣе, не проведено «качественнаго» различія (qualitativ. Unterschied) между «добродѣтелію и порокомъ» (S. 80.)..., Michelet въ то же время утверждаетъ, что взгляды Аристотеля на «добродѣтель» и «вмѣняемость» человѣку совершаемыхъ имъ поступковъ стоятъ выше всякой критики, какъ безусловно истинные (S. 79.) .. Тоже уваженіе, тоже, можно сказать, даже благоговѣніе Michelet'а къ Аристотелю всюду проглядываетъ и во второмъ изъ указанныхъ его сочиненій: «системѣ философской морали». Выясняя свой личный взглядъ на понятіе «добродѣтели», здѣсь (S. 204.) Michelet прямо замѣчаетъ: «я въ данномъ случаѣ всецѣло слѣдую Аристотелю» («ich folge hierin ganz dem Aristoteles»...), и онъ, дѣйствительно, все свое ученіе о «добродѣтели» строитъ на основаніи этики Аристотеля. Такое отношеніе къ Аристотелю, очевидно, могло не позволять и, дѣйствительно, по мѣстамъ не позволило Michelet'у посмотрѣть на нравственные взгляды Аристотеля вполнѣ безпристрастнымъ взоромъ.

При этомъ, однако-жь, мы не въ правѣ пройти совершеннымъ молчаніемъ трудъ Staudlin'а, появившійся нѣсколько раньше обоихъ указанныхъ сочиненій Michelet'а и извѣстный подъ заглавіемъ: «Geschichte der Moralphilosophie» (Hannover, 1822 Iahr.), трудъ, который если и не заслуживаетъ со стороны изслѣдователя подробнаго разбора его [такъ-какъ онъ въ интересующемъ насъ (довольно значительномъ, впрочемъ: S. 184—217.) отдѣлѣ своемъ, содержа въ извѣстной степени достаточно полное изложеніе нравственныхъ взглядовъ Аристотеля, тѣмъ не ме-

[1]) Даже Тенкеманнъ, о которомъ у насъ выше была рѣчь, говоритъ, что, если нравственнаго міровоззрѣнія Аристотеля нельзя назвать «чистымъ эвдемонизмомъ», то во всякомъ случаѣ его можно назвать «эвдемонизмомъ модифицированнымъ» (см. третій томъ его «исторіи философіи»; S. 289).

нѣе, не представляетъ чего-либо особеннаго, въ сравненіи со сказаннымъ уже прежними изслѣдователями по данному вопросу, не содержитъ также и какого-либо критическаго элемента и проч.], то, во всякомъ случаѣ, достоинъ того, чтобы мы въ настоящемъ мѣстѣ, по крайней мѣрѣ, отмѣтили фактъ его существованія [1]).

Въ періодъ съ появленія въ 1828-мъ году «системы философской морали» Michelet'a и до 1840-го года включительно показалось въ свѣтъ довольно значительное количество по большей части, впрочемъ, мелкихъ разсужденій, имѣющихъ въ виду все нравоученіе или, по крайней мѣрѣ, нѣкоторыя стороны нравственнаго міровоззрѣнія Аристотеля.

Изъ числа явившихся за данное время сочиненій только два имѣютъ дѣло со «всею» нравственною философіею Аристотеля, это а) «Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie» — Hegel'я (Georg Wilhelm Friedrich) (Berlin; Bd. II, 1833 Iahr.) [2]) и б) «Geschichte der Philosophie» — von Dr. Heinrich Ritter (Dritter Theil; zweite verbesserte Auflage; Hamburg; 1837). Заглавіе же той части этого изслѣдованія, въ которой рѣчь идетъ, между прочимъ, и объ Аристотелѣ, такое: «Geschichte der Philosophie alter Zeit»—von Dr. Heinrich Ritter (Dritter Theil; zweite verbesserte Auflage; Hamburg; 1837). Въ данномъ томѣ «исторіи философіи древняго времени» Ritter'a есть отдѣлъ, надписываемый такъ: «Neuntes Buch»: «Der Geschichte der Sokratischen Schulen dritte Abtheilung. Aristoteles und die altern Peripatetiker . «Пятая глава» этого отдѣла имѣетъ къ нашему вопросу непосредственное отношеніе. Она озаглавливается слѣдующимъ образомъ: «Des Aristoteles Ethik», и занимаетъ въ данной книгѣ названнаго труда Ritter'a довольно значительное количество страницъ (S. 301—405). Въ ней авторъ разсуждаетъ, въ частности, а) объ этическихъ (въ собственномъ смыслѣ) воззрѣніяхъ Аристотеля

---

[1]) Здѣсь могутъ быть упомянуты труды: а) Staudlin'a же, носящіе надписанія: «аа) «Geschichte der Lehre von der Sittlichkeit des Schauspiels» (Eb.; 1823.), бб) «Geschichte der Lehre von dem Gewissen» (Halle. 1824.), вв) «Geschichte... Lehren vom Eide» (Gotting. 1824.), гг) «Geschichte... Lehren vom Selbstmorde» (Gotting; 1824.), дд) «Geschichte der Vorstellungen und Lehren von der Freundschaft» (Hannov. 1826)..; б) «Trendelenburg'a, извѣстный подъ заглавіемъ: «Das το ἐπὶ εἶναι, το ἀγαθῷ εἶναι und das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles» (помѣщен. въ—«Rhein. Museum fur Philologie»; 1828, II Jahrg.), и носящій на себѣ характеръ разсужденія во многихъ отношеніяхъ «филологическаго»..; в) «Leop. von Hennung'a», надписываемый: «die Principien der Ethik in historisch. Entwicklung» (Berlin. 1825.); г) «Rudelbach'a»: «de ethic. principiis» (Hauniae 1822.)...

[2]) Въ настоящемъ мѣстѣ мы, однако, характеризовать сочиненія Hegel'я не будемъ· интересующій насъ томъ указаннаго сочиненія этого германскаго мыслителя вышелъ вторымъ (улучшеннымъ) изданіемъ въ 1842 году (Berlin), и мы будемъ имѣть съ нимъ дѣло, когда дойдемъ до сочиненій по нашему вопросу вышедшихъ въ томъ году

(до 358 S.) (они раскрываются Ritter'омъ на основаніи «Никомаховской», «Эвдемовской» и «великой» этикъ), б) объ «экономикѣ» Аристотеля (до 363 S.) и, наконецъ, в) о «политикѣ» послѣдняго (до 390 S.). Дѣло выясненія нравственныхъ взглядовъ Аристотеля Ritter'омъ ведется такимъ образомъ. Указавъ, что отдѣльныя части нравоучительной системы Аристотеля вообще не поставлены послѣднимъ въ желательную связь, что Аристотель въ различныхъ мѣстахъ своей этики нерѣдко нѣсколько разъ возвращается къ одному и тому-же предмету..., Ritter, тѣмъ не менѣе, не намѣренъ совершенно отрицать существованія внутренней связи въ нравоучительной системѣ Аристотеля: внутреняя связь въ послѣдней и съ точки зрѣнія Ritter'а есть, но выступаетъ она въ ней «не полно» (nicht-vollstandig). Послѣднее обстоятельство даетъ Ritter'у право раскрывать нравственныя воззрѣнія Аристотеля въ нѣсколько другомъ порядкѣ, чѣмъ каковъ предлагаемый въ данномъ случаѣ самимъ Аристотелемъ (S. 301.). Недостатки нравоучительной системы Аристотеля, продолжаетъ Ritter, въ извѣстной степени объясняются также и тѣмъ, что Аристотель (вмѣстѣ съ Платономъ) въ «этикѣ» (какъ и въ «физикѣ») не считаетъ возможнымъ придти къ какимъ-либо совершенно «точнымъ» выводамъ, точнымъ въ такой, напр., степени, въ какой могутъ быть такими изслѣдованія въ сферѣ философіи, не имѣющей ничего общаго съ матеріею... Впрочемъ, какъ-бы тамъ ни-было, а «ясность» отмѣчаетъ собою всѣ этическія изслѣдованія Аристотеля, которыя послѣдній вѣрнѣе могъ бы назвать «политикою». «Политика» имѣетъ дѣло съ «человѣческими благами», въ частности, съ благами или индивидуума, или семьи, или, наконецъ, государства. Соотвѣтственно этому, имѣютъ мѣсто три части политики: «этика», «экономика» и «политика въ тѣсномъ смыслѣ». При этомъ, этика, какъ имѣющая въ виду нравственное благо индивидуума, естественно является основаніемъ остальныхъ ученій политики,—естественно потому именно, что ни въ какомъ государствѣ, при отсутствіи въ послѣднемъ добрыхъ нравовъ, не можетъ быть ничего вообще хорошаго, устойчиваго. «Экономика» имѣетъ въ виду семью, домашнее хозяйство. Семья лежитъ въ основаніи государства, наука о которомъ и есть «политика» (S. 302.). Послѣ такихъ предварительныхъ замѣчаній, Ritter дальше, съ точки зрѣнія Аристотеля, отыскиваетъ связь между «этикой» и «физикой» (S. 303.), характеризуетъ добродѣтель вообще, какъ результатъ, извѣстнаго рода развитіе, проявленіе естественныхъ склонностей, влеченій человѣка (S. 304.), указывая, при этомъ, что добродѣтель не есть что-либо тождественное, единое съ научнымъ знаніемъ (S. 305.), и (подобно «пороку») находится въ нашей полной власти (S. 307.). Добродѣтель становится достояніемъ человѣка чрезъ «обученіе» «наставленіе» и болѣе или менѣе продолжительное «упражненіе» въ добродѣтельныхъ поступкахъ (S. 309.). Добродѣтели бываютъ или «нрав-

ственныя» или «умственныя» (S. 310.). Нравственныхъ добродѣтелей числомъ нѣсколько, а совершенная добродѣтель можетъ быть только «одна» (S. 310.). Охарактеризовавъ всѣ эти пункты Аристотелевской этики, Ritter затѣмъ указываетъ существующія, по мнѣнію Аристотеля, границы между «естественнымъ» и «нравственнымъ» (S. 313...)..., устанавливаетъ связь «этики» Аристотеля съ его «логикой» (S. 317)..., проводитъ мысль, что этическая добродѣтель по существу своему является только средствомъ для теоретической жизни и обосновываетъ ее (S. 319...), ограничиваетъ задачу этики только выясненіемъ основъ «внѣшняго» поступанія человѣка (S. 322...), наконецъ, указываетъ на нерѣшительность Аристотеля въ рѣшеніи вопроса: нравственная жизнь заключаетъ ли цѣну сама въ себѣ, или же она есть только средство для достиженія чего либо высшаго (S. 324...)?

Сдѣлавъ такія замѣтки, рисующія общій обликъ нравственнаго міровоззрѣнія Аристотеля, въ дальнѣйшемъ раскрытіи послѣдняго Ritter а) выясняетъ взглядъ Аристотеля на сущность высочайшаго блага (S. 325...), при чемъ, въ частности, доказываетъ, что послѣднее должно состоять въ чемъ либо характеризующемъ человѣка, какъ «человѣка именно» (S. 326.) и что оно, поэтому, должно быть отыскиваемо въ «практической» дѣятельности человѣка (S. 327), указываетъ на «неопредѣленность» предлагаемаго Аристотелемъ понятія объ «εὐδαιμονία», въ которой состоитъ высочайшее человѣческое благо (S. 328), на ощущаемую Аристотелемъ необходимость для полноты «блаженства» присутствія тѣлесныхъ и вообще внѣшнихъ благъ (S. 329...) и, наконецъ, на связь «удовольствія» съ «практическою дѣятельностію» человѣка (S. 332...), и б) характеризуетъ предлагаемое Аристотелемъ понятіе о «добродѣтели», какъ извѣстнаго рода «срединѣ» между крайностями, опредѣляемой приговоромъ «разумнаго» человѣка (S. 339...), выясняетъ мысль Аристотеля, что «доброе» должно избираться человѣкомъ ради самаго-же «добраго» (S. 342.), указываетъ черты, отличающія «нравственныя» добродѣтели отъ «умственныхъ» (S. 343...), а равно и «разнообразіе» добродѣтелей перваго рода, т. е., «нравственныхъ» (S. 345.), раскрываетъ взглядъ Аристотеля на сущность добродѣтелей: «справедливости» (S. 348...), высшаго вида послѣдней— ἐπιεικείας» (S. 350...) и— «благоразумія» (S. 352...), устанавливаетъ связь «этики» съ «политикой» и «экономикой» (S. 353.), снова выясняетъ положеніе, что добродѣтель можетъ пріобрѣтаться только чрезъ «воспитаніе» и «обученіе» (S. 354.) и, наконецъ, обрисовываетъ ученіе Аристотеля о «дружбѣ» (S. 355—358.).

Далѣе Ritter характеризуетъ а) «экономику» Аристотеля, выясняя, при этомъ, взгляды Аристотеля на «невольниковъ», какъ необходимую составную часть дома (S. 358...), и на отношенія дѣтей къ отцу (S. 361.) и мужа къ женѣ (S. 362—363), и б) «политику» (S. 363—390.).

Съ 390-й страницы до 405-й включительно Ritter'омъ предлагается общій взглядъ на всю философію Аристотеля. Здѣсь мы находимъ (S. 400—402.) слѣдующій критическій взглядъ Ritter'а, между прочимъ, и на «нравственныя» возрѣнія Аристотеля. Во всѣ времена, въ которыя процвѣтала вообще философія Аристотеля, нравоученіе послѣдняго сказывалось съ вліяніемъ на человѣчество сравнительно меньше всего и потому именно, что предлагаемый Аристотелемъ въ его этикѣ идеалъ человѣческой жизни отмѣченъ многими недостатками, что его этика, вообще не отличаясь характеромъ точнымъ, строго опредѣленнымъ, въ своемъ существованіи въ нѣкоторой степени подчинена «политикѣ» и проч. Нравоученіе Аристотеля, далѣе, расплывается въ неупорядоченномъ строго—научно множествѣ частностей, вслѣдствіе чего философскіе выводы его образуютъ собою «цѣлое» только въ «отдаленномъ» развѣ смыслѣ. Съ очень неопредѣленнымъ значеніемъ является у Аристотеля и ученіе о «блаженствѣ»: о совершенно прочномъ «блаженствѣ для человѣка не можетъ быть и рѣчи тамъ, гдѣ (какъ у Аристотеля) имѣется въ виду только жизнь человѣка «земная». Правда, въ этикѣ Аристотеля проглядываетъ больше наблюдательности надъ человѣческою жизнію, чѣмъ у Платона, и за это порицать его нельзя; напротивъ, отмѣчающій всѣ его нравственныя предписанія духъ умѣренности, по нашему мнѣнію, достоинъ всякой похвалы. Но странно. далѣе, что проницательный Аристотель, смотря на удовольствіе, какъ только на естественное «заключеніе» или «результатъ» добродѣтельной дѣятельности человѣка, въ тоже время усвояетъ ему—удовольствію—слишкомъ большое значеніе, значеніе необходимой составной части «блаженства»... Далѣе, по взгляду Аристотеля, для «блаженной» жизни человѣка необходима не только добродѣтель, какъ «способность» души, но еще и упражненіе въ ней—добродѣтели, а такъ какъ послѣднее можетъ находиться и обыкновенно находится въ такой или иной зависимости отъ различныхъ обстоятельствъ, то, вслѣдствіе этого, Аристотель справедливо и послѣдовательно цѣлями человѣческаго стремленія поставилъ, кромѣ благъ души, еще и внѣшнія, тѣлесныя блага. Безспорно, что Аристотель полнѣе, чѣмъ кто либо другой изъ древнихъ философовъ, представлялъ въ своемъ сознаніи цѣльную область нравственной жизни человѣка. Но, какъ истый свободно-рожденный грекъ, предубѣжденно презирая занятія различными ремеслами и проч., онъ въ своей этикѣ не смогъ всецѣло обнять ее—область нравственной жизни... Во взглядѣ на «экономику» Аристотель приближается къ истинѣ ближе, чѣмъ предшествовавшіе ему мыслители: онъ подвергаетъ нравственной оцѣнкѣ домашнюю дѣятельность отца семейства и считаетъ ее посредствующимъ членомъ между жизнію отдѣльнаго человѣка и государства. Здѣсь сказывается общій у Аристотеля съ его современниками духъ: жизнь отдѣльнаго человѣка, съ точки зрѣнія древне-греческаго міра, въ нравственномъ отношеніи не можетъ быть

названа «полною», истинная добродѣтель можетъ имѣть мѣсто только въ «государствѣ»... Хотя Аристотель проводитъ слишкомъ рѣзкую грань между добродѣтелію «естественною» и «нравственною», однако, не смотря на это, не теряетъ своего соотвѣтствія дѣйствительности то положеніе этого мыслителя, что каждый отдѣльный человѣкъ можетъ достигнуть своего полнаго нравственнаго развитія «только» живя въ нравственно же образованномъ обществѣ и т. п...—Вотъ сущность всѣхъ критическихъ замѣчаній Ritter'a на нравственное ученіе Аристотеля. Въ различныхъ мѣстахъ разсматриваемаго нами отдѣла сочиненія Ritter'a послѣдній иногда также не пропускаетъ случая дѣлать оцѣнку той или другой стороны нравственной философіи Аристотеля. Такъ, онъ не прочь упрекнуть послѣдняго за слишкомъ сильно дающій чувствовать себя «эмпиризмъ» его этики (S. 405...) и т. под.

Мы слишкомъ долго останавливались на указанномъ трудѣ Ritter'a и потому именно, что въ немъ мы встрѣтили болѣе подробное и (особенно) болѣе обстоятельное, болѣе научное изложеніе нравственныхъ воззрѣній Аристотеля, чѣмъ какое предлагали намъ труды по этому-же вопросу, вышедшіе въ предшествовавшее время. Правда, послѣдующее наше выясненіе [1]) нравственныхъ началъ, проповѣдуемыхъ Аристотелемъ, убѣдитъ насъ, что и изслѣдованіе Ritter'a въ интересующемъ насъ отдѣлѣ его далеко не можетъ претендовать ни на желательную и требуемую существомъ дѣла «полноту свою, ни на полную «безпристрастность» своихъ выводовъ: Ritter въ данномъ случаѣ принадлежитъ къ кругу мыслителей, въ своихъ воззрѣніяхъ расходящихся съ тѣми, къ числу которыхъ относится, какъ мы видѣли, Michelet. Если послѣдній всюду старается расточать только похвалы Аристотелю, какъ моралисту, то Ritter пользуется всякимъ удобнымъ случаемъ, чтобы сдѣлать упрекъ послѣднему... Впрочемъ, въ сравненіи съ Michelet'омъ, Ritter—менѣе крайній (по данному вопросу) и болѣе безпристрастный мыслитель. .

Всѣ остальныя разсужденія, своимъ происхожденіемъ обязанныя данному періоду времени, занимаются раскрытіемъ только одного какого-либо частнаго пункта Аристотелевской нравоучительной системы. Изъ нихъ на первомъ мѣстѣ должны быть поставлены «четыре» разсужденія Kruhl'я изъ которыхъ «три» раскрываютъ ученіе Аристотеля о «высочайшемъ благѣ» [а) «De via et ratione, qua Aristoteles in summi boni notione inveniendа et describenda usus est» (Vratislaviae. 1833.); б) «Einiges uber des Aristoteles Begriff vom hochsten Gut aus seinen Schriften und besonders nach seiner Nicomachischen Ethik dargestellt» (Breslau. 1832.) и в) «Einiges uber des Aristoteles Begriff vom hochsten Gut» (Breslau 1838), а «четвертое»—«Ueber des Aristoteles Begrif von der Tugend» (Lauban. 1839). Kruhl по направленію своему въ данномъ

[1]) См ниже—I-ю часть нашего изслѣдованія.

случаѣ какъ разъ расходится съ Michelet'омъ, и тѣсно примыкаетъ къ одному кругу съ Ritter'омъ. Поэтому, уже за-ранѣе можно сказать, что онъ въ своихъ разсужденіяхъ не будетъ обнаруживать чувства благоговѣнія предъ геніемъ Аристотеля. И дѣйствительно, особенно въ первомъ изъ указанныхъ нами его сочиненій, раскрывающихъ ученіе Аристотеля о высочайшемъ благѣ, онъ сильно нападаетъ на «эвдемонистическій» характеръ Аристотелевскаго нравственнаго міровоззрѣнія, т. е., возвращается къ тому-же, въ чемъ упрекали Аристотеля еще Schleiermacher, Garve, Kant... (см. выше: стр. «21—22».). Второе и третье изъ перечисленныхъ выше сочиненій Kruhl'я—суть собственно одно сочиненіе, только распадающееся на двѣ отдѣльныхъ части, изъ которыхъ второе составляетъ часть «первую», а третье («продолженіе»)—«вторую». Тотъ-же общій духъ Kruhl'я проглядываетъ и здѣсь, хотя, впрочемъ, въ нѣсколько меньшей степени, что, конечно, легко объясняется, если принять во вниманіе то обстоятельство, что авторъ въ этихъ своихъ разсужденіяхъ задается цѣлію, не вдаваясь много въ свои личныя разсужденія, изложить ученіе Аристотеля о высочайшемъ благѣ въ его чистомъ, непосредственномъ только видѣ, въ какомъ оно является въ Аристотелевскихъ нравоучительныхъ произведеніяхъ и, въ частности, особенно въ его «Никомаховской» этикѣ. Сказанное о первыхъ трехъ (особенно—второмъ и третьемъ) произведеніяхъ Kruhl'я вообще приложимо и къ четвертому его разсужденію, излагающему взглядъ Аристотеля на «добродѣтель».

Кромѣ Kruhl'я, изъ разсматриваемаго нами періода заслуживаютъ быть названными: а) Lindau, издавшій книгу—«Von der Freundschaft aus Aristoteles Ethik an seinen Sohn übers.». (Oels.; 1836 Iahr.), б) Afzelius, авторъ въ 1838-мъ году вышедшаго (Holmiae.) сочиненія: «Diss. Aristotelicam summi boni notionem exponens»,и в) Ribbentrop (Frid. Henr. Christ.), авторъ разсужденія: «Aristotelis νοῦς» (Vratislaviae. 1840.). Книга Lindau не представляетъ собою чего-либо заслуживающаго особеннаго вниманія изслѣдователя, такъ-какъ по существу своему она—не иное что, какъ переводъ извѣстнаго отдѣла «Никомаховской» этики Аристотеля, трактующаго о «дружбѣ»... Съ авторомъ втораго изъ названныхъ сочиненій—Afzelius'омъ мы вскорѣ еще встрѣтимся. Это одинъ изъ рьяныхъ дѣятелей того круга, къ которому принадлежитъ и упомянутый выше Michelet. Подобно послѣднему, онъ всячески старается очистить Аристотеля, какъ моралиста, отъ взводившихся на него различными (см. выше: стр. «21—22.») учеными разнообразныхъ обвиненій... Разсужденіе Ribbentrop'а принадлежитъ къ числу самыхъ обыкновенныхъ, и потому не останавливаетъ на себѣ вниманія изслѣдователя.

Нѣкоторыя, впрочемъ, незначительныя замѣчанія о нравственной философіи Аристотеля тамъ и сямъ содержитъ въ себѣ и извѣстное

подъ слѣдующимъ заглавіемъ сочиненіе Stahr'a: «Aristotelia (1830. 1832 Jahr.; Bd. I—II; Halle.)» [1]).

Остальные изъ появившихся въ данный періодъ трудовъ, такъ или иначе имѣющихъ въ виду нравственное ученіе Аристотеля, носятъ на себѣ «филологическій» характеръ, и потому для нашей цѣли менѣе важны, чѣмъ указанные выше. — Такъ, извѣстенъ трудъ Pansch'a, поставившій своею задачею—доказать дѣйствительную принадлежность «Никомаховской» этики Аристотелю. Заглавіе его такое: «De Ethicis Nicomacheis genuino Aristotelis libro» (Bonnae. 1833). Извѣстны, далѣе, изданія «Никомаховской» этики Аристотеля, принадлежащія: а) уже извѣстному намъ Michelet'y (Berolini, Schlesinger; 1—2 vol.; 1829. 1835), б) Cardwell'ю (1828. 1830; Oxonii; I—II vol.). Оба эти изданія снабжены весьма обширными и нелишенными научнаго значенія комментаріями къ разсматриваемому сочиненію Аристотеля: каждый изъ этихъ трудовъ состоитъ изъ двухъ томовъ, изъ которыхъ въ «первыхъ» содержится самый текстъ «Никомаховской» этики, а во «вторыхъ»—комментаріи къ послѣдней. Въ данный-же періодъ времени появились вполнѣ заслуживающія быть здѣсь упомянутыми: а) полное изданіе произведеній Аристотеля (1—16 vol.; Lipsiae; 1831—1832.), сдѣланное Tauchnitz'омъ, изданіе, въ которомъ «Ethicorum ad Nicomachum libri X» помѣщаются въ «X»-мъ томѣ [2]), и б) изданіе «Никомаховской» этики, извѣстное подъ заглавіемъ: «Aristotelis Ethica Nicomachea ex recensione Imm. Bekkeri» (1831. Berolini.).

Слѣдующее «10»-лѣтіе (1841—1850 г.) обогатилось многими трудами различныхъ ученыхъ по нашему вопросу.

Изъ нихъ укажемъ сначала изслѣдованія, имѣющія въ виду «все» нравственное міровоззрѣніе Аристотеля. Сюда относятся: а) уже упомянутое выше сочиненіе Hegel'я, въ 1842-мъ году вышедшее вторымъ (исправленнымъ) изданіемъ (имѣется въ виду только имѣющая

---

[1]) Могутъ быть отмѣчены здѣсь также: а) другое сочиненіе того же автора, нѣсколько знакомящее читателя съ судьбою всей вообще философской (въ частности, отчасти и «нравоучительной») системы Аристотеля, выпавшею на долю послѣдней у римлянъ,—сочиненіе, вскорѣ появившееся послѣ перваго и извѣстное подъ такимъ названіемъ: «Aristoteles bei den Romern» (Leipzig. 1834.); б) труды Jourdain'a (перев. на нѣмецк. яз. Stahr'омъ), имѣющіе своими предметами—одно—судьбу Аристотелевскихъ сочиненій въ средніе вѣка и другое—древность и происхожденіе латинскихъ переводовъ Аристотеля, а равно и комментаріи (греческіе и латинскіе) къ сочиненіямъ Аристотеля, которыми пользовались схоластики (Halle, 1831.); в) разсужденіе Deinhardt'a (Joh. Heinr.): «Der Begriff der Seele mit Rucksicht auf Aristoteles» (Hamburg; 1840.); г) «Comment., qua exposita est Aristotelis de intelligentia sive mente sententia»—Starke (Neo—Ruppini. 1838); д) «Lehrbuch der Geschichte der Phisophie (I Abth.: «Geschichte der griechischen Philosophie»...: 1838—1841.) Marbach'a...

[2]) Въ томѣ «XV-мъ» заключаются псевдо-Аристотелевскія произведенія: «Quae feruntur moralia magna, Mor. Eudemia et de virtutibus et vitus libellus».

къ намъ отношеніе «вторая» часть «исторіи философіи» Гегеля, составляющая собою «XIV-й» томъ полнаго собранія его сочиненій) (Berlin.), но особенно б) «Die Philosophie des Aristoteles in ihrem inneren Zusammenhange mit besonderer Berücksichtigung des philosophischen Sprachgebrauchs aus dessen Schriften entwickelt» (Bd. I—II; 1835. 1842. Berlin.) Biese (Franz.) и в) «Die Philosophie der Griechen» (2 Thl. Aristoteles. 1846. Tubingen.) Zeller'a (Eduard.) [1]).

Нравственное міровоззрѣніе Аристотеля въ «исторіи философіи» знаменитаго германскаго мыслителя Гегеля затрогивается весьма кратко (S. 348—352.). Въ частности, послѣ немногихъ общихъ замѣчаній объ этикѣ Аристотеля (S. 348—349.), Гегель кратко характеризуетъ взглядъ Аристотеля на сущность высочайшаго блага (S. 349—350.), затѣмъ, кратко же выясняетъ смыслъ ученія Аристотеля о добродѣтели вообще (S. 350—351.) и еще короче раскрываетъ взглядъ этого древне-греческаго моралиста на «частныя» добродѣтели (S. 351.), послѣ чего, наконецъ, дѣлаетъ нѣсколько общихъ-заключительныхъ замѣтокъ касательно ученія Аристотеля о добродѣтели, въ связи съ представленіемъ послѣдняго и своимъ личнымъ объ «обязанности» (S. 351—352.). При раскрытіи нравственнаго міровоззрѣнія Аристотеля, Гегель имѣетъ въ виду не только «Никомаховскую» этику, но и этики: «Эвдемовскую» и «великую». Со стороны достоинствъ своихъ указанный крайне неполный параграфъ даннаго сочиненія Гегеля не только стоитъ несравненно ниже въ свое время разсмотрѣннаго нами одного отдѣла «исторіи философіи» Ritter'a, но далеко уступаетъ и такимъ сочиненіямъ, каково, напр., также раньше охарактеризованное нами изслѣдованіе Michelet'a отъ 1827-го года. Бо́льшаго вниманія въ данномъ случаѣ заслуживаютъ даже труды (подробно охарактеризованные нами выше) Tennemann'a (отъ 1801-го года) и Buhle (отъ 1800-го года) и проч. Если мы въ данномъ случаѣ и остановили вниманіе на разсматриваемомъ трудѣ Гегеля, то потому только, что этотъ германскій мыслитель извѣстенъ, какъ ревностнѣйшій защитникъ нравственныхъ началъ, проповѣдуемыхъ Аристотелемъ. Направленіе его въ этомъ случаѣ совпадаетъ съ направленіемъ уже извѣстнаго намъ Michelet'a. Онъ, въ частности, такъ отзывается о нравственномъ ученіи Аристотеля: лучшее, чѣмъ мы владѣемъ до самаго послѣдняго времени по психологіи, есть то, что́ мы получили отъ

[1]) Въ настоящемъ мѣстѣ изъ нихъ мы, однако, охарактеризуемъ только первыя два изслѣдованія (Hegel'я и Biese). Рѣчь о третьемъ (Zeller'a) отложимъ до будущаго времени, имѣя въ виду возвратиться къ нему, когда дойдемъ до тѣхъ произведеній, относящихся къ нашему вопросу, которыя вышли въ свѣтъ уже въ наши дни Въ частности, мы постараемся охарактеризовать его по его «третьему» изданію (Th. II; Abth. 2; 1879 Jahr.), тѣмъ болѣе, что общій духъ и третьяго изданія, по крайней мѣрѣ, интересующей насъ части даннаго труда Zeller'а, остался тотъ же, какой просвѣчиваетъ и въ первомъ, и во второмъ (Th. II; Abth. 2; 1862 Jahr.) изданіяхъ послѣдняго.

Аристотеля; это же слѣдуетъ сказать и объ ученіи его о свободѣ, о предлагаемыхъ имъ частныхъо предѣленіяхъ «вмѣненія» человѣку совершаемыхъ имъ поступковъ, объ «интенціи» и проч. Должно только взять на себя трудъ изучить его... (S. 348).

Несравненно большаго вниманія изслѣдователя заслуживаетъ названное выше изслѣдованіе «Biese» (Zweiter Band: «Die besondéren Wissenschaften». Berlin, 1842) [1]). Во второй главѣ (Zweites Capitel: «Die praktische Wissenschaften») «третьяго отдѣла» (Dritter Abschnitt) этого своего сочиненія,—отдѣла, надписываемаго этимъ ученымъ: «Die besonderen Wissenschaften oder die Vermittelung des Besonderen durch das Allgemeine», послѣдній весьма долго останавливается на раскрытіи содержанія интересующаго насъ отдѣла философіи Аристотеля, посвящая этому раскрытію все «первое отдѣленіе» (Erste Abtheilung) названной главы своего труда и значительную часть «втораго отдѣленія» той же главы. Въ частности, указанное «первое отдѣленіе» (S. 235—295), ставя своею задачею выясненіе, съ точки зрѣнія Аристотеля, «понятія нравственности и его отношенія къ искусству и государству» («Ueber den Begriff der Sittlichkeit und uber ihr Verhaltniss zur Kunst und zum Staat»), распадается на три параграфа, изъ которыхъ «первый» (A) (S. 235—240) указываетъ отношеніе «практическаго благоразумія» къ «искусству», «второй» (B) (S. 240—274)—отношеніе «практическаго»-же благоразумія къ «нравственности» чрезъ характеристику I) «дѣятельности его, практическаго благоразумія, въ отношеніи къ аффектамъ чувствующей души» (S. 240—244), II) «внутренняго отношенія практическаго благоразумія къ дѣятельности разума» (S. 244—252), при чемъ затрогиваются авторомъ пункты Аристотелевской этики a) о «свободномъ» (das Freiwillige) (S. 246—248) и b) о «рѣшимости» (S. 248—252), III) «конечной цѣли всякаго поступанія» (S. 252—274), при чемъ уясняются a) «различныя воззрѣнія на высочайшее благо» (S. 253—259) и б) «сущность блаженства, какъ высочайшаго и конечнаго блага» (S. 259—274), наконецъ, «третій (C) (S. 274—295) ведетъ рѣчь объ «этикѣ и политикѣ въ ихъ отношеніи къ практической жизни», вводя въ себя слѣдующихъ три пункта, изъ которыхъ I-й надписывается такъ: «понятіе практическаго (des Practischen) и научное толкованіе его и то, какъ добродѣтель можетъ быть достигаема отдѣльнымъ человѣкомъ» (S. 274—285), II-й: «практическое благоразуміе, какъ конкретное объединеніе добродѣтелей разума» (S. 285—287) и, наконецъ, III-й: «этика въ ея внутреннемъ отношеніи къ политикѣ» (S. 287—295). Интересующая насъ часть упомянутаго «втораго отдѣленія...» (S. 296—399) преслѣдуетъ указаніе «внутренней связи Никомаховской этики, съ особен-

[1]) Первый томъ этого труда (1835 Jahr.), имѣющій въ виду «Logik und Metaphysik» Аристотеля, для насъ не имѣетъ интереса.

нымъ обращеніемъ вниманія, при этомъ, на ученіе о добродѣтели» («Innerer Zusammenhang der Nikomachischen Ethik mit besonderer Berücksichtigung der Tugendlehre»). Она расчленяется на два параграфа: «одинъ» (A) (S. 304—366), выясняющій «ученіе» Аристотеля о «добродѣтели», и «другой» (B) (S. 366—399), характеризующій взглядъ Аристотеля на «средства, ведущія къ добродѣтели» [1]). При этомъ въ составъ «перваго» параграфа входятъ отдѣлы, слѣдующимъ образомъ озаглавленные Biese: a) «понятіе добродѣтели» (S. 304—313) и b) «отдѣльныя добродѣтели» (S. 313—366). Послѣдній отдѣлъ, въ частности, разсуждаетъ 1) объ отдѣльныхъ добродѣтеляхъ «въ ихъ отношеніи къ эгоистическимъ влеченіямъ, стремленіямъ» (S. 313—334), 2) «въ ихъ отношеніи къ общежительнымъ, общественнымъ стремленіямъ» (S. 334—343), 3) «объ уравненіи эгоистическихъ и общежительныхъ, общественныхъ стремленій» человѣка (S. 343—366): a) «субъективно-посредствуемомъ стыдомъ и негодованіемъ или досадою» (S. 343—344) и b) «объективно-посредствуемомъ справедливостью» (S. 344—363), и, наконецъ, 4) о «логическихъ добродѣтеляхъ» (S. 363—366). «Второй»-же параграфъ вводитъ въ себя слѣдующихъ три отдѣла и съ такими надписаніями: a) «твердое пребываніе (человѣка) въ хорошихъ намѣреніяхъ чрезъ побѣду надъ удовольствіемъ (умѣренность) и чрезъ преодолѣніе неудовольствія (постоянство)» (S. 366—370); b) «сущность удовольствія, поколику (insofern) оно содѣйствуетъ благу (mitwirkt zum Guten), какъ моментъ дѣятельности» (als Moment der Thatigkeit») (S. 370—376), и, наконецъ, c) «сущность дружбы» (S. 377—397).

Раскрытіе нравственныхъ воззрѣній Аристотеля у Biese ведется главнымъ образомъ на основаніи не только «Никомаховской» этики, а въ извѣстной степени и на основаніи этикъ — «великой» и «Эвдемовской», хотя онъ склоненъ признать Аристотелевское происхожденіе только этики первой, т. е. «Никомаховской» (см. Bd. II, S. 296, Anmerk.), какъ носящей на себѣ (по «содержанію» и «формѣ», а особенно по «методу»...) цѣльный отпечатокъ Аристотелевскаго духа..., объ «Эвдемовской» этикѣ отзываясь, что она «wahrscheinlich nach Vortragen des Aristoteles» написана Эвдемомъ (ibid., т. е., S. 296...), и о «великой», что она—краткое извлеченіе изъ «Никомаховской» этики (S. 298..., ibid.)...

Съ 397-й страницы по 399-ю включительно Biese бросаетъ общій взглядъ на Аристотелевскую этику. При этомъ мы должны замѣтить, что Biese—рьяный защитникъ нравоучительныхъ идей Аристотеля. Общій духъ, отмѣчающій собою данное его изслѣдованіе, тотъ же, можно сказать, что и проходящій по указаннымъ выше трудамъ—Michelet'a и Hegel'я. Въ частности, кромѣ другихъ трудовъ, имѣя предъ

[1]) «Die Tugendmittel»—то же, что, какъ скоро увидимъ, Michelet назвалъ «instrumenta virtutum» (см. ниже. стр. 39).

собою преимущественно въ свое время упомянутое нами изслѣдованіе Ritter'a, какъ мы замѣтили выше, не видящаго въ нравоучительной системѣ Аристотеля строго-логической, внутренней связи..., Biese въ настоящемъ своемъ трудѣ твердо настаиваетъ какъ на обоснованіи мысли противоположной той, какую отстаиваетъ Ritter, такъ и вообще на выставленіи на видъ многихъ другихъ достоинствъ Аристотелевской этики. Въ виду того, что настоящее изслѣдованіе Biese по своимъ достоинствамъ вообще значительно выдается изъ ряда другихъ, имѣющихъ дѣло съ тѣмъ же вопросомъ, мы позволимъ себѣ здѣсь подробнѣе изложить сужденіе этого ученаго объ Аристотелевской этикѣ. При чтеніи Аристотелевской этики невольно бросается въ глаза (такова мысль Biese) усиленное и похвальное стремленіе этого древнегреческаго моралиста какъ обнять духовную жизнь человѣка во всей ея цѣльности, такъ равно и установить твердое понятіе о добродѣтели. Аристотель внимательно изучилъ «всего», «цѣльнаго» человѣка: какъ «внутреннія», такъ и «внѣшнія» состоянія послѣдняго... Онъ, далѣе, указалъ и «низшей», а также и «высшей»—духовной сторонамъ человѣческой жизни—каждой дѣятельность специфическую, соотвѣтствующую ея природному назначенію, поставилъ ихъ во взаимное отношеніе другъ къ другу и eo ipso уничтожилъ грань, дѣлавшую послѣднее невозможнымъ... Здравый умъ Аристотеля всюду проглядываетъ и въ его ученіяхъ какъ о «благѣ», такъ и «добродѣтели»: какихъ-либо односторонніхъ опредѣленій того или другой мы напрасно стали бы у него искать. Его «опредѣленія» никогда не основываются на одной только какой-либо дѣятельности человѣческаго духа; онъ, поэтому, столь же далекъ какъ отъ идеальнаго только пониманія добродѣтели, такъ равно и отъ пониманія ея низменнаго, отъ ограниченія ея области низшею сферою духовной жизни... «Успѣхъ» видитъ Аристотель всегда только въ развитіи низшаго до высшаго... Тщательно и разносторонне изслѣдуя «единичное», «индивидуальное», «явленіе, какъ такое», древне-греческій моралистъ, при этомъ, обращаетъ вниманіе на существованіе въ немъ, т. е. явленіи, единичномъ, индивидуальномъ, и «общаго», какъ послѣднее даетъ себя познать въ неизмѣнныхъ, вѣчныхъ формахъ и опредѣленіяхъ, перешедшихъ въ существующее... «Сущность» и «явленіе» у него всегда разграничиваются, но съ тѣмъ вмѣстѣ и ставятся въ извѣстное взаимоотношеніе... Все «высшее» и все «низшее» у него въ этикѣ занимаютъ соотвѣтствующія имъ мѣста... Короче: всюду проглядывающія у Аристотеля «срединность», «соразмѣрность»... законно усвояютъ ему имя истиннаго мудреца... Далѣе, указать, какъ «благо» усвояется человѣкомъ и какъ при этомъ оно индивидуализируется въ стремленіяхъ каждаго отдѣльнаго человѣка, которыя, какъ такія, въ ихъ естественномъ состояніи, согласно съ представленіемъ древности, не могутъ быть отвергаемы, отрицаемы, которыя, словомъ, имѣютъ право на свое существованіе

потомъ, при помощи «практическаго благоразумія», опредѣлить истинную «средину» для принадлежащихъ человѣку специфическихъ стремленій и, слѣдовательно, дать человѣку руководящее правило для поступанія, а въ—слѣдъ за тѣмъ указать въ самой высшей «разумности» человѣка принудительное побужденіе для послѣдняго жить согласно со смысломъ этого правила и проч., вотъ та задача, которую Аристотель поставилъ себѣ въ своей этикѣ и затѣмъ выполнилъ... Находимъ у Аристотеля и прекрасное раскрытіе существенныхъ условій, дѣлающихъ возможнымъ для человѣка усвоеніе имъ «блага» (des Guten)... Находимъ у него и здравый взглядъ на «внѣшнія блага» жизни, при чемъ, однако, усвояемое послѣднимъ въ его этикѣ значеніе ни мало не принижаетъ достоинства понятія добродѣтели. Напротивъ, «внѣшнія блага» въ такой только степени и сказываются съ значеніемъ, въ какой въ нихъ отражается начало высшее. Они суть или «средства», или «результаты» добродѣтельнаго поступанія человѣка. Слѣдовательно, они не могутъ стать «самоцѣлію» (какъ въ гедонизмѣ киренаиковъ, позднѣе получившемъ еще большее развитіе у Эпикура), но не могутъ быть также и «отрицаемы» (какъ у циниковъ, принципы которыхъ затѣмъ были болѣе научно проведены стоиками): они въ извѣстномъ (умѣренномъ) смыслѣ суть только составныя части «блага» (des Guten), и стоятъ къ послѣднему въ гармоническомъ отношеніи... Здѣсь у Аристотеля сказывается основное представленіе древне-греческаго міра, по которому добродѣтельный, «благій» (der Gute) непремѣнно долженъ обладать и внѣшними дарами... Такъ какъ Аристотель, согласно съ понятіями древнихъ грековъ, изслѣдуетъ практическую почву въ разнообразныхъ отношеніяхъ, то отсюда у него въ этикѣ получило мѣсто то богатство опредѣленій, которыя, тѣмъ не менѣе, будучи взяты вмѣстѣ, составляютъ изъ себя одно законченное цѣлое, въ которомъ всѣ прежнія (до-Аристотелевскія) воззрѣнія на «благо» содержатся, какъ составные моменты, такъ что, вслѣдствіе этого, Аристотелевская этика представляетъ собою полнѣйшее (vollendeste) раскрытіе древне-греческаго ученія о добродѣтеляхъ. Она, словомъ, заключаетъ въ себѣ «сумму» (Inbergriff) и «завершеніе» (Vollendung) нравственной греческой философіи. Тщательно приводя существовавшія до него или существующія въ его время мнѣнія по тому или другому пункту нравственнаго характера, Аристотель при этомъ указываетъ какъ ихъ хорошія, такъ и дурныя стороны, чтобы такимъ путемъ придти къ болѣе глубокому воззрѣнію на данный пунктъ... Это дѣлаетъ особенную честь широко-видящему духу нашего древне-греческаго моралиста.

Вотъ что мы находимъ у Biese по интересующему насъ вопросу. Болѣе подробнаго выясненія нравственныхъ воззрѣній Аристотеля мы еще ни у кого «пока» не видѣли. Однако, трудъ Biese, на ряду съ несомнѣнно присущими ему достоинствами: подробною и «вообще»

вѣрною передачею содержанія интересующей насъ части философіи Аристотеля, по нашему мнѣнію, обладаетъ и нѣкоторыми недостатками. Прежде всего, содержаніе аристотелевской нравственной философіи въ немъ передается часто не въ достаточно переработанномъ, въ извѣстной степени въ «сыромъ», такъ сказать, видѣ: буквально приводимыми (въ нѣмецкомъ переводѣ) выраженіями, принадлежащими самому интересующему насъ греческому моралисту. Впрочемъ, недостатокъ этотъ труда Biese можетъ быть и своего рода достоинствомъ: онъ указываетъ на безпристрастное отношеніе автора къ своей задачѣ, выполненіе которой у него чрезъ это является соотвѣтствующимъ истинѣ... Но, безпристрастно излагая содержаніе нравственныхъ воззрѣній Аристотеля, Biese въ заключеніе интересующаго насъ отдѣла его труда (S. 397—399), какъ мы видѣли, воспѣваетъ Аристотелю, какъ моралисту, не всегда имѣющій на своей сторонѣ истину панегирикъ. Онъ не указываетъ какихъ-либо слабыхъ сторонъ Аристотелевской этики,—слабыхъ сторонъ, между тѣмъ, какъ увидимъ въ свое время, имѣющихъ въ ней мѣсто... Наконецъ, что касается и самаго пониманія нашимъ ученымъ нравственныхъ идей Аристотеля,—пониманія, какъ мы выше замѣтили, «вообще» вѣрнаго, то и въ этомъ отношеніи мы позволимъ себѣ упрекнуть его, напр., въ исключеніи имъ «дружбы» («φιλίας») изъ числа «добродѣтелей» Аристотелевой этики и причисленіи ея только къ «средствамъ» или «путямъ», ведущимъ человѣка къ добродѣтели («Tugendmittel») и проч. и проч. [1]).

Изъ тѣхъ трудовъ, которые имѣютъ дѣло съ тѣми или другими «отдѣльными» только пунктами нравоучительной системы Аристотеля, къ данному періоду относятся слѣдующіе: а) «Aristotelis de imputatione actionum doctrina» Afzelius'a (Upsalae. 1841); б) «Ueber die Stellung und Bedeutung der Freundschaft im Alterthum»... Marklin'a (Heilbronn. 1842); в) «Aristotelis de voluntate doctrina» Schrader'a (Brandenburg. 1847); г) «Die Lehre des Aristoteles von der Sclaverei» Schiller'a (Ludw.) (Erlangen. 1847); д) «Die Berechtigung der Sinnlichkeit nach Aristoteles» Roth'a (въ «Theolog. Studien und Kritiken»; 1850 Iahr. 2. S. 265—287); е) «Aristotelis de principiis agendi eorumque ratione sententia» Starke [Neo—Ruppini. 1850) и, наконецъ, ж) «Ueber die Bedeutung der ὕλη bei Aristoteles» Engel'я [въ «Rhein. Museum für Philologie»...; VII Iahrg. (1850 Iahr.), S. 391—418].—Съ Afzelius'омъ мы уже имѣли дѣло и знаемъ его направленіе, общее у него съ Michelet'омъ, Hegel'емъ и проч. Со смысломъ ученія Аристотеля о «вмѣняемости» дѣйствій... настоящее разсужденіе Afzelius'a знакомитъ читателя вообще въ до-

---

[1]) Здѣсь можетъ быть, по крайней мѣрѣ, названъ также имѣющій дѣло со всею нравственною философіею Аристотеля слѣдующій трудъ: «Alexandri Aphrodisiensis»—«Quaestionum naturalium et moralium ad Aristotelis philosophiam illustrandam libri IV, ex recens. Spengel». (Monachii. 1842 ann.).

статочной степени.—Трудъ Marklin'a можно рекомендовать всякому, желающему познакомиться съ характеромъ того значенія, какое вообще имѣла въ античныя времена «дружба». Этотъ трудъ, въ частности, касается и взгляда Аристотеля на эту добродѣтель.—Небольшіе по своему объему разсужденія Schiller'a (1—28 S.) и Engel'я (журнальная статья въ 28 страницъ) также въ довольно достаточной степени знакомятъ читателя—каждое съ затрогиваемымъ въ немъ тѣмъ или другимъ пунктомъ, имѣющимъ отношеніе къ нравоучительной философіи Аристотеля: разсужденіе Schiller'a—со взглядомъ Аристотеля на «рабовъ», а статья Engel'я—съ представленіемъ древне-греческаго философа объ «ὕλη»,—представленіемъ, ознакомленіе съ которымъ не только не излишне для изучающаго нравственные взгляды Аристотеля, но въ извѣстной степени даже необходимо, если принять во вниманіе то обстоятельство, что, по мнѣнію Аристотеля, «этика» потому именно и не можетъ претендовать на абсолютную точность своихъ выводовъ, что она имѣетъ дѣло, въ смыслѣ своего непосредственнаго объекта, съ «ὕλη»... Разсужденія Schrader'a и Starke, не смотря на свой незначительный внѣшній объемъ (первое состоитъ изъ «23-хъ», а второе изъ 16-ти страницъ), нѣсколько задерживаютъ на себѣ наше вниманіе и по слѣдующимъ, въ частности, причинамъ. Задача, преслѣдуемая и Schrader'омъ, и Starke, состоитъ въ выясненіи сущности ученія Аристотеля о «свободѣ воли». При этомъ общій характеръ, отмѣчающій собою оба названныхъ разсужденія, совершенно не одинаковъ: Schrader разсматриваетъ ученіе Аристотеля о «свободѣ воли» съ «психологической» стороны, а Starke со стороны «трансцендентальной». Тѣмъ не менѣе, и тотъ и другой, идя къ цѣли правильными путями, въ концѣ концевъ убѣждаются, что Аристотель дѣйствительно отстаивалъ существованіе свободы воли въ человѣкѣ [1]). Что касается сравнительныхъ достоинствъ данныхъ разсужденій Schrader'a и Starke, то трудъ послѣдняго, по нашему мнѣнію, съ бо́льшимъ правомъ можетъ претендовать на нихъ... Что же касается, наконецъ, названной небольшой (въ 23 страницы) журнальной статьи Roth'a, то она, имѣя характеръ христіанско-апологетическаго очерка, направлена противъ высказывавшейся въ то время нѣкоторыми учеными (особенно Штраусомъ) мысли, что христіанство будто-бы провело рѣзкую грань между «духомъ» и «плотію», проповѣдуя подавленіе послѣдней, въ видахъ

---

[1]) Въ частности, у Schrader'a читаемъ: «tota haec disputationis nostrae pars in eo versatur, ut hominibus liberam voluntatem et facultatem pro suo arbitrio agendi datam esse ex Aristotelis philosophia demonstretur» (pag. 17)... «Salva stat atque incolumis humani animi libertas» (pag. 23). У Starke видимъ подобное же: «quod si quaeris, num Aristoteles animi humani libertatem defenderit, equidem concedam eum arbitrio uniuscujusque reliquisse, utrum honestatem an turpitudinem sequi vellet.. at idem ego contendo Aristotelem humani animi libertatem posuisse in consilii humani cum honestate consensu» (pag. 11)...

господства перваго..., между тѣмъ какъ только однимъ грекамъ будто бы удалось совершенно гармонизировать взаимныя отношенія между первымъ и послѣднею, такъ что, поэтому, соотвѣтствующій истинѣ взглядъ на человѣческій духъ сталъ достояніемъ новыхъ народовъ будто бы съ тѣхъ лишь только поръ, когда стали извѣстны произведенія грековъ... Появленіе данной статьи Roth'a, какъ извѣстно, вызвало въ томъ же году и въ томъ же журналѣ (3. S. 440...) статью Zeller'a, защищавшаго взгляды Strauss'a и пытавшагося опровергнуть аргументацію и выводы Roth'a. Насколько далеки отъ истины взгляды Strauss'a и Zeller'a, это мы постараемся выяснить въ томъ отдѣлѣ «третьей» части нашего изслѣдованія, который поставитъ нравственность, проповѣдуемую Аристотелемъ и Ѳомою Аквинатомъ, предъ лице нравственности, возвѣщаемой Евангеліемъ Господа нашего Іисуса Христа [1]).

Остальные труды изъ даннаго періода, имѣющіе въ виду нравоучительную философію Аристотеля, отмѣчены характеромъ явленій чисто «филологическихъ». Въ частности, одни изъ нихъ являются филологическими «разсужденіями» относительно тѣхъ или другихъ сторонъ «Никомаховской» или «Эвдемовской», или «великой» этикъ, а другіе представляютъ собою ни больше, ни меньше, какъ только болѣе или менѣе научныя «изданія» названныхъ «этикъ».

Къ первой группѣ относятся слѣдующіе 7 трудовъ: а) «De M. Moralibus, libro Aristotelis subditicio» Pansch'a (Eutin. 1841); б) «Ueber die unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften» Spengel'я (въ «Abhandlung. der Munchener Akademie der Wissenschaften; 3 Bd. 2 Abth. 1841); в) то-же изысканіе Spengel'я «Nebst einem Anhang: 1) Ueber Ethic. Nicom, VII, 12 u. X, 1; 2) Ueber Ethic. Eudem. VII 13—15» (Ibid.: 3 Bd. 3 Abth. 1843); г) «Observationes criticae in Aristotelis, quae feruntur Magna Moralia et Ethica Eudemia» Bonitz'a (Herm.) (1844. Berolini.); д) «De Ethicis Nicomacheis et Eudemiis, quae Aristotelis nomine tradita sunt» Fischer'a (Alb. Max.) (Bonnae. 1847); е) «Epistola critica de locis quibusdam Ethicorum Eudemeorum» Fritzsche (Adlph. Thdr. Herm.) (Lipsiae. 1849); наконецъ, ж) «Ueber einige Stellen im 5 Buche der Nikomachi-

---

[1]) По крайней мѣрѣ, въ подстрочномъ примѣчаніи могутъ быть помѣчены труды: а) уже извѣстнаго намъ Schrader'a: «De artis apud Aristotelem notione» (Berolini. 1843); б) Iourdain'a (Amable): «Recherches critiques sur l'age et l' origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques» (нов. изд. 1843 г. сдѣл. съ издан. 1819 г., «par Charles Iourdain». Paris.); в) «De principiis Aristotelicae de anima doctrinae» Fischer'a (1845. Erlangae.); г) «Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio termino doctrina» Vera'e (1845. Paris.); д) «Platon und Aristoteles im Mittelalter» Ritter'a [въ «Philologus»: «Zeitschr. fur das klassische Alterthum»; I Jahrg. (1846); S. 61...]; е) «Rationalisme d'Aristote» Denis'a (Paris 1847); ж) «Von dem Begriffe des Aristoteles uber die Seele und dessen Anwendung auf die heutige Psychologie» Wolff'a (1848. Bayreuth.); з) «Geschichte d. Philosoph. im Umriss»... Schwegler'a (Stuttg. 1848)...

schen Ethik» Trendelenburg'a (Friedr. Adf.) (Berl. 1850). Трудъ Pansch'a, разсуждающій о псевдо-Аристотелевскомъ произведеніи—«великой этикѣ», не имѣетъ для насъ особеннаго значенія.—Со Spengel'емъ и значеніемъ результатовъ его филологическихъ изслѣдованій относительно сочиненій Аристотеля мы уже имѣли случай (см. выше: стр. 2) познакомиться. Критическія замѣчанія Bonitz'a, какъ имѣющія въ виду этики: «Эвдемовскую» и «великую», естественно не имѣютъ для насъ особеннаго интереса.—Характеръ названнаго труда Fischer'a и предлагаемые имъ выводы намъ уже въ достаточной степени извѣстны (см. выше: стр. 2).—Хотя съ упомянутымъ сочиненіемъ Fritzshe мы въ своемъ изслѣдованіи сталкиваемся еще въ первый разъ, однако, общее направленіе автора его намъ уже знакомо по другому сочиненію (см. выше: стр. 2), такъ что въ настоящемъ случаѣ намъ не настоитъ какой-либо необходимости останавливаться на немъ и тѣмъ болѣе, что оно предлагаетъ нѣкоторыя критическія замѣчанія къ тѣмъ или другимъ мѣстамъ «Эвдемовской» именно этики. Наконецъ, не безъ интереса можетъ быть прочитано и упомянутое изысканіе Trendelenburg'a, своимъ предметомъ имѣющее нѣкоторыя мѣста изъ 5-й книги «Никомаховской» этики,—изысканіе, первоначально появившееся за 1850 же годъ въ мартовской книжкѣ журнала: «Monatsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin». Позже мы встрѣтимся съ болѣе важными и болѣе интересными для насъ трудами Trendelenburg'a, и тогда уже полнѣе познакомимся съ нимъ, а настоящая его журнальная статья не представляетъ собою чего-либо вообще выдающагося.

Ко второй же категоріи принадлежатъ: а) хорошее и полное изданіе сочиненій Аристотеля, сдѣланное Tauchnitz'омъ (1843. Lipsiae); б) «Aristotelis Ethica ex recens. Imm. Bekkeri, iterum edita» (Berotini 1845. G. Reimer.»); в) тщательное полное изданіе сочиненій Аристотеля, сдѣланное «Ambr. Firm. Didot'омъ (Parisiis 1848—1857),—изданіе, по которому (замѣтимъ здѣсь, между прочимъ) и мы изучали нравственное міровоззрѣніе Аристотеля. Къ разсматриваемымъ же трудамъ относится г) и слѣдующій: «'Αριστοτέλης περὶ φιλίας. Aristotelis Ethicorum Nicomacheoum liber octavus et nonus. Edidit atque interpretatus est A. Th. P. Fritzschius (Gissae. 1847)». Настоящій трудъ уже знакомаго намъ автора, если разсматривать его со стороны заключающихся въ немъ (подстрочныхъ) разъясненій даннаго отдѣла «Никомаховской» этики Аристотеля, не можетъ разсчитывать на особенное сочувствіе къ нему со стороны чатателей и потому именно, что, съ одной стороны, совершенно игнорируя не малое число затруднительныхъ для пониманія выраженій Аристотеля,—выраженій, поэтому, настоятельно требующихъ разъясненія отъ комментатора,—съ другой, часто предлагаетъ вовсе не соотвѣтствующія истинѣ толкованія и тѣхъ мѣстъ даннаго параграфа Аристотелевской этики, которыя останавливаютъ на себѣ вниманіе его автора. Гораздо бо̀льшими достоинствами отличается ком-

ментарій къ «Никомаховской» же этикѣ Аристотеля, принадлежащій д) уже нѣсколько разъ останавливавшему на себѣ наше вниманіе Michelet'y [изд. «второе» (о первомъ см. выше: стр. 29); Volum. I—II. Berolini. 1848]. Michelet въ названномъ его трудѣ раздѣляетъ все содержаніе «Никомаховской» этики на «три» части: «одну», трактующую о «высочайшемъ благѣ», и въ частности, I) о «блаженствѣ» (beatitudo) [здѣсь раскрываются пункты: 1) «существуетъ ли счастіе (felicitas) и достижимо ли оно для человѣка», 2) «о природѣ и сущности высочайшаго блага», и, наконецъ, 3) о «случайныхъ сторонахъ высочайшаго блага»], II) о «добродѣтели» и, наконецъ, III) о «вмѣняемости поступковъ»,—«другую», раскрывающую ученіе Аристотеля о «добродѣтеляхъ» и, наконецъ, «третью», надписываемую: о «качествахъ, ведущихъ къ добродѣтели» (instrumenta virtutum») [1]) и, въ частности, 1) объ «умѣренности» и «неумѣренности», 2) о «дружбѣ» и, наконецъ, 3) объ «удовольствіи» и «счастіи». Хорошій трудъ Michelet'a носитъ на себѣ характеръ чисто философскаго комментарія къ «Никомаховской» этикѣ Аристотеля. Общая задача его—провести связующую нить между «этикой» Аристотеля и его «метафизикой». Мы, однако, позволяемъ себѣ не соглашаться съ нѣкоторыми взглядами Michelet'a на Аристотелевскую этику. Такъ, по нашему мнѣнію, подъ рубрику «о высочайшемъ благѣ» нельзя подвести всего того, что, между тѣмъ, подводитъ Michelet. Страннымъ намъ кажется, далѣе, и то обстоятельство, что Michelet не смотритъ на «дружбу» Аристотелевской этики, какъ на «добродѣтель», какою, между тѣмъ, считаетъ ее самъ Аристотель и проч.

Въ періодъ времени отъ 1851 до 1860 года включительно интересъ ученыхъ къ вопросу о «нравственныхъ воззрѣніяхъ» Аристотеля не только не ослабѣлъ, но даже, можно сказать, въ нѣкоторой степени усилился. Въ частности, за это время было написано не мало сочиненій, имѣющихъ въ виду какъ все вообще нравственное міровоззрѣніе Аристотеля, такъ и только тѣ или другіе отдѣльные пункты его. Къ нимъ относимъ мы и какъ различныя «изданія» нравоучительныхъ произведеній (въ томъ числѣ и «неподлинныхъ») Аристотеля, такъ и «переводы» послѣднихъ.

Въ ряду изслѣдованій даннаго періода, обращающихъ вниманіе на «всю» нравственную философію Аристотеля, слишкомъ замѣтно выдается изъ группы остальныхъ особенно своимъ обширнымъ внѣшнимъ объемомъ слѣдующее сочиненіе Brandis'a (Christian Aug.): «Handbuch der Geschichte der Griechisch=Römischen Philosophie». «Вторая половина втораго отдѣленія второй части» («Zweiten Theils zweiter Ab-

---

[1]) Сравн. «Tugendmittel» Biese (см. выше: стр. «32»).

theilung zweite Halfte») этого сочиненія, надписываемая Brandis'омъ: «Aristoteles und seine akademischen Zeitgenossen» (Berlin. 1857 Jahr.), естественно имѣетъ для насъ особенный интересъ. Здѣсь подробнѣе (S. 1335—1567), чѣмъ кто-либо (не исключая и «Biese») до него изъ вышеназванныхъ нами ученыхъ, раскрывая этическіе принципы Аристотеля, Brandis, въ частности, 1) дѣлаетъ пространныя вводныя замѣчанія (S. 1335—1357), преимущественно имѣющія своимъ предметомъ «конечную цѣль» человѣческихъ поступковъ..., 2) раскрываетъ ученіе Аристотеля о добродѣтели (S. 1358—1497), 3) выясняетъ взглядъ Аристотеля на «удовольствіе и блаженство» (S. 1498—1517), послѣ этого дѣлая нѣсколько замѣтокъ о «переходѣ отъ этики къ политикѣ» (S. 1518—1522). Послѣ всего этого Brandis предлагаетъ нѣкоторыя «заключительныя» замѣчанія къ разсматриваемому нами отдѣлу своего сочиненія (S. 1523—1567): о—«разчлененіи Аристотелевской этики» (S. 1523—1551), «методѣ» послѣдней (S. 1551—1552), ея «отношеніи къ политикѣ» (S 1552—1555) и, наконецъ, объ «авторахъ Никомаховской и двухъ другихъ, приписываемыхъ Аристотелю, этикъ» (S. 1555—1567). Раскрытіе этическихъ принциповъ Аристотеля здѣсь ведется «главнымъ» образомъ на основаніи «Никомаховской этики Аристотеля, а также въ извѣстной степени и на основаніи этикъ, извѣстныхъ подъ названіями—одна—«великой» и другая—«Эвдемовской», и ведется въ томъ самомъ порядкѣ, въ какомъ излагаетъ ихъ самъ Аристотель въ своей «Никомаховской» этикѣ, такъ что, поэтому, насколько вообще послѣдовательною сказывается во всѣхъ своихъ отдѣлахъ сама «Никомаховская» этика Аристотеля, настолько же «послѣдовательнымъ» во всѣхъ своихъ отдѣльныхъ пунктахъ является и разсматриваемый отдѣлъ даннаго изслѣдованія Brandis'a. Далѣе, въ свое время сдѣланный нами упрекъ Biese за то, что послѣдній въ извѣстномъ своемъ трудѣ излагаетъ содержаніе нравственныхъ воззрѣній Аристотеля не въ достаточно переработанномъ видѣ и проч., едва ли не въ бо́льшей еще степени имѣетъ смыслъ и въ отношеніи къ данному труду Brandis'a. Сверхъ того, о какомъ-либо болѣе или менѣе серьезномъ «критическомъ» отношеніи Brandis'a къ этическимъ воззрѣніямъ Аристотеля не можетъ быть и рѣчи. Встрѣчающимся по мѣстамъ замѣчаніямъ съ такимъ характеромъ,—замѣчаніямъ иногда и соотвѣтствующимъ истинѣ,—не слѣдуетъ придавать особеннаго значенія, какъ замѣчаніямъ по большей части слишкомъ общимъ и (это главное) научно не строго обоснованнымъ. Общій взглядъ Brandis'a на нравственное міровоззрѣніе Аристотеля во многомъ напоминаетъ взгляды на него Michelet'a, Hegel'я, Biese..: похвалы Аристотелю, какъ моралисту, хотя и нѣсколько болѣе умѣренныя, чѣмъ какія мы видѣли у названныхъ ученыхъ, нерѣдко проглядываютъ и у Brandis'a, въ частности, высказывающаго свое сочувствіе древне-греческому моралисту за дѣлаемое послѣднимъ строгое

«раздѣленіе» (не имѣвшее, между тѣмъ, мѣста до времени Аристотеля) философіи на двѣ вѣтви: «теоретическую» и «практическую» и вообще за уничтоженіе имъ существенныхъ пробѣловъ, какіе въ интересующей насъ сферѣ были оставлены предварившими его греческими моралистами... Далѣе, въ нѣкоторой степени даетъ себя чувствовать также и его попытка лишить смысла высказывавшіяся нѣкоторыми учеными положенія (уже не новыя) о «формализмѣ» Аристотелевской этики, о томъ, что добродѣтель, съ точки зрѣнія Аристотеля, есть съ «механическимъ» характеромъ навыкъ... Наконецъ, имѣя предъ собою разсужденіе Prantl'я (о немъ у насъ рѣчь будетъ впереди): «Ueber die dianoëthischen Tugenden in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles» (Munchen. 1852), доказывающаго, что Аристотель число «умственныхъ» добродѣтелей ограничиваетъ двумя: добродѣтелью «σοφίας» и добродѣтелью «φρονήσεως», Brandis пытается доказать, что въ этикѣ нашего древне-греческаго моралиста на ступени добродѣтелей же («умственныхъ») стоятъ и «искусство», а равно и «наука»... Но, и при всемъ этомъ, интересующій насъ отдѣлъ даннаго сочиненія Brandis'a, однако, вполнѣ заслуживаетъ того, чтобъ изслѣдователь отнесся къ нему съ большимъ вниманіемъ и уваженіемъ.

Кромѣ труда Brandis'a, «всю» нравственную философію Аристотеля имѣютъ въ виду также и слѣдующія принадлежащія къ данному же періоду сочиненія: а) «Herbart's prakt. Philosophie und die Ethik der Alten» (въ «den Abhandlungen der Berl. Akademie der Wissenschaften». 1856. Philosoph. Abtheil. S. 1 и слѣд.) Trendelenburg'a; б) «Ueber die Verschiedenheit der ethischen Principien bei den Hellenen und ihre Erklarungsgründe» (Berl. 1856) W. Wehrenpfennig'a; в) «Die speculative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte» (Erster Band. Wurzburg. 1858) Stöckl'я (Albert) и г) «Постепенное развитіе древнихъ философскихъ ученій въ связи съ развитіемъ языческихъ вѣрованій» (Ч. III. Кіевъ. 1860) Ор. Новицкаго.

Названное разсужденіе Trendelenburg'a обращаетъ на себя наше вниманіе главнымъ образомъ вслѣдствіе особаго характера отношеній его автора къ нравственнымъ воззрѣніямъ Аристотеля,—автора, отзывающагося о послѣднихъ съ большою похвалою. Въ частности, на страницѣ 35-й этого труда почтеннаго ученаго читаемъ приблизительно слѣдующее: Аристотелевская этика, конечно, не безъ недостатковъ и пробѣловъ, но вѣдь ни одна изъ этическихъ системъ и новѣйшаго времени не сказывается съ меньшими недостатками же и пробѣлами; напротивъ, большую часть ихъ промахи отмѣчаютъ даже въ сильнѣйшей степени. Аристотелевская этика—первая (по времени) нравственная система; этика древности не можетъ быть, конечно, этикою христіанскаго міра. Но, тѣмъ не менѣе, и до сихъ поръ Аристотель—моралистъ—стоитъ на подобающей ему высотѣ предъ лицемъ позднѣйшихъ моралистовъ,—стоитъ, благодаря «правильному основанію

принципа» его этики, чистому, ясному пониманію удовольствія, открытому взгляду на этическія явленія и богатству выводовъ... Сужденіе объ Аристотелевской этикѣ, произнесенное однимъ университетомъ (въ 1545 г.): «cum eo opere in tota hac philosophiae parte vix aliquid habeatur praestantius aut absolutius», имѣетъ значеніе и по настоящее время

Если со стороны Trendelenburg'a Аристотелевская этика встрѣчаетъ себѣ большое сочувствіе, то отъ Wehrenpfennig'a, издавшаго названное свое разсужденіе въ томъ же (1856) году и тамъ же (въ Берлинѣ), когда и гдѣ появилась и упомянутая статья Trendelenburg'a, она заслуживаетъ себѣ только одни, можно сказать, упреки. Главнѣйшіе изъ послѣднихъ—слѣдующіе: 1) греки (а въ томъ числѣ, конечно, и Аристотель) не разграничиваютъ одной отъ другой областей метафизики и этики, произвольно смѣшивая ихъ между собою (S. 9...); 2) вся вообще нравственная система Аристотеля проникнута «эмпирическимъ» духомъ (S. 46); 3) представленіе нашего древне-греческаго моралиста о высочайшемъ благѣ отмѣчено чисто «эгоистическимъ» и «эвдемонистическимъ» характеромъ (S. 46); 4) Аристотелевское «выясненіе» добродѣтели, носящей у него характеръ «механическаго навыка» (S. 60), проникнуто «формализмомъ» (S. 58): предлагаемое Аристотелемъ чисто «формальное» опредѣленіе добродѣтели, по которому послѣдняя является «срединнымъ пунктомъ между извѣстными крайностями», не заключаетъ въ себѣ собственно ничего, есть «само по себѣ пустое понятіе» («der an sich leere Begriff»), понятіе «совершенно относительное» («ganz relativ»)... (S. 57); 5) мы тщетно стали бы искать у Аристотеля удовлетворительнаго рѣшенія вопроса о «свободѣ» (S. 58); да и вся вообще этика Аристотеля 6) носитъ на себѣ чуждый ей «эстетическій» характеръ (S. 58) и проч. и проч. Всѣ эти и подобные этимъ упреки, дѣлаемые Wehrenpfennig'омъ Аристотелевской этикѣ, уже не новы: съ ними мы встрѣчались уже не разъ, равно какъ не разъ намъ приходилось имѣть дѣло и съ другими учеными, пытавшимися отнять у нихъ, т. е., подобныхъ упрековъ, смыслъ. Въ послѣдствіи (см. ниже: I-ю и III-ю части нашего изслѣдованія) выяснится само собою то, на чьей сторонѣ истина: на сторонѣ ли рьяныхъ защитниковъ Аристотелевской нравственной философіи, или же на сторонѣ ученыхъ противоположнаго лагеря... Здѣсь, конечно, не мѣсто входить въ подробныя разсужденія по этому вопросу; здѣсь мы ограничимся только замѣчаніемъ, что «отчасти» правы и тѣ, и другіе мыслители, а что «вполнѣ» не правы ни первые, ни вторые.

Глубокомысленный ученый Albert Stockl въ названномъ его прекрасномъ изслѣдованіи естественно останавливается (S. 452—464, а отчасти S. 468—470), между прочимъ, и на изложеніи нравственныхъ воззрѣній Аристотеля. Въ частности, здѣсь мы видимъ у него: выясненіе Аристотелевскаго ученія о «двухъ» частяхъ души, на сколько

послѣднее, т. е., ученіе, имѣетъ отношеніе къ «этическимъ взглядамъ» этого моралиста, взглядамъ послѣдняго на «свободу», «субъектъ и объектъ свободы» (§ 226: S. 452—455),—характеристику предлагаемаго Аристотелемъ «понятія блага» и «видовъ» послѣдняго,—сущности «высочайшаго блага», равно какъ и «условій и моментовъ» εὐδαιμονίας (§ 227: S. 455—458),—раскрытіе общаго взгляда Аристотеля на «добродѣтель», а равно и на два вида добродѣтелей: добродѣтели «этическія» или «нравственныя» и добродѣтели «діаноэтическія» или «умственныя», и, наконецъ, въ частности, на добродѣтель только «этическую» (§ 228: S. 458—460). Затѣмъ, находимъ здѣсь указаніе и характеристику «главнѣйшихъ нравственныхъ» добродѣтелей Аристотелевской этики, а равно и раскрытіе понятія о «нравственно-добромъ» и «нравственно-зломъ» (§ 229: S. 460—462),—указаніе и характеристику частныхъ «діаноэтическихъ» добродѣтелей, признаваемыхъ Аристотелемъ, а равно и выясненіе какъ той мысли древне-греческаго моралиста, что совершеннѣйшее блаженство состоитъ въ «θεωρία» (§ 230: S. 462—464), такъ и взгляда его на «рабство», «бракъ» и «воспитаніе»... (§ 233: S. 468—469). Хотя и весьма краткое (сдѣланное на основаніи «Никомаховской», «Эвдемовской» и «великой» этикъ), хотя и не содержащее въ себѣ «критическаго» элемента, но всюду правильное, всюду соотвѣтствующее истинѣ, при томъ совершенно ясное раскрытіе Stöckl'емъ Аристотелевскихъ нравственныхъ взглядовъ невольно привлекаетъ къ интересующему насъ отдѣлу его труда взоръ изслѣдователя.

Наконецъ, написанное подъ сильнымъ вліяніемъ западныхъ историковъ философіи и преимущественно Zeller'a [см. 1-е изданіе его «Философіи грековъ» (1844, 1846, 1852; Tubingen.), а также 2-го изданія части: «первую» (1856. Tübing.) и «первое отдѣленіе» «второй» (1859. Ibid.), излагающее философію грековъ до Аристотеля] и вообще не слишкомъ много претендующее на «научность» разсматриваемое сочиненіе Ор. Новицкаго такимъ же точно является, въ частности, и относительно тѣхъ своихъ мѣстъ, въ которыхъ (см. стр. 88—105. 134—139...) такъ или иначе затрогиваются этическіе принципы Аристотеля,—мѣстъ, изъ которыхъ, поэтому, вынести «ясное» представленіе вообще объ этическихъ воззрѣніяхъ Аристотеля нѣтъ никакой возможности. Вообще, если въ настоящемъ мѣстѣ мы и позволяемъ себѣ нѣсколько остановиться на этомъ трудѣ г. Новицкаго, то исключительно потому только, что это—трудъ нашъ «отечественный» и, при томъ, изъ числа послѣднихъ, собственно первый по времени, имѣющій дѣло, между прочимъ, и съ интересующимъ насъ вопросомъ [1]).

[1]) Заслуживаютъ быть названными здѣсь и слѣдующія сочиненія, въ извѣстной степени обращающія свое вниманіе, подобно только-что указаннымъ, также на «все» нравственное мировоззрѣніе Аристотеля. Таковы, въ частности: а) «отчасти», по крайней мѣрѣ, «Wissenschaftliche Abhandlungen» Neander'a (см. изданіе ихъ, при-

Къ данному же періоду времени относится и значительное число по бо́льшей части небольшихъ по объему разсужденій тѣхъ или другихъ ученыхъ о нѣкоторыхъ «частныхъ» пунктахъ нравственной философіи Аристотеля. Сюда, прежде всего, относится упомянутое уже выше сочиненіе Prantl'я, выясняющее смыслъ ученія Аристотеля объ «умственныхъ» или «діаноэтическихъ» добродѣтеляхъ (München 1852). Prantl вообще симпатизируетъ нравственнымъ воззрѣніямъ Аристотеля. Въ пользу этого говоритъ предпринятая имъ въ названномъ его сочиненіи попытка (довольно не безуспѣшная) выяснить какъ «естественность» (заподозрѣвавшуюся Zeller'омъ и еще раньше Shleiermacher'омъ) внесенія Аристотелемъ въ свою этику отдѣла, трактующаго объ «умственныхъ» добродѣтеляхъ, такъ равно и «смыслъ», соединявшійся съ понятіемъ о послѣднихъ самимъ Аристотелемъ: доселѣ имѣло мѣсто, замѣчаетъ Prantl, самое превратное пониманіе Аристотелевскаго ученія объ умственныхъ добродѣтеляхъ; «очень легко сказать», продолжаетъ онъ, «что Аристотель признавалъ вообще пять діаноэтическихъ добродѣтелей, именно: νοῦς, ἐπιστήμη, σοφία, τέχνη, φρόνησις»..., но не такъ-то легко обосновать эту мысль... Дальше онъ и пытается доказать, что, какъ уже выше (см. стр. 41) мы замѣтили, Аристотель число умственныхъ добродѣтелей ограничиваетъ добродѣтелями «σοφίας» и «φρονήσεως». Считая вполнѣ правильнымъ то положеніе Prantl'я, что часть Аристотелевской этики», разсуждающая объ умственныхъ добродѣтеляхъ, входитъ въ послѣднюю «естественно», «не внося въ нее противорѣчій» (widerspruchlos) (S. 19), мы, однако, позволимъ себѣ признать, по крайней мѣрѣ, относительный смыслъ и за другимъ его положеніемъ, по которому Аристотель допускалъ только «двѣ», а не «пять» (немного выше перечисленныхъ) умственныхъ добродѣтелей. Другими словами: по нашему мнѣнію, хотя Аристотель признавалъ и «пять» умственныхъ добродѣтелей, но,

---

надлежащее «I. Iacobi». 1851. Berlin), гдѣ можно найти нѣкоторыя черты, выясняющія пункты соприкосновенія и разногласія между собою, съ одной стороны, нравственныхъ началъ евангельскихъ и, съ другой, древне-греческихъ вообще; б) «Geschichte der Philosophie» Deutinger'а (Mart.) (I Vol: «Die griechische Philosophie», 1852—1853, 2 Abth.: «Von Socrates bis zum Abschluss; Regensburg.); в) «Geschichte der Philosophie in gedrangter Uebersicht» Noack'а (Ludwig) (Weimar. 1853.); г) «Geschichte der Philosophie» Sigwart'а (Christ. Wilh.) (Stuttg. 1854.); д) «Das Aristotelische, Kantishe und Herbartsche Moralprincip» Ueberweg'а (въ «Fichte's» «Zeitschrift»... 1854. Halle. Bd. 24; S. 71...); е) «Morale d'Aristote» Barthelemy St. Hilaire (Paris. 1856); ж) «Die philosophische Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptformen» Feuerlein'а (Emil) (1—2 Vol. 1857—1859. Tubingen.); з) «Histoire de la philosophie morale et politique, dans l'antiquité et les temps modernes» Janet Paul (Paris. 1858.); и) «Geschichte der Philosophie nach den Hauptmomenten ihrer Entwicklung» Reinhold'а (Ernst) (5 Aufl., 1—3 Vol. Iena. 1858); і) «Grundriss einer Geschichte der Moralphilosophie» Werner'а (Karl) (Wien. 1859); к) «Ueber die beide Grundprobleme der Ethik» Schopenhauer'а (2 Aufl. Leipz. 1860)...

при этомъ, предложилъ въ своей этикѣ такую ихъ характеристику, по смыслу которой на право именоваться «добродѣтелями» могутъ претендовать «собственно» только двѣ: «мудрость» и «благоразуміе» (см. подробное выясненіе этого вопроса ниже: въ I-й части нашего изслѣдованія). Разсужденіе Prantl'я вообще читается съ интересомъ, равно какъ и не лишенныя научнаго достоинства разсужденія: одно Steinheim'a: «Aristoteles über die Sklavenfrage» (Hamburg. 1853) и другое Uhde, посвященное тому же вопросу: «De Aristotele, quid senserit et de servis et de liberis hominibus»... (Berol. 1856). Здѣсь должно быть отмѣчено и прекрасное, обстоятельное изслѣдованіе Fechner'a (Herm. Adolph.): «Ueber den Gerechtigkeitsbegriff des Aristoteles» (Leipz. 1855), весьма «подробно» и «ясно» рѣшающее поставленный въ немъ вопросъ. Состоящее изъ «пяти» отдѣловъ названное сочиненіе Fechner'a, въ частности, начинается довольно подробными вводными замѣчаніями его автора объ интересовавшемъ его вопросѣ (I), послѣ чего въ немъ раскрывается «понятіе» «справедливаго» (II), затѣмъ идетъ рѣчь о «примѣненіи понятія справедливости къ государству» (III), о «справедливомъ», понимаемомъ «въ гомонимическомъ значеніи» (IV), и, наконецъ, предлагается «критика» (этической) «системы» (Аристотеля) (V.) Въ сочиненіи проглядываетъ «полемическій» духъ. Авторъ, очевидно, имѣлъ предъ глазами у себя давніе упреки, дѣлавшіеся Аристотелевской этикѣ Кантомъ, Гарве, Шлейермахеромъ, Гроціемъ и друг. Въ противовѣсъ положеніямъ однихъ изъ этихъ ученыхъ разумно доказывая, что «подлинный» характеръ отмѣчаетъ собою «всю» (отъ начала до конца) извѣстную «нашему» времени книгу (V-ю) «Никомаховской» этики, разсуждающую о «справедливости», по противоположности мнѣніямъ другихъ изъ нихъ основательно и твердо настаиваетъ на обоснованіи той истины, «что этика Аристотеля» чужда «субъективизма», что она не проводитъ «эгоистическаго принципа», хотя бы и «въ утонченномъ видѣ», но что она, напротивъ, всецѣло проникнута «стремленіемъ» ея автора «къ высочайшему разуму, къ божественному духу» (S. 120). Въ одинъ годъ съ появленіемъ только что охарактеризованнаго нами изслѣдованія Fechner'a вышло въ свѣтъ и разсужденіе Trendelenburg'a: «Ueber Nothwendigkeit und Freiheit in der griechischen Philosophie» (см. «Dritter Abschnitt» въ «Historischen Beitragen zur Philosophie». Bd. II Berlin. 1855). Предъ Тренделенбургомъ лежали не задолго предъ тѣмъ вышедшія два разсужденія, имѣвшія въ виду выясненіе ученія Аристотеля о «свободѣ» человѣческой воли: одно, принадлежащее Schrader'y (отъ 1847-го года), и другое, написанное Starke (въ 1850-мъ году). Мы уже имѣли случай (см. выше: стр. 36) ознакомиться съ общимъ «характеромъ» этихъ обоихъ разсужденій, равно какъ и съ ихъ «выводами». Тренделенбургъ, однако, не примкнулъ всецѣло ни къ Schrader'y, ни къ Starke, а избралъ средній путь, попытался объединить въ настоящемъ

своемъ разсужденіи точки зрѣнія того и другаго. Результатъ, къ какому привела его предпринятая имъ въ данномъ случаѣ задача, слѣдующій: «Аристотель трактовалъ дѣйствительный выборъ, какъ принадлежащій къ существу свободы»...; онъ «близокъ къ тому, чтобы человѣческую свободу со стороны ея содержанія согласить, объединить (vereinigen) съ божественною необходимостію» (S. 155...). Вообще довольно обстоятельное разсуженіе почтеннаго мыслителя, по сравненію съ названными выше трудами Schrader'a и особенно Starke, обладаетъ однако меньшими достоинствами и главнымъ образомъ вслѣдствіе того, что въ немъ имѣютъ мѣсто многіе такіе пробѣлы, существованіе которыхъ въ немъ, между тѣмъ, ни сколько не желательно, какъ дающее читателю далеко не полное представленіе о данномъ пунктѣ Аристотелевской нравственной философіи. Дальше должно быть отмѣчено появившееся въ слѣдующемъ году очень краткое (въ 11-ть стр.), но, тѣмъ не менѣе, не лишенное нѣкотораго интереса разсужденіе Glaser'a (Joh. Carl.): «De Aristotelis doctrina de divitiis» (Regiomonti 1856). Въ 1857-мъ году не появилось ни одного заслуживающаго быть здѣсь названнымъ разсужденія, имѣющаго въ виду какой либо «частный» только пунктъ Аристотелевской нравственной философіи. За то послѣдніе три года (1858—1860 г.) даннаго 10-лѣтія обогатились довольно значительнымъ количествомъ такого рода разсужденій. Одни изъ послѣднихъ занимаются выясненіемъ ученія Аристотеля о сущности «εὐδαιμονίας». Таковы разсужденія, принадлежащія 1) Herm. Hampke: «De eudaemonia, Aristotelis moralis disciplinae principio» (Brandenb. 1858), 2) G. Teichmüller'y: «Die Einheit der Aristotelisch. Eudamonie» (Berl. 1859) (первонач. было помѣщ. въ «Mélanges gréco-romains»; t. II. 1859. St.-Petersb.), 3) Laas'y (Ernst): «Εὐδαιμονία Aristot. in Eth. princip., quid velit et valeat» (Berol. 1859), наконецъ, 4) Krüger'y: «Des Aristoteles Lehre über die menschliche Glückseligkeit» (Rostock. 1860) Другія изъ разсужденій, вышедшихъ въ 1858—1860 г.г., пытаются выяснить пункты, въ какихъ, по мнѣнію Аристотеля, соприкасаются между собою, а равно и различаются—одна отъ другой—«этика» и «политика». Они принадлежатъ 1) Munier'y (см. его: «Ueber einige Lehren der Nikomachischen Ethik»...; Mainz. 1858) и 2) Schütz'y, писавшему о томъ-же предметѣ чрезъ два года послѣ Munier'a (1860. Potsd.). Затѣмъ одно разсужденіе, относящееся къ данному-же времени, раскрываетъ смыслъ ученія Аристотеля о «дружбѣ»; оно принадлежитъ Breier'y и носитъ заглавіе: «De amic. principum» (оно имѣетъ въ виду «Eth. Nic.»: 1158 A ») (1858. Lubeck.). Другое—Hartenstein'a—касается вопроса: «Ueber den wissensch. Werth. der Aristotelisch. Ethik» (помѣщ. въ «Berichte über die Verhandlungen d. K. Sachs. Gesellsch. der Wissensch. zu Leipzig». 1859. S. 49—107). Третье — A. Kuhn'a (Berol. 1860)—раскрываетъ тотъ-же пунктъ Аристотелевской этики, какимъ интересовался, какъ мы ви-

дѣлп, и Prantl (см. его указ. выше сочинен. отъ 1852 г.), т. е. взглядъ Аристотеля на такъ называемыя «діаноэтическія» добродѣтели. Наконецъ, четвертое—Hampke—(см. «Die Abhandlungen von H. Hampke» въ «Philol.»: Zeitschrift für das klassische Alterthum»; 1860; S. 60—84) въ нѣкоторой степени выясняетъ взглядъ Аристотеля на добродѣтель «справедливости». Нѣкоторыя изъ разсужденій, имѣющихъ дѣло съ тѣмъ или другимъ «частнымъ» пунктомъ нравственной философіи Аристотеля и относящихся къ данному періоду времени (съ 1851-го по 1860 й г.), нами только названы, не охарактеризованы нами сколько-нибудь подробно Это потому, что всѣ они, правда, большею частію не лишенныя интереса, а иногда въ нѣкоторой степени даже и научнаго достоинства, не представляютъ собою явленій выдающихся изъ ряда обыкновенныхъ, явленій, такъ сказать, невольно останавливающихъ на себѣ вниманіе изслѣдователя: они обыкновенно ограничиваютъ свою задачу только такимъ или инымъ изложеніемъ извѣстнаго пункта или пунктовъ нравственной философіи Аристотеля, по возможности избѣгая какого-либо инаго (напр., критическаго и проч.) отношенія къ дѣлу [1]).

Остальные изъ принадлежащихъ къ данному періоду трудовъ отмѣчены характеромъ «филологическихъ» сочиненій. Они для насъ, конечно, далеко не въ такой степени важны, въ какой разсужденія, касающіяся «философской» стороны нравственныхъ взглядовъ Аристотеля, разсужденія, съ которыми мы только что разстались. Отмѣченные «филологическимъ» характеромъ труды всѣ могутъ быть подведены подъ «три» категоріи. Къ «первой» изъ нихъ отнесемъ критическія разсужденія съ «филологическимъ» духомъ объ одной «Никомаховской» этикѣ или вмѣстѣ и о другихъ этикахъ, извѣстныхъ подъ названіями «великой» и «Эвдемовской». Таковы труды: а) уже достаточно извѣстнаго намъ Spengel'я: «Recension der von Fritzsche herausgegebenen Eudem. Ethik» (см. «Ученыя извѣстія королевской-баварской академіи наукъ» за 1852 годъ); б) также не-безъизвѣстнаго намъ Bendixen'а—одинъ трудъ подъ заглавіемъ: «Commentatio de Ethicorum Nicomacheorum integritate» (Ploenae. 1854), другой съ надписаніемъ: «Bemerkungen zum VII Buch der Nikomachischen Ethik» (см. уже извѣстный намъ журналъ: «Philologus» за 1855 г.; S. 199—210. 263—292) [2]) и проч.; в) часто упоминавшагося у насъ Trendelenburg'а: «Ueber

---

[1]) По крайней мѣрѣ, въ подстрочномъ примѣчаніи могутъ быть названы труды: а) «Doctrina de natura hominis ab Aristotele in scriptis ethicis proposita» Hugo (Anton) (Berolini. 1852)—не большой, въ «37» страницъ трудъ; б) болѣе обширный по объему (въ «64» стр.) трудъ Holm'а (Adolph): «De ethicis Politicorum Aristotelis principiis» (Berlin. 1852 ; в) помѣщенная въ нѣсколько разъ упомянутомъ нами журналѣ—«Philologus» (1852, VII Jahrg. S. 238... 324... 768...) статья Roeper'а (Gottl.): «Zu Aristoteles de anima» и друг.

[2]) Съ этой статьей Bendixen'а мы уже отчасти имѣли дѣло выше (см. стр. «3»).

einige Stellen im V u. VI. Buche der Nicomachischen Ethik» (см. его «Historische Beitrage zur Philosophie»; Bd. II; Berlin; 1855; 10 Abhandlung; S. 352—386) (см. выше стр. 37—38); г) Rieckher'a I.: «Die drei der Nicomachischen und Eudemischen Ethik gemeinsamen Bucher» (см. «Zeitschrift fur d. Alterthumsw»; 1855); д) Ramsauer'a: «Zur Charakteristik der Aristotelischen Magna Moralia» (Oldenburg. 1858) и проч. [1]). Ко «второй» категоріи причислимъ нѣмецкій переводъ «Никомаховской» этики, принадлежащій только-что упомянутому Rieckher'y (1856 г.). Этотъ переводъ указаннаго Аристотелевскаго произведенія по своимъ достоинствамъ далеко оставляетъ за собою въ свое время названный и отчасти охарактеризованный (см. выше стр. 13) нами переводъ того-же сочиненія древне-греческаго моралиста, принадлежащій Garve (1798 г.): по противоположности послѣднему, Rieckher всюду въ своемъ переводѣ обнаруживаетъ правильное и «вѣрное» пониманіе нравственныхъ взглядовъ Аристотеля. Къ «третьей», наконецъ, категоріи отнесемъ сказывающійся съ философскимъ характеромъ комментарій къ «Никомаховской» этикѣ Аристотеля, извѣстный подъ заглавіемъ: «Aristoteles Ethics with notes by William Edward Jelf, D. B. Oxford and London» (1856). Англійскій ученый Jelf въ этомъ своемъ комментаріѣ обнаруживаетъ глубокое пониманіе взятаго имъ на себя дѣла: прекрасное выполненіе имъ своего труда говоритъ въ пользу этой нашей мысли въ высшей степени краснорѣчиво. Общій духъ этого комментарія отличенъ отъ общаго характера указаннаго выше (см. стр. 39) комментарія къ данному-же Аристотелевскому сочиненію, принадлежащаго Michelet'y: Jelf старается провести связующую грань между «этикой» Аристотеля и его «психологіей», тогда какъ общая задача комментарія Michelet'a, какъ мы видѣли, состоитъ въ проведеніи связующей нити между «этикой» Аристотеля и его «метафизикой» [2]).

Если за масштабъ для измѣренія «величины» интереса ученыхъ какого-бы то ни было времени къ извѣстному вопросу принять «количество» сочиненій, появляющихся въ данный періодъ времени изъ-подъ ихъ пера по этому вопросу, и если этимъ масштабомъ воспользоваться, въ частности, для опредѣленія «степени» расположенности ученыхъ къ нашему вопросу за время съ 1861 по 1870 годъ, то окажется, что въ этотъ періодъ времени склонность ученыхъ заниматься рѣшеніемъ его, по крайней мѣрѣ, «нѣсколько» ослабѣла, въ сравненіи съ имѣвшею мѣсто въ предшествовавшее 10-лѣтіе. Къ тому-же

---

[1]) См. отчасти также разсужденіе Rose (Valent.): «De Aristotelis librorum ordine et auctoritate commentatio» (Berolini. 1854) и друг.

[2]) Здѣсь не излишне, думаемъ, отмѣтить появившееся въ 1851-мъ году и принадлежащее Fritzschius'y изданіе «Эвдемовской» этики (Eudemi Rhodii Ethica. Edid. Fritzschius. Ratisbonae. 1851) (см. выше. стр. «2»)...

результату придемъ мы и въ томъ случаѣ, если обратимъ свое вниманіе на отсутствіе въ названный періодъ времени такихъ капитальныхъ изслѣдованій о нравственной философіи Аристотеля, съ какими намъ иногда приходилось имѣть дѣло въ предшествовавшее время (имѣемъ въ виду особенно сочиненія Brandis'a, Biese и Ritter'a).

Изъ сочиненій даннаго періода времени, обращающихъ вниманіе на «всю» нравственную философію Аристотеля, по тѣмъ или другимъ причинамъ предпочтительнаго вниманія изслѣдователя заслуживаютъ слѣдующія «три»: а) «Handbuch der christlichen Sittenlehre» Wuttke (Adolf.) (2 Aufl. 1864. Berlin. Erster Band.); б) «Vorlesungen uber Geschichte der christlichen Ethik» Neander'a (Berlin. 1864; изд. David'a Erdmann'a) и в) „Ἱστορία τῆς παρ' Ἕλλησι φιλοσοφίας συνταχθεῖσα μεν ὑπὸ Ἀλβέρτου Σουεγλερίου..., διασκευασθεῖσα δὲ καὶ συντελεσθεῖσα ὑπὸ Καρόλου Κοστλινίου..., κατὰ δὲ τὰς ἀρχῆθεν πηγὰς ἐξελληνισθεῖσα ἄλλαις τε πολλαῖς προσθηκαῖς... ἐπαυξηθεῖσα ὑπὸ Δημητρίου Αλεξάνδρου Χαντζερῆ“ (Ἐν Ἀθήναις. 1867).

Въ обширномъ введеніи «перваго» изъ названныхъ сочиненій встрѣчаемъ хорошее изложеніе «исторіи нравоученія и нравственнаго сознанія вообще». Въ одномъ отдѣлѣ, на какіе Wuttke раздѣляетъ параграфъ своего введенія, предлагающій характеристику когда-либо и кѣмъ-либо проповѣдывавшихся главнѣйшихъ нравственныхъ принциповъ, надписываемомъ: «нравственное сознаніе и нравоученіе языческихъ народовъ», находимъ затронутымъ, между прочимъ, и нашъ вопросъ. Выясненію послѣдняго здѣсь посвящены, въ частности, страницы: 68—96. На этихъ страницахъ (§ 16—21), послѣ немногихъ вводныхъ соображеній (S. 68—71), устанавливающихъ, хотя и слишкомъ общую, но тѣмъ не менѣе ясную и совершенно правильную точку зрѣнія, съ какой слѣдуетъ смотрѣть на нравственную философію Аристотеля, Wuttke не безуспѣшно старается болѣе или менѣе ясно освѣтить и самыя этическія воззрѣнія древне-греческаго моралиста (S. 71—92), не оставляя при этомъ незатронутымъ ни одного сколько-нибудь важнаго пункта этики послѣдняго, останавливаясь, напротивъ, на нѣкоторомъ выясненіи даже и взгляда Аристотеля на «государство», «господъ» и «рабовъ» (§ 20: S. 87...)..., на «умѣренность» (§ 18. S. 81) и проч. Въ заключеніе авторомъ предлагается нѣсколько прекрасныхъ критическихъ замѣтокъ, доказывающихъ главнымъ образомъ не только простое различіе, но даже полную противоположность нравственныхъ міровоззрѣній, съ одной стороны, христіанскаго и, съ другой, Аристотеля (S. 92—96). Главные пункты, въ которыхъ различаются между собою нравственныя начала Аристотелевской этики и христіанства, по мнѣнію Wuttke, суть слѣдующіе: христіанское сознаніе признаетъ нужду всѣхъ людей въ искупленіи отъ прирожденнаго имъ грѣха, чего Аристотелевская этика вовсе не знаетъ; христіанство проповѣдуетъ смиреніе, а гордаго сознанія мнящаго быть

совершеннымъ въ своей добродѣтели философа оно чуждо: смиреніе, по взгляду его, составляетъ добродѣтель только рабовъ и плебеевъ; по противоположности христіанской нравственности, нравственность, выясняемая Аристотелемъ, покоится только на познаніи блага самого въ себѣ, независимомъ отъ религіознаго сознанія, а не на любви къ Богу или ближнему: любовь у него есть не основаніе, но только второстепенная форма проявленія добродѣтели и проч. и проч. Признавая за подлинное Аристотелевское произведеніе только одну «Никомаховскую» этику (S. 68), Wuttke, при самомъ (всегда соотвѣтствующемъ истинѣ) изложеніи нравственныхъ принциповъ Аристотеля, имѣетъ въ виду всегда «главнымъ образомъ» только ее-же одну. Вообще указанный отдѣлъ даннаго сочиненія Wuttke невольно приковываетъ къ себѣ вниманіе изслѣдователя.

Въ указанныхъ «чтеніяхъ» знаменитаго Neander'a одинъ отдѣлъ въ 20 страницъ (S. 85—104) надписывается: «Aristoteles». Послѣ небольшихъ замѣтокъ о томъ, что Аристотелевская этика вообще дальше стоитъ отъ чисто-христіанской, чѣмъ Платонова, хотя въ «нѣкоторыхъ» пунктахъ Аристотель, при помощи здраваго опыта, и ближе, чѣмъ Платонъ, подошелъ къ христіанской точкѣ зрѣнія..., слѣдуетъ краткое изложеніе (на основаніи главнымъ образомъ «Никомаховской», а отчасти и «Эвдемовской», равно какъ и «великой» этикъ) нравственныхъ принциповъ Аристотеля, при чемъ (какъ и во введеніи) также иногда проглядываетъ желаніе автора дать нѣкоторое освѣщеніе послѣднихъ съ христіанской точки зрѣнія. Общій характеръ, проходящій по данному отдѣлу этихъ «чтеній» Neander'a, очень близко подходитъ къ духу, отмѣчающему собою немного выше названный нами отдѣлъ тамъ-же упомянутаго сочиненія Wuttke.

Наконецъ, въ «третьемъ» изъ упомянутыхъ трудовъ изложенію ученія Аристотеля о нравственности посвящаются стран. 531—558, при чемъ, въ частности, раскрываются три слѣдующихъ главныхъ вопроса: α) «ὅ, τι ποτὲ τὸ ἠθικῶς πράσσειν ἐστίν» (стр. 531 — 533), β) «περὶ τοῦ ἄκρου ἀγαθοῦ» (стр. 534—545) и, наконецъ, γ) «θεωρία περὶ τῆς ἀρετῆς» (стр. 545—558). Частнѣйшее раскрытіе этихъ вопросовъ, въ основѣ своей имѣющее почти исключительно только такъ называемую «Никомаховскую» этику, мысли которой, слѣдуетъ замѣтить, въ разсматриваемомъ нами изслѣдованіи всюду передаются вообще вѣрно, характеризуется большою краткостію, только въ болѣе или менѣе общихъ чертахъ обрисовываетъ обликъ Аристотеля, какъ моралиста, при чемъ здѣсь мы вовсе не находимъ ни критическаго элемента, ни указанія отношенія этики Аристотеля какъ къ предшествовавшимъ послѣднему воззрѣніямъ на этической почвѣ, такъ и къ воззрѣніямъ послѣдовавшихъ за нимъ моралистовъ и проч. Вообще это изслѣдованіе обратило на себя наше вниманіе главнымъ образомъ потому, что оно принадлежитъ той же странѣ, гдѣ жилъ нѣкогда и

Аристотель. Мы старались разузнать, какой интересъ къ себѣ возбуждаетъ Аристотель, какъ моралистъ, въ своихъ соотечественникахъ? Предлагаемое сочиненіе даетъ отвѣтъ на этотъ вопросъ, какъ видимъ, не совсѣмъ лестный для древне-греческаго моралиста, чего, впрочемъ, по крайней мѣрѣ, въ извѣстной степени и заранѣе слѣдовало ожидать отъ не особенно большой по внѣшнему своему объему, хотя и заманчивой по своему заглавію, данной «исторіи греческой философіи» [1]).

Кромѣ указанныхъ сочиненій, можно назвать еще «нѣсколько» трудовъ изъ этого же періода и съ такимъ же или почти такимъ же духомъ, какой проходитъ и по тѣмъ тремъ изслѣдованіямъ, о которыхъ у насъ только-что была рѣчь, но трудовъ, въ отношеніи къ раскрытію въ нихъ нашего вопроса, уже стоящихъ, такъ сказать, на ступень или даже на нѣсколько ступеней ниже охарактеризованныхъ нами. Говоря это, мы имѣемъ въ виду труды а) Spengel'я: «Aristotelische Studien» (Munchen. 1864), б) Vermehren'a: «Aristotelische Schriftstellen» (Leipzig. 1864), в) Brückner'a (Traug.): «De tribus ethices locis, quibus differt Kantius ab Aristotele» (Berlin. 1866), г) Trendelenburg'a: «Historische Beitrage zur Philosophie» (B. III. Berlin. 1867. S. 122—170; 171—214 и 399—444), д) Teichmuller'a: «Aristotelische Forschungen» (Halle. 1867), е) Kalischer'a: «De Aristot. Rhet. et Ethic. Nic.»... (Halae. 1868), ж) R. Eucken'a: «Ueber die Methode und die Grundlagen der Aristotelischen Ethik» (Berlin. 1870), и, наконецъ, з) Hartenstein'a: «Ueber den wissenschaftlichen Werth der Ethik des Aristoteles» (Histor.-Philos. Abhandl. 1870). Съ именемъ Spengel'я мы уже хорошо знакомы. Намъ извѣстно также и проглядывающее во всѣхъ его трудахъ серьезное, строго-научное отношеніе его къ своему дѣлу. Его «Aristotelische Studien» вполнѣ подтверждаютъ составившееся въ насъ о немъ мнѣніе. Взгляды, высказываемые Spengel'емъ въ настоящемъ его трудѣ, тѣ же, сторонникомъ какихъ онъ заявилъ себя и прежде. Всюду, при удобномъ случаѣ, высказываясь за подлинный характеръ «Никомаховской» этики, а въ частности и тѣхъ или другихъ отдѣльныхъ ея книгъ, напр., VI-й (S. 20), не совсѣмъ благосклонно смотря на «великую» этику, за то, напр., что она, всюду ограничиваясь только категорическими предписаніями, не предлагаетъ должнаго выясненія сущности «добродѣтели» (S. 20. 3.) и проч. и проч., Spengel въ разсматриваемыхъ нами его «Аристотелевскихъ этюдахъ», между прочимъ, довольно полно выясняетъ свой взглядъ на ученіе Аристотеля какъ объ «ὀρθὸς λόγος», такъ и вообще о «λόγος»... Трудъ Vermehren'a, вводя-

[1]) Къ 1869-му году относится появленіе первой части уже отчасти извѣстнаго намъ труда (см выше: стр. «4») Luthardt'a. Вторая и послѣдняя часть его вышла въ свѣтъ только въ 1876-мъ году. Поэтому рѣчь о немъ всего естественнѣе должна быть тогда, когда мы будемъ имѣть дѣло съ произведеніями по нашему вопросу, вышедшими въ 1876-мъ году. Мы такъ и поступимъ.

щій читателя вообще въ довольно правильное пониманіе нѣкоторыхъ мѣстъ, находящихся, между прочимъ, и въ «Никомаховской» этикѣ (напр., мѣста, излагающаго взглядъ Аристотеля на сущность добродѣтели «φρονήσεος» и проч.), можетъ въ нѣкоторой степени останавливать на себѣ вниманіе изслѣдователя. Разсужденіе Brückner'a довольно удачно проводитъ грань, отличающую нравственные принципы Аристотелевской этики отъ подобныхъ же воззрѣній Канта. Въ «первомъ» (S. 122—170) изъ указанныхъ мѣстъ названнаго труда Trendelenburg'a содержится уже извѣстное намъ (см. выше: стр. «41») разсужденіе послѣдняго: «Herbart's praktische Philosophie und Ethik der Alten». Во «второмъ» (S. 171—214) же мѣстѣ даннаго труда почтеннаго автора предлагается раскрытіе того же самаго вопроса, выясненіемъ котораго занимался и Brückner Различіе между Trendelenburg'омъ и Bruckner'омъ въ данномъ случаѣ состоитъ, между прочимъ, въ постановкѣ этого вопроса тѣмъ и другимъ: тогда какъ послѣдній, т. е. Brückner, главнымъ образомъ преслѣдуетъ выясненіе существующаго, на его взглядъ, «отличія» нравственныхъ взглядовъ Канта отъ подобныхъ же воззрѣній Аристотеля, первый, т е. Trendelenburg, преимущественно имѣетъ въ виду представить нравственные принципы знаменитаго германскаго мыслителя въ ихъ «отношеніи» къ такого же характера началамъ, возвѣщаемымъ древне-греческимъ моралистомъ, хотя въ извѣстной степени не обнаруживаетъ попытки игнорировать и задачи труда Bruckner'a. Наконецъ, и «третье» мѣсто (Neunte Abhandlung: «Zur Aristotel. Ethik.»; S. 399—444) того же сочиненія Trendelenburg'a также можетъ ознакомить читателя съ нѣкоторыми сторонами Аристотелевской этики, равно какъ и «Aristotelische Forschungen» Teichmuller'a. Дающій характеристику Аристотелевскихъ сочиненій: «реторики» и «Никомаховской» этики трудъ Kalischer'a не лишенъ достоинствъ. Eucken въ названномъ его разсужденіи, сначала предлагая «замѣтки о философскомъ методѣ Аристотеля съ особеннымъ обращеніемъ вниманія на Никомаховскую этику» (S. 1—19), далѣе ведетъ рѣчь о «психологическихъ основаніяхъ Аристотелевской этики» (S. 19—25) и, наконецъ, выясняетъ «религіозныя основанія Аристотелевской этики» (S. 26—33). Методъ Аристотеля характеризуется Eucken'омъ вообще въ довольно достаточной степени полно. «Психологическія» основанія Аристотелевской этики раскрываются авторомъ довольно кратко, хотя и не на столько, чтобы у читателя не составилось о немъ сколько-нибудь цѣльнаго представленія. Больше авторъ говоритъ о примѣненіи Аристотелемъ этихъ основаній къ своей этикѣ и особенно къ ученію о добродѣтели. Со взглядами же Eucken'a, высказываемыми имъ въ послѣднемъ отдѣлѣ даннаго его сочиненія, мы не всегда соглашаемся. Самая основная мысль, раскрываемая имъ здѣсь, что мы будто бы не имѣемъ права всецѣло отказывать Аристотелевской этикѣ въ «религіозныхъ» основаніяхъ, по нашему мнѣ-

нію (см. ниже: I-ю часть нашего изслѣдованія), не имѣетъ на своей сторонѣ истины, и надписывать этотъ отдѣлъ своего разсужденія: «религіозныя основанія Аристотелевской этики» Eucken, мы полагаемъ, не имѣлъ права [1]). Съ сочиненіемъ же Hartenstein'a мы уже имѣли дѣло выше (см. стр. «46»). Новое изданіе его, на нашъ взглядъ, не представляетъ собою чего-либо «существенно» отличнаго отъ того, что содержится и въ изданіи его первомъ [2]).

Остальные труды изъ даннаго періода времени обращаютъ свое вниманіе на тѣ или другіе «частные» только пункты нравственной философіи Аристотеля. Интересовавшій ученыхъ конца 6-го десятилѣтія настоящаго (XIX) вѣка вопросъ объ ученіи Аристотеля о сущности «высочайшаго блага» или, что тоже, „εὐδαιμονίας", находитъ свое раскрытіе въ разсужденіяхъ нѣкоторыхъ ученыхъ и разсматриваемаго нами десятилѣтія (1861—1870 г.). Въ частности, этотъ вопросъ стоитъ въ надписаніи: а) статьи Chr. A. Thilo, помѣщенной въ «Zeitschrift für exacte Philosophie» (1861 Jahr. Leipzig. Bd. II. S. 271—309), б) разсужденія Nyblaus'a (Axel) отъ 1863 года (Lund.), в) труда Knappe (Karl): «Grundzüge der Aristotelischen Lehre von der Eudämonie» (Wittenberg. 1864. 1866) и г) по нашему мнѣнію, выдающагося по своимъ достоинствамъ изъ ряда названныхъ сочиненія Wenkel'я: «Die Lehre des Aristoteles uber das hochste Gut» (Sondershausen. 1864.). Пунктъ Аристотелевской этики о сущности и значеніи «удовольствія» также обратилъ на себя особенное вниманіе двухъ ученыхъ даннаго десятилѣтія: Kalmus'a и Schmidt'a, изъ которыхъ первому принадлежитъ разсужденіе: «Aristotelis de voluptate doctrina» (Pyritz. 1862), а второму: «Ueber die Einwürfe des Aristoteles in der Nikomachischen Ethik gegen Plat. Lehre von der Lust» (Bunzlau. 1864). Ученіе Аристотеля о добродѣтели «справедливости» выясняли: а) Häcker въ помѣщенной имъ въ «Zeitschrift für das Gymnasialwesen» (Mützell'я; Berlin) за 1862-й годъ (S. 513—560) статьѣ: «Ueber das fünfte Buch der Nikomachischen Ethik, das von der

---

[1]) Укажемъ здѣсь «кстати» и другой подобнаго же характера трудъ Eucken'a-же, хотя и вышедшій не въ данное, а въ слѣдующее десятилѣтіе (въ 1872 г.): «Die Methode der Aristotelischen Forschung in ihrem Zusammenhang mit den philos. Grundprincipien des Aristoteles» (Berlin).

[2]) Нѣкоторыя (вообще весьма слабыя) свѣдѣнія объ Аристотелѣ, какъ моралистѣ, конечно, можно найти и въ вышедшихъ въ данный періодъ времени различныхъ «исторіяхъ философіи». Таковы, напр., а) «Geschichte der Philosophie fur gebildete Leser» Wilh. Bauer'a (Halle. 1863), б) «Geschichte der Philosophie im Umriss» .. Alb. Schwegler'a (1870, 7 Aufl.), в) «Geschichte der griechischen Philosophie» Alb. Schwegler'a (2 Aufl., 1870. Tubingen.), г) «Kritische Geschichte der Philosophie» E. Duhring'a (Berlin. 1869), д) «Grundriss der Geschichte der Philosophie» Joh. Ed. Erdmann'a (Berlin. 1866; 2 Aufl.: Berlin, 1869—1870), е) «Uebersicht der griechisch-römischen Philosophie» Prantl'я (Karl) (1863 Jahr.; первое изданіе этого сочиненія относится къ 1854 г.; Stuttgart.), ж) «Geschichte der Philosophie von Thales bis auf unsere Zeit» F. Michelis'a (Braunsberg. 1865), з) «Grundriss d. Geschichte d. Philosophie von Thales bis Schopenhauer»... F. Schmid'a (Erlangen. 1867) и проч.

Gerechtigkeit handelt», и б) Freyschmidt въ своемъ разсужденіи: «Die Aristoteles Lehre von der Gerechtigkeit und das moderne Staatsrecht» (Berlin. 1867). Послѣднее разсужденіе, какъ претендующее на характеръ труда, въ извѣстномъ смыслѣ принаравливающагося къ потребностямъ времени автора (Freyschmidt'a), читается вообще съ интересомъ. Попытка раскрыть взглядъ Аристотеля на добродѣтель «φρονήσεως» принадлежитъ Ludke, автору разсужденія: «Ueber die praktische Klugheit bei Aristoteles» (1862. Stralsund.) Curtius обратился къ тому же вопросу, раскрытіемъ котораго, какъ мы видѣли, занимались Märklin (1842 г.), Breier (1858 г.) и друг., т е. къ выясненію смысла, какой въ античныя времена имѣла «дружба». Извѣстна принадлежащая ему статья: «Die Bedeutung der Freundschaft im Alterthum»... (см. Gelzer'a «Monatsb»... 1863 Iahr; Iuli). Можетъ быть здѣсь названо также и изысканіе Mann'a: «Quae apud Aristotelem inveniantur officii praeceptorum, quasi semina atque initia» (Berolini. 1867), а также и трудъ Reinkens'a: «Aristoteles uber die Kunst, besonders uber Tragodie» (Wien. 1870), равно какъ и сочиненіе Glogau (Hal. 1869), выясняющее смыслъ, въ какомъ употребляются въ этикѣ Аристотеля термины: «μεσότης» и «ὀρθὸς λόγος». Изъ трудовъ съ болѣе «общимъ» характеромъ къ данному періоду принадлежатъ разсуждающіе: 1) о добродѣтели вообще [таковъ трудъ Nielander'a) Herford. 1861 [1])], 2) о добродѣтеляхъ «нравственныхъ» [таковъ трудъ Hacker'a: «Das Eintheilungs und Anordnungsprincip der moralischen Tugendreihe in der Nikomachischen Ethik» (Berlin 1863)], 3) о добродѣтеляхъ «діаноэтическихъ» или «умственныхъ» [таковъ трудъ Dielitz'a (см. принадлежащія послѣднему «quaestiones Aristoteleae»; Berlin; 1867)] [2]) и проч. [3]).

Наконецъ, здѣсь-же долженъ быть указанъ вышедшій въ 1863 году вообще прекрасный переводъ «Никомаховской» этики, принадлежащій Stahr'y («Aristoteles Nikomachische Ethik, ubersetzt und erlautert von Adolf Stahr;» Stuttgart; 1863), переводъ, при томъ, снабженный и нѣкоторыми (подстрочными) разъясняющими примѣчаніями.

Въ слѣдующее 10-лѣтіе (1871—1880 г.) интересъ ученыхъ къ вопросу о «нравственныхъ» воззрѣніяхъ Аристотеля значительно ослабѣлъ: такого большаго количества трудовъ различныхъ ученыхъ по нашему вопросу, съ какимъ мы встрѣчались въ предшествовавшее де-

---

[1]) Ср. упомянутый выше (стр. 27—28) трудъ Kruhl'я отъ 1839 года.

[2]) Ср. упомянутые выше (стр. 44, 46—47) труды Prantl'я (отъ 1852 года) и Kuhn'a (отъ 1860 года).

[3]) По крайней мѣрѣ, въ подстрочномъ примѣчаніи могутъ быть названы сочиненія: 1) Jahnel'я: «De conscientiae notione, qualis fuerit apud veteres et apud Christianos usque ad medii aevi exitum» (Berol. 1862); 2) Brentano· «Psychologie des Aristoteles» (Mainz. 1867); 3) Schneider'a· «Unsterblichkeitslehre des Aristoteles» (Passau. 1867 Jahr.); 4) Laas'a (Ernst) «Aristotelische Textes-Studien» (Berl. 1863)...

сятилѣтіе (1861—1870 г.), а особенно въ десятилѣтіе (1851—1860 г.), предварившее и это послѣднее, теперь мы уже далеко не встрѣчаемъ. Впрочемъ, труды и этого десятилѣтія представляютъ собою одну сторону весьма лестную для нашего вопроса: если теперь мы и не находимъ особеннаго «обилія» трудовъ, имѣющихъ дѣло съ нравственною философіею Аристотеля, за то теперь мы встрѣчаемся съ болѣе основательными изслѣдованіями о нравственныхъ воззрѣніяхъ Аристотеля, изслѣдованіями, какихъ не видѣло предшествовавшеее (1861—1870 г.) десятилѣтіе.

Большая часть интересующихъ насъ трудовъ, принадлежащихъ данному времени, имѣетъ въ виду «всю» нравственную философію Аристотеля. Изъ нихъ особеннаго нашего вниманія, обусловливаемаго тѣми или другими причинами, заслуживаютъ слѣдующіе: 1) «Die Ethik des Aristoteles in ihrem Unterschied von der Moral des Christenthums» Luthardt'a (Christoph. Ernst) (Leipzig, 1869 и 1876. Ср. выше: стр. «51»...); 2) «Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie» Walter'a (Julius) (Jena. 1874.); 3) «Ἱστορία τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τῶν ἀρχαιοτάτων χρόνων μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς» «ὑπὸ N. Κοτζία» (Γόμος δεύτερος. 1876. Ἐν Ἀθήναις): 4) «Aristoteles» von Sir Alexander Grant» [Principal der Universitat Edinburg. Autorisirte Uebersetzung von D-r I. Imelmann. Prof. Am. Kgl. Ioachimsthalschen Gymnasium zu Berlin. Berlin. 1878». Capitel V: «Die Ethik des Aristoteles» («Ethics of Aristotle»): S. 84—97]; 5) «Четыре фазиса нравственности: Сократъ, Аристотель, христіанство и утилитаризмъ» (1878; Москва; русск. перев.) Блэкки (Blackie, I.: «Four phases of morals—Socrates, Aristotle, Christianity, Utilitarianism». Edinburgh; 1874); 6) «Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung» Zeller'a (Eduard.) (Zweiter Theil, zweite Abtheilung:» Aristoteles und die alten Peripatetiker». Dritte Auflage. 1879. Leipzig.) (см. выше; стр. «30»).

1) Извѣстное подъ указаннымъ выше заглавіемъ произведеніе Luthardt'a—ничто иное, какъ двѣ публичныя рѣчи, произнесенныя имъ—одна въ 1869-мъ, а другая въ 1876-мъ г.г. (въ Лейпцигскомъ университетѣ). Въ первой изъ этихъ рѣчей своихъ (S. 1—40) послѣ нѣкоторыхъ предварительныхъ замѣчаній (S. 1—12) Luthardt раскрываетъ ученіе Аристотеля о «благахъ» («Die Güterlehre»), а во второй (S. 1—54), составляющей изъ себя продолженіе первой, повторивъ сначала довольно коротко содержаніе первой рѣчи (S. 1—15), далѣе, онъ старается, прежде всего, выяснить ученіе Аристотеля о «добродѣтели» («Die Tugendlehre») (S. 15—40) какъ «вообще» (S. 15—24), такъ и «частныхъ добродѣтеляхъ» (S. 24—40), послѣ чего посвящаетъ особый параграфъ изложенію ученія Аристотеля «объ обязанностяхъ» («Die Pflichtenlehre») (S. 40—54), занимаясь при этомъ, однако, много раскрытіемъ (послѣднее занимаетъ цѣлую половину этого отдѣла) смысла, соединяемаго Аристотелемъ съ доб-

родѣтелію «φιλίας»... Во всѣхъ безъ исключенія случаяхъ правильно понимая и передавая мысли Аристотеля, хотя и довольно коротко въ предѣлахъ, обусловливаемыхъ самымъ назначеніемъ обоихъ разсужденій, какъ «рѣчей» именно, почтенный нѣмецкій ученый, при этомъ, старается, и въ извѣстной степени не безуспѣшно, оцѣнить этическія воззрѣнія греческаго философа-моралиста какъ вообще (см. первой рѣчи, напр., S. 14, 35, 38 и проч., второй, напр., S. 17, 19, 21, 23, 24, 28, 30, 36, 37, 38, 46, 48 и проч.), такъ, въ частности, и съ христіанской точки зрѣнія (см. первой рѣчи, напр., S. 23, 24, 27, 28, 30, 36, 39, 40 и друг., второй, напр., S. 19, 20, 23, 26, 37, 38, 39, 42, 52, 53, 54 и друг.)..., тамъ и сямъ дѣлаетъ нѣкоторыя, конечно, слишкомъ краткія замѣчанія и объ отношеніи этическихъ воззрѣній Аристотеля къ этическимъ же взглядамъ какъ предшествовавшихъ ему, такъ равно и послѣдовавшихъ за нимъ тѣхъ или другихъ моралистовъ. Прекрасныя рѣчи Luthardt'a читаются съ большимъ интересомъ. Это и не удивительно: каждое, можно сказать, слово, произносимое имъ, имѣетъ на своей сторонѣ строго-безпристрастную научность, глубокое знаніе дѣла... Мы желали бы посѣтовать на Luthardt'a развѣ за планъ его изслѣдованія. Третій отдѣлъ даннаго его сочиненія, озаглавливаемый имъ: «Die Pflichtenlehre», по нашему мнѣнію, собственно не имѣетъ права на свое «самостоятельное» существованіе и по слѣдующимъ, въ частности, причинамъ Цѣлая половина его, какъ мы въ свое время замѣтили, посвящена авторомъ раскрытію добродѣтели Аристотелевской этики—«φιλίας». «Φιλία», какъ «добродѣтель» Аристотелевской этики, съ чѣмъ согласенъ и самъ Luthardt (см. его вторую рѣчь отъ 1876 г.; S. 44), очевидно, всего естественнѣе должна бы занимать мѣсто въ данномъ трудѣ почтеннаго нѣмецкаго ученаго тамъ именно, гдѣ у послѣдняго идетъ рѣчь объ остальныхъ добродѣтеляхъ Аристотелевской этики, а не тамъ, гдѣ онъ ведетъ рѣчь объ «обязанностяхъ» по ученію Аристотеля. А если изъ (и безъ того небольшаго) отдѣла разсматриваемаго нами сочиненія Luthardt'a исключить все то, чѣмъ тамъ характеризуется «φιλία», то тамъ останется слишкомъ немного содержанія, такъ что послѣднее, по этому самому, не можетъ составить изъ себя особаго самостоятельнаго отдѣла въ сочиненіи Luthardt'a безъ того, чтобы части послѣдняго чрезъ это не оказались слишкомъ непропорціональными—одна другой. Сверхъ того, ученія Аристотеля «объ обязанностяхъ» въ этикѣ этого философа «собственно» и нѣтъ: въ послѣдней тамъ и сямъ сказываются лишь только нѣкоторые слабые, отрывочные штрихи въ этомъ родѣ. Съ этимъ соглашается и самъ Luthardt (S. 40 его разсужденія отъ 1876 г.), въ подтвержденіе своихъ словъ въ данномъ случаѣ ссылающійся и на упомянутый уже у насъ въ свое время (см. выше: стр. «54») трудъ Mann'a. Да, наконецъ, и остальное, что, кромѣ добродѣтели «φιλίας», отнесено Luthardt'омъ къ данному отдѣлу

его сочиненія, такъ или иначе также можетъ войти въ тѣ или другія мѣста «первыхъ двухъ» отдѣловъ послѣдняго, за исключеніемъ нѣкоторыхъ изъ тѣхъ развѣ только мыслей Аристотеля, изложенныхъ Luthardt'омъ въ данномъ отдѣлѣ его разсужденія, которыя заимствованы имъ, Luthardt'омъ, изъ «политики» Аристотеля.

2) Хотя изслѣдованіе Walter'a своимъ заглавіемъ обѣщаетъ познакомить читателя только съ ученіемъ о «практическомъ разумѣ» и, при томъ, ученіемъ не одного только Аристотеля, а и «всѣхъ вообще» греческихъ философовъ, однако, на самомъ дѣлѣ въ немъ мы находимъ такое или иное раскрытіе и «всей почти» нравственной философіи Аристотеля и, при томъ, «собственно» одного только Аристотеля: рѣчь о другихъ древне-греческихъ философахъ занимаетъ настолько незначительную часть книги Walter'a, что послѣдній, сдѣлавъ болѣе соотвѣтствующее содержанію сочиненія надписаніе своего труда: «ученіе Аристотеля о практическомъ разумѣ», по нашему мнѣнію, поступилъ бы гораздо естественнѣе, чѣмъ какъ онъ поступилъ въ дѣйствительности. Въ частности, у Walter'a, помимо его разсужденій о подлинности «Никомаховской», «великой» и «Эвдемовской» этикъ, общей характеристики послѣднихъ съ той ихъ стороны, съ какой онѣ имѣютъ отношеніе къ сдѣланному имъ, Walter'омъ, заглавію своего сочиненія (S. 1—7)..., мы находимъ нѣкоторое освѣщеніе ученія Аристотеля о «добродѣтели» (S. 85—97)..., «цѣли человѣка» (S. 141—146), выясненіе Аристотелевскаго «раздѣленія добродѣтелей» (S. 146—151), раскрытіе взгляда Аристотеля 1) на «этику» и «человѣческое поступаніе» (S. 151—162), 2) на «содержаніе и форму λόγος'а» (S. 163—173) и, въ частности, между прочимъ, на сущность «рѣшимости» (S. 169)..., 3) на сущность «επιθυμίας» (S. 195—199), «θυμοῦ» (S. 199—202), «βουλήσεως» (S. 202—212), «προαιρέσεως» (S. 212—215).., 4) на «λόγος», со стороны проявленія его въ «этическихъ добродѣтеляхъ» (S. 227—232), 5) на сущность «ὀρθοῦ λόγου» или, что тоже, на смыслъ понятія «φρονήσεως» (S. 232—503), и, въ частности, между прочимъ, на сущность «діаноэтическихъ добродѣтелей (S. 283—353): «'επιστήμης» (S. 291—296), «τέχνης» и «φρονήσεως» (S. 296—305), «νοῦ» (S. 305—335) и, наконецъ, «σοφίας» (S. 335—353), на добродѣтель «φρονήσεως», какъ «добродѣтель практическаго разума» (S. 353—503), при чемъ, между прочимъ, здѣсь выясняются: а) «εὐβουλία» (S. 433—472) и, въ частности, «εὐστοχία», «'αγχίνοια» (S. 436—437), «δόξα» (S. 437—459), «'ορθότης» (S. 459—472), б) «σύνεσις» (S 472—478), «γνώμη» (S. 478—479), «φρόνησις» (S. 479—503) и, въ частности, «δεινότης» (S. 490—493), «πανουργία» (S. 493—494), «βουλή» (S. 494—495), «ορθὸς λόγος» (S. 495—503), 6) на сущность «τέχνης» (S. 504—537) и, въ частности, между прочимъ, добродѣтели «τέχνης» (S. 510—516)..., 7) на виды наукъ: 1) «теоретическую, практическую и піэтическую философію» (S. 537—548) и 2) «этику» (S. 548—553)... Строго-науч-

ный трудъ Walter'a читается съ большимъ интересомъ. Какъ одно изъ выдающихся достоинствъ его, мы отмѣчаемъ постоянно сказывающуюся попытку его автора критически относиться къ мнѣніямъ, высказывавшимся предшествовавшими ему учеными на почвѣ интересующаго его вопроса [1]).

3) Названная нами выше «исторія философіи» (отъ 1876 года), принадлежащая упомянутому аѳинскому ученому, излагаетъ этическія воззрѣнія Аристотеля отчетливо и ясно и какъ вслѣдствіе этого, такъ равно и вслѣдствіе нѣкоторыхъ другихъ причинъ, справедливо претендуетъ на нѣкоторыя достоинства. Жаль только, что, раскрывая нравоученіе Аристотеля очень коротко (стр. 298—314), хотя въ то же время и не оставляя такъ или иначе незатронутымъ, можно сказать, ни одного изъ сколько нибудь существенныхъ этическихъ пунктовъ, заключающихся въ «Никомаховской» этикѣ, при этомъ, по мѣстамъ содержа нѣкоторыя мысли этическаго характера, взятыя и изъ такъ называемыхъ «великой» и «Эвдемовской» этикъ, это сочиненіе, однако, ограничивается одною простою «передачею» (правда, «всегда» вѣрною) этическихъ воззрѣній Аристотеля, нисколько не свидѣтельствуя о стремленіи его автора сколько-нибудь критически отнестись къ нимъ—ни съ точки зрѣнія ихъ самостоятельности, ни съ точки зрѣнія ихъ внутренней, логической состоятельности и т. под. Не смотря на все это, данный трудъ, при томъ, какъ принадлежащій соотечественнику Аристотеля, заслуживаетъ вниманія изслѣдователя (ср. выше: стр. «50—51...»).

4) Правильное пониманіе этическихъ взглядовъ Аристотеля, при сжатости довольно достаточная полнота въ раскрытіи послѣднихъ, «отчасти» критическое отношеніе къ нимъ, между прочимъ, и съ точки зрѣнія ихъ самостоятельности...—вотъ существенныя черты, характеризующія собою интересующій насъ отдѣлъ названнаго нами выше изслѣдованія Гранта.

5) Упомянутое изслѣдованіе англійскаго ученаго Блэкки не только стоитъ вообще ниже труда англійскаго-же изслѣдователя Гранта, но, можно сказать, вовсе не имѣетъ права претендовать на сколько-нибудь «научный» характеръ, по крайней мѣрѣ, относительно того своего отдѣла, въ которомъ рѣчь идетъ объ Аристотелѣ. Слишкомъ много удѣляя мѣста совершенно безполезнымъ и неумѣстнымъ разсужденіемъ, Блэкки мало, крайне посредственно раскрываетъ или, лучше сказать, только касается этическихъ взглядовъ Аристотеля; исключеніе сдѣлано имъ только для одной изъ находящихся въ «Никомахов-

---

[1]) Walter знакомъ со многими «древними» изданіями «Никомаховской» этики и комментаріями къ ней: изъ послѣднихъ, кромѣ большей части упомянутыхъ у насъ въ свое время (см. выше стр. 12—13), у него мы находимъ указанія на комментарій (на «три» книги «Никомаховской» этики) Strebaei (Parisus. 1549), на «предисловіе», Donati Acciaioli Florentini (1478) къ книгамъ Аристотелевской («Никомаховской») этики, на комментарій Danieli Heinsii (1617) къ «Никомаховской» этикѣ...

ской» этикѣ Аристотеля добродѣтелей—добродѣтели «μεγαλοψυχίας», которая, какъ добродѣтель, по его мнѣнію, по существу своему почти вовсе не гармонирующая съ духомъ христіанства, поэтому, раскрывается имъ очень подробно, почти словами самого Аристотеля. Стремленіе автора разсматриваемаго нами сочиненія сколько нибудь критически отнестись къ этическимъ воззрѣніямъ Аристотеля такъ и остается стремленіемъ, потому что, кромѣ немногихъ, правда, самихъ по себѣ иногда и вѣрныхъ въ извѣстной степени, но вовсе не-обоснованныхъ научно, отрывочныхъ замѣчаній, въ изслѣдованіи Блэкки въ данномъ случаѣ найти болѣе ничего нельзя. Сочиненіе это, словомъ, есть не иное что, какъ совершенно «излишній литературный балластъ». Съ своей стороны, мы или совершенно молча прошли бы его, или бы въ подстрочномъ примѣчаніи ограничились однимъ только указаніемъ на его существованіе, если-бъ этотъ трудъ не былъ переведенъ на русскій языкъ и со ipso не былъ навязываемъ переводчикомъ его вниманію «русскихъ» читателей, такъ что если на нашихъ страницахъ мы немного и остановились на нѣкоторой его характеристикѣ, то только вслѣдствіе этого послѣдняго обстоятельства.

6) Съ именемъ Zeller'а мы уже встрѣчались (см. выше: напр., стр. «1 ..»). Въ 1879-мъ году, какъ мы упомянули раньше, интересующій насъ отдѣлъ его «Философіи грековъ въ ея историческомъ развитіи» вышелъ въ свѣтъ третьимъ изданіемъ. Раскрытію этическихъ принциповъ Аристотеля въ этомъ изслѣдованіи почтеннаго нѣмецкаго ученаго удѣляется довольно достаточно мѣста (S. 607—672). Въ частности, послѣ немногихъ вводныхъ замѣчаній (S 607—609), здѣсь раскрываются три слѣдующихъ существенныхъ вопроса Аристотелевской этики: 1) о «цѣли всякой человѣческой дѣятельности» (S. 609—623), 2) объ «этической добродѣтели» (S. 624—661) и, наконецъ, 3) о «дружбѣ». (S. 661—672). Въ этомъ «вполнѣ» научномъ изслѣдованіи, довольно полно и вѣрно [за незначительными (см., напр., S. 649; Anmerk. 2...), впрочемъ, по нашему мнѣнію, исключеніями] обрисовывающемъ личность Аристотеля, какъ моралиста, по мѣстамъ, хотя и въ незначительной степени, проглядываетъ и критическій элементъ... Страннымъ намъ кажется только то обстоятельство, что Zeller выясненію Аристотелевскаго ученія о «дружбѣ» въ данномъ отдѣлѣ своего сочиненія посвящаетъ «на-столько-же самостоятельный» параграфъ, какъ и раскрытію взгляда древне-греческаго моралиста на «цѣль всякой человѣческой дѣятельности» и на «этическія добродѣтели»: выясненіе Zeller'омъ вопроса о «дружбѣ», какъ «добродѣтели», по нашему мнѣнію, всего естественнѣе и должно-бы войти въ тотъ параграфъ даннаго его сочиненія, который имѣетъ дѣло именно съ «этическими добродѣтелями» Аристотелевской этики... [1]).

[1]) По всей вѣроятности, довольно обстоятельное выясненіе нравственныхъ взглядовъ Аристотеля предложило бы намъ изслѣдованіе почтеннаго профессора кіевской

Кромѣ указанныхъ сочиненій, могутъ быть здѣсь названы еще, по крайней мѣрѣ, «два», также обращающія свое вниманіе на «всю» нравственную философію Аристотеля. Мы имѣемъ въ виду 1) «предисловіе» (S. V—XXXVI) Kirchmann'a къ «68»-му тому (Leipzig, 1876) его «философской библіотеки», содержащее въ себѣ довольно цѣнныя общія соображенія почтеннаго нѣмецкаго ученаго о содержаніи, достоинствѣ и проч. Аристотелевской этики и 2) «Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart» Friedr. Ueberweg'a (Erster Theil; S. 201—215: «Die Aristotelische Ethik und Kunstlehre»; 5 Aufl; 1876; Berlin.), гдѣ страницъ «5—6» занимаются и выясненіемъ нравственныхъ воззрѣній Аристотеля, выясненіемъ, успѣвающимъ нѣсколько обрисовать, по крайней мѣрѣ, общій обликъ нашего древнегреческаго философа, какъ моралиста. [1]).

Изъ разсужденій, своимъ существованіемъ обязанныхъ данному періоду и выясняющихъ тѣ или другіе «частные» только пункты Аристотелевской этики, извѣстны слѣдующія: а) «Ueber eine falsche Auffassung des νοῦς πρακτικός»... (Jena. 1873.) Walter'a; б) «Τοῦ καλοῦ notio in Aristotelis ethicis quid sibi velit» P. Rée (Halle, 1875); в) «Die Bedeutung der Freundschaft im Alterthum»... E. Curtius'a (см. его «ges. Festreden», 1875); г) «Das Empirische in der Nikom. Ethik des Aristote-

---

духовной академіи П. Линицкаго. «Нравственныя и религіозныя понятія у древнихъ греческихъ философовъ», еслибъ оно было доведено авторомъ до конца, чего, однако, не видимъ. Оно начало печататься въ «Трудахъ кіев. дух. академіи» въ 1870 году (т. IV, стр. 127...), видимъ его на страницахъ этого журнала и въ слѣдующемъ 1871 году, но въ теченіи послѣдняго же печатаніе его по чему-то пріостановилось. Трудъ пріостановленъ на не доведенномъ до конца выясненіи воззрѣній Платона. О взглядахъ Аристотеля, поэтому, здѣсь нѣтъ рѣчи.

[1]) Не излишне также отмѣтить: а) Bain'a: «Mental and Moral science; part. 2: Theory of Ethics and Ethical Systems» (p. 460—751; 3 ed.; 1872); б) E. Duhring'a: «Kritische Geschichte der Philosophie» (2 Aufl., Berlin, 1873); в) R. P. Paul'я: «An analysis of Aristotle's Ethics» (Lond. 1874); г) Поля-Жанэ: «Исторія государственной науки въ связи съ нравственной философіей» (Спб.; 1878; изд. 2-е; перев. съ французск.) (ср. выше стр. 44); д) Iohann'a Eduard'a Erdmann'a: «Grundriss der Geschichte der Philosophie» (Dritte verbesserte und vermehrte Auflage; 1878. Berlin) (ср. выше стр. 53); е) E. Moore: «Introduction to Aristotle's Ethics» (Lond. 1871); ж) Eduard'a Hartmann'a: «Phanomenologie des sittlichen Bewustseins» (Berlin. 1879, S. 7, 119, 121—122) [сочиненіе, замѣтимъ, между прочимъ, здѣсь, вообще тенденціозное, выводы его часто (особенно относительно евангельскихъ началъ нравственности) «вовсе» не соотвѣтствуютъ истинѣ...] и т. под. Могутъ быть здѣсь названы также и еще три сочиненія: «два», своею задачею имѣющія выясненіе судьбы всей вообще (а въ частности и «нравственной») Аристотелевской философіи въ періодъ схоластики, и «одно», разсуждающее о «значеніи Аристотелевской философіи въ настоящее время». Это—а) «L'Aristotelismo della Scolastica nella storia della philosophia, considerazione critiche», «per Salv. Thalamo» (Napoli. 1873), б) «Aristoteles in der Scholastik» («Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Mittelalter») Math. Schneid'a (Eichstatt. 1875) и в) «Ueber die Bedeutung der Aristotelischen Philosophie in der Gegenwart» Berlin. 1872) Eucken'a.

les» Klein'a (Brandenburg. 1875.) и проч. Съ Walter'омъ мы уже встрѣчались. Намъ, въ частности, извѣстно уже его прекрасное и обширное изслѣдованіе отъ 1874-го года о практическомъ разумѣ по ученію греческихъ философовъ. Настоящее его разсужденіе отъ 1873-го года ставитъ своимъ предметомъ тотъ-же вопросъ, съ тѣмъ, впрочемъ, различіемъ, что въ этомъ послѣднемъ Walter имѣетъ въ виду «только одного» Аристотеля и, въ частности, VI-ю книгу его Никомаховской этики. Диссертація Rée довольно обстоятельно знакомитъ читателя со смысломъ, какой нашъ древне-греческій моралистъ соединяетъ съ понятіемъ «прекраснаго». Съ разсужденіемъ Curtius'a о «значеніи дружбы въ древности»... мы уже имѣли дѣло (см. выше: стр. «54»). Въ 1875-мъ году оно вышло только новымъ изданіемъ. Наконецъ, Klein въ своемъ разсужденіи обращаетъ свое вниманіе на тѣ только пункты Аристотелевской этики, которые добыты древне-греческимъ моралистомъ «эмпирическимъ» путемъ и которые, поэтому, отмѣчены «эмпирическимъ»-же характеромъ. [1]).

Въ данный же періодъ времени вышло въ свѣтъ прекрасное изслѣдованіе Rassow'a (Hermann): «Forschungen über die Nikomachische Ethik des Aristoteles» (Weimar; 1874; см. выше: стр. «3»). Изслѣдованіе это носитъ на себѣ чисто-«философскій» характеръ. Однако, несмотря на это, оно, критически относясь къ «Беккеровскимъ рукописямъ Никомаховской этики» (S. 1—14.), указывая встрѣчающіяся въ послѣдней «повторенія» (S. 15—26.), равно какъ и мѣста, которыя стоятъ внѣ связи съ остальными частями ея (S. 27—51.), разсуждая объ «измѣненіяхъ текста» Никомаховской этики «на основаніи рукописей» (S. 52—70.), о «пробѣлахъ и глоссемахъ» (т. е. вышедшихъ уже изъ употребленія, устарѣлыхъ словахъ), имѣющихъ мѣсто въ Никомаховской этикѣ (S. 71—87) и проч., заслуживаетъ вниманія изслѣдователя.

Наконецъ, къ разсматриваемому-же періоду времени относится и прекрасный нѣмецкій переводъ «Никомаховской» этики съ не менѣе же прекрасными изъясненіями весьма многихъ ея мѣстъ, принадлежащій уже упомянутому нами выше (см., напр., стр. «60») Kirchmann'у [см. его «Philosophische Bibliothek oder Sammlung der Hauptwerke der Philosophie alter und neuer Zeit»; Bd. 68: „Des Aristoteles Nikomachische Ethik» (переводъ); Bd. 69: «Erläuterungen zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles» (Leipzig. 1876.)].

Изъ сочиненій, имѣющихъ дѣло съ нравственною философіею Аристотеля и появившихся въ теченіи уже настоящаго десятилѣтія (съ

[1]) Достойны быть упомянутыми здѣсь изслѣдованія: а) Heinze: «Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie (Oldenburg; 1872); б) «Психологія чувствованій въ ея исторіи и главныхъ основахъ» Николая Грота (Спб., 1880; стр. 17—26; 151—161 и друг.)...

1881-го года), обращаетъ на себя вниманіе изслѣдователя только одно. Мы имѣемъ въ виду «Православно-христіанское ученіе о нравственности» Ректора Спб. Дух. Академіи, протоіерея І. Л. Янышева (Спб. 1881.). Считаемъ нужнымъ обратить свое вниманіе на этотъ, хотя и «отлитографированный» только, трудъ І. Л. Янышева не потому только, что это трудъ нашъ отечественный или что въ одномъ отдѣлѣ его, носящемъ заглавіе: «Человѣческія добродѣтели съ философской точки зрѣнія», отведено довольно достаточно мѣста (стран. 167—198) раскрытію этическихъ принциповъ Аристотеля, а потому «главнымъ образомъ», что находящееся здѣсь раскрытіе сначала съ «формальной» (§ 38), а потомъ «матеріальной» (§ 39) сторонъ этическихъ воззрѣній Аристотеля, раскрытіе, являющееся въ одно и то же время и сжатымъ и, тѣмъ не менѣе, въ достаточной степени полнымъ, предлагаетъ и истинный смыслъ этическихъ взглядовъ Аристотеля, и вполнѣ здравую оцѣнку послѣднихъ какъ вообще, такъ и, въ частности, съ христіанской точки зрѣнія, по мѣстамъ (стран. 167. 168. 171. 176. 177. 180. 181. 188. 193. 197.) нѣсколько оттѣняя даже отношеніе ихъ (какъ со стороны ихъ сходства, такъ и различія), впрочемъ, почти (стр. 158) исключительно къ однимъ только предварившимъ нашего античнаго философа на греческой почвѣ моралистамъ.

2.

По вопросу о «нравственныхъ» воззрѣніяхъ Аристотеля мы ограничились указаніемъ литературы, появившейся только въ настоящемъ столѣтіи. Это-же мы сдѣлаемъ и по отношеніи къ нравоученію Ѳомы Аквината. Причины, побуждающія насъ къ такому веденію дѣла, по большей части тѣ-же, которыя застаыли насъ указаннымъ образомъ отнестись и къ литературѣ, возникшей въ виду нравственнаго міровоззрѣнія Аристотеля. Въ частности, 1) пересматривая изслѣдованія, вышедшія до начала текущаго столѣтія и такъ или иначе имѣвшія дѣло съ нравственными взглядами Ѳомы Аквината, мы не находимъ между ними собственно ни одного, которое могло бы назваться «обстоятельнымъ», «строго-научнымъ» [1]); 2) въ числѣ тѣхъ изъ нихъ, кото-

[1]) Если отсутствіе «обстоятельныхъ», «строго-научныхъ» изслѣдованій изъ времени до XIX-го вѣка по вопросу о нравственной философіи Аристотеля мы объясняли «главнымъ образомъ» неутѣшительнымъ состояніемъ въ ту пору «исторіи древне-греческой философіи», какъ «науки», отсутствіемъ удовлетворительныхъ изданій древне-греческихъ философовъ, (а въ томъ числѣ и Аристотеля),—изданій, которыя знакомили-бы читателя съ «истинными» взглядами послѣднихъ..., то здѣсь такое объясненіе совсѣмъ неумѣстно: съ подлинными произведеніями Ѳомы Аквината западно-европейскій міръ всегда могъ познакомиться и особенно со времени изобрѣтенія книгопечатанія, когда нерѣдко стали появляться и удовлетворительныя «полныя» изданія произведеній Ѳомы Аквината (таковы, напр., изданія отъ годовъ 1570, 1594, 1597, 1612, 1660, 1787], и Ѳома Аквинатъ, дѣйствительно, всегда былъ извѣстенъ

рыя (а такихъ большинство) принадлежатъ перу разныхъ почитателей Ѳомы Аквината, т. е. римскихъ католиковъ, съ трудомъ можно отыскать нѣсколько сочиненій нетенденціозныхъ, не свидѣтельствующихъ о «пристрастномъ» отношеніи ихъ авторовъ къ своему дѣлу; наконецъ, 3) почти всѣ такія сочиненія уже сильно устарѣли, причемъ, если нѣкоторыя изъ нихъ и остаются еще въ извѣстной степени годными для употребленія, то, во всякомъ случаѣ, и эти послѣднія уже не могутъ возбуждать къ себѣ въ изслѣдователѣ какого либо интереса... Не смотря на все это, мы, однако, считаемъ не излишнимъ, по крайней мѣрѣ, назвать здѣсь нѣкоторыя изъ нихъ и притомъ принадлежащія только XVII-му и XVIII-му вѣкамъ. Таковы слѣдующія сочиненія: 1) «Thomae Aquinatis summa philosophiae» per P. Cos. Allemannium» (Paris. 1640.); 2) «Philosophia ad mentem D. Thomae Aquinatis explicata» Placidi Rentz (Coloniae. 1723.); 3) «Vie de S. Thomas d'Aquin avec un exposé de sa doctrine et de ses ouvrages» A. Touron'a (Paris. 1737.); 4) «Dissertationes criticae et apologeticae de gestis et scriptis ac doctrina S. Thomae Aquinatis» Bern. de Rubeis (Venetiis. 1750) [1])..., а также 5) «Compendium absolutissimum totius summae theologicae D. Thomae Aquinatis, doctoris angelici»..., «auctore Ludovico Carbone a Costaciaro» (Coloniae; anno M. DCIX.) и проч.

Въ теченіи настоящаго столѣтія появилось достаточное количество, притомъ, болѣе или менѣе «научныхъ» сочиненій, такъ или иначе касающихся вопроса о нравственныхъ взглядахъ Ѳомы Аквината. Число ихъ, однако жъ, далеко уступаетъ числу изслѣдованій изъ этого же періода, имѣющихъ дѣло съ нравственными же воззрѣніями Аристотеля. Сверхъ того, указаннаго характера изслѣдованія по вопросу о о нравственномъ міровоззрѣніи Ѳомы Аквината и въ текущемъ вѣкѣ появились не вдругъ. Такъ, въ періодъ времени съ 1801-го года по 1801-й включительно появилось собственно только два сочиненія, такъ или иначе относящіяся къ интересующему насъ вопросу. Мы имѣемъ въ виду 1) «Natürliche Theologie der Scholastiker, nebst Zusatzen

---

былъ извѣстенъ западно-европейцамъ. Здѣсь объясняющимъ дѣло обстоятельствомъ можетъ быть «главнымъ образомъ» направленіе богословской науки на Западѣ, до текущаго столѣтія далеко неблагопріятствовавшее научной постановкѣ нравственнаго богословія

[1]) См. отчасти также: 1) «De scholastica Theologia» Christoph. Binder'a (Tubingae. 1614); 2) «Controversiae theologicae inter S. Thomam et Scotum super quatuor libros sententiarum»... Joh. Arada'e (Coloniae. 1620); 3) «De doctoribus scholasticis» Iac. Thomasius'a (Lipsiae. 1676); 4) «Historia critica philosophiae». . Brucker'a (Lipsiae 1743; t. III); 5) «Summa S. Thomae hodiernis Academiarum moribus accommodata sive Cursus Theologia» opera Caroli Renati Billuart». (Traj. ad Rhen. 1769); 6) Geist der speculativen Philosophie» Dieter. Tiedemann'a (B. IV; Marburg. 1795); 7) «Versuch einer Geschichte der theologischen Wissenschaften» Flugge (Th. I—III; Halle; 1796—1798).

über die Freiheitslehre und den Begriff der Wahrheit bei denselben» Eberstein'a (Freiherr) (Leipzig. 1803) и 2) «Allgemeine Geschichte der christlichen Moral, in denen der Reformation vorhergeh. Jahrh.» Phil. Marheineke (Sulzbach. 1806). Одинъ отдѣлъ сочиненія Eberstein'a отчасти знакомитъ насъ съ ученіемъ схоластиковъ о «свободѣ» воли человѣка и этою своею стороною оно представляетъ, по крайней мѣрѣ, нѣкоторый интересъ для насъ, чего вообще нельзя сказать объ остальныхъ его отдѣлахъ... По прочтеніи нелишенной нѣкоторыхъ достоинствъ «общей исторіи христіанской морали»... Marheineke, въ насъ, однако, не можетъ остаться сколько нибудь «цѣльнаго» представленія объ интересующей насъ сторонѣ міровоззрѣнія Ѳомы Аквината. Въ свое время болѣе или менѣе подробно разсмотрѣнныя нами изслѣдованія Meiners'a (см. выше: стр. «14...») и Buhle (см. выше: стр. «16...»), такъ или иначе касающіяся нравственныхъ взглядовъ Аристотеля, вовсе не даютъ въ себѣ мѣста выясненію подобныхъ же воззрѣній «doctoris angelici». Правда, Buhle въ первомъ томѣ въ свое время названнаго нами его сочиненія и удѣляетъ нѣсколько страницъ (S. 859—881) раскрытію философскихъ началъ, проповѣдуемыхъ Ѳомою Аквинатомъ, однако, при этомъ, вопреки нашимъ ожиданіямъ, вовсе не останавливается на интересующихъ насъ воззрѣніяхъ этого средневѣковаго схоластика, исключительно занимаясь выясненіемъ только ученія послѣдняго о Богѣ.

Изъ появившихся съ 1811-го по 1820-й годъ сочиненій, имѣющихъ дѣло съ интересующимъ насъ вопросомъ, обращаетъ на себя вниманіе только «Geschichte der Philosophie» уже знакомаго намъ Tennemann'a (Achter Band; zweite Hälfte; Leipzig. 1811.). Tennemann, весьма подробно (S. 551—677.) раскрывающій все вообще міровоззрѣніе Ѳомы Аквината, въ извѣстной степени достаточно останавливается (S. 656—676.) и на выясненіи нравственныхъ началъ, проповѣдуемыхъ послѣднимъ. Въ частности, въ немногихъ вводныхъ замѣчаніяхъ (S. 656—657.) указавъ двѣ главныя заслуги Ѳомы Аквината, какъ моралиста: одну, состоящую въ томъ, что онъ болѣе или менѣе полно изложилъ всю сумму практическихъ познаній и предписаній по нѣкоторымъ, заимствованнымъ отчасти изъ христіанской религіи, а отчасти изъ Аристотелевской философіи, принципамъ .., и другую—ту именно, что онъ присоединилъ къ общей практической философіи какъ спеціальное, подробное ученіе о добродѣтели, въ составъ котораго у него вошла рѣчь о «каждой въ отдѣльности» добродѣтели, ея «объектѣ», «средствахъ», помогающихъ человѣку усвоить ее себѣ, противоположныхъ ей «порокахъ», ихъ «причинахъ» и «средствахъ ихъ исцѣляющихъ», такъ и обстоятельное выясненіе смысла «различныхъ состояній и условій», въ какихъ вообще бываетъ человѣкъ, т. е. раскрытіе ученія объ «обязанностяхъ», Tennemann, далѣе вообще «правильно» ха-

рактеризуетъ взглядъ Ѳомы Аквината на «конечную цѣль» человѣка или, что то же, «блаженство» (S. 657—663.), на «волю» человѣка (S. 663—665.), на «различіе», существующее между «добрыми и злыми поступками» (S. 665—668), на вліяніе, какое «Богъ» и «дьяволъ» имѣютъ на поступки человѣка (S. 669), на «законъ» (S. 669—673.) и, наконецъ, на «божественную благодать» (S. 674.). Раскрытіе нравственныхъ воззрѣній Ѳомы Аквината у Tennemann'a ведется на основаніи только одной «Summae theologicae» нашего схоластическаго мыслителя. При этомъ, Tennemann иногда (см., напр., S. 663, 674. 675.) предлагаетъ отчасти и «критическое» (весьма слабое, впрочемъ) освѣщеніе нравственнаго міровоззрѣнія Ѳомы Аквината. Какъ видимъ, нашъ «историкъ философіи» многіе пункты, входящіе въ составъ нравственнаго міровоззрѣнія Ѳомы Аквината, оставляетъ совершенно нераскрытыми. «Мы», говоритъ онъ (S. 675.), «здѣсь не имѣемъ возможности войти въ детали системы» Ѳомы Аквината, «и должны пройти молчаніемъ ученіе» разсматриваемаго схоластика «о страстяхъ и аффектахъ» (passiones), потомъ какъ общее ученіе его о «добродѣтеляхъ», гдѣ онъ главнымъ образомъ слѣдуетъ Аристотелю и Петру Ломбарду: первому при раскрытіи родоваго понятія добродѣтели и при различеніи «интеллектуальныхъ» и «нравственныхъ» добродѣтелей, послѣднему при признаніи четырехъ «главныхъ» и «трехъ» богословскихъ добродѣтелей, такъ равно и спеціальное» выясненіе имъ отдѣльныхъ добродѣтелей.. Замѣчаніе Tennemann'a относительно вліянія Аристолевскаго нравственнаго міровоззрѣнія на этическую систему Ѳомы Аквината вообще имѣетъ на своей сторонѣ истину, чего, однако, совсѣмъ нельзя сказать относительно предлагаемаго имъ указанія на зависимость нравственныхъ воззрѣній Ѳомы Аквината отъ нравственныхъ же взглядовъ Петра Ломбарда. Въ частности, прежде всего, невѣрно первое положеніе Tennemann'a, что будто бы Ѳома Аквинатъ находящееся въ его нравоучительной системѣ ученіе о четырехъ «главныхъ» добродѣтеляхъ заимствовалъ у Петра Ломбарда. Это ученіе, какъ извѣстно, принадлежитъ еще древне-греческому философу Платону, изъ сочиненій котораго оно нашимъ средневѣковымъ моралистомъ и заимствовано, заимствовано, если не непосредственно (хотя и это возможно, въ виду вообще имѣвшаго мѣсто знакомства его съ древнегреческими философами), то, по крайней мѣрѣ, чрезъ другія посредства, чѣмъ чрезъ посредство Петра Ломбарда. Ѳома Аквинатъ самъ указываетъ эти посредства: заводя рѣчь о четырехъ «главныхъ» добродѣтеляхъ, онъ цитуетъ Туллія Цицерона (S. theol. p. 1—2, qu. 61; artic. 3.), св. Григорія Великаго (ibid ;p. 2—2; qu. 123; artic. 11), св. Амвросія Медіоланскаго (ibid.)' и проч., т. е. все—такихъ личностей, которые жили раньше Петра Ломбарда. Невѣрно и второе утвержденіе Tennemann'a, что свое ученіе о трехъ «богословскихъ» добродѣтеляхъ Ѳома Аквинатъ заимствовалъ также у Ломбарда, не-

вѣрно потому, что, высказывая это свое ученіе, нашъ средневѣковый «doctor angelicus» ссылается опять на личностей, жившихъ раньше Петра Ломбарда, напр., на св. Григорія Великаго (S. theolog.; p. 2—2; qu. 17; a. 1) и друг. [1]) [2]).

Изъ періода времени съ 1821-го по 1830-й годъ включительно по тѣмъ или другимъ причинамъ обращаютъ на себя вниманіе изслѣдователя только труды двухъ ученыхъ, имѣвшихъ дѣло, между прочимъ, и съ интересующимъ насъ вопросомъ.

Мы имѣемъ въ виду, прежде всего, относящееся больше къ данному, чѣмъ предшествовавшему десятилѣтію сочиненіе de Wette: «Christliche Sittenlehre (I—III Bd.; Berlin; 1819—1824). Впрочемъ, трудъ этотъ не представляетъ для насъ чего либо особенно интереснаго: интересующіе насъ взгляды Ѳомы Аквината въ немъ не получили себѣ сколько-нибудь обстоятельнаго раскрытія. При существованіи другихъ сочиненій изъ даннаго десятилѣтія, которыя бы выясняли нравственное міровоззрѣніе Ѳомы Аквината, мы ограничились-бы въ настоящемъ разѣ указаніемъ только въ подстрочномъ примѣчаніи на этотъ трудъ de Wette; но, при отсутствіи такихъ трудовъ, мы не могли здѣсь же не указать и на de Wette.

Съ несравненно бо́льшимъ интересомъ для насъ сказываются два слѣдующихъ труда Staudlin'a (Carl Friedrich): 1) «Geschichte der Moralphilosophie» (Hannover. 1822.) (ср. выше: стр. «22») и 2) «Geschichte der Sittenlehre Jesu» (Vierter und letzter Band; Gottingen. 1823.). Какъ въ первомъ изъ этихъ изслѣдованій, въ той или другой степени полно исторически-раскрывающемъ философскія-этическія воззрѣнія (начиная съ принадлежащихъ древнѣйшимъ моралистамъ античнаго греческаго міра и кончая принадлежащими моралистамъ начала настоящаго столѣтія), такъ и во второмъ, предлагающемъ болѣе или менѣе подробный очеркъ исторіи христіанскаго нравоученія (до начала XIV-го вѣка христіанской эры), Staudlin, между прочимъ, раскрываетъ сущность этическихъ воззрѣній и Ѳомы Аквината (въ первомъ сочиненіи см. стран. 494—547, а во второмъ—стран. 337—389), но раскрываетъ, хотя въ «извѣстной степени» и полно (при чемъ Staudlin'омъ ведется дѣло такъ, что пункты этическаго ученія Ѳомы Аквината, вовсе не раскрываемые имъ—Staudlin'омъ—въ первомъ изъ этихъ двухъ его изслѣдованій, раскрываются имъ во второмъ и на-оборотъ), однако, исключительно только на основаніи «Summae theologicae»—сочиненія

---

[1]) См. обо всемъ этомъ III-ю часть нашего изслѣдованія.

[2]) Въ данное десятилѣтіе появился въ первый разъ и упомянутый уже нами выше трудъ Iourdain'a (въ 1819 году), выясняющій судьбу всей вообще Аристотелевской философіи въ средніе вѣка (ср. выше стр. 37. 29).

Ѳомы Аквината, хотя и болѣе подробно, чѣмъ всякое другое, рисующаго намъ обликъ этого средневѣковаго моралиста, но тѣмъ не менѣе не исключительно (см выше: стр. «11»). Но, выясняя нравственное міровоззрѣніе Ѳомы Аквината только на основаніи одной «богословской суммы» нашего средневѣковаго моралиста, Staudlin и при этомъ игнорируетъ раскрытіе нѣкоторыхъ весьма существенныхъ пунктовъ нравоученія «doctoris angelici», каково, напр., ученіе послѣдняго о трехъ богословскихъ добродѣтеляхъ—вѣрѣ, надеждѣ и любви и проч... Сверхъ того, критическій взглядъ на нравственное міровоззрѣніе Ѳомы Аквината ни въ томъ, ни въ другомъ интересующихъ насъ сочиненіяхъ Staudlin'a не нашелъ себѣ какого-либо мѣста.

Въ періодъ времени съ 1831 года по 1840-й включительно мы не видимъ собственно ни одного изслѣдованія, имѣющаго дѣло съ нравственнымъ міровоззрѣніемъ Ѳомы Аквината, изслѣдованія, которое здѣсь могло-бы быть отмѣчено. Даже въ «Vorlesungen uber die Geschichte der Philosophie» Гегеля («Dritter Band; Berlin; 1836; изд. Michelet'a) (ср. выше: стр. «23») мы находимъ только около двухъ страницъ (S. 173—174), посвященныхъ рѣчи о Ѳомѣ Аквинатѣ, при чемъ о «нравственныхъ» воззрѣніяхъ послѣдняго здѣсь нѣтъ ни одного слова. Не знакомитъ читателя съ «нравственными» взглядами «doctoris angelici» и «M. George Henr. Bach» въ его сочиненіи: «Divus Thomas, De quibusdam Philosophicis quaestionibus» (Rhotomagi. 1836.) и проч.

Если въ теченіи предыдущаго десятилѣтія въ насъ не возбудилъ ни одинъ трудъ къ себѣ какого либо интереса, за-то въ десятилѣтіе съ 1841-го по 1850-й годъ включительно мы встрѣчаемъ, по крайней мѣрѣ, «одно» такое изслѣдованіе, которое болѣе или менѣе долго останавливаетъ на себѣ наше вниманіе. Такое изслѣдованіе принадлежитъ уже знакомому намъ (см. выше: стр. «23...») автору исторіи философіи Ritter'у (см. его «Geschichte der Philosophie», achter Theil, Hamburg, 1845; или, что то-же, «Geschichte der christlichen Philosophie», vierter Theil, Hamburg, 1845).

Въ указанномъ томѣ «исторіи философіи» Ritter'a достаточно удѣлено мѣста раскрытію какъ всего вообще міровоззрѣнія Ѳомы Аквината [см. «Zwolftes Buch». «Die ausführlichen Systeme der christlichen Theologie». «Zweites Kapitel»: «Thomas von Aquino» (S. 257—354)], такъ, въ частности, и «нравственныхъ» взглядовъ послѣдняго (S. 319—352). Выясненію нравственныхъ воззрѣній Ѳомы Аквината Ritter предпосылаетъ нѣсколько вводныхъ соображеній. Сущность послѣднихъ состоитъ въ слѣдующемъ: бо́льшая часть недостатковъ этической системы Ѳомы Аквината, на безпристрастный взглядъ, обусловливается

духомъ того времени; нравоученіе Ѳомы Аквината, по примѣру Аристотеля..., ограничивается въ существѣ дѣла «ученіемъ о добродѣтели»; Ѳома, какъ и стоики, ввелъ въ свою нравоучительную систему четыре платоновскихъ такъ называемыхъ «главныхъ» добродѣтели, и соединилъ ихъ съ множествомъ добродѣтелей Аристотелевской этики (S. 319)...; Аристотелевская «срединность» всюду проглядываетъ въ нравственныхъ предписаніяхъ Ѳомы Аквината; не отрицая смысла за «монашескою моралью», онъ, тѣмъ не менѣе, всѣ предписанія, на которыхъ зиждется монашеская жизнь, относитъ къ области «совѣтовъ», слѣдованіе которымъ не обязательно для человѣка, хотя, отвлекая послѣдняго отъ дѣлъ, свойственныхъ настоящей суетной жизни, оно помогаетъ людямъ свободнѣе возвышаться къ Богу (S. 320)... Далѣе Ritter ведетъ уже самое раскрытіе нравственныхъ воззрѣній Ѳомы Аквината. Въ частности, онъ останавливается на выясненіи ученія нашего средневѣковаго схоластика объ «естественномъ и божественномъ законѣ» (S. 320...), «нравственныхъ и интеллектуальныхъ добродѣтеляхъ» (S. 322)..., о «созерцаніи истины», какъ высшемъ видѣ «человѣческаго блаженства» (S. 326), «несовершенствѣ нашего настоящаго познанія» Бога (S. 327...), «естественномъ» и «сверхъестественномъ» путяхъ, ведущихъ человѣка къ познанію Бога (S. 329...).., «влитыхъ» или «богословскихъ» добродѣтеляхъ (S. 338...)... Затѣмъ, Ritter дѣлаетъ попытку указать сходство между ученіемъ Климента Александрійскаго о ступеняхъ, ведущихъ человѣка къ Богу, и ученіемъ Ѳомы Аквината о томъ же предметѣ. Какъ по мысли перваго, низшими ступенями, ведущими человѣка къ Богу, являются «практическія добродѣтели»..., а высшими «науки», изслѣдованіе, созерцаніе истины, такъ по взгляду послѣдняго, низшими ступенями, приводящими человѣка къ Богу, являются «нравственныя добродѣтели», болѣе высшими—«добродѣтели интеллектуальныя», затѣмъ «влитыя» или, что тоже, «богословскія» и самою высшею, наконецъ, «созерцаніе Бога» (S. 342)... Послѣ этого Ritter раскрываетъ взглядъ Ѳомы Аквината на сущность добродѣтели «вѣры» (S. 343...), на «божественныя мѣры къ спасенію человѣка» и «наслѣдственный грѣхъ» (S. 345...) и, наконецъ, на смыслъ добродѣтелей—«надежды» и «любви» (S. 347...). Съ 349-й страницы Ritter'омъ предлагается общій «обзоръ» всего (а въ частности и «нравственнаго») міровоззрѣнія Ѳомы Аквината. При этомъ Ritter соглашается, что у Ѳомы Аквината всюду замѣчается «успѣхъ» предъ взглядами его учителя—Альберта Великаго (S. 349)..., что Ѳома Аквинатъ по мѣрѣ возможности старается въ своей системѣ освѣтить содержаніе церковнаго ученія..., что господствующій въ его этической системѣ «теоретическій» интересъ не дозволяетъ ему на высшемъ мѣстѣ поставить «нравственную» жизнь,—мѣстѣ, которое у него занимаетъ жизнь не практическая—нравственная, а «созерцательная» (S. 351): въ созерцательной дѣятельности разума состоитъ и сущность «высочай-

шаго блага» человѣка (S. 352).. Правильная передача нравственныхъ взглядовъ Ѳомы Аквината—главное достоинство даннаго отдѣла интересующаго насъ сочиненія Ritter'a. Къ недостаткамъ же его, по нашему мнѣнію, должны быть отнесены: игнорированіе Ritter'омъ нѣкоторыхъ иногда существенныхъ пунктовъ (ср. II-ю часть нашего изслѣдованія) нравственнаго міровоззрѣнія Ѳомы Аквината, слабость критическаго отношенія его къ послѣднему и проч. Не смотря на все это, данное сочиненіе Ritter'a, однако, высоко возвышается надъ всѣми остальными, принадлежащими къ одному же съ нимъ десятилѣтію и такъ или иначе имѣющими дѣло съ интересующимъ насъ вопросомъ. Вотъ поэтому-то мы здѣсь и позволили себѣ подольше остановиться на немъ, а объ остальныхъ, какъ мало раскрывающихъ нашъ вопросъ, упомянуть только въ подстрочномъ примѣчаніи [1]).

Годы: 1851—1860—цвѣтущее время для нашего вопроса. Помимо того, что число сочиненій, имѣющихъ дѣло съ послѣднимъ и вышедшихъ за это время, далеко оставляетъ за собою количество подобнаго же характера трудовъ, принадлежащихъ тому или другому изъ предшествовавшихъ десятилѣтій текущаго вѣка, теперь мы сталкиваемся съ такимъ, можно сказать, грандіознымъ изслѣдованіемъ по вопросу о нравственномъ міровоззрѣніи Ѳомы Аквината, подобныхъ которому мы не видѣли даже и по вопросу объ этическихъ взглядахъ Аристотеля. Мы имѣемъ въ виду въ данномъ случаѣ трудъ Rietter'a, извѣстный подъ заглавіемъ: «Moral des heiligen Thomas von Aquin» (Munchen. 1858).

Anton Rietter въ своемъ предисловіи къ названному труду указываетъ на значеніе послѣдняго служить нѣкоторымъ образомъ «краткимъ учебникомъ этики» для молодыхъ кандидатовъ богословія и молодыхъ «духовныхъ» лицъ (S. VI). Самый трудъ этотъ состоитъ изъ трехъ главныхъ частей. «Первая», такъ сказать, приготовительная часть его 1) предлагаетъ очеркъ «жизни св. Ѳомы» (S. 7—13), 2) ведетъ рѣчь объ «этическомъ содержаніи сочиненій св. Ѳомы вообще» (S. 16—33), характеризуетъ 3) «богословскую Сумму» послѣдняго (S. 34—45), 4) «методъ св. Ѳомы вообще и имѣющій мѣсто въ его богословской суммѣ въ частности»... (S. 45—68), 5) спеціальными чертами—высочайшій «этическій принципъ св. Ѳомы» (S. 69—92), 6) «психологію св. Ѳомы» (S. 93—110) и, наконецъ, 7) обнаруживаетъ попытку указать «связь этической системы св. Ѳомы» съ подобными же опытами предшествовавшаго ему времени, а равно и опытами и

---

[1]) Здѣсь могутъ быть названы, въ частности: а) «Carle» и его «Histoire de la vie et des ouvrages de St. Thomas» (1846), б) «Hortel» и его «Thomas von Aqu. und seine Zeit» (1846; Ausburg) и отчасти в) «Montet» и его (отъ 1847 г.) «Mémoire sur Thomas d 'Aquin»...

«потребностями его времени» (S. 111—133). «Вторая» часть излагаетъ содержаніе «общей этики» Ѳомы Аквината, останавливаясь, въ частности, на характеристикѣ ученія нашего средневѣковаго схоластика 1) «о конечной цѣли и блаженствѣ человѣка» (S. 134—143), 2) «о свободной волѣ» (S. 143—151), 3) «о добромъ и зломъ вообще» (S. 152—157), 4) «о страстяхъ» (S. 157—184), 5) «о навыкѣ вообще и навыкѣ въ добрѣ въ частности» (S. 184—212), 6) «о злѣ въ частности» (S. 212—243), 7) «о законѣ, какъ внѣшнемъ принципѣ человѣческихъ поступковъ» (S. 243—270) и, наконецъ, 8) «о благодати, какъ также внѣшнемъ принципѣ человѣческихъ поступковъ» (S. 270—284). «Третья», наконецъ, часть занимается характеристикой «спеціальной этики» Ѳомы Аквината, въ частности, выясняя взглядъ послѣдняго 1) на смыслъ трехъ «богословскихъ» добродѣтелей: «вѣры» (S 284—311), «надежды» (S. 311—319) и «любви» (S. 320—364), 2) на сущность четырехъ «главныхъ» добродѣтелей: «благоразумія» (S. 364—368), «справедливости» (S. 368—451), «мужества» (S. 452—460) и «воздержанія» (S. 460—492), 3) на «чрезвычайные благодатные дары» (S. 493—503), 4) «на активную и созерцательную жизнь» (S. 504—512), 5) «на различныя состоянія и обязанности вообще и состояніе совершенства и монашества въ особенности» (S. 512—524), наконецъ, 6) на «таинства церковныя» (S. 525—594). Въ заключеніе Rietter предлагаетъ нѣсколько замѣчаній 1) объ отношеніи къ этическому ученію Ѳомы Аквината нѣкоторыхъ папъ римскихъ, Лейбница и проч., 2) объ общемъ планѣ нравоучительной системы «doctoris angelici», 3) о томъ, что мораль послѣдняго не есть ни Аристотелевская, ни Сократовская, ни Платоновская, ни стоическая, ни спиритуалистическая, ни матеріалистическая, ни сенсуалистическая, ни эпикурейская, ни раціоналистическая, ни пантеистическая, ни скептическая, ни ложно-мистическая, а христіанская, хотя и не чисто-библейская (S. 595—620).

Обширное изслѣдованіе Rietter'а удовлетворительно ли, однако, для своей цѣли? Нѣтъ ли въ немъ какихъ-либо существенныхъ недостатковъ, промаховъ?.. Чтобы отвѣтить на такіе вопросы, обращаемся, прежде всего, къ «приготовительной» или «первой» части этого изслѣдованія. Здѣсь есть кое-что «излишнее», а равно здѣсь мы находимъ и нѣкоторые «пробѣлы». Съ одной стороны, безъ ущерба для полноты изслѣдованія Rietter'а, можно было бы вычеркнуть изъ послѣдняго очеркъ жизни Ѳомы Аквината. Послѣдній здѣсь былъ бы, по крайней мѣрѣ, «терпимъ» въ томъ только случаѣ, если-бъ онъ въ той или другой степени «подготовлялъ» собою рѣшеніе вопроса о нравственномъ міровоззрѣніи нашего средневѣковаго моралиста. Но этого мы не видимъ. Внесеніе этого, при томъ, очень похожаго на панегирикъ «очерка» жизни Ѳомы Аквината въ свое сочиненіе самъ Rietter объясняетъ своимъ желаніемъ только фактически доказать возможность гармоническаго сочетанія въ человѣкѣ, съ одной стороны, ге-

ніальнаго ума и, съ другой, благородной, чистой воли, съ одной стороны, науки и, съ другой, святости жизни (S. 7)... Но фактъ указаннаго соединенія названныхъ свойствъ въ Ѳомѣ Аквинатѣ самъ по себѣ еще ничего не говоритъ намъ о характерѣ нравственнаго міровоззрѣнія этого схоластическаго моралиста. Напротивъ, онъ даже можетъ нѣсколько «ложно» настроить читателя: имѣя въ виду геній Ѳомы Аквината и его христіанскую святость, читатель естественно можетъ въ дальнѣйшемъ ожидать—увидѣть попытку этого геніальнаго ума построить чисто христіанскую нравоучительную систему..., чего, однако-жъ, на самомъ дѣлѣ онъ здѣсь не встрѣтитъ и проч. Больше выяснилъ бы дѣло Rietter, если-бъ вмѣсто очерка «жизни» Ѳомы Аквината онъ раскрылъ то, что послѣдній по направленію своему не только вообще схоластикъ, но даже «глава» схоластиковъ: въ этомъ послѣднемъ случаѣ, по крайней мѣрѣ, «общій» характеръ нравоучительной системы Ѳомы Аквината для сколько-нибудь знакомыхъ съ общимъ духомъ схоластицизма заранѣе опредѣлился бы самъ собою, и опредѣлился бы вѣрно... Съ другой стороны, попытка Rietter'a поставить нравственные взгляды Ѳомы Аквината въ связь съ предварившими его и современными ему на этической же почвѣ воззрѣніями «нисколько» не достигаетъ своей цѣли. Rietter выясняетъ ту только мысль, что Ѳома Аквинатъ «могъ» воспользоваться нравственными воззрѣніями Оригена, св. Климента Александрійскаго, св. Григорія Чудотворца, св. Діонисія Александрійскаго, псевдо-Діонисія Ареопагита, св. Іоанна Златоуста, св. Василія Великаго, св. Аѳанасія Великаго, святыхъ—Григорія Богослова и Нисскаго..., св. Іоанна Дамаскина, св. Кипріана, св. Амвросія Медіоланскаго, бл. Іеронима, бл. Августина, Проспера, Боэція, папы св. Льва Великаго, папы св. Григорія Великаго, Исидора Севильскаго, Бэды Достопочтеннаго, Алкуина, Рабана Мавра, Анзельма Кентерберійскаго, Петра Ломбарда, Бернарда Клервоскаго, Ричарда С.-Виктора, Гуго С.-Виктора, арабскихъ философовъ: Авиценны, Алгацела, Аверроэса и проч., такъ какъ всѣ эти лица въ своихъ произведеніяхъ такъ или иначе касались нѣкоторыхъ нравственныхъ вопросовъ и такъ какъ, при этомъ, съ ихъ произведеніями Ѳома Аквинатъ имѣлъ возможность ознакомиться... Но на вопросы: воспользовался ли, дѣйствительно, Ѳома Аквинатъ какими-либо нравственными взглядами этихъ лицъ, или нѣтъ, и если воспользовался, то, въ частности, какими и проч., Rietter не даетъ никакого отвѣта. А, между тѣмъ, эти-то послѣдніе вопросы и требуютъ своего раскрытія отъ желающаго быть обстоятельнымъ изслѣдователя. Въ изслѣдованіи Rietter'a, не рѣшающаго ихъ, данный, заманчивый только по одному своему заглавію, параграфъ,—параграфъ, обѣщающій поставить этическія воззрѣнія Ѳомы Аквината въ связь съ другими родственными имъ взглядами, но въ дѣйствительности не дѣлающій этого, чрезъ это самое является совершенно излиш-

нимъ балластомъ... «Вторая» и «третья» части изслѣдованія Rietter'a, раскрывающія самое нравственное міровоззрѣніе Ѳомы Аквината, также не безъ недостатковъ. Прежде всего, Rietter раскрываетъ этическіе взгляды Ѳомы Аквината въ томъ самомъ порядкѣ, въ какомъ они излагаются самимъ этимъ моралистомъ въ его «богословской Суммѣ» (не игнорируя, при этомъ, впрочемъ, и другихъ сочиненій этого схоластика), а порядокъ этотъ, какъ въ свое время увидимъ, не всегда удобенъ для ученаго изслѣдователя... Затѣмъ, самое изложеніе нравственныхъ взглядовъ нашего схоластическаго ученаго у Rietter'a страдаетъ весьма важнымъ недостаткомъ. Въ частности, то, въ чемъ мы нѣкогда упрекали Brandis'a, Biese..., въ еще большей степени приложимо къ данному изслѣдованію Rietter'a: «нравственныя мысли Ѳомы Аквината здѣсь вообще излагаются въ сыромъ, непереработанномъ видѣ. Даже больше: весьма часто изложеніе Rietter'a представляетъ изъ себя не иное что, какъ только буквальный переводъ тѣхъ или другихъ мѣстъ изъ сочиненій Ѳомы Аквината... Далѣе, раскрывая нравственное міровоззрѣніе Ѳомы Аквината, Rietter, при этомъ, не опускаетъ изъ вида многихъ и такихъ пунктовъ, которые, по нашему мнѣнію, безъ всякаго ущерба для дѣла могли бы быть оставлены имъ. Таковы, напр., вопросъ о «дарахъ Св. Духа» (въ отдѣлѣ о «навыкѣ вообще и навыкѣ въ добрѣ въ частности»)..., а равно «многое» изъ отдѣла о «ветхозавѣтномъ» и «новозавѣтномъ» законѣ, вопросъ о «пророчествѣ», «восхищеніи», «дарѣ языковъ», «дарѣ прорицанія», «дарѣ чудотворенія» (въ отдѣлѣ о «чрезвычайныхъ благодатныхъ дарахъ»), наконецъ, весь довольно обширный отдѣлъ сочиненія Rietter'a о «таинствахъ церковныхъ». Всѣ эти пункты системы Ѳомы Аквината выясняются Rietter'омъ потому, очевидно, что онъ задался мыслію въ своемъ сочиненіи, ничего не пропуская, изложить содержаніе «второй» [и отчасти даже «третьей» (о «таинствахъ»)] части «богословской суммы» нашего схоластическаго ученаго, безотносительно къ тому, всѣ ли входящіе въ составъ ея вопросы сказываются съ «нравственнымъ» характеромъ, или нѣтъ, т. е. не сказываются ли нѣкоторые изъ нихъ съ характеромъ догматическимъ (о «таинствахъ»...)?... Отъ этого и вышло то, что у Rietter'a выясняется не одно только нравственное» міровоззрѣніе Ѳомы Аквината, но въ извѣстной степени и догматическое. А вслѣдствіе этого стоящее надъ интересующимъ насъ изслѣдованіемъ Rietter'a надписаніе не обнимаетъ собою всего послѣдняго. Какъ свѣтлую черту, замѣченную нами при чтеніи самаго изслѣдованія Rietter'a, мы должны отмѣтить ту, что иногда въ подстрочныхъ примѣчаніяхъ авторъ обнаруживаетъ (весьма ничтожную, впрочемъ) попытку провести грань между нѣкоторыми взглядами Ѳомы Аквината и Аристотеля. «Заключеніе» изслѣдованія Rietter'a не представляетъ собою чего либо особеннаго. Оно проникнуто духомъ «пристрастія» Rietter'a къ средне-

вѣковому схоластическому моралисту, и потому не чуждо многихъ натяжекъ, какихъ никогда не допустилъ бы изслѣдователь, объективно относящійся къ своему дѣлу. Въ самомъ дѣлѣ, заводитъ ли онъ рѣчь здѣсь объ отношеніи нравственныхъ воззрѣній Ѳомы Аквината къ такимъ же взглядамъ Аристотеля или Сократа, или Платона, всюду старается во чтобы то ни стало, такъ сказать, очистить «doctorem angelicum» отъ какого либо заимствованія имъ у нихъ тѣхъ или другихъ существенныхъ своихъ нравственныхъ взглядовъ..., во что бы то ни стало обосновать ту мысль, что мораль Ѳомы Аквината есть мораль «христіанская, христіанская въ собственномъ и полномъ смыслѣ этого слова» (S. 612. Сравн., между прочимъ, S. 620...). Всѣ эти и подобные этимъ недостатки даннаго сочиненія Rietter'a замѣтно ослабляютъ несомнѣнно присущія ему весьма многія достоинства.

Кромѣ охарактеризованнаго изслѣдованія Rietter'a, изъ даннаго же періода обращаетъ на себя вниманіе и другое капитальное изслѣдованіе, своимъ предметомъ имѣющее Ѳому Аквината вообще. Это изслѣдованіе Werner'a (Karl): «Der heilige Thomas von Aquino». Во «второмъ» томѣ («Zweiter Band»: «Die Lehre des heiligen Thomas von Aquinas»; Regensburg. 1859.) этого обширнаго изслѣдованія довольно достаточно мѣста (S. 467—618.) удѣлено изложенію, между прочимъ, и нравственныхъ воззрѣній Ѳомы Аквината, изложенію, правда, довольно удовлетворительному, но въ основаніи своемъ имѣющему только, за исключеніемъ единичнаго случая [см. S. 618, гдѣ цитуется одно мѣсто изъ небольшаго сочиненія Ѳомы Аквината, носящаго заглавіе: «de regimine principum, ad regem Cypri» (см. о немъ выше: стр. «7».)], одно сочиненіе Ѳомы Аквината: «Summam theologicum», что тѣмъ болѣе странно, что раскрытіе, напр., ученія Ѳомы Аквината о «Богѣ» Werner'омъ ведется не только на основаніи одной первой части «Summae theologicae» Ѳомы Аквината, хотя послѣдняя и спеціально изслѣдуетъ этотъ именно вопросъ христіанской догматики (подобно тому, какъ и вторая (т. е. «pars prima secundae» и «pars secunda secundae») также спеціально раскрываетъ «нравственныя» воззрѣнія Ѳомы Аквината], но на основаніи нѣкоторыхъ и другихъ произведеній этого ученаго (напр., сочиненія послѣдняго «contra gentiles» и друг.). Критическое отношеніе къ нравственнымъ воззрѣніямъ Ѳомы Аквината въ интересующемъ насъ отдѣлѣ изслѣдованія Werner'a вовсе не нашло себѣ мѣста: всю свою задачу Werner въ данномъ случаѣ ограничиваетъ «одною только передачею» указанныхъ взглядовъ средневѣковаго моралиста. Не смотря на это, изслѣдованіе Werner'a читается съ интересомъ.

Другіе труды изъ даннаго періода, такъ или иначе касающіеся нашего вопроса, безспорно, блѣднѣютъ предъ изслѣдованіями отчасти Werner'a, а особенно Rietter'a. Тѣмъ не менѣе, нѣкоторые и изъ нихъ заслуживаютъ быть здѣсь названными. Таковы труды: а) Ch.

Jourdain'a: «La philosophie de St. Thomas d'Aquin» (Paris. 1858.) и б) Cacheux: «De la philosophie de St. Thomas» (Paris. 1858.) [1]).

Въ періодъ времени съ 1861-го по 1870-й годъ включительно вышло нѣсколько сочиненій, имѣющихъ дѣло съ нравственными взглядами Ѳомы Аквината. Изъ нихъ обращаютъ на себя вниманіе особенно слѣдующія: 1) «Handbuch der christlichen Sittenlehre «Wuttke (Adolf) (Zweite verbesserte und vermehrte Auflage; erster Band; Berlin; 1864); 2) «Vorlesungen uber Geschichte der christlichen Ethik» Neander'a (Berlin; 1864; издан. David'a Erdmann'a) и, наконецъ, 3) «Geschichte der Philosophie des Mittelalters» Stockl'я (Albert) (Zweiter Band: «Periode der Herrschaft der Scholastik». Mainz. 1865).

1. Хотя въ названномъ изслѣдованіи Wuttke мы находимъ только очень краткую (S. 162—169.) характеристику нравственныхъ воззрѣній Ѳомы Аквината, однако, не смотря на это, считаемъ необходимымъ нѣсколько остановиться и на немъ. Въ свое время мы уже имѣли случай ознакомиться со строго-научными пріемами, характеризующими этого нѣмецкаго ученаго, когда имѣли дѣло съ литературою по вопросу о нравственныхъ взглядахъ Аристотеля. Приступая къ чтенію того отдѣла даннаго сочиненія Wuttke, въ которомъ послѣдній обрисовываетъ обликъ Ѳомы Аквината, какъ моралиста, мы, на основаніи сказаннаго, уже заранѣе надѣемся и здѣсь встрѣтить то же строго-научное отношеніе нѣмецкаго ученаго къ своему дѣлу, и не ошибаемся. Въ частности, у Wuttke по нашему вопросу мы находимъ слѣдующее. Сдѣлавъ немного общихъ замѣтокъ о «второй» части «богословской Суммы», гдѣ главнымъ образомъ раскрываетъ Ѳома Аквинатъ свое нравственное ученіе, послѣ этого отмѣтивъ тотъ фактъ, что нравоученіе нашего средневѣковаго моралиста имѣетъ большое значеніе въ римско-католической церкви даже и въ настоящее время (S. 162), Wuttke, далѣе, характеризуетъ сначала «общую», потомъ «особенную» части нравоучительной системы Ѳомы Аквината. Въ частности, онъ выясняетъ ученіе «doctoris angelici» о «высочайшемъ благѣ» или, что тоже, «блаженствѣ» человѣка (S. 162—163.), о «волѣ» послѣдняго (S. 163.), «добродѣтели вообще» (S. 163—164), «двухъ» ея видахъ, т. е. добродѣтеляхъ «умственныхъ» и «нравствен-

---

[1]) Можно отмѣтить здѣсь еще. а) журнальную статью Kuhn'a («Theol. Quartalscrift»; Tub.; 1860; Heft 2): «Glauben und Wissen nach Thomas von Aquino»; б) отчасти изслѣдованіе Oischinger'a: «Die speculative Theol. des Thom. von Aquin» (Landshut, 1858); в) отчасти сочиненіе Hauréau: «De la philosophie scolastique» (Paris. 1850), нѣсколько знакомящее читателя, если не съ «нравственными» воззрѣніями Ѳомы Аквината, то, по крайней мѣрѣ, съ его взглядами «психологическими» (Tome second: pag. 104—165); «кстати» г) трудъ Jellinek'a: «Thom von Aquin. in der judischen Litter». (Leipzig. 1853) и, наконецъ, д) вышедшее въ Пармѣ въ 1852 году полное изданіе произведеній Ѳомы Аквината.

ныхъ» (S. 164.) и, въ частности» о добродѣтеляхъ—«благоразумія», «справедливости», «воздержанія», «мужества» (S. 164.) и добродѣтеляхъ «богословскихъ»—вѣрѣ, надеждѣ и любви» (S. 164—166.). Послѣ этого Wuttke предлагаетъ нѣсколько критическихъ соображеній, особенно настаивающихъ на обоснованіи тѣхъ положеній, что, прежде всего, дѣленіе Ѳомою Аквинатомъ «человѣческихъ» добродѣтелей на указанныхъ «два» класса—«слабѣйшая сторона» его этики (S. 166.), еще сильнѣе дающая себя чувствовать отъ желанія нашего моралиста раскрывать главныя нравственныя добродѣтели не строго по Аристотелю, а «по четыремъ главнымъ добродѣтелямъ» Платона..., что, далѣе, Ѳома Аквинатъ вводитъ въ кругъ своего этическаго міровоззрѣнія даже и такія ложныя положенія Аристотеля, какъ то, напр., что «добродѣтель всегда состоитъ въ срединѣ между двумя крайностями» (S. 166.)... Далѣе, Wuttke указываетъ еще нѣкоторые взгляды на добродѣтель, высказываемые (большею частію подъ вліяніемъ Аристотеля) Ѳомою Аквинатомъ (S. 166—167.), потомъ характеризуетъ ученіе послѣдняго о «семи дарахъ св. Духа» (S. 167), «законѣ» (S. 167), (евангельскихъ) «совѣтахъ» (S. 167), (божественной) «благодати» (S. 167), «злѣ», проявляющемся, между прочимъ, въ «грѣхахъ» и «порокахъ», въ частности, грѣхахъ—«простительномъ» и «смертномъ», а равно и «причинахъ грѣха» (S. 168.), и, наконецъ, касается нѣкоторыхъ, какъ онъ выражается, чисто «казуистическихъ» мнѣній нашего средневѣковаго моралиста: о «правѣ собственности», «отдачѣ денегъ въ ростъ», «правдивости» и «лжи» (S. 168—169.). Какъ видимъ, всѣ существенные пункты этической системы Ѳомы Аквината такъ или иначе затрогиваются здѣсь Wuttke. Послѣдній игнорируетъ только нѣкоторые пункты, составляющіе изъ себя, такъ сказать, дополнительную главу нравоучительной системы «doctoris angelici»: напр., вопросъ о «состояніяхъ и «обязанностяхъ», имѣющихъ смыслъ въ отношеніи не ко всѣмъ, а только къ «нѣкоторымъ» людямъ и другъ. Вслѣдствіе этого, интересующій насъ въ настоящемъ случаѣ отдѣлъ даннаго труда Wuttke даетъ возможность читателю составить на основаніи его, хотя «общій», но, тѣмъ не менѣе, довольно «цѣльный» взглядъ на Ѳому Аквината, какъ моралиста.

2) Нѣсколько страницъ (S. 290—304: «Die weitere Entwicklung der scholastischen Sittenlehre im 13 Jahrhundert durch Thomas von Aquino») своихъ «чтеній объ исторіи христіанской этики» Neander посвящаетъ и выясненію нравственныхъ воззрѣній Ѳомы Аквината, въ частности, характеризуя ученіе нашего средневѣковаго моралиста 1) о «совѣсти...», 2) о такъ называемыхъ «безразличныхъ» дѣйствіяхъ, поступкахъ человѣка, 3) о «заблуждающейся совѣсти», 4) о «масштабѣ», по какому должна производиться «нравственная оцѣнка» поступковъ, дѣйствій... человѣка, 5) объ «евангельскихъ совѣтахъ», 6) о такъ называемыхъ «главныхъ добродѣтеляхъ», 7) о «любви и ея отношеніи

къ другимъ добродѣтелямъ», 8) о «трехъ» категоріяхъ добродѣтелей, куда принадлежатъ: a) «virtutes exemplares», b) virtutes politicae» и c) «virtutes purgatoriae», 9) о добродѣтели «великодушія», 10) о «безусловной правдивости», наконецъ, 11) о «самоубійствѣ». Въ заключеніе Neander'омъ предлагается нѣсколько замѣчаній, имѣющихъ въ виду отмѣтить «заслуги Ѳомы Аквината для христіанской этики вообще». Слишкомъ краткое раскрытіе Neander'омъ затронутыхъ имъ пунктовъ этической системы Ѳомы Аквината, хотя и можетъ претендовать на «полноту», но только въ «извѣстной» степени, такъ какъ у Neander'а оставлены безъ вниманія иногда и существенные нравственные взгляды нашего средневѣковаго моралиста, напр., ученіе послѣдняго о «высочайшемъ благѣ» и друг. Не смотря на это, данное изслѣдованіе Neander'а, какъ вообще отмѣченное научнымъ характеромъ, не можетъ не обращать на себя вниманія изслѣдователя.

3) Раскрывая философское міровоззрѣніе Ѳомы Аквината, Stockl, при этомъ, одинъ довольно большой отдѣлъ (S. 655—721) посвящаетъ изложенію и «нравственныхъ» взглядовъ послѣдняго, но изложенію, хотя опирающемуся и не на одну только «богословскую Сумму» Ѳомы Аквината, а на многія и другія произведенія послѣдняго, тѣмъ не менѣе, далеко не «полному», въ видахъ преслѣдуемыхъ имъ задачъ (S. 703)—совершенно игнорирующему многіе, не всегда маловажные пункты нравственнаго ученія разсматриваемаго средневѣковаго моралиста. Кромѣ «неполноты» интересующаго насъ отдѣла даннаго изслѣдованія Stöckl'я, бросается въ глаза еще и другой также существенный его недостатокъ—это совершенное отсутствіе въ изслѣдованіи какого-бы то-ни было «критическаго» отношенія къ нравственнымъ взглядамъ Ѳомы Аквината съ точки ли зрѣнія ихъ внутренней состоятельности, или съ точки зрѣнія ихъ самосгоятельности и проч. Тѣмъ не менѣе, сочиненіе это заслуживаетъ вниманія изслѣдователя по тому уже одному, что оно съ научнымъ безпристрастіемъ совершенно правильно передаетъ содержаніе нравственныхъ воззрѣній Ѳомы Аквината, при томъ, въ переработанномъ, легкомъ для чтенія видѣ (по противоположности изслѣдованію, напр., Rietter'а)... [1]).

Изъ періода съ 1871-го года до настоящаго времени мы не зна-

[1]) Кромѣ указанныхъ изслѣдованій по нашему вопросу, изъ даннаго же періода обращаютъ на себя наше вниманіе: a) Friedhoff и его трудъ: «Specielle Theologie» (Mainz; 1864); б) отчасти Gaudin и его сочиненіе. «Philosophia juxta D. Thomae dogmata» (Paris, 1861; изд. Roux Lavergne); в) Friedr. Ueberweg и его «Grundriss der Geschichte der Philosophie» (Zweiter Theil: «Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit»; 3 Aufl.; Berlin; 1868; S. 200—201); г) Чичеринъ и его «Исторія политическихъ ученій» (ч. I: «Древность и средніе вѣка»; Москва; 1869); д) Rénan и его сочиненіе: «Averroes et l'Averroisme» (Trois édit.; Paris; 1866)... и, наконецъ, е) «Thomae Aquinatis opera omnia» (изд. 1866 года; Parmae)...

емъ какихъ-либо трудовъ [за исключеніемъ одного, о которомъ рѣчь, однако, будетъ не здѣсь, а ниже (см. стр. «77...»)] по вопросу о нравственныхъ взглядахъ Ѳомы Аквината, которые «обращали бы» на себя взоръ изслѣдователя. Изъ вышедшихъ за этотъ періодъ сочиненій, такъ или иначе соприкасающихся съ нашимъ вопросомъ, могутъ быть «только» названы слѣдующія: а) уже упомянутая нами въ свое время (см. выше: стр. «напр., 44...») «Исторія государственной науки въ связи съ нравственной философіей» Поля Жанэ (Спб.; 1878; изд. 2); б) «Grundriss der Geschichte der Philosophie» Erdmann'a (ср. также выше) (3 Aufl; 1878; Berlin; erster Band; § 203, 204); в) «Aristoteles in der Scholastik» Math. Schneid'a (ср. также выше) (Eichstatt; 1875; S. 141—148); г) «Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie» Walter'a (ср. также выше) (Jena; 1874; S. 21..., 23—27 излагаютъ ученіе Ѳомы Аквината о «практическомъ разумѣ»); д) «Histoire de la philos. scolastique» Hauréau (ср. выше: стр. «74»; Paris; 1872); е) «L'Aristotelismo della Scolastica nella storia della philosophia, considerazione critiche» «per Salv. Thalamo» (Napoli; 1873); ж) «Divi Thomae Aquinatis opera et praecepta, quid valeant ad res ecclesiasticas, politicas, sociales» N. Thömes'a (Berolini. 1875)...

Обзоръ новѣйшей литературы, возникшей въ виду интересующаго насъ вопроса, нами здѣсь и могъ-бы быть оконченъ, если-бъ предъ нашими глазами не лежало еще одно небольшое сочиненіе, носящее на себѣ слѣдующее надписаніе: «Ueber den Einfluss der aristotelischen Ethik auf die Moral des Thomas von Aquino». Обратить вниманіе на это сочиненіе раньше мы не могли, потому что оно прямо затрогиваетъ «весь» поставленный нами вопросъ, т. е. обѣщаетъ читателя познакомить какъ съ нравственными взглядами Аристотеля, такъ съ подобными-же воззрѣніями и Ѳомы Аквината, въ ихъ даже взаимныхъ отношеніяхъ, а между тѣмъ раньше мы встрѣчались все—съ такими произведеніями, которыя касались собственно или одной Аристотелевской этики, или только одной-же этики Ѳомы Аквината, вслѣдствіе чего и самый настоящій нашъ обзоръ литературы по стоящему въ заглавіи всего нашего изслѣдованія вопросу естественно самъ собою распался на «два» особыхъ отдѣла: «одинъ», имѣющій познакомить читателя съ новѣйшею литературою по вопросу о нравственныхъ воззрѣніяхъ Аристотеля, и «другой»—съ новѣйшими-же трудами по вопросу о нравственныхъ-же взглядахъ Ѳомы Аквината. О данномъ сочиненіи, какъ въ извѣстной степени имѣющемъ право войти и въ тотъ и другой отдѣлъ настоящаго (II-го) параграфа введенія въ наше изслѣдованіе, мы, поэтому, и сочли болѣе естественнымъ вести рѣчь именно здѣсь.

Названное сочиненіе появилось въ 1875 году въ Goslar'ѣ. Оно было

представлено его авторомъ—Wilhelm'омъ Redepenning'омъ въ Іенскій университетъ въ качествѣ диссертаціи на степень доктора философіи. Интересъ, возбуждаемый, между прочимъ, и этимъ обстоятельствомъ къ данному труду, при чтеніи послѣдняго, однако, весьма скоро исчезаетъ и смѣняется «почти» чувствомъ сожалѣнія читателя о напрасно потраченномъ имъ на прочтеніе этой диссертаціи времени.

Сочиненіе это состоитъ изъ «29-ти» страницъ (S. 3—31). Сначала указавъ на «задачи» «философіи» и «богословія» и на необходимость для «послѣдняго» прибѣгать къ помощи «первой» при «систематизированіи» имъ своего ученія (S. 3), потомъ вообще отмѣтивъ существовавшую искони взаимную связь между обѣими этими науками и, въ частности, сказавъ нѣсколько словъ о значеніи, какимъ до XII-го христіанскаго вѣка пользовался въ средѣ отцевъ церкви и позднѣйшихъ представителей христіанской науки Платонъ, а съ указаннаго столѣтія въ сознаніи схоластиковъ Аристотель (S. 3—5), наконецъ, констатировавъ фактъ знакомства съ послѣднимъ Альберта Великаго и Ѳомы Аквината (S. 5), Redepenning задачею своего труда считаетъ отвѣтъ на вопросъ о характерѣ отношеній Ѳомы Аквината къ нравственнымъ началамъ, проповѣдуемымъ, съ одной стороны, Аристотелемъ и, съ другой, Евангеліемъ Христовымъ (S. 5—6). Дальше нашъ нѣмецкій ученый и пытается осуществить взятую имъ на себя задачу. При этомъ, замѣтивъ сначала, что схоластики,—такова его мысль,—вообще не знали «истиннаго» Аристотеля (S. 6), Redepenning далѣе весьма кратко характеризуетъ психологическія воззрѣнія Аристотеля (S. 6—7), взглядъ послѣдняго на «блаженство», состоящее «въ опредѣляемомъ разумомъ поведеніи души» (S. 7), на «разумъ», съ одной стороны, господствующій надъ «низшими психическими функціями» и, съ другой, «правильно проявляющій себя самого», на обусловливаемое «двоякою задачею» разума существованіе «двухъ» видовъ добродѣтелей: добродѣтелей «этическихъ» и «діаноэтическихъ» и, въ частности, на («діаноэтическія») добродѣтели—„ἐπιστήμης“, „φρονήσεως“ и, наконецъ, на «высочайшую» между ними добродѣтель „σοφίας“, между прочимъ, и въ ихъ отношеніи къ «мужеству», «щедрости», «справедливости»—добродѣтелямъ «этическимъ» (S. 8). Охарактеризовавъ указанные пункты Аристотелевской этики, Redepenning касается, затѣмъ, и взглядовъ Ѳомы Аквината сначала психологическихъ (см. отчасти S. 7, а особенно S. 8 — 9), а потомъ на два вида (человѣческихъ) добродѣтелей — добродѣтели нравственныя и умственныя, на сравнительное достоинство ихъ, перечисляетъ затѣмъ добродѣтели «нравственныя» и «умственныя» и при этомъ весьма кратко характеризуетъ какъ послѣднія добродѣтели, такъ по поводу рѣчи о нихъ и высшій видъ человѣческаго блаженства, состоящій въ дѣятельности мыслящаго разума, «въ созерцательной жизни», въ частности, «въ познаніи и созерцаніи божественной сущности» (S. 9 — 13)... Далѣе, на-

шимъ нѣмецкимъ ученымъ предлагаются нѣкоторыя общія соображенія по поводу изложеннаго имъ выше, послѣ чего дѣлается указаніе на уклоненіе Ѳомы Аквината отъ Аристотеля чрезъ признаніе имъ «четырехъ» такъ называемыхъ «главныхъ» Платоновскихъ добродѣтелей, чрезъ признаніе имъ смысла за извѣстнымъ Плотиновскимъ дѣленіемъ добродѣтелей на «четыре» вида и, наконецъ, чрезъ принятіе имъ трехъ такъ называемыхъ «богословскихъ» добродѣтелей (S. 13—15). Затѣмъ слѣдуетъ общая характеристика ученія Ѳомы Аквината о послѣдняго рода добродѣтеляхъ, въ ихъ отношеніи къ добродѣтелямъ «умственнымъ» и «нравственнымъ»... (S. 15—16). Redepenning продолжаетъ: подобно тому, какъ Аристотель утверждаетъ, что добродѣтель состоитъ въ срединѣ между крайностями, опредѣляемой разумомъ или вообще благоразумнымъ человѣкомъ..., и Ѳома Аквинатъ полагаетъ, что добродѣтель состоитъ также въ срединѣ между двумя крайностями, дополняя, впрочемъ, это опредѣленіе и другимъ еще: «добродѣтель— хорошее свойство ума, благодаря которому хорошо живется и которымъ никто не злоупотребляетъ»... (S. 16 — 19)... Дальнѣйшія страницы разсматриваемаго нами сочиненія характеризуютъ взгляды Аристотеля и Ѳомы Аквината: на «человѣческій разумъ и волю», а равно и «ихъ отношеніе другъ къ другу» (S. 19—22), на «свободу человѣческой воли» (S. 22—24) и на сущность «добра и зла» (S. 24—28), высказываютъ, затѣмъ. «общее» въ двухъ-трехъ словахъ выраженное замѣчаніе о вліяніи Аристотеля, отразившемся и въ «secunda secundae» богословской «Суммы» Ѳомы Аквината (S. 29), а послѣ этого рисуютъ общій взглядъ обоихъ моралистовъ на смыслъ добродѣтели «великодушія» (S 29—30). Въ заключеніе своего интересующаго насъ сочиненія Redepenning предлагаетъ нѣсколько «общихъ» замѣчаній объ отношеніи Ѳомы Аквината къ Аристотелю (S. 30—31).

Знакомитъ-ли насъ это сочиненіе съ нравственными воззрѣніями Аристотеля и Ѳомы Аквината въ ихъ «цѣльномъ» видѣ? Безусловно нѣтъ. Знакомитъ-ли оно насъ со взглядами этихъ моралистовъ, по крайней мѣрѣ, настолько, насколько этическія воззрѣнія средневѣковаго «doctoris angelici» имѣютъ отношеніе къ подобнымъ же началамъ, возвѣщаемымъ нашимъ древне-греческимъ моралистомъ? Крайне посредственно. Въ частности, у Redepenning'а мы, прежде всего, «совсѣмъ не находимъ» указанія на зависимость Ѳомы Аквината отъ Аристотеля, со стороны того «метода», которымъ нашъ средневѣковый богословъ-философъ пользовался при выясненіи своихъ нравственныхъ взглядовъ, затѣмъ встрѣчаемъ нѣсколько поверхностное и, во всякомъ случаѣ, въ гораздо меньшей степени, чѣмъ въ какой читателю желалось-бы, сказывающееся выясненіе взаимоотношенія «психологическихъ» взглядовъ обоихъ моралистовъ, выясненіе, притомъ, «разбросанное» по различнымъ мѣстамъ даннаго его сочиненія (довольно обстоятельно выяснены имъ представленія Аристотеля и Ѳомы Акви-

ната только о «волѣ» и «человѣческомъ разумѣ» въ ихъ взаимоотношеніи...), далѣе, видимъ не достаточно связную, несомнѣнно неполную и, притомъ, опять нѣсколько «разбросанную» тамъ и сямъ... характеристику связи ученія Ѳомы Аквината о «высочайшемъ благѣ» съ ученіемъ Аристотеля о томъ же предметѣ: при этомъ, помимо всего другаго, нашимъ нѣмецкимъ ученымъ «совершенно» игнорируется вопросъ о значеніи «удовольствія» въ отношеніи къ вопросу о «человѣческомъ блаженствѣ»... Въ нѣкоторой степени достаточно выясняется Redepenning'омъ взглядъ Ѳомы Аквината на сущность «добра и зла», въ связи съ представленіемъ этого схоластическаго ученаго о «Богѣ», причемъ, хотя и весьма слабо, оттѣняется и ученіе Аристотеля о Богѣ. Далеко не въ достаточной степени Redepenning'омъ обращено вниманіе на сопоставленіе между собою ученій нашихъ моралистовъ о «добродѣтели вообще», т. е. какъ навыкѣ, состоящемъ въ сохраненіи средины между двумя крайностями... Нашъ нѣмецкій ученый «совершенно» игнорируетъ сопоставленіе между собою «подробно» раскрываемыхъ какъ Аристотелемъ, такъ и Ѳомою Аквинатомъ «нравственныхъ» добродѣтелей: единственное исключеніе сдѣлано имъ въ данномъ случаѣ для добродѣтели «великодушія» [ср. охарактеризованный нами въ свое время трудъ Блэкки]. Далѣе, если онъ и останавливается на выясненіи отношенія ученія Ѳомы Аквината объ «умственныхъ» добродѣтеляхъ къ ученію о послѣднихъ Аристотеля, то останавливается «слишкомъ мало» для предположенной имъ въ этомъ разѣ цѣли. «Вовсе нѣтъ» у Redepenning'а рѣчи объ «умѣренности» (ἐγκρατεία, continentia), а тѣмъ болѣе о «связи», имѣющей мѣсто между представленіями о ней обоихъ нашихъ моралистовъ. Впрочемъ, въ этомъ послѣднемъ случаѣ мы, по крайней мѣрѣ, «нѣсколько меньше» склонны упрекать его, чѣмъ въ указанныхъ выше, и потому, въ частности, что «умѣренность» или «самообладаніе», съ точки зрѣнія того и другаго нашихъ моралистовъ, не принадлежитъ къ числу «добродѣтелей», понимаемыхъ въ собственномъ, строгомъ смыслѣ этого слова Крайне посредственно выполнивъ свою прямую задачу выяснить вопросъ о «вліяніи Аристотелевской этики на мораль Ѳомы Аквината», Redepenning, что, впрочемъ, само собою понятно, еще несравненно болѣе поверхностно отнесся къ осуществленію имъ этой же задачи, разсматриваемой только съ другой стороны: имѣемъ въ виду вопросъ о степени «самостоятельности» Ѳомы Аквината, какъ моралиста, въ отношеніи къ Аристотелю, какъ моралисту же...

«Планъ», имѣющій мѣсто въ интересующемъ насъ трудѣ Redepenning'а, крайне неудобенъ. Благодаря оригинальности его, въ этомъ сочиненіи нѣмецкаго ученаго мы сталкиваемся съ такими явленіями. О «психологическихъ» взглядахъ обоихъ нашихъ моралистовъ говорится съ такими или иными перерывами въ разныхъ частяхъ этого труда... Ведя рѣчь о «высочайшемъ благѣ», Redepenning предлагаетъ дѣленіе

(человѣческихъ) добродѣтелей, съ точки зрѣнія Аристотеля и Ѳомы Аквината, на два вида—добродѣтели «умственныя» и добродѣтели «нравственныя», и, при этомъ, дѣлаетъ нѣкоторую характеристику, по крайней мѣрѣ, первыхъ, т. е. «умственныхъ» добродѣтелей... Чрезъ нѣсколько страницъ, занимающихся, между прочимъ, и выясненіемъ нѣкоторыхъ психологическихъ взглядовъ нашихъ моралистовъ, онъ опять поднимаетъ вопросъ о добродѣтеляхъ такъ называемыхъ «главныхъ» («четырехъ») и «богословскихъ» («трехъ»), допускаемыхъ Ѳомою Аквинатомъ, въ отличіе отъ Аристотеля..., и уже послѣ всего этого предлагаетъ взглядъ Аристотеля и Ѳомы Аквината на «добродѣтель вообще», т. е. какъ на прочный навыкъ, состоящій въ сохраненіи средины между двумя крайностями...

Наконецъ, если посмотрѣть на трудъ Redepenning'a со стороны его «самостоятельности», то и въ этомъ случаѣ получится результатъ далеко не лестный для нашего нѣмецкаго ученаго. Дѣло въ томъ, что для Redepenning'a, какъ оказывается, «источниками» въ данномъ случаѣ были собственно не произведенія Аристотеля и Ѳомы Аквината, а «главнымъ образомъ уже извѣстное намъ (см., напр., выше: стр. «77...») изслѣдованіе Walter'a: «Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie». Произведеніемъ этимъ Redepenning пользуется вообще съ любовію, чего, впрочемъ, онъ и самъ не скрываетъ. Вліяніе Walter'a на Redepenning'a сказалось, какъ намъ кажется, и въ томъ также, что послѣдній въ интересующемъ насъ его трудѣ по большей части останавливается на выясненіи тѣхъ только пунктовъ Аристотелевской этики (напр., «умственныхъ» добродѣтелей, далеко предпочтительно предъ «нравственными»...), на какіе бо́льшее вниманіе обращено и въ изслѣдованіи перваго. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ даже и цитаты изъ произведеній, напр., Аристотеля Redepenning'омъ выставляются по Walter'y... По вопросу о нравственныхъ воззрѣніяхъ Ѳомы Аквината предъ Redepenning'омъ лежало также извѣстное уже (см. выше: стр. «69».) намъ изслѣдованіе Rietter'a: «Moral des heiligen Thomas von Aquin», на которое онъ, впрочемъ, въ своемъ трудѣ ссылается только одинъ разъ (S. 31). Онъ, очевидно (см., напр., S. 13...), имѣлъ въ виду въ данномъ случаѣ и знакомый также намъ (см. выше: стр. «67») трудъ Ritter'a: «Geschichte der christlichen Philosophie» и друг.—Словомъ, настоящее сочиненіе Redepenning'a ни въ какомъ случаѣ не можетъ назваться самостоятельнымъ. Еще больше: мы въ извѣстной степени позволимъ себѣ поставить даже такой вопросъ: читалъ-ли нашъ нѣмецкій ученый произведенія того и другаго интересующихъ насъ моралистовъ?.. Мы, по крайней мѣрѣ, только незнакомствомъ Redepenning'a съ нравоучительными произведеніями Аристотеля и Ѳомы Аквината и ознакомленіемъ его съ послѣдними только изъ «вторыхъ» рукъ склонны были бы объяснить, помимо всего другаго, то, напр., обстоятельство, что, поставивъ задачею сво-

его труда—дать отвѣтъ на указанный нами выше (см. стр. «78») вопросъ, Redepenning, между тѣмъ, въ концѣ концевъ уклоняется дать какой-либо «вполнѣ рѣшительный» отвѣтъ на него: ибо, такъ разсуждаетъ онъ (S. 31), хотя и вѣрно то, что Ѳома желалъ видѣть философію служанкою богословія, однако, можетъ имѣть мѣсто еще другой вопросъ: не можемъ-ли мы на самомъ дѣлѣ въ его системѣ видѣть явленіе обратное, т. е. «служанка не предписываетъ-ли законовъ своей мнимой госпожѣ и не налагаетъ-ли на нее тяжкаго бремени»?!..

Намъ остается только подвести общій итогъ всему тому, что сказано нами о литературѣ, появившейся въ виду интересующаго насъ вопроса. Обозрѣвая труды, такъ или иначе касающіеся стоящаго въ заглавіи всего нашего изслѣдованія вопроса, мы не можемъ, прежде всего, не признать полнаго отсутствія въ литературѣ (какъ иностранной, такъ равно и нашей отечественной) болѣе или менѣе «обстоятельнаго-спеціальнаго» изслѣдованія по нашему вопросу (ср. выше: стр. «II»): «единственное» спеціальное сочиненіе по послѣднему, принадлежащее Redepenning'y, какъ мы видѣли, крайне неудовлетворительно. Остальныя сочиненія касаются нравственныхъ воззрѣній или только одного Аристотеля, или же только одного Ѳомы Аквината. Повидимому, исключеніе въ данномъ случаѣ составляютъ изслѣдованія въ родѣ принадлежащихъ, напр.; Staudlin'y (см. выше: стр. «22...»), Ritter'y (см. выше: стр. «23...»), Wuttke (см. выше: стр. «74...»), какъ имѣющія дѣло съ нравственными воззрѣніями обоихъ нашихъ моралистовъ, но только «повидимому»—ни больше. Дѣло въ томъ, что всѣ такія сочиненія, прежде всего, написаны вовсе не съ тою спеціальною цѣлію, чтобъ выяснить нравственные взгляды «нашихъ именно двухъ моралистовъ: задача ихъ—предложить исторію или (см., напр., трудъ Ritter'a...) «философскихъ» вообще (а, между прочимъ, и «нравственныхъ»), или (см., напр., сочиненія Staudlin'a, Wuttke...) исключительно однихъ только нравственныхъ взглядовъ, начиная съ древнѣйшихъ временъ и кончая болѣе или менѣе близкимъ къ намъ временемъ, такъ что раскрытіе воззрѣній нашихъ двухъ моралистовъ находитъ себѣ въ нихъ мѣсто только наравнѣ съ выясненіемъ воззрѣній и множества другихъ мыслителей. Далѣе, между выясненіемъ нравственныхъ воззрѣній Аристотеля и раскрытіемъ подобныхъ же взглядовъ Ѳомы Аквината въ этихъ трудахъ обыкновенно не проводится никакой связи: предъ читателемъ лежатъ какъ-бы два совершенно самостоятельныхъ въ отношеніи другъ къ другу сочиненія изъ которыхъ одно имѣетъ въ виду этику Аристотеля, а другое—этику-же Ѳомы Аквината. Короче: и «всѣ» такого рода изслѣдованія ни въ какомъ случаѣ не могутъ назваться изслѣдованіями, «спеціально» имѣющими дѣло съ нашимъ вопросомъ въ «цѣльномъ» его объемѣ. Изъ неспеціальныхъ по ин-

тересующему насъ вопросу изслѣдованій мы также не можемъ признать вполнѣ удовлетворительнымъ. Въ частности, изъ сочиненій по вопросу о нравственныхъ воззрѣніяхъ Аристотеля по своимъ достоинствамъ стоятъ впереди другихъ, какъ мы въ свое время видѣли, труды Michelet'a (см. выше: стр. «21»), Ritter'a (см. выше: стр. «23»), Biese (см. выше: стр. «30»), Brandis'a (см. выше: стр. «39»), Wuttke (см. выше: стр., «49»), Luthardt'a (см. выше: стр. «55...»), Zeller'a (см. выше: стр. «59») и Прот. І. Л. Янышева (см. выше: стр. «62»). Изъ трудовъ же, имѣющихъ дѣло съ этическими взглядами Ѳомы Аквината, своими хорошими сторонами выдаются изъ группы остальныхъ, какъ въ свое время мы это также видѣли, произведенія Ritter'a (см. выше: стр. «67»), Rietter'a (см. выше: стр. «69»), Werner'a (см. выше: стр. «73»), отчасти Stockl'я (см. выше: стр. «76»), отчасти Neander'a (см. выше: стр. «75») и отчасти Wuttke (см. выше: стр. «74»). Но ни одинъ изъ этихъ трудовъ по тѣмъ или другимъ причинамъ насъ не удовлетворяетъ. 1) Труды, съ одной стороны, особенно, Michelet'a, даже Ritter'a Wuttke, Luthardt'a и Прот. І. Л. Янышева, имѣющіе дѣло съ нравственной философіей Аристотеля, и съ другой, Ritter'a-же, даже Werner'a, а тѣмъ болѣе Stockl'я, Neander'a и Wuttke, имѣющіе въ виду нравственныя воззрѣнія Ѳомы Аквината, по нашему мнѣнію, не обладаютъ желательной «полнотой», что, впрочемъ, (замѣтимъ «кстати»), зависитъ собственно отъ ихъ (за исключеніемъ трудовъ Michelet'a и отчасти Werner'a) назначенія. 2) Какъ намъ кажется, весьма многія слабыя стороны, имѣющія мѣсто въ тѣхъ или другихъ изъ выдающихся даже изслѣдованій по той или иной части нашего вопроса, своимъ существованіемъ обязаны исключительно болѣе или менѣе сильно сказывающемуся неудобству общаго плана, по какому указанные выше ученые вели дѣло выясненія нравственныхъ взглядовъ того или другаго изъ интересующихъ насъ моралистовъ. Удачный планъ, по нашему мнѣнію, выбранъ только однимъ Прот. І. Л. Янышевымъ, выясняющимъ ученіе Аристотеля о «нравственности» сначала съ «формальной», а потомъ съ «матеріальной» ея сторонъ, планъ, удобно обнимающій собою «все» нравственное міровоззрѣніе Аристотеля и (это главное) вполнѣ соотвѣтствующій существу дѣла. Планъ, какому въ своихъ трудахъ слѣдуютъ наиболѣе выдающіеся изслѣдователи—Brandis, Rietter..., раскрывающіе нравственныя воззрѣнія—первый—Аристотеля, а второй—Ѳомы Аквината въ томъ самомъ порядкѣ, какой видимъ въ самыхъ произведеніяхъ нашихъ моралистовъ, представляетъ много неудобствъ, и всѣ тѣ упреки, какіе можно сдѣлать нравоучительнымъ произведеніямъ Аристотеля и Ѳомы Аквината съ разсматриваемой именно стороны (см. ниже: III-ю часть нашего изслѣдованія), вполнѣ приложимы и къ даннымъ нѣмецкимъ ученымъ [1]). . 3) Ни одно изъ разсматриваемыхъ

[1]) О неудобствѣ «плана», имѣющаго мѣсто въ тѣхъ или другихъ изъ данныхъ

изслѣдованій не выясняетъ нравственныхъ взглядовъ Ѳомы Аквината, въ ихъ отношеніи къ подобнымъ же принципамъ, высказываемымъ Аристотелемъ [1]), что, между тѣмъ, было бы весьма желательно... 4) Ни одинъ изъ этихъ трудовъ не задается также и цѣлію болѣе или менѣе отчетливо и ясно освѣтить «исторію» «нравственныхъ» воззрѣній того или другого изъ нашихъ моралистовъ, т. е. съ одной стороны, поставить указанные взгляды послѣднихъ въ причинную связь съ подобными же воззрѣніями тѣхъ или другихъ предшествовавшихъ имъ моралистовъ, и, съ другой, охарактеризовать судьбу интересующихъ насъ взглядовъ обоихъ нашихъ мыслителей. 5) Только изслѣдованія Wuttke, Luthardt'a и Прот. І. Л. Янышева предлагаютъ въ себѣ болѣе или менѣе разумную попытку выяснить (хотя вообще и очень кратко) отношеніе этическихъ взглядовъ интересующихъ насъ моралистовъ къ началамъ нравственности, проповѣдуемымъ Евангеліемъ Христовымъ. Остальныя изслѣдованія, игнорирующія выясненіе этой стороны дѣла, оставляютъ въ себѣ сильно замѣтный, существенный пробѣлъ. 6) Въ большей части данныхъ трудовъ совершенно отсутствуетъ какой-либо критическій элементъ, присутствіе котораго въ нихъ, между тѣмъ, было бы весьма желательно. Исключеніе въ настоящемъ разѣ составляютъ собственно только сочиненія Michelet'a, Wuttke, Luthardt'a и Прот. І. Л. Янышева. 7) Многія изъ имѣющихся у насъ въ данномъ случаѣ въ виду изслѣдованій не отличаются безпристрастіемъ [2]), сказываются, слѣдовательно, съ менѣе всего терпимымъ въ строго-научныхъ изслѣдованіяхъ недостаткомъ. Если же по тѣмъ или другимъ причинамъ не представляется вполнѣ удовлетворительнымъ ни одно даже и изъ выдающихся въ ряду остальныхъ изслѣдованій, такъ или иначе относящихся къ нашему вопросу, то это же въ тѣмъ большей еще, конечно, степени слѣдуетъ сказать о другихъ болѣе мелкихъ и менѣе отмѣченныхъ научными достоинствами трудахъ. Изъ послѣднихъ, если и обращаютъ на себя вниманіе изслѣдователя нѣкоторые, то это обыкновенно имѣющіе дѣло съ одними только какими либо частными пунктами этики Аристотеля или Ѳомы Аквината. Но и въ этихъ послѣднихъ, слишкомъ «частныхъ» по своему характеру, бросаются въ глаза обыкновенно тѣ-же (а иногда и бо́льшіе) недостатки, съ какими сказываются и выдающіяся своими хорошими сторонами изслѣдованія, о которыхъ у насъ непосредственно предъ этимъ и была рѣчь [3]) ..

изслѣдованій, въ необходимыхъ случаяхъ были уже отчасти дѣланы нами замѣтки при самой характеристикѣ ихъ..

[1]) Слабую попытку въ этомъ родѣ дѣлаетъ (за исключеніемъ Redepenning'a) только одинъ, въ свое время упомянутый нами см. выше· стр. 77) Schneid (см. его сочин.: «Aristoteles in der Scholastik; S. 141—148).

[2]) См. объ этомъ предложенную нами раньше характеристику вышедшихъ въ виду вопроса о нравственныхъ взглядахъ Аристотеля и Ѳомы Аквината трудовъ.

[3]) Также ср. предложенную нами въ свое время характеристику подобныхъ трудовъ.

Болѣе тщательное изслѣдованіе вопроса о нравственныхъ воззрѣніяхъ Аристотеля и Ѳомы Аквината, въ виду всѣхъ указанныхъ и подобныхъ указаннымъ недостатковъ, болѣе или менѣе сильно отмѣчающихъ собою тѣ или другіе изъ упомянутыхъ нами выше трудовъ по занимающему насъ вопросу, такимъ образомъ, оказывается далеко не излишимъ, а для нашей отечественной литературы — совершенно новымъ.

---

§ III.

Постановка изслѣдованія по вопросу о нравственныхъ воззрѣніяхъ Аристотеля и Ѳомы Аквината.

Имѣя предъ собою обиліе всевозможныхъ сочиненій, такъ или иначе относящихся къ стоящему въ надписаніи всего нашего изслѣдованія вопросу, мы естественно обладаемъ сравнительно большею возможностью придать нашему труду вполнѣ соотвѣтствующую самому существу дѣла «постановку», чѣмъ какою обладали предварившіе насъ на общей съ нами почвѣ изслѣдователи. Это понятно само собою: удѣломъ первыхъ дѣлателей въ какой бы то ни было области всегда необходимо бываетъ сравнительно большее количество ошибокъ, чѣмъ удѣломъ слѣдующихъ за ними дѣлателей, которые, имѣя у себя предъ глазами промахи своихъ предшественниковъ, гораздо удобнѣе могутъ избѣжать ихъ, чѣмъ послѣдніе, и, такимъ образомъ, въ той или другой степени легче, чѣмъ эти, попасть въ извѣстномъ случаѣ на вѣрный путь... Но какая же, въ частности, постановка могла бы быть всего болѣе пригодна для нашего изслѣдованія или, что тоже, при какихъ условіяхъ послѣднее могло бы въ концѣ концевъ сказаться изслѣдованіемъ вполнѣ удовлетворительнымъ для своей цѣли? Указывая въ концѣ предыдущаго параграфа существенные недостатки, имѣющіе мѣсто въ тѣхъ или другихъ сочиненіяхъ, такъ или иначе соприкасающихся съ нашимъ вопросомъ, мы eo ipso уже отвѣтили на этотъ вопросъ, по крайней мѣрѣ, съ «отрицательной» стороны, выяснили: какою, на нашъ взглядъ, не должна быть постановка нашего труда? Отвѣтить на этотъ же вопросъ съ «положительной» стороны уже гораздо легче: намъ стоитъ только настаивать на восполненіи въ своемъ трудѣ промаховъ, отмѣчавшихъ собою предварившія его на данной почвѣ сочиненія, и соотвѣтствующая существу дѣла постановка сама собою оттѣнитъ его. Такъ, съ желательною постановкою послѣдній несомнѣнно будетъ сказываться, если онъ, по противоположности тѣмъ или другимъ изъ предварившихъ его въ данной сферѣ сочиненій, 1) раскроетъ самыя «нравственныя» воззрѣнія Аристотеля и Ѳомы Аквината съ должною «полнотою» и 2) по «плану», какой лучше всякаго другаго согласуется со смысломъ нашего

вопроса, 3) выяснитъ «отношеніе», въ какомъ стоятъ одни къ другимъ (вообще родственные между собою) нравственные взгляды интересующихъ насъ моралистовъ, 4) охарактеризуетъ «исторію» этихъ взглядовъ, 5) освѣтитъ ихъ съ точки зрѣнія нравственныхъ принциповъ, возвѣщаемыхъ Евангеліемъ Христовымъ, 6) въ желательной степени введетъ въ себя разумный «критическій» взглядъ на этическія системы Аристотеля и Ѳомы Аквината, 7) наконецъ, будетъ исполняться нами всюду и вполнѣ «безпристрастно» [1]). По мѣрѣ воз-

---

[1]) Почему мы въ своемъ изслѣдованіи считаемъ необходимымъ выполнить всѣ указанныя условія, это обстоятельство понятно само собою и вообще не требуетъ разъясненія. Мы считаемъ неизлишнимъ здѣсь сказать нѣсколько словъ только по поводу 1) «четвертаго» и 2) «пятаго» изъ этихъ условій —1) Міровоззрѣніе Аристотеля, равно какъ и Ѳомы Аквината суть два «явленія» на почвѣ нравственной философіи, выясненіе которыхъ, какъ такихъ, т е. какъ явленій, мы естественно должны вести точно такимъ же образомъ, какъ обыкновенно ведется выясненіе и всякаго вообще «явленія», къ какой-бы области послѣднее ни принадлежало. А, какъ мы знаемъ, то или другое явленіе, изъ какой-бы сферы мы ни взяли его, не можетъ разсматриваться только само по себѣ, безусловно изолированное отъ другихъ всѣхъ, потому что, во-первыхъ, непремѣнно должно быть и, конечно, всегда есть одно или нѣсколько такихъ другихъ явленій, которыя стоятъ по отношенію къ данному въ такой или иной причинной именно связи, которыя въ большей или меньшей степени обусловливаютъ собою его возникновеніе въ извѣстной сферѣ, на той или другой почвѣ, потому что, во-вторыхъ, ниодно явленіе не пропадаетъ безслѣдно въ той области, въ сферѣ которой оно совершается: напротивъ, каждое изъ нихъ въ бо̀льшей или меньшей степени непремѣнно отражается въ жизни тѣхъ или другихъ явленій, которыя обыкновенно слѣдуютъ послѣ него, сказываются или какъ причина послѣднихъ или же въ какомъ-либо другомъ отношеніи. Поэтому, чтобы вполнѣ изучить извѣстное явленіе, понять послѣднее въ его цѣльномъ видѣ, уяснить его сознательно, для этого непремѣнно нужно не только усвоить и понять его спеціальныя особенности въ ряду прочихъ явленій, но также и выяснить какъ появленіе его подъ вліяніемъ тѣхъ или иныхъ предшествовавшихъ ему обстоятельствъ, чтобы чрезъ это пролить нѣкоторый свѣтъ на первоначальную исторію его жизни, такъ и извѣстную долю вліянія его на тѣ или другія послѣдующія за нимъ явленія изъ однородной съ нимъ сферы. Всѣ эти обстоятельства, какія необходимо имѣть въ виду кому бы то ни было при объясненіи всякаго вообще явленія, нисколько не теряютъ своей силы и въ данномъ случаѣ—при выясненіи нравственнаго міровоззрѣнія, съ одной стороны, Аристотеля, и, съ другой, Ѳомы Аквината. Напротивъ, нравственныя воззрѣнія того и другаго мы и можемъ вполнѣ понять только подъ тѣмъ условіемъ, если они будутъ раскрыты нами не только сами по себѣ, но если вмѣстѣ съ тѣмъ и будутъ поставлены въ связь со всѣми тѣми предшествовавшими имъ въ однородной съ ними сферѣ явленіями, которыя стоятъ къ нимъ въ какомъ-либо изъ слѣдующихъ отношеній: или какъ давшія имъ содержаніе, форму ., или же какъ послужившія, по крайней мѣрѣ только толчкомъ, импульсомъ, благодаря которому Аристотель и Ѳома Аквинатъ при раскрытіи своихъ нравственныхъ воззрѣній въ своихъ произведеніяхъ обращали сравнительно бо̀льшее вниманіе на извѣстныя стороны дѣла, чѣмъ на другія и т под., и если, наконецъ, нами также будетъ сдѣлано,смотря по надобности, нѣсколько болѣе или менѣе общихъ замѣтокъ относительно той или иной ихъ дальнѣйшей судьбы. При выполненіи этого условія достигается весьма существенный результатъ Такъ, въ этомъ случаѣ мы обла-

можности осуществивъ всѣ эти условія, мы, намъ думается, сдѣлаемъ «все», чего только можно было бы отъ насъ желать или требовать: лучшей постановки для нашего труда мы придумать не можемъ.

§ IV.

Раздѣленіе настоящаго изслѣдованія на существенныя части.

Какъ уже показываетъ предложенная нами «внѣшняя формулировка» нашего вопроса на заглавномъ листѣ нашего изслѣдованія, въ составъ послѣдняго естественно должны войти «три» главныхъ части, изъ которыхъ

I-я охарактеризуетъ намъ нравственное міровоззрѣніе Аристотеля,

II-я выяснитъ подобные же взгляды Ѳомы Аквината,

III-я, наконецъ, со «всевозможныхъ» сторонъ сопоставитъ между собою воззрѣнія на «нравственность», высказываемыя какъ Аристотелемъ, такъ и Ѳомою Аквинатомъ.

дѣемъ полною возможностію оцѣнить степень заслугъ для нравственной науки какъ Аристотеля, такъ и Ѳомы Аквината, выяснивъ на сколько, конечно, это необходимо, какъ тотъ и другой съумѣли ориентироваться въ томъ матеріалѣ, какой предлагала имъ вся предварившая ихъ исторія данной науки, показавъ, что въ нравственномъ своемъ міровоззрѣніи они, повидимому, унаслѣдовали отъ нея и что привнесли въ него непосредственно сами отъ себя —2) Освѣтить воззрѣнія интересующихъ насъ моралистовъ съ точки зрѣнія нравственныхъ принциповъ, возьмѣщаемыхъ Евангеліемъ Христовымъ также не—излишне. Напротивъ, такое освѣщеніе нравственныхъ взглядовъ Аристотеля и Ѳомы Аквината еще болѣе уяснило бы намъ интересующій насъ вопросъ: а) при сопоставленіи нравственнаго міровоззрѣнія Аристотеля съ нравоученіемъ евангельскимъ, мы могли-бы имѣть случай, такъ сказать, «во-очію» убѣдиться въ томъ, какъ далеко простираются границы естественнаго ума въ рѣшеніи такого рода важнѣйшихъ вопросовъ, на сколько силенъ или слабъ въ данномъ разѣ умъ, хотя и геніальный, но не руководимый указаніями богооткровенной религіи, предоставленный только себѣ самому,—б) при подобномъ же сравненіи ученія Ѳомы Аквината о нравственности съ нравоученіемъ евангельскимъ, мы также получили бы разрѣшеніе многихъ интересныхъ вопросовъ въ родѣ слѣдующихъ: какъ далеко ко времени этого моралиста ушло дѣло раскрытія христіанскою литературою просто и кратко формулированныхъ Основателемъ христіанства и Его непосредственными учениками — Апостолами нравственныхъ началъ, какими слѣдствіями по отношенію къ нему сопровождалось такое или иное, въ «сильной» степени замѣтное у него, пользованіе, въ качествѣ вспомогательнаго орудія въ дѣлѣ раскрытія нравственныхъ принциповъ, пріемами, выводами и проч. древне-греческихъ, арабскихъ и друг. философовъ, древне-христіанскихъ отцевъ и учителей церковныхъ и т. под

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

УЧЕНІЕ АРИСТОТЕЛЯ О НРАВСТВЕННОСТИ.

Отдѣлъ I-й. Предварительныя замѣчанія.

§ I.

Замѣчанія о «методѣ», руководившемъ Аристотеля при раскрытіи имъ своихъ нравственыхъ воззрѣній.

Особенности, отмѣчающія собою лежащій въ основѣ этики Аристотеля методъ, много помогли этому великому древне-греческому философу достигнуть выдающихся, можно сказать, поразительныхъ для своего времени результатовъ въ области нравственной философіи.

Изъ этого рода «особенностей» этическаго метода Аристотеля наше вниманіе обращаетъ на себя, прежде всего, та, по смыслу которой каждый человѣкъ, занимаясь изслѣдованіями въ той или другой области, результатами, добытыми въ другихъ областяхъ, вообще данными другихъ наукъ долженъ пользоваться лишь настолько и тамъ, насколько и гдѣ это необходимо [1]). Соотвѣтственно этому, обосновывая свою этику на тѣхъ или другихъ «психологическихъ» именно данныхъ [2]), Аристотель раскрываетъ послѣднія въ своей этикѣ далеко не во всей ихъ подробности [3]), а лишь въ степени, непосредственно обусловливаемой самымъ существомъ дѣла [4]). Въ частности, оттѣнивъ

---

[1]) Cp. Eth. Nic. l. VIII c. 1 v. 7 (Edit. «Didot'a»: . «Τὰ μὲν οὖν φυσικὰ τῶν ἀπορημάτων ἀφείσθω (οὐ γὰρ οἰκεῖα τῆς παρούσης σκέψεως)· ὅσα δ'ἐστὶν ἀνθρωπικὰ καὶ ἀνήκει εἰς τὰ ἤθη καὶ τὰ πάθη, ταῦτ' ἐπισκεψώμεθα». .

[2]) Объ этомъ см. § II-й настоящаго отдѣла I-й части наш. изслѣдованія.

[3]) Психологическія воззрѣнія «подробно» излагаются Аристотелемъ въ его сочиненіи: «de anima libri tres».

[4]) Eth. Nic. lib. I. cap. XIII. v. 8:... «θεωρητέον δὴ καὶ τῷ πολιτικῷ περὶ ψυχῆς· θεωρητέον δὲ τούτων χάριν, καὶ ἐφ'ὅσον ἱκανῶς ἔχει πρὸς τὰ ζητούμενα τὸ γὰρ ἐπὶ πλεῖον ἐξακριβοῦν ἐργωδέστερον ἴσως ἐστὶ τῶν προκειμένων»..., v. 9—10: «.. λέγεται περὶ αὐτῆς», т. е. душѣ, «τὸ μὲν ἄλογον αὐτῆς εἶναι, τὸ δὲ λόγον ἔχον. Ταῦτα δὲ πότερον διώρισται.... ἢ.. ἀχώριστα . οὐδὲν διαφέρει πρὸς τὸ πάρον». .

двѣ части (или лучше «способности») души и въ — слѣдъ за этимъ предложивъ себѣ вопросъ: дѣлимы ли эти двѣ части души, подобно членамъ нашего тѣла и всему вообще дѣлимому, или, не будучи такими, различаются ли онѣ между собою только въ мысли, въ понятіи, какъ по природѣ неотдѣлимыя одна отъ другой, подобно вогнутой и выпуклой сторонамъ окружности круга..., Аристотель, однако, въ виду почти совершенной практической безплодности рѣшенія его въ отношеніи къ имѣющей мѣсто въ данномъ случаѣ цѣли, такъ и оставляетъ его въ своей этикѣ только вопросомъ, занимаясь, между тѣмъ, рѣшеніемъ его въ своихъ «трехъ книгахъ о душѣ».

Затѣмъ, выходя изъ той мысли, что раскрытіе, обоснованіе всѣхъ наукъ не можетъ вестись по одному и тому же методу, а что, напротивъ, методъ, лежащій въ основѣ каждой науки, долженъ отличаться тѣми или другими специфическими особенностями, непосредственно обусловливаемыми характерными чертами самой данной науки, Аристотель въ нѣсколькихъ мѣстахъ своей этики [1]) старается обосновать слѣдующее положеніе: такъ какъ, вопервыхъ, предметъ этики—«ὕλη», по противоположности предмету математики, способной къ всевозможной точности въ своихъ выводахъ [2]), и предмету риторики, для своихъ цѣлей не требующей какихъ либо болѣе или менѣе строго научныхъ доказательствъ [3]), вообще не сказывается съ чертами вполнѣ опредѣленными, точными въ томъ или другомъ отношеніяхъ, такъ какъ, во-вторыхъ, извѣстныя этическія понятія опираются въ основѣ своей на то только, что не «всегда», а въ «большинствѣ» «только» случаевъ—«ὡς ἐπὶ το πολύ» —имѣетъ мѣсто, и такъ какъ, наконецъ, въ третьихъ, строгія доказательства въ этической области немыслимы, то нравственная наука, въ виду этихъ условій, не можетъ претендовать во всѣхъ случаяхъ на строгую точность, на такой методъ, который руководящагося имъ постоянно приводилъ бы къ выводамъ, всегда сказывающимся не приближающимися только къ истинѣ, а вполнѣ несомнѣнными и проч. [4]).

---

[1]) Eth Nic. l. I. c. III. v. 1—4; l. I. c. VII. v. 17—23, l. II. c. II. v. 3—4; l. IX. c. II. v. 6...

[2]) Eth. Nic. l. I. c. III. v. 4 [3]) Ibid

[4]) Ibid. l. II. c. II. v. 3:... «ἐκεῖνο δὲ προδιομολογείσθω, ὅτι πᾶς ὁ περὶ τῶν πρακτῶν λόγος τύπῳ καὶ οὐκ ἀκριβῶς ὀφείλει λέγεσθαι, ὥσπερ καὶ κατ' ἀρχὰς εἰπομεν, ὅτι κατὰ την ὕλην οἱ λόγοι ἀπαιτητέοι· τὰ δ' ἐν ταῖς πράξεσι καὶ τα συμφέροντα οὐδεν ἑστηκός ἔχει, ὥσπερ οὐδὲ τὰ ὑγιείνα». V 4. «Τιούτου δ' ὄντος τοῦ καθόλου λόγου, ἐτι μᾶλλον ὁ περὶ τῶν καθ' ἕκαστα λόγος οὐκ ἔχει τάκριβές· οὔτε γὰρ υπὸ τέχνην οὐθ' ὑπο παραγγελίαν οὐδεμιαν πίπτει, δεῖ δ' αὐτους ἀεὶ τοὺς πράττοντας τὰ πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῆς ἰατρικῆς ἔχει καὶ τῆς κυβερνητικῆς» . Ibid l. I. c. VII. v. 18. ... «μερνῆσθαι δὲ καὶ τῶν προειρημένων χρή, και την ἀκρίβειαν μὴ ὁμοίως ἐν ἅπασιν ἐπιζητεῖν, ἀλλ' ἐν ἑκάστοις κατὰ τὴν ὑποκειμένην ὕλην καὶ ἐπὶ τοσοῦτον ἐφ' ὅσον οἰκεῖον τῇ μεθόδῳ».. Сравн. ibid. v. 19 (конецъ), а равно—ibid., c. III v. 4 Ср. также «Philosoph. Biblioth» Kirchmann'a (1876. Leipzig.); B. 69. Erl. 6. S 2...

Далѣе, имѣя въ виду въ своей этикѣ касаться собственно чисто практической только жизни и, въ частности, только единичныхъ поступковъ, изъ какихъ послѣдняя слагается, Аристотель здѣсь, соотвѣтственно этому, и занимается раскрытіемъ, изслѣдованіемъ «единичнаго», «специфическаго», «частнаго» именно [1]), какъ болѣе высшаго и лучшаго, въ сравненіи съ «общимъ» [2]). Поэтому то онъ въ своей этикѣ, какъ позже и увидимъ это въ болѣе ясномъ и цѣльномъ видѣ, вопервыхъ, касаясь вопроса о благѣ, вовсе не изслѣдуетъ послѣдняго, насколько оно понимается въ «общемъ», «отвлеченномъ» смыслѣ, насколько имѣется въ виду его «метафизическая» сторона, но выясняетъ только такъ называемое у него «практическое благо» («τὸ πρακτὸν ἀγαθόν») [3]), «благо человѣческое» («τὸ ἀγαθὸν ἀνθρώπινον») [4]), поэтому то онъ, во-вторыхъ, переходя къ рѣчи о добродѣтели, раскрываетъ также не добродѣтель «вообще», а только «добродѣтель человѣческую» («τὴν ἀνθρωπίνην ἀρετήν») [5]), не игнорируя, при этомъ, и выясненія нѣкоторыхъ не особенно важныхъ или выдающихся изъ частныхъ добродѣтелей [6]), раскрывая подробно всевозможные виды выдающихся добродѣтелей: дружбы [7]), справедливости [8]) и проч

Еще далѣе: методъ Аристотелевской этики, какъ имѣющей дѣло главнымъ и почти исключительнымъ образомъ съ «практическою» только жизнію и, въ частности, съ единичными только поступками, въ которыхъ послѣдняя проявляется, долженъ сказываться съ «опытнымъ» именно характеромъ. Онъ таковъ дѣйствительно и есть [9]) и тѣмъ болѣе, что «опытъ» вообще, къ какой бы сферѣ, не исключая и этической, мы ни приложили его, всюду играетъ важную роль [10]).

---

[1]) Eth. Nic. l. II. c. VII v. 1: ...«δεῖ δε τοῦτο μὴ μόνον καθόλου λέγεσθαι, ἀλλὰ καὶ τοῖς καθ' ἕκαστα ἐφαρμόττειν ἐν γὰρ τοῖς περὶ τὰς πράξεις λόγοις οἱ μὲν καθόλου κενώτεροί εἰσιν, οἱ ἐπὶ μέρους ἀληθινώτεροι· περὶ γὰρ τὰ καθ' ἕκαστα αἱ πράξεις, δέον δ' ἐπὶ τούτων συμφωνεῖν»..

[2]) Ibid. l. X c VII. v 9: ...«το λεχθέν τε πρότερον ἁρμόσει καὶ νῦν· τὸ γὰρ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν ἑκάστῳ»..

[3]) Eth. Nicom.; lib. I.; cap. IV; v. 1.

[4]) Ibid.; cap. XIII. v. 5. [5]) Ibidem

[6]) Eth. Nic. lib. IV. cap. VII. v. 1: ..«οὐ χεῖρον δὲ καὶ τὰς τοιαύτας ἐπελθεῖν· μᾶλλόν τε γαρ ἂν εἰδείημεν τὰ περὶ τὸ ἦθος, καθ'ἕκαστον διελθόντες, καὶ μεσότητας εἶναι τὰς ἀρετὰς πιστεύσαιμεν ἄν, ἐπὶ πάντων οὕτως ἔχον συνιδόντες»..

[7]) Ibid. lib VIII—IX [8]) Idid lib. V

[9]) См, напр, Eth. Nic. lib. X. cap VIII v. 12 ...«συμφονεῖν δὴ τοῖς λόγοις εοίκασιν αἱ τῶν σοφῶν δόξαι. Πίστιν μὲν οὖν καὶ τὰ τοιαῦτα ἐχει τινά, τὸ δ'ἀληθές ἐν τοῖς πρακτοῖς ἐκ τῶν ἔργων καὶ τοῦ βίου κρίνεται· ἐν τούτοις γὰρ τὸ κύριον. Σκοπεῖν δὴ τὰ προειρημένα χρὴ ἐπὶ τὰ ἔργα καὶ τὸν βίον ἐπιφέροντας, καὶ συναδόντως μὲν τοῖς ἔργοις ἀποδεκτέον, διαφωνούντων δὲ λόγους ὑποληπτέον»..

[10]) Ibid. lib. I. cap III. v. 5: ...«τῆς πολιτικῆς οὐκ ἐστιν οἰκεῖος ἀκροατὴς ὁ νέος· ἄπειρος γὰρ τῶν κατὰ τον βίον πράξεων, οἱ λόγοι δ' ἐκ τούτων καὶ περὶ τούτων». Сравн. также ibid. lib VI. c. XI v 6. ...«δεῖ προσέχειν τῶν ἐμπείρων καὶ πρεσβυτέρων ἢ

При томъ, вообще характеризуясь, какъ «опытный» именно, методъ Аристотелевской этики, въ частности, сказывается такимъ въ возможно высшей степени. Будучи и самъ лично, по общему признанію, замѣчательнымъ знатокомъ изгибовъ человѣческаго сердца, владѣя въ высшей степени обширною личною жизненною опытностію..., Аристотель, кромѣ того, справедливо считаетъ нужнымъ черпать, и дѣйствительно постоянно черпаетъ данныя того или другаго рода и изъ источника, въ который стекалась и въ которомъ сосредоточивалась жизненная мудрость какъ предшествовавшаго, такъ и современнаго ему человѣчества. Въ частности, Аристотель не только не игнорируетъ мнѣній, тою или другою сторонами своими соприкасающихся съ тѣми или иными этическими вопросами и принадлежащихъ невѣжественной-ли-то толпѣ [1]), или образованному классу людей—философамъ [2]), оракуламъ [3]), поэтамъ [4]), драматическимъ писателямъ—трагикамъ и комикамъ [5])..., надѣясь и въ нихъ найти (если не во всѣхъ, то, по крайней мѣрѣ, въ болѣе или менѣе значительномъ большинствѣ ихъ) хоть что-нибудь вѣрное, истинное, болѣе или менѣе обстоятельно мотивированное,—но даже прямо утверждаетъ въ одномъ мѣстѣ своей этики, что „δ... πᾶσι δοκεῖ, τοῦτ' εἶναί φάμεν“ [6]). Замѣчательный тактъ Аристотеля обнаруживается и въ извлеченіи послѣднимъ въ той или другой степени полезнаго для цѣлей этики, въ той или другой мѣрѣ способствующаго раскрытію, обоснованію его этическихъ воззрѣній также и изъ фактовъ обыденной жизни [7]), фактовъ, имѣвшихъ мѣсто въ исторіи [8]), пословицъ и приточныхъ сказаній, въ различное время обращавшихся среди людей [9]), миѳическихъ по-

---

φρονίμων ταῖς ἀναποδείκτοις φάσεσι καὶ δόξαις οὐχ ἧττον τῶν ἀποδείξεων· διὰ γὰρ τὸ ἐμπειρίας ὅμμα ὁρῶσιν ὀρθῶς»...

[1]) См., напр., Eth. Nic. lib. I. cap. IV. v. 2. 3. Ibid. cap. V. v. 2—4... Ibid. cap. VII.—Lib. VII. cap. XI—XIV; lib. VIII. cap. I. v. 6; lib. X. cap. II. v. 1; ibid. cap. III. v. 4; ibid. cap. VIII. v. 11 ..

[2]) Ibidem. [3]) Ibid. lib. I. cap VIII. v. 14.

[4]) Ibid. lib. I c. IV. v. 7; l. II. c. IX. v. 3; l. III. c. VIII. v. 2. 4; l. V. c. V. v. 3 (Cp. «Uebersetz. d. N. Eth. d. Arist». «Stahr'a»: S. 170; Anmerk. 3), l. VI. c. X. v. 4 (Cp. «Philos. Bibliothek». Kirchmann'a: B. 69; S. 158; Erl. 328); l. VII. c. XIII. v. 5 (ср. «Stahr»: S. 272; A. 5. «Kirchm.»: S. 174; Erl. 351); l. IX. c. X. v. 1 (Cp. «Stahr»: S. 349. A. 1. «Kirchm.»: S. 196. Erl. 419)...

[5]) Ibid. l. V. c. IX. v. 1. (Cp. «Stahr»: S. 186. A. 1); lib. VI. c. II. v. 6. (ср. «Kirchm»: S. 125. Erl. 231); l. VI. c. VIII. v. 4. (ср. «Stahr»: S. 214. Anmerk. 5); l. VII. c. VI. v. 3; ibid. c. VII. v. 6. (ср. «Kirchm».: S. 156. Erl. 313—314); ibid. c. X. v. 3. (Cp. «Stahr». S. 258. A. 3. «Kirchm»: S. 158. Erl. 327); l. IX. c. IX. v. 1. (ср. «Stahr.»: S. 343. A. 2. «Kirchm.»: S. 195. Erl. 414); ibid. cap. XI. v. 5 (сравн. «Stahr.»: S. 354. A. 4)...

[6]) Eth. Nic. l. X. cap. II. v. 4

[7]) Ibid. lib. I. cap. VII. v. 10—11 и слѣдующ...

[8]) Ibid. lib. VIII. cap. X. v. 4 . [9]) Ibid. lib. IX. cap. VIII. v. 2..

вѣствованій [1]), образа дѣйствій извѣстныхъ ему изъ въ то или другое время существовавшихъ политическихъ общинъ, характера ихъ постановленій—законовъ [2]) и проч.

Сказываясь съ «опытнымъ» въ самомъ обширномъ смыслѣ этого слова характеромъ, лежащій въ основѣ этики Аристотеля методъ находитъ себѣ въ послѣдней фактическое примѣненіе слѣдующаго рода. Приступая къ раскрытію того или другаго пункта своей этической системы, Аристотель, прежде всего, обыкновенно старается доказать важность, значеніе его для практической жизни, что мы видимъ, напр., въ его трактатѣ о «дружбѣ» [3]), «удовольствіи» [4]) и проч., затѣмъ приводитъ и критически разсматриваетъ существовавшія какъ до него, такъ равно и въ его время мнѣнія по разсматриваемому имъ въ данномъ случаѣ вопросу—кому-бы послѣднія ни принадлежали: въ разсужденіи о дружбѣ, напр., непосредственно послѣ указанія значенія дружбы для практической жизни Аристотель перечисляетъ различные взгляды на нее, высказанные Платономъ [5]), Гомеромъ [6]), Гезіодомъ [7]), Эврипидомъ [8]), Гераклитомъ [9]) и проч., что видимъ мы и въ его трактатѣ объ удовольствіи, гдѣ мы встрѣчаемся съ мнѣніями по этому вопросу Эвдокса [10]), Платона и его послѣдователей [11]) и т. под. Критически относясь къ такого рода мнѣніямъ, Аристотель въ тѣхъ случаяхъ, когда они оказываются ложными, иногда еще задается цѣлію—объяснить самый ихъ генезисъ, самое возникновеніе ихъ, чтобы чрезъ это тѣмъ яснѣе показать ихъ нелѣпость, во всякомъ случаѣ, несоотвѣтствіе истинѣ [12])... При посредствѣ предшествовавшихъ разсужденій давъ надлежащую постановку извѣстному этическому вопросу, онъ, затѣмъ, уже приступаетъ къ раскрытію самой сущности его: какъ въ первомъ изъ вышеприведенныхъ примѣровъ, такъ равно и второмъ мы видимъ какъ разъ именно это [13]). При этомъ, вопросъ данный имъ характеризуется возможно частнѣйшими чертами—какъ положительными, такъ и отрицательными, при чемъ имъ не игнорируются «иногда» даже и филологическія изысканія [14]), различнаго рода аналогіи [15])... И только послѣ

---

[1]) Ibid. lib. X. cap. VIII v. 7... [2]) Ibid. lib. VIII. cap. X—XI..

[3]) Ibid. cap. I. v. 1—5. [4]) Ibid. lib. X. cap. I

[5]) Eth. Nic. lib. VIII. cap. I. v 6 (ср. «Stahr«: S. 273 A 11).

[6]) Ibid. (ср. «Stahr.»: S. 274. A. 12)

[7]) Ibid. (Ср. «Kirchm »: S 174. Erl. 353).

[8]) Ibid. [9]) Ibid. [10]) Ibid. lib. X. cap. II. [11]) Ibid. cap. III. v. 4..

[12]) См., напр., Eth. Nic. lib. VII. cap. XIV v. 3 ..«ἐπεὶ δ' οὐ μόνον δεῖ ταληθὲς εἰπεῖν ἀλλὰ καὶ τὸ αἴτιον τῦ ψεύδους· τοῦτο γὰρ συμβάλλεται πρός τὴν πίστιν· ὅταν γὰρ εὔλογον φανῇ τὸ διά τί φαίνεται ἀληθὲς οὐκ ὂν ἀληθές, πιστεύειν ποιεῖ τῷ ἀληθεῖ μᾶλλον». .

[13]) Ibid. lib. X. cap. IV—V; ibid. lib. VIII. cap. I. v. 7; ibid. lib. IX. v. 1.

[14]) См., напр., Eth. Nic. lib. II. cap. I. v. 1 ..

[15]) Ibid. lib X cap. IV v. 1: .. «τί δ' ἐστὶν ἡ ποιόν τι», т. е. удовольствіе,

такого продолжительнаго, но за то незамѣнимаго по своимъ конечнымъ результатамъ взвѣшиванія и обдумыванія, только послѣ того, короче сказать, какъ уже исчерпаны всѣ доступныя средства къ раскрытію извѣстнаго этическаго вопроса, Аристотель, наконецъ, рѣшается сказать относительно его свое послѣднее слово [1]).

Вотъ тѣ характерныя черты, какія отмѣчаютъ собою методъ Аристотелевской этики.

---

§ II.

Замѣчанія о «психологическихъ» основаніяхъ нравственныхъ воззрѣній Аристотеля.

Въ основѣ этики Аристотеля, какъ занимающейся изслѣдованіемъ сущности «блага», понимаемаго не въ общемъ, отвлеченномъ смыслѣ, а преимущественно и почти исключительно только—„πρακτοῦ ἀγαθοῦ“ (см. выше: стр. «90») и раскрытіемъ только „ἀνθρωπίνης ἀρετῆς“ (см. выше: стр. «90»), естественно должны лежать такія или иныя «психологическія» именно данныя. Дѣйствительно, обосновывая свои этическіе выводы на психологическихъ данныхъ, въ частности, данныхъ главнымъ образомъ популярной психологіи [2]), какъ вполнѣ достаточныхъ, съ его точки зрѣнія, для предположенной имъ цѣли. Аристотель раскрываетъ послѣднія въ своей этикѣ, о чемъ мы выше уже отчасти и упоминали (см. выше: стр «88»), далеко не во всей ихъ подробности, а лишь въ степени, непосредственно обусловливаемой самымъ существомъ дѣла. Въ частности, при раскрытіи своихъ этическихъ воззрѣній касаясь вопроса о душѣ, Аристотель указываетъ двѣ главныхъ части (или лучше «способности») ея: одну—такъ называемую «неразумную» и другую, противоположную первой, «разумную» [3]). Возникающій при этомъ [уже упомянутый выше (см. стр. «89»)] вопросъ: дѣлимы-ли эти двѣ части души, подобно членамъ нашего тѣла и всему вообще дѣлимому, или, не будучи такими, различаются-ли онѣ между собою только въ мысли, понятіи, какъ по природѣ не отдѣлимыя одна отъ другой, подобно вогнутой и выпуклой сторонамъ окружности круга..., Аристотель, однако, въ виду ука-

καταφανέστερον γένοιτ' ἂν ἀπ' ἀρχῆς ἀναλαβοῦσιν. Δοκεῖ γὰρ ἡ μὲν ὅρασις καθ' ὁντινοῦν χρόνον τελεία εἶναι· οὐ γὰρ ἐστιν ἐνδεής οὐδενός, ὃ εἰς ὕστερον γενόμενον τελειώσει αὐτῆς τὸ εἶδος. Τοιούτῳ δ'ἔοικε καὶ ἡ ἡδονή»..

[1]) Eth. Nic. lib. I. cap. VIII. v. 1 ...«τῷ μὲν γαρ ἀληθεῖ πάντα συνᾴδει τὰ ὑπάρχοντα, τῷ δὲ ψευδεῖ ταχὺ διαφωνεῖ». . Ibid. lib VII. cap 1. v. 5: . «δεῖ.. τιθέντας τὰ φαινόμενα καὶ πρῶτον διαπορήσαντας οὕτω δεικνύναι μάλιστα μὲν πάντα τὰ ἔνδοξα περὶ ταῦτα τα πάθη, εἰ δέ μή, τὰ πλεῖστα καὶ κυριώτατα· ἐὰν γὰρ λύηταί τε τὰ δυσχερῆ καὶ καταλείπηται τὰ ἐνδοξα, δεδειγμένον ἂν εἴη ἱκανῶς»...

[2]) См., напр., Eth. Nic. lib. I. c. XIII. v. 9 .. «λέγεται δὲ περὶ αὐτῆς», т. е. душѣ, «καὶ ἐν τοῖς «ἐξωτερικοῖς λόγοις»... «ένια»... Ср. «Stahr.»: S 41 A 6

[3]) Eth. Nic. lib. I. cap. XIII. v. 9. ...«το μὲν «ἄλογον» αὐτῆς εἶναι, τὸ δὲ «λόγον» «ἔχον»...

занныхъ выше причинъ, такъ и оставляетъ въ своей этикѣ только вопросомъ, на который въ его «трехъ книгахъ о душѣ» имъ, тѣмъ не менѣе, дается отвѣтъ (смыслу котораго Аристотель, впрочемъ, не остается вѣренъ) [1]), безусловно отрицающій, какъ совершенно неу-

---

[1]) Въ самомъ дѣлѣ, высказываясь подобнымъ образомъ и затѣмъ послѣдовательно утверждая абсолютную недѣлимость способностей—«чувствующей», «воображающей», т. е. *способности формъ и образовъ*, и «стремительной» или «желательной» (см. «de anima»: lib II; c. II, v. 10), Аристотель въ то-же время непослѣдовательно высказывается, во-первыхъ, относительно «ума», что послѣдній, «кажется, есть особый родъ души» и можетъ быть выдѣленъ изъ общаго содержанія «понятія души, какъ *безсмертное* можетъ быть выдѣлено изъ смертнаго» (см. «de anim.»; l. II. c. II. v 9: «περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως οὐδέν πω φανερόν, ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ ἀίδιον τοῦ φθαρτοῦ»...) и, во вторыхъ, о способности питающей или растительной, какъ сказывающейся также въ качествѣ особенной, самостоятельной въ ряду прочихъ способностей душевныхъ, части души, въ слѣдствіе того, что растеніямъ, напр., присуща только одна эта способность души (см. «de anim.»; lib. II, cap. III; v. 2: «ὑπάρχει δὲ τοῖς μὲν φυτοῖς τὸ θρεπτικὸν μόνον»... Ibid. v. 7: «τοῦ δ' αἰσθητικοῦ χωρίζεται τὸ θρεπτικὸν ἐν τοῖς φυτοῖς»...) Такимъ образомъ, сказавъ въ началѣ, что всякая попытка дѣлить душу на какія либо части не можетъ имѣть мѣста, Аристотель далѣе ясно признаетъ существованіе, по крайней мѣрѣ, трехъ отдѣльныхъ, самостоятельныхъ частей души, одной—«мыслящей», другой—«питающей» и, наконецъ, третьей, въ отношеніи къ которой вторая является самостоятельною, т. е. «чувствующей» (см. «de anim.»; lib. II; cap. II, v 12: «ἡ ψυχὴ—τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτως»..),и,при томъ,частей,изъ которыхъ «питающая» не предполагаетъ собою «чувствующей», а эта—«мыслящей», при чемъ только послѣдняя, какъ сравнительно болѣе высшая, предполагаетъ собою обѣ предыдущія и только еще «чувствующая», какъ болѣе высшая, сравнительно съ «питающей», предполагаетъ собою послѣднюю..., частей, слѣдовательно, не объединенныхъ Аристотелемъ другъ съ другомъ въ чемъ либо четвертомъ—болѣе высшемъ и болѣе простѣйшемъ Въ пользу этой мысли Аристотель высказывается и въ тѣхъ случаяхъ, когда утверждаетъ, что существа, обладающія только «питающею» душею, каковы, напр., растенія, стоятъ ниже остальныхъ на общей лѣстницѣ живыхъ существъ (см. «De plantis»: lib. I. cap II Edit. Didot'a), что существа, которымъ присуща не только питающая, но еще и чувствующая душа, каковы, напр., животныя, стоятъ на ступень выше первыхъ (см. «de anim.» lib II. cap. II v. 4. «τὸ μὲν οὖν ζῆν διὰ τὴν ἀρχὴν ταύτην ὑπάρχει τοῖς ζῶσι, τὸ δὲ ζῷον διὰ τὴν αἴσθησιν πρώτως· καὶ γὰρ τὰ μὴ κινούμενα μηδ' ἀλλάττοντα τόπον ἔχοντα δ' αἴσθησιν ζῷα λέγομεν καὶ οὐ ζῆν μόνον».. Сравн. «de sensu»: cap. I), что, наконецъ, существа, владѣющія не только тѣми обѣими частями души, но еще и третьею—«разумною» душею, каковы, напр., люди, суть еще болѣе высшія, хотя и не самыя еще высочайшія (см. Eth Nic. lib. VI. cap. VII. v. 4 Ср. «de coelo»: lib. II. cap. XII...)] существа (см. «de animalibus historiae»: lib. IX. cap. I; «de animalium generatione»: lib. II cap. IV; «de anima»: lib. II. cap. III. v. 7). Въ пользу дѣлимости души на извѣстныя части высказывается Аристотель также и въ другихъ своихъ сочиненіяхъ: въ сочиненіи о «государствѣ», «топикѣ» и проч Такъ, въ одномъ мѣстѣ сочиненія о «государствѣ» (изд. «Бартелэми С.-Иллера», кн III. гл II; перев. «Н. Скворцева») читаемъ: «какъ въ составъ живаго существа входитъ душа и тѣло, въ составъ души—разумъ» (т. е «νοῦς») «и пожеланія» (или, точнѣе, «стремленія», т. е. «ὄρεξις»)..., «также точно и государство... слагается еще и изъ другихъ неподобныхъ составныхъ частей»... Здѣсь, такимъ образомъ, также при-

мѣстное, дѣленіе души на какія-бы-то-ни-было части въ реальномъ смыслѣ [1]), души, которая, слѣдовательно, можетъ быть разсматриваема состоящею изъ тѣхъ или другихъ частей только въ мысли, только въ понятіи. Признавъ существованіе «неразумной» и «разумной» частей души, Аристотель дѣлаетъ далѣе также подраздѣленіе и ихъ, въ свою очередь, на тѣ или другія части: α) «неразумной»—на αα) «душу питающую» («τὸ θρεπτικόν») или «растительную» («τὸ φυτικόν»), совершенно недоступную разуму, не имѣющую въ послѣднемъ никакого участія [2]), и ββ) душу «пожелательную» («τὸ ἐπιθυμητικόν») или «стремительную» («τὸ ὀρεκτικόν»), въ отличіе отъ питающей или растительной, нѣкоторымъ образомъ доступную разуму, въ извѣстной степени имѣющую участіе въ немъ, насколько она послушна послѣднему, повинуется ему [3]). и β) «разумной» также на двѣ части (vis animi duplex), первою изъ которыхъ является въ собственномъ смыслѣ разумная, имѣющая разумъ въ самой себѣ (rationem habens in se ipsa) душа, а второю—душа, относящаяся къ пер-

---

знается дѣлимость души, хотя и дѣлимость только на двѣ части: на «разумную» и «пожелательную». Тогда какъ въ указанныхъ мѣстахъ «трехъ книгъ о душѣ» Аристотель ясно различаетъ между собою не только мыслящую или разумную и пожелательную — стремительную (названіе, болѣе умѣстное въ «этическихъ» сочиненіяхъ, или принадлежащую съ послѣднею къ одной и той-же ступени душевной жизни и, поэтому, отъ нея совершенно неразрывную — чувствующую (названіе, болѣе умѣстное въ естественно-научныхъ сочиненіяхъ) части души (ср «Eucken» «Die Methode... d. Aristot. Ethik» S 21), но и часть души—питающую,—здѣсь, между тѣмъ, о послѣдней нѣтъ рѣчи вовсе .. Въ «топикѣ» (Lib. V; cap. IV. v. 7: «ἀνθρώπου ἢ ἄνθρωπος ἐστι λέγεται ἴδιον τὸ τριμερῆ ψυχὴν ἔχειν...») Аристотелемъ прямо выражается воззрѣніе Платона, какъ извѣстно, дѣлившаго (см его—«de Rep.» IV. 435, C—441, D.) душу на три части: α., «τὸ λογιστικόν», β, τὸ θυμοειδές» и γ) «τό ἐπιθυμητικόν» —воззрѣніе, въ сочиненіяхъ Аристотеля больше не встрѣчающееся,—Аристотеля, хотя и различавшаго между собою—«θυμός» и «ἐπιθυμία» (ср. «Eucken» «Die Methode... d. Aristot. Ethik» S. 20—21)... Платонъ, какъ мы знаемъ, дѣлилъ душу и еще нѣсколько иначе. на—«τὸ λόγον ἔχον» и—«τὸ ἄλογον» (см. «Trendelenburg»: коммент. къ «de anima» III. 9. § 2. 3. См. также «Magna Moralia»; lib. I. cap. I. v. 8: «μετὰ ταῦτα δε Πλάτων διείλετο τὴν ψυχὴν εἰς τε τὸ λόγον ἔχον καὶ εἰς τὸ ἄλογον ὀρθῶς, καὶ ἀπέδωκεν ἑκάστου ἀρετὰς προσηκούσας»...). Дѣленіе это было слишкомъ распространенно, пріобрѣло себѣ популярность, чѣмъ и можно объяснить то, что Аристотель въ основу своей этики положилъ именно, какъ мы и сказали выше, популярное дѣленіе души на «неразумную» и «разумную» части, т. е. дѣленіе Платоново, чрезъ это нѣсколько измѣнивъ допущенному имъ дѣленію ея въ другихъ своихъ произведеніяхъ (ср. «Euck »: «die Methode.. d. Arist «Eth». S. 21).

[1]) См. «de anima»: lib. III. cap IX. v. 2 «ἔχει δ'ἀπορίαν... πῶς τε δεῖ μόρια λέγειν τῆς ψυχῆς καὶ πόσα»...

[2]) Eth. Nic. lib. I. cap. XIII. v. 18 «φαίνεται... καὶ τό ἄλογον δ'ττόν· τὸ μὲν γὰρ φυτικόν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου»...

[3]) Ibid. cap. XIII ,..«τὸ δ'ἐπιθυμητικόν καὶ ὅλως ὀρεκτικον μετέχει πως, ᾗ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν» .. Ibid. v. 15. .. «ἐοικε δὴ καὶ ἄλλη τις φύσις τῆς ψυχῆς ἄλογος εἶναι, μετέχουσα μέντοι τοῦ λόγου». . Ibid. v. 17: «λόγου δε καὶ τοῦτο φαίνεται μετέχειν, ὥσπερ εἴπομεν πειθαρχεῖ γοῦν τῷ λόγῳ το τοῦ ἐγκρατοῦς»...

вой такъ, какъ сынъ къ увѣщаніямъ своего отца [1]) и изъ которыхъ первую (при посредствѣ нея мы познаемъ предметы, принципы коихъ неизмѣнны) можно назвать «научною» («τό ἐπιστημονικόν», — «pars, in qua inest vis sciendi»), а вторую (при посредствѣ нея мы познаемъ такіе предметы, принципы коихъ, напротивъ, измѣнчивы) можно назвать «обдумывающею» («τὸ λογιστικόν» или «τὸ βουλευτικόν», — «pars, quae ad ratiocinandum valet»), такъ какъ обдумываемъ мы обыкновенно только то, что можетъ быть такъ и иначе [2]).

Такимъ образомъ, Аристотель въ своей этикѣ допускаетъ существованіе «четырехъ» частей души: одной—«растительной» или «питающей» [3]) и другой—«желательной» или «стремительной» (составныхъ элементовъ «неразумной» души), третьей—имѣющей разумъ въ самой себѣ и, наконецъ, четвертой—«обдумывающей» (составныхъ элементовъ «разумной» души).

Вотъ вся сущность психологическихъ воззрѣній Аристотеля, какія онъ думаетъ положить въ основаніе своихъ этическихъ воззрѣній. Какъ, въ частности, онъ воспользовался этими психологическими данными и обосновалъ на нихъ свою этику, это увидимъ съ теченіемъ времени.

---

§ III.

Замѣчанія объ отсутствіи «религіозныхъ» основаній нравственныхъ воззрѣній Аристотеля.

Этика Аристотеля имѣетъ «одинъ только» психологическій корень, такъ что говорить о какихъ-либо «религіозныхъ» ея основаніяхъ невозможно.—Въ самомъ дѣлѣ, Аристотель во всѣхъ тѣхъ мѣстахъ своей этики, гдѣ онъ какъ-либо заводитъ рѣчь о «богѣ» или «богахъ», упоминаетъ о послѣднихъ не для того, чтобы указать на ихъ промыслительную дѣятельность въ отношеніи къ людямъ, а по большей части для того лишь только, чтобъ указать на ту неизмѣримую бездну, какая, по его мнѣнію, отдѣляетъ боговъ отъ людей. Въ пользу этой мысли, что «богъ», съ точки зрѣнія Аристотеля, не есть имма-

---

[1]) Ibid. v. 19.

[2]) Ibid. lib. VI. cap. I. v. 5—6· ... πρότερον μὲν οὖν ἐλέχθη δύ'εἶναι μέρη τῆς ψυχῆς, τό τε λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον·νῦν δὲ περὶ τοῦ λόγον ἔχοντος τὸν αὐτὸν τρόπον διαιρετέον. Καὶ ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἓν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἓν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα· πρὸς γὰρ τὰ τῷ γένει ἕτερα καὶ τῶν τῆς ψυχῆς μορίον ἕτερον τῷ γένει τὸ πρὸς ἑκάτερον πεφυκός, εἴπερ καθ' ὁμοιότητά τινα καὶ οἰκειότητα ἡ γνῶσις ὑπάρχει αὐτοῖς. Λεγέσθω δὲ τούτων τὸ μὲν ἐπιστημονικὸν τὸ δὲ λογιστικόν· τὸ γὰρ βουλεύεσθαι καὶ λογίζεσθαι ταὐτόν, οὐδεὶς δὲ βουλεύεται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν»...

[3]) Eth. Nicom. cap. XII. v. 6. . .«τοῦ δὲ τετάρτου μορίου τῆς ψυχῆς οὐκ ἔστιν ἀρετὴ τοιαύτη, τοῦ θρεπτικοῦ»...

нентное міру вообще и человѣку, въ частности, существо, а—напротивъ—трансцедентное, стоящее внѣ какихъ-либо отношеній (воздѣйствія-ли то, вліянія-ли вообще и проч.) къ человѣку, для насъ достаточно будетъ указать только слѣдующія мѣста «Никомаховской» этики. Въ одномъ изъ числа ихъ мы читаемъ: «ἀκριβὴς μεν οὖν ἐν τοῖς τοιούτοις οὐκ ἐστιν ὁρισμός, ἕως τίνος οἱ φίλοι. πολλῶν γὰρ ἀφαιρουμένων ἔτι μένει, πολὺ δὲ χωρισθέντος, οἷον τοῦ θεοῦ, οὐκέτι» [1]). Отсюда видно, что между «богомъ», съ одной стороны, и «людьми», съ другой, существуетъ слишкомъ большая разница, непосредственно обусловливающая собою фактъ немыслимости между тою и другою сторонами ни дружбы, ни любви вообще и проч., тѣмъ болѣе, что, какъ говорится въ другомъ мѣстѣ «Никомаховской» этики, специфическою, единственно достойною боговъ дѣятельностію сказывается только одна созерцательная дѣятельность [2]), между тѣмъ какъ любовь, дружба ... какъ замѣчаетъ Аристотель въ одномъ мѣстѣ своей «политики», характеризуютъ собою лишь только «θυμόν»—низшую способность [3]). Въ третьемъ мѣстѣ своей «этики», предлагая себѣ вопросъ, касающійся источника, непосредственно обусловливающаго собою «εὐδαιμονίαν», и доказывая, при этомъ, что «εὐδαιμονία» не есть даяніе слѣпаго случая и проч., Аристотель отклоняетъ также и положеніе, по смыслу котораго «εὐδαιμονία» будто бы есть даръ боговъ, и старается, при этомъ, обосновать ту мысль, что «εὐδαιμονία» сказывается, какъ результатъ чисто «человѣческой» только дѣятельности [4]). Въ подобномъ-же смыслѣ высказываются нѣкоторыя и другія мѣста «Никомаховской» этики [5]). Впрочемъ, есть одно мѣсто въ X-й книгѣ этой этики [6]), повидимому, высказывающееся прямо противъ насъ, что разумно живущій человѣкъ—въ высшей степени любезенъ богамъ, потому что послѣдніе вообще радуются тому, что имъ сродно, такъ что, если вообще имѣетъ смыслъ божественное промышленіе, то оно имѣетъ мѣсто преимущественно въ отношеніи къ такого именно рода людямъ, живущимъ такъ, какъ пріятно богамъ и—достойно послѣднихъ. Но, какъ справедливо замѣчаетъ относительно даннаго

---

[1]) Eth. Nic. lib. VIII. cap. VII. v. 5.

[2]) Ibid. lib. X. cap. VIII. v. 8: «σημεῖον δὲ καὶ τὸ μὴ μετέχειν τὰ λοιπὰ ζῶα εὐδαιμονίας, τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ἐστερημένα τελείως. Τοῖς μὲν γὰρ θεοῖς ἅπας ὁ βίος μακάριος, τοῖς δ' ἀνθρώποις, ἐφ' ὅσον ὁμοίωμά τι τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ὑπάρχει»...

[3]) Polit. lib. VII. cap. VI. v. 2.

[4]) Eth. Nic. lib. I. cap. IX.

[5]) Ibid. lib. V. cap. IX. v. 17; lib. VII. c. I. v. 2; ibid. cap. XIV. v. 8 ..

[6]) Ibid. lib. X. cap. VIII. v. 13: «ὁ δὲ κατὰ νοῦν ἐνεργῶν καὶ τοῦτον θεραπεύων καὶ διακείμενος ἄριστα καὶ θεοφιλέστατος ἔοικεν εἶναι· εἰ γάρ τις ἐπιμέλεια τῶν ἀνθρωπίνων ὑπὸ θεῶν γίνεται, ὥσπερ δοκεῖ, καὶ εἴη ἂν εὔλογον χαίρειν τε αὐτοὺς τῷ ἀρίστῳ καὶ τῷ συγγενεστάτῳ (τοῦτο δ' ἂν εἴη ὁ νοῦς) καὶ τοὺς ἀγαπῶντας μάλιστα τοῦτο καὶ τιμῶντας ἀντευποιεῖν ὡς τῶν φίλων αὐτοῖς ἐπιμελουμένους καὶ ὀρθῶς τε καὶ καλῶς πράττοντας»...

мѣста одинъ нѣмецкій ученый [1]), не только осторожное пониманіе этихъ словъ, но уже и самое положеніе, какое они занимаютъ въ этикѣ Аристотеля, показываетъ, какъ мало серьезнаго значенія имѣли они въ устахъ Аристотеля: они находятся именно въ самомъ концѣ этики Аристотеля и потому естественно остаются безъ всякаго на нее вліянія. Мы знаемъ, говоритъ въ данномъ случаѣ другой нѣмецкій-же ученый [2]), что частный, спеціальный божественный промыслъ въ системѣ Аристотеля вовсе не имѣетъ мѣста; промышленіе-же боговъ, о которомъ свидѣтельствуетъ приведенное выше мѣсто, поэтому, если выразиться научнымъ языкомъ, совпадаетъ съ «естественнымъ» дѣйствіемъ, теченіемъ разумной жизни [3])...

Отдѣлъ 2-й. Раскрытіе ученія Аристотеля о «нравственности» [4])

Намѣреваясь предложить въ настоящемъ отдѣлѣ первой части нашего изслѣдованія раскрытіе нравственнаго міровоззрѣнія Аристотеля, мы въ этомъ случаѣ должны выбрать «планъ», который совершенно соотвѣтствовалъ-бы самому существу дѣла, вполнѣ гармони-

---

[1]) «Eucken» (см. его «die Methode... d. Aristot. Eth.»; S 26).

[2]) «Zeller» [см. его соч: «Philosophie der Griechen» (3 Aufl. 1879.): S. 617, A. 2].

[3]) Въ пользу этой послѣдней мысли, т. е, что Аристотель дѣйствительно допускалъ смыслъ за положеніемъ, касавшимся цѣлесообразнаго дѣйствованія «природы», какъ чего-то имманентнаго человѣку, говорятъ и нѣкоторыя другія мѣста «Никомаховской» этики. Такъ, въ одномъ мѣстѣ VII-й книги «Никомаховской» этики (cap. XIII v. 6: «ἴσως δὲ καὶ διώκουσιν οὐχ ἣν οἴονται οὐδ' ἣν ἂν φαῖεν, ἀλλὰ τὴν αὐτήν· πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον» ..) читаемъ, что всѣ люди, хотя и безсознательно, стремятся въ сущности къ одному и тому-же удовольствію, потому что во всемъ по природѣ нѣкоторымъ образомъ живетъ божественное. ., въ X-й книгѣ того-же сочиненія Аристотеля встрѣчаемъ подобнаго-же рода мысль [cap. II. v. 4: «ἴσως δὲ καὶ ἐν τοῖς φαύλοις ἐστί τι φυσικὸν ἀγαθὸν κρεῖττον ἢ καθ' αὑτά, ὃ ἐφίεται τοῦ οἰκείου ἀγαθοῦ» (...«inest etiam in vilibus despectisque quoddam naturale bonum, et id ipsam illorum naturam superans dignitate, quod ipsis conveniens bonum expetit»...)...], что даже въ худыхъ людяхъ есть природою вложенное благо, болѣе высшее и лучшее, чѣмъ каковы они сами-по-себѣ, преслѣдующее и домогающееся свойственнаго ему, специфическаго для него блага..., въ другомъ мѣстѣ той же «X-й книги [cap. IX; v. 6: «γίνεσθαι ὁ ἀγαθοὺς οἴονται οἱ μὲν φύσει... το μὲν οὖν τῆς φύσεως ὂν ἧλον ὡς οὐκ ἐφ' ἡμῖν ὑπάρχει, ἀλλά διά τινας θείας αἰτίας τοῖς... εὐτυχέσιν ὑπάρχει» (. .«sed divina quaedam ex causa inest»..)...] Аристотель выражается слѣдующимъ образомъ: человѣкъ становится нравственно-хорошимъ, какъ думаютъ одни, подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ природныхъ склонностей — какъ думаютъ другіе, благодаря привычкѣ,—какъ полагаютъ, наконецъ, третьи, при помощи наставленія и обученія; что касается воздѣйствія на человѣка природныхъ именно склонностей, то ясно, что оно, ни-мало не завися отъ насъ лично, можетъ быть охарактеризовано, какъ совершающееся по божественной волѣ, провидѣнію...

[4]) Нравственныя воззрѣнія Аристотеля и Ѳомы Аквината будутъ передаваться авторомъ въ «свободномъ» (по противоположности «буквальному») ихъ изложеніи,

ровалъ-бы съ характеромъ самыхъ этическихъ принциповъ Аристотеля и при которомъ, поэтому, вполнѣ удобно могли-бы быть нами затронуты и, затѣмъ, выяснены всѣ сколько-нибудь существенные пункты Аристотелевской этической системы. При чтеніи «Никомаховской» этики Аристотеля «планъ» такой создается въ нашемъ сознаніи самъ собою. Разсматриваемое произведеніе Аристотеля, въ частности, какъ мы знаемъ, представляетъ собою выясненіе «двухъ»—проходящихъ по всему ему—«главныхъ» пунктовъ: съ одной стороны, сущности, смысла «высочайшаго блага»—этого «исходнаго пункта» всего нравственнаго міровоззрѣнія Аристотеля, этого «центра», около котораго «все» послѣднее сосредоточивается, и, съ другой, сущности, смысла «добродѣтели», стоящей въ такомъ-же точно отношеніи къ «высочайшему благу», въ какомъ та или другая непремѣнно «существенная», однако, «часть» извѣстнаго «цѣлаго»—къ послѣднему. «Summum bonum» характеризуется нашимъ древне-греческимъ моралистомъ въ двухъ мѣстахъ его «Никомаховской» этики: въ «первой» и «послѣдней» книгахъ ея. А «подробная» и «спеціальная» рѣчь о «добродѣтели» ведется имъ на «всемъ» остальномъ протяженіи даннаго его произведенія.—Такъ какъ, какъ мы сказали, рѣчью Аристотеля о «высочайшемъ благѣ» и «добродѣтели» исчерпывается «все» его нравственное міровоззрѣніе, то и настоящій отдѣлъ первой части нашего труда, поставившій своею задачею выяснить послѣднее, соотвѣтственно этому, самъ собою «долженъ» разчленниться на «двѣ» особыхъ «главы», изъ которыхъ въ составъ «первой» войдетъ наша характеристика взгляда древне-греческаго моралиста на смыслъ, сущность «высочайшаго блага», а въ составъ «второй»—раскрытіе нами его ученія о «добродѣтели». По этому плану, какъ такому, полный смыслъ за которымъ, очевидно, признавалъ и «самъ» Аристотель, мы дѣйствительно и будемъ вести дѣло выясненія нравственныхъ воззрѣній послѣдняго [1]).

причемъ встрѣчающіяся ниже выраженія, «какъ мы выше замѣтили», «какъ мы знаемъ», «какъ мы увидимъ»... принадлежатъ обыкновенно автору-же, а не Аристотелю или Ѳомѣ Аквинату, за исключеніемъ тѣхъ только случаевъ, когда эти выраженія предваряются и сопровождаются вносными знаками (« »).

[1]) Говоря это, мы не желаемъ стать въ противорѣчіе съ тѣмъ, что было сказано нами въ заключеніи § II-го «введенія» въ наше изслѣдованіе, гдѣ мы назвали планъ, избранный Прот. І. Л. Янышевымъ при выясненіи имъ началъ Аристотелевской этики, вполнѣ удачнымъ. Напротивъ, мы и здѣсь относительно этого плана держимся того же мнѣнія, какое высказано нами раньше. Но чтенія о. І. Л. Янышева имѣютъ въ виду не одну Аристотелеву этику, а исторію этикъ вообще, и потому имѣютъ примѣненіе ко всякой этикѣ. Мы же сочли за болѣе лучшее выработать новый—только-что указанный нами въ текстѣ нашего изслѣдованія планъ потому именно, что послѣдній, какъ мы сказали, не былъ чуждъ самому Аристотелю.

ГЛАВА I.

Ученіе Аристотеля о «высочайшемъ благѣ».

Основные пункты, входящіе въ составъ ученія Аристотеля о «высочайшемъ благѣ», слѣдующіе: I) высочайшее благо есть высшая, центральная цѣль, къ которой стремится все безъ исключенія: и науки, и искусства, и проч.; II) будучи такого рода цѣлью, преслѣдуемою «всѣмъ», высочайшее благо сказывается съ чертами «εὐδαιμονίας»; III) «εὐδαιμονία»-же, вообще состоя въ разумной (или, по крайней мѣрѣ, безъ разума никогда не имѣющей мѣста) дѣятельности человѣка, соотвѣтствующей лучшей добродѣтели, въ частности, IV) сказывается или какъ созерцательная, теоретическая, научная, чистая дѣятельность разума (это—высшая ступень «εὐδαιμονίας»), или-же какъ дѣятельность чисто-практической нравственности (это—занимающая второе мѣсто ступень «εὐδαιμονίας»), при чемъ, V) къ числу составныхъ также, хотя, сравнительно съ тѣми, и далеко не «существенныхъ», элементовъ «εὐδαιμονίας» относятся еще: а) «внѣшнія блага», играющія роль «дополненія» «εὐδαιμονίας» въ томъ-же смыслѣ, въ какомъ, напр., внѣшняя красота имѣетъ значеніе при совершенномъ состояніи тѣла, и б) «удовольствіе», какъ неизбѣжный спутникъ и всякой вообще дѣятельности, а поэтому и εὐδαιμονίας», какъ соотвѣтствующей лучшей добродѣтели разумной (или, во всякомъ случаѣ, «не безъ разума») дѣятельности человѣческой души.

I. Въ жизни все, куда-бы мы ни посмотрѣли, стремится къ какой-либо цѣли. Цѣлей такихъ, къ осуществленію которыхъ все стремится, слишкомъ много и онѣ весьма разнообразны. Медицина, напр., преслѣдуетъ здоровье, корабельная архитектура имѣетъ въ виду корабль, стратегическое искусство—побѣду... Каждая наука, всякое искусство..., словомъ, все имѣетъ свои особыя цѣли. Въ области человѣческихъ дѣйствій и хотѣній вообще можно насчитать столь-же много различныхъ цѣлей, сколько и самыхъ дѣйствій, самыхъ хотѣній человѣческихъ. Однако, все разнообразіе этого рода можетъ быть сведено къ единству. Какъ мы знаемъ, въ области тѣхъ или другихъ искусствъ, наукъ... существуетъ строгое соподчиненіе низшихъ изъ нихъ болѣе высшимъ, этихъ—еще болѣе центральнымъ, соотвѣтственно чему и цѣли, преслѣдуемыя сравнительно высшими науками, искусствами..., обыкновенно считаются также лучшими, чѣмъ цѣли, къ осуществленію которыхъ стремятся науки, искусства..., по отношенію къ первымъ стоящія сравнительно на низшихъ ступеняхъ общей лѣстницы наукъ, искусствъ ..,—потому что цѣли, составляющія собою конечный пунктъ, къ которому направляются послѣдняго рода науки, искусства..., преслѣдуются только ради тѣхъ цѣлей, къ которымъ стремятся науки и искусства перваго рода, и чрезъ то являются

сами средствами для достиженія этихъ послѣднихъ цѣлей [1]). То-же самое видимъ мы въ сферѣ и всѣхъ вообще человѣческихъ поступковъ: извѣстное дѣйствіе наше, то или другое хотѣніе наше, преслѣдуя извѣстныя цѣли, подчиняются—первое болѣе высшему дѣйствію, второе—также болѣе высшему хотѣнію (при этомъ, конечно, предполагается, что по отношенію къ тому и другому—взятымъ нами въ примѣръ—болѣе высшія—дѣйствіе и хотѣніе имѣютъ мѣсто). Очевидно, цѣли, преслѣдуемыя какъ дѣйствіемъ, такъ и хотѣніемъ нашими послѣдняго рода, т. е. болѣе высшими по существу своему, стоятъ выше цѣлей, къ осуществленію которыхъ направляются наше дѣйствіе и наше хотѣніе перваго рода, т. е. болѣе низшія. Но, само-собою понятно, такая лѣстница соподчиненія однихъ дѣйствій другимъ, извѣстныхъ хотѣній новымъ, тѣхъ или другихъ искусствъ, наукъ... инымъ, а соотвѣтственно этому и тѣхъ или другихъ цѣлей все болѣе высшимъ и высшимъ, не можетъ-же продолжаться въ безконечность, гдѣ-нибудь долженъ-же быть ей и конецъ, такъ-какъ иначе всякія стремленія человѣка, будучи отрывочны, не будучи соединены другъ съ другомъ «посредствомъ» и «въ» чемъ-либо высшемъ, были-бы безсмысленны. Такой пунктъ, къ которому стремятся и около котораго концентрируются всѣ безъ исключенія цѣли человѣческихъ дѣйствій и хотѣній, наукъ и искусствъ..., дѣйствительно существуетъ это—«благо» и, при томъ, «высочайшее благо»—«summum bonum» [2]). Познаніе сущности послѣдняго, уразумѣніе того, въ чемъ оно состоитъ, по отношенію къ человѣческой жизни непремѣнно сопровождалось-бы самыми благотворными результатами: подобно стрѣлку изъ лука, имѣющему цѣль у себя предъ глазами, и мы въ такомъ случаѣ, имѣя цѣль своей жизни предъ своими глазами, ясно сознавая ее, въ свою очередь, также несравненно удобнѣе могли-бы достигать осуществленія своей жизненной задачи, чѣмъ въ противномъ разѣ [3]) А если такъ, то необходимо, по крайней мѣрѣ, хоть въ общихъ чертахъ выяснить, что такое по своему существу эта центральная цѣль, къ которой все стремится, что такое «высочайшее благо»? [4])

II. Подъ этимъ «высочайшимъ благомъ»—высшей цѣлью. которую, какъ конечный пунктъ, все безъ исключенія преслѣдуетъ, должно разумѣть—«εὐδαιμονίαν», т. е. «благонастроенность» или какъ

---

[1]) Eth. Nic. lib. I. cap. I.

[2]) Eth. Nic. lib. I. cap. II. v. 1: «εἰ δή τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι' αὑτὸ βουλόμεθα, τἆλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι' ἕτερον αἱρούμεθα (πρόεισι γὰρ οὕτω γ'εἰς ἄπειρον, ὥστ'εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν), δῆλον ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τἀγαθὸν καὶ το ἄριστον» (... «hoc futurum esse summum bonum, atque adeo bonorum omnium optimum»...)... Ibid. c. I. v. 1: «πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξίς τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ· διο καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται»...

[3]) Eth. Nic. lib. I. cap. II. v. 2.

[4]) Ibid. v. 3.

обыкновенно это слово переводится на русскій языкъ, «блаженство» [1]: такимъ образомъ разсуждаютъ какъ невѣжественная толпа, такъ равно и интеллигентный слой общества [2], и разсуждаютъ вполнѣ основательно. Дѣло въ томъ, что высочайшимъ благомъ мы назвали то, къ чему, какъ къ послѣдней цѣли, все безъ исключенія стремится. Обращаясь-же къ жизни, мы и видимъ, что такою послѣднею цѣлію,—цѣлію, которая избирается и преслѣдуется только ради ея самой, безотносительно къ какимъ либо другимъ цѣлямъ, въ противоположность остальнымъ низшимъ цѣлямъ, къ которымъ обыкновенно стремятся не ради ихъ самихъ, а ради другихъ—болѣе высшихъ цѣлей, является именно «εὐδαιμονία» — «блаженство», потому что только одно послѣднее обыкновенно преслѣдуется нами ради его только самаго и ни въ какомъ случаѣ—ради чего либо другаго, между тѣмъ какъ къ удовольствію, чести..., всякой добродѣтели... мы, хотя въ извѣстной степени стремимся и ради ихъ, но только въ извѣстной степени, а главнымъ и преимущественнымъ образомъ—не ради ихъ самихъ, а ради «εὐδαιμονίας»—«блаженства». достигнуть котораго мы надѣемся при ихъ посредствѣ [3]. Къ этому-же результату, т. е., что высочайшее блаженство есть «εὐδαιμονία», мы придемъ и въ томъ случаѣ, если за исходную точку для своего разсужденія возьмемъ понятіе «самодовлѣемости» («αὐταρκείας»). Высочайшее благо, съ чѣмъ всѣ согласны, уже по тому самому, что оно—высочайшее, совершеннѣйшее..., уже по этому самому, повторяемъ, есть нѣчто «самодовлѣющее». А съ понятіемъ чего бы-то ни было «самодовлѣющаго» мы привыкли соединять нѣчто такое, чего одного самого по себѣ достаточно не только для человѣка, проводящаго чисто отшельническую жизнь, но также и для человѣка въ его разнообразныхъ отношеніяхъ—какъ отца, сына, мужа..., вообще какъ друга и гражданина государства, потому что, какъ извѣстно, «человѣкъ» и «по природѣ своей существо политическое» [4]...,—что одно само по себѣ дѣлаетъ жизнь желае-

---

[1]) Въ послѣдующемъ изложеніи мы всюду будемъ переводить это греческое слово русскимъ: «блаженство», какъ словомъ болѣе «обычнымъ», хотя другое указываемое здѣсь же русское слово: «благонастроенность» [такъ переводится на русск яз «εὐδαιμονία» нашимъ почтеннымъ отечественнымъ ученымъ—Прот. І. Л Янышевымъ (см. его сочиненіе, упомянутое нами во «введеніи» въ наше изслѣдованіе)] и нѣсколько болѣе точно и ближе передаетъ смыслъ слова «εὐδαιμονία» Въ латинскомъ языкѣ соотвѣтствующимъ слову—«εὐδαιμονία» является слово «beatitudo», въ нѣмецкомъ «Gluckseligkeit» (какъ переводятъ это слово огромное большинство нѣмецкихъ и, при томъ, особенно современныхъ намъ ученыхъ) или «Wohlbefinden» (какъ переводятъ это слово меньшинство нѣмецкихъ ученыхъ и, при томъ, большею частію ученыхъ уже болѣе или менѣе отдаленнаго отъ насъ времени), во французскомъ. «la félicité», «béatitude», въ англійскомъ: «felicity», «bliss»...

[2]) Eth. Nic ; l. I; c. IV: v. 1—2. Ср. «M. Eud.»; l. I: c. I, v. 4. 6... «M. Mor.» l I c. I, v. 9—10. Ibid. c. II. v. 2. 4. 6 и друг.

[3]) Eth. Nic. lib. I. cap. VII. v 5.

[4]) Polit., lib I, cap. I Ср. также слѣдующее примѣчаніе

мою, вожделѣнною и что не нуждается ни въ какомъ другомъ благѣ, а таково именно, по нашему мнѣнію, и есть только «блаженство». И такъ, если высочайшее благо непремѣнно должно (а оно дѣйствительно «должно») быть отмѣчено характеромъ самодовлѣемости, то имъ можетъ быть названо только именно «блаженство» [1]. «Εὐδαιμονία»—«блаженство», поэтому, естественно есть достойнѣйшій предметъ нашего желанія въ ряду прочихъ благъ, но достойнѣйшій не потому, что оно будто-бы состоитъ изъ множества единичныхъ благъ, такъ какъ иначе чрезъ прибавленіе къ нему еще незначительнаго хотя-бы блага оно сдѣлалось-бы еще въ большей степени достойнѣйшимъ предметомъ нашего желанія, а потому, что оно, какъ «центральная цѣль» всякаго человѣческаго дѣйствія и хотѣнія, есть, какъ мы и сказали, нѣчто совершенное и самодовлѣющее [2].

III. И такъ, «высочайшее благо» есть «εὐδαιμονία»—«блаженство». Но въ чемъ состоитъ это «блаженство»? Изъ сказаннаго выше, правда, видно, что «εὐδαιμονία»—«блаженство» есть нѣчто превосходнѣйшее, прекраснѣйшее—«τὸ ἄριστον» [3]; но такъ какъ это, вслѣдствіе своей неопредѣленности, въ отвѣтъ на нашъ вопросъ говоритъ слишкомъ мало, то, поэтому, необходимо представить болѣе опредѣленную характеристику «εὐδαιμονίας». Осуществить же послѣдняго рода задачу можно въ томъ только случаѣ, когда предварительно будетъ отысканъ надежный исходный пунктъ,—пунктъ, отправившись изъ котораго, затѣмъ, можно было-бы придти къ несомнѣнно вѣрнымъ, безошибочнымъ результатамъ [4]. Найти-же такой пунктъ

---

[1]) Eth. Nic. lib. I. cap. VII. v. 6—7

[2]) Ibid. v. 8. Cp. Rhetor I. 5. Magn. Mor. lib. I. cap. II v. 8. 9.

[3]) Eth. Nic. lib. I. cap. VII. v. 9

[4]) По обычаю, и въ данномъ случаѣ отыскивая исходный пунктъ для рѣшенія вопроса о сущности «εὐδαιμονίας», Аристотель не оставляетъ безъ вниманія мнѣній по этому вопросу изъ предварившей его эпохи. Таковы, напр., слѣдующія мнѣнія.— Съ точки зрѣнія нѣкоторыхъ, разсуждаетъ Аристотель, «εὐδαιμονία» есть нѣчто тождественное съ удовольствіемъ,—по мнѣнію другихъ—съ богатствомъ, честью...,—съ точки зрѣнія иныхъ, оно является еще чѣмъ-либо новымъ и даже для однихъ и тѣхъ-же людей оно не всегда бываетъ одно и то-же... А есть и такіе, по мысли которыхъ — рядомъ со всѣми перечисленными здѣсь благами должно существовать еще особое — абсолютное, независимое благо,—благо, по отношенію къ указаннымъ благамъ являющееся причиною того, что они суть блага (Eth. Nic. lib. I. cap. IV. v. 2—3 Сравн. также ibid. cap. V. v. 1—2. Cp. Rhetor I. 5.)... Нѣтъ нужды критически оцѣнивать всѣ эти и подобныя этимъ мнѣнія вполнѣ достаточно коснуться только нѣкоторыхъ изъ нихъ, или сравнительно болѣе распространенныхъ, извѣстнѣйшихъ, или мнѣній такъ или иначе обоснованныхъ (Eth. Nic. lib. I. cap. IV v. 4. Сравн. Mor. Eudem. lib. I cap. III. v. 3...). Первое изъ названныхъ нами мнѣній очень распространенное большею частію въ средѣ невѣжественной толпы, какъ мы и сказали, сводитъ «εὐδαιμονίαν» къ одному удовольствію («ἡδονή»). Оно, правда, отчасти правильно (Eth. Nic. lib. I. cap. V. v. 1. Сравн.

не трудно. Какъ извѣстно, этика подчиняется наукѣ о государствѣ, какъ наукѣ центральной, какою послѣдняя является какъ потому, что она выясняетъ и то, какія вообще науки могутъ имѣть мѣсто въ государствѣ, и то, въ какой степени послѣднія должны быть изучаемы тѣми или другими гражданами..., такъ и потому еще, что ей, какъ мы обыкновенно видимъ, подчиняются и всѣ выдающіяся даже искус-

---

Moral. Eud. lib. I. cap. V. v. 13—14...), потому что удовольствіе, какъ въ свое время это и будетъ выяснено, дѣйствительно принадлежитъ къ числу, хотя и не существеннѣйшихъ сравнительно элементовъ, входящихъ въ составъ «εὐδαιμονίας», но все-таки необходимыхъ,—однако повторяемъ, только отчасти; напротивъ, оно совершенно неправильно, если думаетъ отождествлять съ «εὐδαιμονία» удовольствіе, неправильно, не говоря о чемъ-либо другомъ, уже по тому одному, что къ удовольствію, о чемъ въ свое время нами уже и было замѣчено, мы обыкновенно стремимся не ради его самаго, а ради другой высшей цѣли, которой мы надѣемся достигнуть чрезъ предварительное осуществленіе этой низшей цѣли, а преслѣдуемъ его не ради его самого потому, что оно ни въ какомъ случаѣ не можетъ претендовать на характеръ самодовлѣемости, понимаемой въ указанномъ выше смыслѣ... Поэтому, та жизнь, въ которой гедоническій принципъ проводится въ крайнихъ размѣрахъ, есть жизнь скотоподобная—«βοσκημάτων βίος»,—жизнь, достойная презрѣнія, тѣмъ болѣе, если приходится наблюдать ее не только надъ необразованною массою, но и надъ могущественными владѣтелями (Eth. Nic. lib. I. cap. V. v. 3. Сравн. ibid. lib. X. cap. I—III. VI).—Люди образованные—дѣятели въ сферѣ политической предпочитаютъ всему честь, усвоя послѣдней значеніе конечной цѣли своей жизни въ указанной области. Насколько поверхностно, въ свою очередь, и такое мнѣніе, хотя высказываемое, какъ мы и замѣтили, образованными людьми, это очевидно. Не много стоитъ труда понять, что «честь» свой источникъ имѣетъ несравненно больше въ чествующихъ («τοῖς τιμῶσι»), чѣмъ въ чествуемомъ («τῷ τιμωμένῳ»), а между тѣмъ «высочайшее благо» должно быть чѣмъ-то нашимъ собственнымъ, не извлекаемымъ изъ чего-либо посторонняго, короче. оно, если можно такъ выразиться, должно имѣть свою родину внутри насъ-же самихъ (Eth. Nic. lib. I cap V. v 4) Кромѣ того, само собою понятно, указанные люди, гонялись за честью, преслѣдуютъ ее для того, чтобы чрезъ это считаться въ сознаніи другихъ за людей хорошихъ; въ частности, желая быть чествуемыми отъ людей умныхъ и вообще всѣхъ тѣхъ, которыхъ они знаютъ, эти люди желаютъ быть такими во мнѣніи послѣднихъ именно за свою добродѣтель. Очевидно, гонящіеся за честью добродѣтель ставятъ выше самой чести, считаютъ ее чѣмъ-то лучшимъ послѣдней, чѣмъ то даже обусловливающимъ собою послѣднюю (Eth. Nic. lib. I. cap. V. v. 4—5)—Далѣе, мнѣніе о богатствѣ, какъ конечной цѣли, какъ высочайшемъ благѣ, также въ основѣ не имѣетъ за себя сколько-нибудь прочныхъ данныхъ. Дѣло въ томъ, что богатство, не говоря уже о томъ, что оно само по себѣ отмѣчено отпечаткомъ насильственности, для насъ только полезно и обыкновенно служитъ средствомъ для другихъ высшихъ цѣлей. А если такъ, если къ нему мы стремимся не ради его самого, то, согласно предшествовавшему нашему изложенію, оно ни въ какомъ случаѣ и не можетъ быть названо высочайшимъ благомъ (Eth. Nic. lib. I cap. V. v. 8) и проч. и проч. Наконецъ, по слѣдующимъ главнымъ причинамъ не можетъ претендовать на истину и мнѣніе, признававшее за «конечную цѣль» трансцедентную идею блага: прежде всего, всякія вообще идеи о вещахъ, а—слѣдовательно, и идея блага, уже по тому одному, что онѣ, какъ идеи о вещахъ, должны обозначать сущность вещей, не могутъ существовать въ смыслѣ отдѣльныхъ отъ вещей субстанцій (Eth. Nic. lib. I. cap VI. v. 1—12. Подробную критическую — Аристотелеву

ства: стратегическое, ораторское и проч. [1]). Подчиняясь этой наукѣ и преслѣдуя съ нею общую цѣль, вращающуюся (по мѣткому замѣчанію одного нѣмецкаго ученаго [2]) «внутри границъ человѣческаго поступка», этика естественно должна обладать исходнымъ пунктомъ, имѣющимъ въ виду эти границы этической сферы и потому сказывающимся съ чисто субъективно-психологическимъ характеромъ [3]). Отправившись изъ такого пункта, какъ пункта единственно истиннаго въ данномъ случаѣ, мы уже можемъ безошибочно опредѣлить сущность «εὐδαιμονίας».

Какъ извѣстно, для игрока на флейтѣ, скульптора, всякаго вообще художника и всѣхъ тѣхъ, которые занимаются опредѣленною дѣятельностію, благо и пріятное заключаются именно въ самой ихъ дѣятельности, т. е. для игрока на флейтѣ благо есть самая игра его на флейтѣ (конечно, хорошая), для сапожника—приготовленіе хорошихъ сапоговъ [4])... Отсюда естественно вытекаетъ такой выводъ, что благомъ для каждаго изъ перечисленныхъ нами людей служитъ то занятіе, которое является характерною, специфическою чертою для «цѣлаго класса», къ какому кто изъ нихъ принадлежитъ: хорошая игра на флейтѣ—благо для всего класса игроковъ на флейтѣ, но только этого одного класса, приготовленіе хорошихъ сапоговъ—благо для всего класса сапожниковъ и опять только сапожниковъ... По аналогіи съ этимъ можно сказать, что и для «человѣка вообще», разсматриваемаго, какъ особое существо въ ряду остальныхъ наполняющихъ міръ существъ, «высочайшимъ благомъ» или, что̀ то-же, «блаженст-

---

оцѣнку «идеологіи» Платона можно, между прочимъ, найти у «Zeller'a» въ его упом. выше сочин.: Th. II; Abth. 2; Aufl. 3; S. 292—303..); затѣмъ, что̀ особенно важно, такую идею блага невозможно человѣку ни осуществить въ своемъ поведеніи, своей дѣятельности, ни усвоить, а между тѣмъ такова то и должна-бы быть, т. е. имманентною человѣку, идея блага (Eth. Nic. lib. I. cap. VI. v. 13: ... «δῆλον, ὡς οὐκ ἂν εἴη πρακτὸν οὐδὲ κτητὸν ἀνθρώπῳ· νῦν δὲ τοιοῦτόν τι ζητεῖται»...). Платонъ хотѣлъ выставить свою трансцедентную идею блага за «образецъ для человѣческой воли и за типичную норму для человѣческаго сужденія о томъ, что̀ для насъ хорошо» (см. упомян. выше сочин. «Luthardt'a» отъ 1869 Jahr. S. 14). Однако, съ точки зрѣнія Аристотеля, признать «идею блага» Платона въ этомъ послѣднемъ смыслѣ было-бы вполнѣ безцѣльно: въ какомъ отношеніи можетъ быть полезно для искусства ткача или плотника то, если тотъ и другой познали-бы благо само въ себѣ, и какъ врачъ или полководецъ могли-бы усовершиться—каждый въ своей спеціальности, если-бъ они даже созерцали самую идею блага, такъ какъ врачъ, напр., имѣетъ въ виду здоровье не какъ здоровье само въ себѣ, но какъ здоровье человѣка или, лучше сказать, «этого», напр, человѣка,—онъ лечитъ всегда только по-одиночкѣ, порознь каждаго индивидуума (Eth. Nic. lib. I. cap. VI. v. 14—16.—Ср. Mor. End. lib I. cap VIII. Magn. Mor. lib. I cap. I)..

[1]) Eth. Nic lib. I. cap II. v. 5—6.

[2]) «Luthardt'a» (см. его упомян сочин. отъ 1869 г; стр 13).

[3]) Eth Nic. lib. I. cap. IV. v. 1; ibid. cap. VII. v. 1.

[4]) Ibid cap. VII. v. 10—11...

вомъ», должно быть его дѣятельное стремленіе къ тому, что составляетъ его характеристическую особенность, какъ «человѣка», въ его различіи отъ другихъ міровыхъ существъ. Слѣдовательно, вопросъ о сущности «εὐδαιμονίας» или «высочайшаго блага» для «человѣка вообще» сводится къ другому вопросу о «специфической особенности» всего рода человѣческаго, какъ такого именно. Обращаясь же къ дѣйствительности и сравнивая человѣка съ остальными міровыми существами, мы замѣчаемъ, что «жизнь», насколько она состоитъ въ ростѣ и питаніи, не можетъ быть названа дифференцирующею чертою человѣческаго существа, потому что она обща у послѣдняго, напр., съ растеніями. Не можетъ быть такою чертою для человѣка «жизнь» и въ томъ случаѣ, если мы будемъ разсматривать ее, насколько она сказывается, какъ чувствующая, ощущающая жизнь, потому что такою жизнію, наравнѣ съ человѣкомъ, обладаютъ и лошадь, и волъ, и всякое вообще животное [1]). Остается предъ нами еще только жизнь человѣка, какъ одареннаго разумомъ существа, существа, которое, съ одной стороны, имѣя разумъ, съ другой, вполнѣ послушно послѣднему. Но такъ какъ возможна двоякая жизнь владѣющаго разумною способностію человѣка: во первыхъ, покоющаяся, недѣятельная жизнь, жизнь, состоящая «въ одномъ только обладаніи тѣми или другими преимуществами» [2]), и, во вторыхъ, жизнь дѣятельная, то мы считаемъ необходимою оговорку, что въ данномъ случаѣ мы имѣемъ въ виду только именно послѣдняго рода жизнь—дѣятельную, какъ несравненно важнѣйшую и превосходнѣйшую первой, подобно тому—какъ и на олимпійскихъ играхъ увѣнчиваются только принимающіе дѣятельное участіе въ борьбѣ, а не прекраснѣйшіе и сильнѣйшіе, только спокойно наслаждающіеся созерцаніемъ борьбы [3]). Слѣдсательно, сообразная съ разумомъ или иначе—никогда безъ разума не имѣющая мѣста дѣятельность души и есть искомая нами дифференцирующая черта «человѣка вообще», въ ряду другихъ міровыхъ существъ, черта характерная для всего человѣческаго рода Далѣе, какъ, говоря объ игрокѣ на флейтѣ вообще, его специфическою дѣятельностію мы называемъ его игру на флейтѣ вообще, а говоря, въ частности, о хорошемъ игрокѣ на флейтѣ, характеризующимъ его дѣломъ мы называемъ также хорошую именно его игру на флейтѣ, такъ подобно этому, имѣя въ виду человѣка вообще, какъ дифференцирующую его черту, мы отмѣчаемъ вообще сообразную съ разумомъ (или, во всякомъ случаѣ, не безъ разума) дѣятельность его души и такого-же характера его поступки, имѣя же въ виду,въ частности, человѣка хорошаго, такою чертою его мы называемъ стремленіе совершать указанную дѣятельность и поступки

[1]) Eth. Nic. lib. I. cap. VII. v. 12.

[2]) См. упомян. сочин. «Zeller'a». 3 Aufl.; II Th., 2 Abth., S. 612. Anmerk. 5.— 2 Aufl. (ibid.), S. 472; Anmerk. 4.

[3]) Eth. Nic. lib. I. cap. VIII. v. 9.

по возможности хорошо, прекрасно, короче—совершать все сообразно со свойственною ему добродѣтелью. Если же такъ, то «εὐδαιμονία»—«блаженство», сущность котораго мы узнаемъ, можетъ быть опредѣлено, какъ разумная (или, по крайней мѣрѣ, не безъ разума) дѣятельность души человѣка, соотвѣтствующая добродѣтели, а если добродѣтелей существуетъ нѣсколько, то—какъ разумная дѣятельность души человѣка, собразная съ тою изъ добродѣтелей, которая есть лучшая и совершеннѣйшая, и, при томъ, что необходимо имѣть въ виду, дѣятельность, имѣющая мѣсто въ теченіи всей жизни человѣка, начиная съ періода совершеннолѣтія послѣдняго, всей. потому что какъ (по пословицѣ) одна ласточка и одинъ день еще не дѣлаютъ весны, такъ и одинъ день или вообще непродолжительное время не дѣлаетъ и человѣка блаженнымъ, счастливымъ... [1]), но, при томъ, всей, начиная только съ періода совершеннолѣтія человѣка, потому что дитя, какъ неспособное совершать сознательныхъ добродѣтельныхъ поступковъ, очевидно, не можетъ быть ни добродѣтельнымъ, ни блаженнымъ или счастливымъ [2])... А соотвѣтствующая лучшей добродѣтели разумная жизнь человѣка сама по себѣ въ тоже время есть и высшее наслажденіе [3]). Для каждаго вообще человѣка этимъ является то, въ отношеніи къ чему онъ называется «φιλοτιοῦτος»—«любителемъ», что онъ любитъ: для наѣздника этимъ является лошадь, для живописца—пейзажъ, для человѣка справедливаго—все то, что носитъ на себѣ отпечатокъ справедливости, и вообще для добродѣтельнаго все то, что сказывается, какъ согласное съ добродѣтелью [4])... А если такъ, если. напр., для справедливаго непремѣнно составляетъ наслажденіе все, характеризующееся чертами справедливости, то не можетъ быть названъ справедливымъ человѣкъ, не находящій въ чемъ либо изъ такого для себя наслажденія, человѣкъ, не радующійся своимъ справедливымъ поступкамъ, равно какъ, на этомъ же самомъ основаніи, не можетъ претендовать на титло благотворителя человѣкъ, не радующійся дѣламъ своей благотворительности, не находящій для себя въ послѣднихъ никакого наслажденія [5]) Словомъ, добродѣтельные поступки должны быть сами по себѣ не только хороши, прекрасны, но и пріятны и, при томъ. въ обоихъ случаяхъ должны быть такими въ высшей степени. Сужденіе же о качествѣ извѣстныхъ поступковъ, т. е. о томъ, какіе изъ нихъ могутъ быть названы добродѣтельными и какіе нѣтъ, естественно должно принадлежать человѣку добродѣтельному только и ни въ какомъ случаѣ—преданному чувственной жизни человѣку [6])... И такъ, «εὐδαιμονία» есть нѣчто лучшее, прекраснѣйшее и пріятнѣй-

[1]) Eth. Nic. l. I cap. VII v. 13—16. Ср. Moral. End l. II. c. I. v. 9... Magn. Mor. l. I. c IV. v. 3—4...

[2]) Eth. Nic. lib. I cap. X v 1—3 и слѣд. [3]) Ibid. cap. VIII. v. 10 [4]) Ibid. lib I. cap. VIII. v. 10. [5]) Ibidem. v. 12.

[6]) Eth. Nic. lib. I. cap VIII. v 13.

шее. Эти три черты, нераздѣльныя другъ отъ друга, несомнѣнно присущи всѣмъ лучшимъ дѣятельностямъ, которыя или, лучше сказать, прекраснѣйшую изъ которыхъ мы и назвали «блаженствомъ»—«εὐδαιμονία» [1]).

Соотвѣтственно предшествовавшему изложенію, полное опредѣленіе «εὐδαιμονίας» будетъ такое: «εὐδαιμονία» сказывается, какъ соотвѣтствующая лучшей добродѣтели разумная (или, по крайней мѣрѣ, не безъ разума), слѣдовательно, прекраснѣйшая, совершеннѣйшая дѣятельность человѣка, дѣятельность, сама по себѣ отмѣченная отпечаткомъ наслажденія, пріятнаго и достойная не похвалы только, но и прославленія, какъ нѣчто по истинѣ божественное [2])...

IV. Характеризуясь вообще указанными выше чертами, «εὐδαιμονία», въ частности, состоитъ изъ слѣдующихъ двухъ существеннѣйшихъ элементовъ: одного, сказывающагося, какъ чистая, теоретическая дѣятельность разума, и другаго—какъ дѣятельность нравственности чисто практической.

Первая дѣятельность разума-теоретическая, созерцательная, научная есть дѣятельность, стоящая выше второй. Что это такъ, очевидно будетъ изъ нижеслѣдующаго. Изъ предшествовавшаго нашего изложенія непосредственно вытекаетъ, что масштабомъ для измѣренія «εὐδαιμονίας» служитъ извѣстнаго рода «дѣятельность». Очевидно, коль скоро эта послѣдняя будетъ самою совершеннѣйшею изъ всѣхъ другихъ дѣятельностей, она въ тоже время должна будетъ и быть тождественною съ совершеннѣйшимъ, высочайшимъ «блаженствомъ». А совершеннѣйшею изъ всѣхъ человѣческихъ дѣтельностей, по нашему мнѣнію, является теоретическая дѣятельность разума, мышленія [3]). Такое представленіе дѣла, согласное съ мнѣніями прежнихъ философовъ, кажется, соотвѣтствуетъ и самой истинѣ. И во-первыхъ, данная дѣятельность есть дѣятельность высочайшая и превосходнѣйшая изъ всѣхъ нашихъ дѣятельностей, потому что и самый разумъ между всѣми присущими намъ силами есть лучшій, равно таковы же и объекты, съ которыми онъ имѣетъ дѣло [4]). Во-вторыхъ, эта дѣятельность есть дѣятельность самая продолжительная, самая безпрерывная, потому что къ продолжительной мыслительной дѣятельности, продолжительному созерцанію мы способны въ гораздо высшей степени, чѣмъ къ какому либо другому продолжительному занятію [5]). Въ третьихъ, по нашему мнѣнію, съ «εὐδαιμονία», какъ это со временемъ и будетъ выяснено, постоянно должно быть тѣсно связано «удовольствіе»—«ἡδονή», которое, между тѣмъ, по общепринятому мнѣнію, болѣе всего присуще той изъ сообразныхъ съ добродѣтелью дѣятельностей, которая именно характеризуется, какъ чистая дѣятельность мышленія. И въ самомъ дѣлѣ, въ философіи лежитъ источникъ чистѣйшаго и постояннѣйшаго

---

[1]) Ibid. v. 14. [2]) Ibid. cap. XII. v 1—8 и особ 4.

[3]) Eth. Nic. lib. X. cap. VII. v 1. [4]) Ibid. v. 2. [5]) Ibidem

удовольствія, что, само собою понятно, и естественно: очевидно, для «знающихъ», т. е. философовъ, жизнь должна быть пріятнѣе, чѣмъ для того, кто еще только стремится къ этому «знанію», еще только ищетъ послѣдняго [1]). Затѣмъ, въ четвертыхъ, въ свое время упомянутое нами понятіе «самодовлѣемости»—«αὐταρχείας» всего болѣе приложимо къ сферѣ именно теоретической дѣятельности разума, о которой у насъ и идетъ рѣчь. И дѣйствительно, что касается, напр., потребностей, необходимыхъ для жизни всѣхъ вообще людей, т. е. и мудреца, и справедливаго, и проч.. , то они всѣ, 1) нуждаясь въ такихъ жизненныхъ потребностяхъ, каковы: пища, питье. ., однако же, чувствуютъ такую потребность не въ одинаковой степени: второй въ гораздо большей мѣрѣ, чѣмъ первый [2]), нуждающійся во всемъ этомъ только по тому одному, что онъ—«человѣкъ» [3]), 2) хотя бы были и вполнѣ достаточно снабжены всѣмъ этимъ, тѣмъ не менѣе, исключая мудреца, чувствуютъ еще другаго рода потребности: справедливый—потребность въ тѣхъ людяхъ, въ отношеніи къ которымъ онъ могъ бы обнаруживать свою справедливость, храбрый—въ тѣхъ, по отношенію къ которымъ онъ имѣлъ бы возможность проявить свою храбрость...; одинъ только мудрецъ-философъ изъятъ отъ этой потребности. Въ самомъ дѣлѣ, хотя и существуютъ несогласныя мнѣнія относительно того, что слѣдуетъ назвать въ добродѣтели высшимъ: «намѣреніе»—ли («προαίρεσις»), или самые уже добродѣтельные поступки («αἱ πράξεις»), осуществленіе намѣренія, произволенія, однако, то несомнѣнно, что совершенной добродѣтели должны быть присущи оба эти предиката, при чемъ, для осуществленія произволенія, намѣренія для человѣка, проводящаго жизнь въ дѣятельности чисто практической нравственности, бываютъ необходимы многія постороннія пособія («πολλά») и въ тѣмъ большей степени, чѣмъ прекраснѣе самые поступки, которыхъ осуществленіе преслѣдуется [4]), между тѣмъ какъ человѣкъ, живущій чисто-созерцательною жизнію, въ этомъ случаѣ вовсе не нуждается въ такихъ пособіяхъ: они даже могутъ повредить его созерцательной дѣятельности [5])...: вести послѣднюю, заниматься изслѣдованіемъ тѣхъ или другихъ явленій хорошо и удобно онъ можетъ даже и въ томъ случаѣ, когда бы онъ велъ вполнѣ уединенную, отшельническую жизнь, что въ высшей степени приложимо особенно къ философамъ мудрѣйшимъ. Конечно, имѣть соучастника въ трудѣ («συνεργόν») и для него было бы хорошо, но это для него, какъ «αὐταρκεστάτῳ», повторяемъ, не необходимо [6]). Въ пятыхъ, хотя справедливо, что въ числѣ всѣхъ дѣятельностей на первомъ мѣстѣ въ извѣстномъ смыслѣ стоятъ дѣятельности-государственная и военная, дѣятель-

---

[1]) Eth. Nic. lib. X. cap. VII. v 3 [2]) Ibid. cap VIII. v. 4. [3]) Ibid. v. 6.
[4]) Eth. Nic. lib. X cap. VIII. v. 5. [5]) Ibid. v 6.
[6]) Ibid. cap. VII. v. 4. См. также ibid· cap. VIII. v 4...

ности, имѣющія въ виду миръ и спокойствіе, но такъ какъ, съ одной стороны, онѣ избираются людьми собственно не ради ихъ самихъ, а ради мира и спокойствія, которыхъ люди надѣются при посредствѣ ихъ достигнуть, и такъ какъ, съ другой, теоретическая дѣятельность разума, дѣятельность чисто созерцательная, не говоримъ уже о чемъ либо другомъ, не преслѣдуетъ никакой другой цѣли, которая находилась бы внѣ ея самой, но всегда отмѣчена печатью самодовлѣемости..., то, очевидно, такая дѣятельность и есть «εὐδαιμονία» въ высшей степени, если только она продолжается въ теченіи всей жизни человѣка, всей именно, потому что въ «εὐδαιμονία» не можетъ быть ничего въ тѣхъ или другихъ отношеніяхъ несовершеннаго [1]). Подобная жизнь, т. е. жизнь, проходящая въ такого рода дѣятельности, есть жизнь сверхъестественная, божественная: ниодинъ человѣкъ не можетъ жить ею, поколику онъ—«только» человѣкъ, но если живетъ, то благодаря исключительно одному тому, что въ немъ обитаетъ нѣчто «божественное» или, что то же, разумъ, который, такимъ бразомъ, являясь, въ сравненіи съ «человѣкомъ», насколько послѣдній есть именно «человѣкъ», чѣмъ—то божественнымъ, и жизнь, сообразную съ нимъ, дѣлаетъ также божественною, по сравненію съ «человѣческою», какъ такою именно, жизнію. Поэтому, намъ нѣтъ нужды прислушиваться къ голосамъ тѣхъ, которые говорятъ намъ: «въ своихъ мысляхъ не заходите за предѣлы человѣческаго, потому что вы—люди, и за предѣлы преходящаго, смертнаго. потому что таковы и вы сами!»,—говоримъ: нѣтъ нужды, такъ какъ, обладая божественнымъ разумомъ, далеко возвышающимъ насъ надъ смертною, преходящею частью нашего существа, и въ тоже время проводя жизнь, вполнѣ согласную съ его требованіями, мы, насколько возможно. чрезъ это дѣлаемся нѣкоторымъ образомъ безсмертными [2]). Въ шестыхъ, что теоретическая, созерцательная дѣятельность разума, составляя одинъ изъ двухъ существеннѣйшихъ составныхъ элементовъ «εὐδαιμονίας», вмѣстѣ съ тѣмъ есть дѣятельность несравненно высшая дѣятельности практической нравственности, сказывающейся въ качествѣ второй составной части «εὐδαιμονίας», это будетъ видно также и изъ слѣдующаго. Какъ намъ извѣстно, жизнь боговъ преимущественно предъ всякою другою жизнію характеризуется признаками «εὐδαιμονίας». Такова именно жизнь ихъ, конечно, благодаря тому или другому роду ихъ дѣятельности. Но какую дѣятельность, какіе поступки мы можемъ имъ приписать? Дѣла справедливости? Но въ такомъ случаѣ намъ пришлось бы допустить ту крайне нелѣпую мысль. что боги будто бы заключаютъ между собою различные договоры, возвращаютъ другъ другу довѣренное имущество залоги и проч.. Дѣла храбрости? Но въ этомъ разѣ мы должны были бы признать справедливымъ предположеніе. что по отно-

[1]) Eth. Nic. lib. X. cap. VII. v. 7 [2]) Ibid. v.

шенію къ богамъ имѣютъ мѣсто тѣ или другія опасности, преодолѣніе которыхъ требуетъ со стороны боговъ извѣстной степени отважности, риска... Или дѣла щедрости? Но въ отношеніи къ кому боги стали бы обнаруживать послѣднюю? Абсурдомъ также было бы приписывать имъ и другія «подобнаго же рода» дѣятельности... Короче: если мы пройдемъ всю область добродѣтельныхъ дѣлъ, то не найдемъ въ ней ни одного такого изъ послѣднихъ, которое не было бы слишкомъ недостойнымъ боговъ, слишкомъ маловажнымъ для нихъ. Однако, вѣрующее сознаніе человѣчества приписываетъ имъ жизнь, а слѣдовательно, и тѣ или другія дѣятельности; вѣдь оно не считаетъ ихъ «живущими» въ томъ смыслѣ, что они, живя, вѣчно спятъ, какъ Эндиміонъ?! Если, такимъ образомъ, всякому существу, которое «живетъ», должно приписать извѣстнаго рода занятіе, дѣятельность, то живымъ богамъ, какъ существамъ высочайшимъ, должно приписывать дѣятельность въ высшей степени выдающуюся изъ ряда остальныхъ, а такою, если отвлечь отъ нихъ то, чего, какъ мы выше сказали, нельзя имъ приписать, сказывается только дѣятельность чистаго мышленія, дѣятельность созерцательная, теоретическая. Отсюда, по аналогіи, очевидно что и въ числѣ человѣческихъ дѣятельностей лучшею является больше всѣхъ остальныхъ родственная съ указанною дѣятельностію боговъ, т. е. также дѣятельность чистаго мышленія, дѣятельность созерцательная, теоретическая [1]), вообще свойственная человѣку настолько, насколько присущъ послѣднему отобразъ такой дѣятельности [2]). Наконецъ, въ седьмыхъ, наше положеніе подтверждается и тѣмъ еще фактомъ, что остальнымъ (т. е. кромѣ человѣка) земнымъ существамъ чуждо «блаженство»—«εὐδαιμονία», потому что они вовсе не способны къ указанному выше роду дѣятельности созерцательной, чисто теоретической. Однако, въ полномъ смыслѣ блаженная (μακάριος) жизнь принадлежитъ только богамъ, только жизнь послѣднихъ «вся» проходитъ въ указанной «теоретической дѣятельности» [3]); людямъ же такая жизнь принадлежитъ только настолько, насколько ихъ жизнь представляетъ нѣкоторое подобіе такой блаженной жизни боговъ, насколько, «созидая науку, человѣкъ восходитъ къ высочайшимъ ея началамъ, и... въ чистомъ созерцаніи возвышается къ мышленію о самомъ вѣчномъ мышленіи...» [4]). Слѣдовательно, смотря по тому, какъ далеко простирается такого рода дѣятельность, столь же далеко простирается и «εὐδαιμονία», такъ что существа, обладающія созерцательною, теоретическою дѣятельностію въ возможно высшей степени, съ тѣмъ вмѣстѣ и живутъ жизнію, въ такой же степени сказывающеюся съ чертами «εὐδαιμονίας», и при томъ живутъ такою

[1]) Eth. Nic. lib. X. cap VIII. v. 7. [2]) Ibid v 8.
[3]) Ср упомян. соч. «Stahr'a» («Uebers... d. Nic. Eth.»): S. 384. A. 7.
[4]) Ср. упомян. изслѣдов «Новицкаго» III ч. стр. 105...

жизнію. исключительно благодаря одной упомянутой дѣятельности, драгоцѣнной уже самой по себѣ [1]).

Кромѣ чистой. теоретической дѣятельности разума. составляющей собою первую и. притомъ, высшую, лучшую составную часть «εὐδαιμονίας», существенною также, хотя и не въ такой степени, какъ только что охарактеризованная, частью «εὐδαιμονίας» является еще жизнь нравственности чисто практической, состоящей въ осуществленіи «взаимныхъ» добродѣтелей, т. е. такихъ, для предъявленія которыхъ добродѣтельный человѣкъ нуждается въ другихъ людяхъ—одномъ или нѣсколькихъ: сюда относятся—храбрость, справедливость... [2]). Тѣсно переплетенныя съ аффектами—страстями эти такъ называемыя этическія добродѣтели, очевидно. принадлежатъ сферѣ «сложнаго» и. какъ такія, суть именно «человѣческія» добродѣтели [«человѣческія» «по противоположности принадлежащимъ духу человѣческому. обладающему божественной природой» [3])], какимъ характеромъ обладаютъ и жизнь, и «εὐδαιμονία», имъ соотвѣтствующія, такъ что, поэтому, какъ жизнь, состоящая въ чисто созерцательной, теоретической дѣятельности разума. дѣятельности, которую можно назвать именно «чрезвычайнымъ» благомъ, благомъ «сверхъестественнымъ», есть жизнь также чрезвычайная. лучшая. чѣмъ какова человѣческая жизнь [4]). такъ и жизнь, характеризующаяся дѣятельностію чисто практической нравственности, дѣятельностію. могущею претендовать на титло только «въ собственномъ смыслѣ человѣческаго» [5]) блага [6]), есть жизнь также въ собственномъ смыслѣ человѣческая.

V. Къ числу составныхъ элементовъ «εὐδαιμονίας» принадлежатъ также: «внѣшнія блага» и «удовольствіе». хотя какъ тѣ. такъ и другое по своему значенію далеко не претендуютъ не только на равенство, но даже и на болѣе или менѣе значительное хотя бы сходство съ выше охарактеризованными нами существеннѣйшими составными частями «εὐδαιμονίας».

а) Какъ нѣчто отмѣченное характеромъ «самодовлѣемости», какъ нѣчто само по себѣ «αὐτάρκες», блаженство, очевидно, не должно было бы въ числѣ входящихъ въ его составъ элементовъ имѣть такъ называемыя «внѣшнія блага». На самомъ же дѣлѣ, Аристотелевское «блаженство» внѣ рѣшительно всякой зависимости со стороны указанныхъ «τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν» («внѣшнихъ благъ») совершенно немыслимо. «Εὐδαιμονία, разсуждаетъ Аристотель, нуждается еще и во внѣшнихъ благахъ, потому что человѣку, не обладающему тѣми или другими

---

[1]) Eth. Nic. lib. X. cap. VIII. v. 8. [2]) Ibid. v. 1; cp. ibid. v. 4.
[3]) См. нѣсколько выше упомян сочин. «Stahr'a»: S. 381, Anm. 1.
[4]) Eth. Nic. lib. X. cap. VII. v. 8...
[5]) См. упомянут сочин. «Zeller'a». 2 Aufl; II Th.; 2 Abth.; S. 475
[6]) Eth. Nic. lib. X. cap. VIII. v. 3.

средствами. «иногда» бываетъ совершенно невозможно. «въ остальныхъ случаяхъ» всегда трудно совершать прекрасныя дѣла [1]) тѣмъ болѣе, что изъ послѣднихъ многія и могутъ быть совершаемы лишь только подъ этимъ условіемъ,—подъ условіемъ обладанія тѣми или другими средствами—будутъ ли то друзья, или богатство, или государственная власть и проч. Далѣе, если нѣкоторыхъ изъ внѣшнихъ благъ нѣтъ на лицо напр., хорошаго происхожденія, хорошихъ дѣтей, внѣшней красоты..., наше «блаженство» («εὐδαιμονία») омрачается. Въ самомъ дѣлѣ, назоветъ ли кто блаженнымъ («εὐδαίμων») человѣка, обладающаго въ высшей степени дурною наружностію, или человѣка низкаго происхожденія, или одинокаго, бездѣтнаго.., а тѣмъ болѣе человѣка, имѣющаго худыхъ дѣтей или худыхъ друзей, или же лишившагося и хорошихъ дѣтей, и хорошихъ друзей чрезъ ихъ смерть [2]) или человѣка нездороваго, или испытывающаго извѣстную участь Пріама [3])? Очевидно, нѣтъ: человѣкъ нездоровый, напр., не можетъ быть отнесенъ къ числу блаженныхъ потому именно, что здоровье, какъ извѣстно, есть драгоцѣннѣйшій даръ изъ числа остальныхъ, какими владѣютъ люди [4]) чѣмъ и объясняется тотъ, между прочимъ, фактъ, что нѣкоторые люди сущность «εὐδαιμονίας» полагаютъ не въ чемъ либо иномъ, какъ только именно въ здоровьѣ [5]) ..; не можетъ считаться въ группѣ блаженныхъ и человѣкъ, имѣющій худыхъ друзей: въ хорошихъ друзьяхъ, какъ въ свое время и увидимъ, человѣкъ «блаженный» нуждается еще несравненно сильнѣе, чѣмъ даже несчастный [6]) и проч и проч. Словомъ, «εὐδαιμονία»—«блаженство», чтобы быть такимъ, нуждается въ независимыхъ отъ добродѣтели внѣшнихъ благахъ, въ поддержкѣ со стороны счастливыхъ внѣшнихъ случайностей, которыми вообще полна человѣческая жизнь. Правда, невыдающіяся, небольшія случайности такого рода, будутъ ли то благопріятныя по своему характеру, или нѣтъ, не имѣютъ сколько нибудь рѣшающаго значенія въ отношеніи къ общему ходу нашей жизни, но за то случайности, выдающіяся изъ ряда другихъ по своему качеству или численности, сильно вліяютъ на весь строй, на все теченіе нашей жизни: если онѣ сказываются съ чертами благопріятными, наше «блаженство» восходитъ на болѣе высокую ступень, и на оборотъ: если онѣ характеризуются чертами неблагопріятными, наше «блаженство», въ связи съ болѣе или менѣе продолжительной и сильной пріостановкой, задержаніемъ тѣхъ или другихъ изъ нашихъ дѣятельностей.... въ той или другой мѣрѣ ослабѣваетъ, омрачается, хотя,

[1]) Eth. Nic. lib. I. cap. VIII. v. 15. 17..
[2]) Ibid. lib. I cap. VIII. v. 15—17
[3]) Ibid. cap. X. v. 14.
[4]) Ibid. cap. VIII. v. 14.—Ср. ibid lib. VII. cap. XII. v. 1.
[5]) Ibid. lib. I. cap. IV. v. 3.
[6]) Ibid. lib IX cap. IX. v. 1—10.

разумѣется, похвально, если кто всѣ встрѣчающіяся съ нимъ, всѣ постигающія его несчастія, невзгоды переноситъ съ необыкновеннымъ спокойствіемъ, геройски и, при томъ, не вслѣдствіе своей нечувствительности къ нимъ, а вслѣдствіе своего благородства и великодушія [1]). Но въ извѣстной степени обусловливаемое внѣшними благами [2])—этими дарами слѣпаго случая [3])—«блаженство», однако, не тождественно съ «внѣшнимъ благополучіемъ» [4]), съ тѣмъ, что на обыкновенномъ языкѣ называется «счастіемъ», какъ это утверждается нѣкоторыми [5]); оно, какъ мы и замѣтили, хотя и обусловливается благополучіемъ, внѣшними благами, но только въ извѣстной степени, что тѣмъ болѣе нужно сказать, если рѣчь идетъ объ «εὐδαιμονία» философа [6]). Итакъ, съ точки зрѣнія Аристотеля, «блаженный» («εὐδαίμων»)—тотъ человѣкъ, который, въ теченіе всей своей жизни поступая добродѣтельно, въ то же время въ достаточной мѣрѣ обладаетъ и внѣшними жизненными благами. Впрочемъ сюда слѣдуетъ прибавить еще условіе, касающееся «хорошей» кончины такого человѣка, такъ какъ, соотвѣтственно вышеизложенному, «εὐδαιμονίαν» мы трактуемъ, какъ нѣчто непремѣнно во всѣхъ отношеніяхъ совершенное [7]).

б) Къ числу необходимыхъ, хотя и далеко не «существеннѣйшихъ» элементовъ, входящихъ къ составъ «εὐδαιμονίας», относится какъ мы выше и сказали, также и «удовольствіе» («ἡδονή»), какъ вмѣстѣ съ «печалью» («λύπη») играющее большую роль въ дѣлѣ образованія нравственнаго характера человѣка, какъ простирающее свое вліяніе даже на всю жизнь человѣка, какъ характеризующееся большимъ значеніемъ для добродѣтели и блаженной жизни... [8]).

Оставивъ въ сторонѣ разборъ въ той или другой степени неосно-

---

[1]) Eth. Nic. lib. I. cap. X. v. 12. [2]) Ibid. v. 15.

[3]) Это ясно вытекаетъ изъ Eth. Nic. lib. I. cap. VIII. v. 16—17. Ср. ibid. lib. X. cap. II—III. Хотя, — разсуждаетъ по этому пункту Zeller (см. вышеупомянутое сочин. его Th. II; Abth. 2; Aufl. 3. S. 617; Anm 2).—Аристотель и говоритъ, что кто разумно живетъ, тотъ въ высшей степени любезенъ богамъ, такъ-какъ послѣдніе радуются тому, что̀ съ ними сродно (каковыми люди въ данномъ случаѣ являются, благодаря своей «разумной» жизни), такъ что, если боги вообще заботятся о людяхъ, то они помогаютъ такому человѣку преимущественно предъ всѣми прочими, и если что нибудь слѣдовало-бы признать даромъ боговъ именно, то этимъ должно было-бы быть блаженство.., хотя, повторяемъ, Аристотель и высказываетъ подобныя мысли, однако, мы знаемъ также, что частный промыслъ въ его системѣ не находитъ себѣ мѣста, упомянутая-же выше промыслительная дѣятельность боговъ должна, поэтому, совпадать... съ естественнымъ ходомъ разумной жизни,—а что̀ касается внѣшнихъ благъ, то Аристотель, оставаясь послѣдовательнымъ самому себѣ, смотритъ на нихъ, какъ на дѣло чистаго случая... См выше стр. 113. наш изслѣдованія.

[4]) Eth. Nic. lib. VII. cap. XII—XIII. [5]) Ibid. lib. I. cap. VIII. v. 17.

[6]) Ibid. lib. X. cap. VIII. v. 9.

[7]) Ibid. lib. I. cap. X. v. 15. Ср. ibid. v. 1. Moral. Eudem. lib. II. cap. I. v. 10...

[8]) Eth. Nic. lib. X. cap. I. v. 1.

вательныхъ, съ точки зрѣнія Аристотеля, мнѣній по вопросу о сущности «удовольствія», несправедливо считаемаго одними (напр., Эвдоксомъ),—въ виду того, что къ удовольствію стремятся всѣ безъ исключенія и разумныя, и не разумныя существа, въ то-же время избѣгая печали и скорби, что оно, далѣе, дѣлаетъ то или другое благо болѣе достойнымъ предметомъ чьего-бы-то ни было желанія....—за нѣчто тождественное съ высочайшимъ благомъ,—другими—за нѣчто худое («φαῦλον») и потому достойное полнаго порицанія..., нѣкоторыми (платониками), приписывавшими ему въ дѣйствительности не имѣющія по отношенію къ нему никакого смысла извѣстнаго рода скорость, ту или другую медленность .., за нѣчто тождественное съ «движеніемъ»... и т. под. [1]),—повторяемъ, оставивъ въ сторонѣ все это, постараемся выяснить, въ чемъ полагалъ его сущность самъ Аристотель?

Всякое чувство (напр., чувство зрѣнія), въ своей дѣятельности вообще направляясь къ тому или другому объекту, въ томъ случаѣ, если органъ даннаго чувства находится въ хорошемъ состояніи, преслѣдуетъ, въ частности, объектъ прекраснѣйшій изъ всего того, что вообще только можетъ быть его объектомъ... Соотвѣтственно этому, всякая дѣятельность можетъ быть названа лучшею, если только то, откуда она непосредственно исходитъ, находится въ возможно совершеннѣйшемъ состояніи, и если то, на что она направляется, между всѣми входящими въ ея область объектами есть также нѣчто превосходнѣйшее. Такая дѣятельность, очевидно, сказывается какъ совершеннѣйшая и пріятнѣйшая, т. е. съ весьма сильнымъ оттѣнкомъ «удовольствія», оттѣнкомъ, отмѣчающимъ собою вообще каждую дѣятельность—и дѣятельность мышленія, и созерцательную, и проч., и въ тѣмъ большей мѣрѣ, чѣмъ въ высшей степени тою или другою дѣятельностію, направляемою здоровымъ органомъ, преслѣдуется нравственно лучшее изъ всего, входящаго въ составъ ея области [2]). Короче—«удовольствіе есть само-по-себѣ то чувствованіе,

---

[1]) Eth. Nic. l. X. c. I. v. 2. Ср. ibid. lib. I. cap. IV v. 3 Подробный обзоръ этихъ мнѣній Аристотелемъ дѣлается въ Eth. Nic. lib. X. cap. II—III и IV v. 1—4. Ср. ibid. lib. VII. cap. XI—XIV, гдѣ рѣшаются подобные-же вопросы и въ подобномъ-же духѣ,—гдѣ, въ частности, говорится о томъ, характеризуется-ли удовольствіе, какъ благо (cap. XI)—гдѣ, затѣмъ, опровергаются воззрѣнія, высказывавшіяся противъ того, что удовольствіе есть въ извѣстномъ смыслѣ «благо» (cap. XII—XIV. v. 1—3), и гдѣ, наконецъ, раскрываются причины, которымъ обязаны такого рода воззрѣнія своимъ происхожденіемъ (cap. XIV. v. 3—9). Это—отдѣлъ, словомъ, не представляющій собою чего-либо болѣе или менѣе новаго, въ сравненіи съ разсматриваемымъ нами отдѣломъ X-й книги «Никомаховской» этики и, притомъ, по всей вѣроятности (см. объ эт., напр., въ «Philosoph. Bibliothek» «Kirchmann'a; B. 68 Vorrede: S. IX. XI. 1876. Leipzig), принадлежащій не перу Аристотеля, а какого-либо изъ его учениковъ.

[2]) Eth. Nic. lib. X. cap. IV v. 5. 6

которое сопровождаетъ дѣятельность и заключаетъ ее; оно есть рефлексъ совершенной дѣятельности въ чувствованіи»... [1]) Но, нѣкоторымъ образомъ совершенствуя, вообще довершая ту или другую дѣятельность [2]), удовольствіе является по существу своему такимъ, однако-жъ, не какъ присущій человѣку навыкъ («ἐνυπάρχουσα ἕξις») къ совершенной дѣятельности, а какъ нѣчто привходящее со стороны, извнѣ, какъ «конецъ, на которомъ успокоивается каждое жизненное движеніе»: оно «столько-же непосредственно соединено съ полною дѣятельностію, какъ красота и здоровье съ совершеннымъ состояніемъ тѣла» [3]). Въ виду всего этого становится вполнѣ естественнымъ и понятнымъ общее стремленіе къ удовольствію, замѣчаемое не только у людей, но и у животныхъ, короче—у всякаго ощущающаго, чувствующаго существа. Далѣе, удовольствіе неразрывно отъ дѣятельности: ни одинъ человѣкъ, поэтому, не можетъ испытывать непрерывнаго удовольствія, потому что въ числѣ силъ его нѣтъ такихъ, которыя были-бы способны къ непрерывной и всегда одинаково интенсивной дѣятельности. Пока извѣстная сила человѣка находится въ дѣятельности, онъ испытываетъ удовольствіе, но лишь только эта дѣятельность или прекращается, или, по крайней мѣрѣ, въ той или другой степени ослабѣваетъ, съ нею вмѣстѣ или прекращается, или ослабѣваетъ и удовольствіе, которое есть только слѣдствіе дѣятельности [4]). А, какъ извѣстно, жизнь также есть нѣкотораго рода дѣятельность, притомъ дѣятельность, всегда направляющаяся къ тѣмъ объектамъ, которые кто-либо больше всего любитъ: музыкантъ, напр., работаетъ преимущественно слухомъ въ области мелодій, любознательный—способностію мышленія въ сферѣ спекулятивныхъ истинъ... Удовольствіе, какъ мы и сказали, нѣкоторымъ образомъ усовершаетъ, довершаетъ всякую вообще дѣятельность, а слѣдовательно—и жизнь, къ которой всѣ люди стремятся. Отсюда понятно, что люди желаютъ, стремятся также и къ удовольствію, какъ усовершающему, довершающему жизнь—этотъ достойный предметъ желанія всѣхъ ихъ [5]). Послѣ всего этого естественно возникаетъ такого рода вопросъ: жизни-ли мы желаемъ ради удовольствія, или удовольствія ради жизни? Оставляя въ сторонѣ подробное рѣшеніе этого нѣсколько темнаго вопроса, Аристотель, однако-же, замѣчаетъ: кажется, удовольствіе и жизнь—дѣятельность абсолютно неразрывно сплочены между собою, такъ какъ, съ одной стороны, безъ дѣятельности не возможно никакое удовольствіе, и, съ другой, удовольствіе, въ свою очередь, совершенствуетъ, довершаетъ

[1]) См. упомянут выше сочин. «Luthardt'a (отъ 1869 г.): S. 33.

[2]) Eth. Nic. lib. X. cap. IV v. 6."

[3]) Ibid. lib. X. c. IV. v. 8. Ср. также упом. выше соч. «Новицкаго»; ч. III., стр. 92; 1860 г

[4]) Eth. Nic. lib. X. cap. IV. v. 10.

[5]) Ibid. lib. X. cap. IV. v. 10.

всякую дѣятельность [1]), дѣлаетъ болѣе желаннымъ ея осуществленіе съ чьей-бы-то-ни было стороны [2]). А такъ-какъ всѣ дѣятельности различаются другъ отъ друга тою или другою степенью присущихъ имъ прекрасныхъ или дурныхъ чертъ, соотвѣтственно чему однѣ изъ нихъ являются для насъ достойными предметами желанія, другія достойными предметами отвращенія, иныя не достойными предметами ни желанія ни отвращенія, то, очевидно, соотвѣтствующее же отношеніе должно существовать и между тѣми или другими удовольствіями, такъ-какъ каждой безъ исключенія дѣятельности принадлежитъ и свойственное ей удовольствіе. Поэтому, удовольствіе, принадлежащее прекрасной дѣятельности, само по себѣ есть уже достойное похвалы—«ἐπιεικής», и на оборотъ: принадлежащее порочной, худой дѣятельности—порочно... [3]) Каждое живое существо, характеризуясь дѣятельностію, въ извѣстной степени совершенно отличною отъ дѣятельности всякаго безъ исключенія другаго существа, уже по этому самому должно имѣть и «удовольствіе»—неизбѣжный спутникъ специфической дѣятельности всякаго существа — въ той или другой степени также особое, въ ряду удовольствій, сопровождающихъ дѣятельности всѣхъ остальныхъ существъ... А если такъ, то, спрашивается, существуетъ ли истинный критерій, руководясь которымъ мы могли-бы найтись въ этомъ разнообразіи, и если существуетъ, то гдѣ? Какъ—и само собою понятно, въ этомъ случаѣ мѣрою, масштабомъ естественнѣе всего слѣдуетъ признать человѣка «совершеннаго» (добродѣтельнаго), такъ-что, соотвѣтственно этому, и истиннымъ наслажденіемъ можно назвать лишь только то, что «ему» такимъ кажется, и доставляющимъ удовольствіе только-то, что представляется такимъ именно опять «его-же» сознанію [4]). Признанное за удовольствіе «совершеннымъ» и «блаженнымъ» человѣкомъ—будетъ-ли то одно, или нѣсколько—и есть въ собственномъ смыслѣ удовольствіе человѣческое, въ собственномъ смыслѣ соотвѣтствующее существу человѣка,—тогда какъ всѣ остальныя удовольствія, какъ и дѣятельности, которымъ они соотвѣтствуютъ, могутъ претендовать на мѣсто лишь только во второмъ или еще болѣе отдаленномъ рядахъ [5]).

ГЛАВА II.

Ученіе Аристотеля о «добродѣтели»

У Аристотеля мы находимъ I) «общую» характеристику добродѣтели, съ одной стороны, какъ «навыка», сохраняющаго «средину» между двумя крайностями, и, съ другой, какъ дѣла «свободной воли»

[1]) Ibid. v. 11; ibid. cap. V. v 2. [2]) Ibid. cap. V. v. 2... [3]) Ibid. v. 6.
[4]) Eth. Nic. lib. X. cap. V. v. 10. [5]) Ibid. v. 11.

человѣка, II) указаніе въ «общемъ» понятіи добродѣтели «двухъ» «частныхъ» видовъ послѣдней—добродѣтелей «нравственныхъ» и «умственныхъ» и наконецъ, III) болѣе или менѣе подробное раскрытіе каждой изъ признаваемыхъ имъ добродѣтелей въ отдѣльности, принадлежащихъ какъ къ первому, такъ и второму названнымъ видамъ добродѣтели вообще.

---

§ I.

Ученіе Аристотеля о добродѣтели съ одной стороны, какъ «навыкѣ», сохраняющемъ «средину» между двумя крайностями, и, съ другой, какъ дѣлѣ «свободной воли» человѣка.

§§ I.

Ученіе Аристотеля о добродѣтели, какъ «навыкѣ», сохраняющемъ «средину» между двумя крайностями.

При раскрытіи положенія Аристотеля, что добродѣтель есть «навыкъ» и, при томъ, навыкъ—«сохранять средину между двумя крайностями», «между излишествомъ и недостаткомъ», мы, въ частности, должны обратить свое вниманіе на слѣдующіе пункты: 1) добродѣтель не есть ни «чувствованіе» или «аффектъ», ни «сила» или «способность» нашей души, а «прочный», «укрѣпившійся» «навыкъ», 2) добродѣтель есть установившійся навыкъ, въ частности, «сохраняющій средину между двумя крайностями»; 3) между упомянутою «срединою», срединнымъ пунктомъ», съ одной стороны, и «крайностями», съ другой, равно какъ и между самими крайностями существуетъ отношеніе только «противоположности»; наконецъ, 4) быть добродѣтельнымъ гораздо труднѣе, чѣмъ наоборотъ.

1. Добродѣтель по существу своему должна сказываться или какъ «аффектъ», «извѣстнаго рода чувствованіе», или какъ «сила», «способность», или, наконецъ, какъ прочный, укрѣпившійся «навыкъ», такъ какъ нашей душѣ присущи только эти три состоянія.—«Чувствованіемъ», «аффектомъ», равно какъ и «силою», «способностію» она быть не можетъ; она можетъ характеризоваться только какъ «укрѣпившійся навыкъ». Что это такъ, видно изъ слѣдующаго. Подъ «чувствованіями» и «аффектами» мы привыкли понимать вообще всѣ состоянія наши, которыя сопровождаются или удовольствіемъ, или скорбью, каковы, напр., гнѣвъ, страхъ, смѣлость, зависть, благодарность, любовь, ненависть, ревность, сожалѣніе... Силы, способности нашей души—это тѣ наши душевныя состоянія, въ силу которыхъ мы бываемъ воспріимчивы въ отношеніи къ тѣмъ или другимъ чувствованіямъ, аффектамъ,—благодаря которымъ, въ частности мы можемъ быть въ данномъ разѣ или печальными, или сострадательными и проч. Укрѣпившимися-же навыками, наконецъ, мы называемъ такія наши внутреннія состоянія, благодаря которымъ мы «хо-

рошо» или «худо» относимся къ чувствованіямъ и аффектамъ: дозволяя себѣ, напр., чрезъ мѣру сильно гнѣваться, мы относимся къ нимъ худо и на оборотъ и проч. Но добродѣтели и пороки, прежде всего, какъ мы выше и замѣтили, не суть чувствованія и аффекты, такъ какъ, во-первыхъ, за тѣ или другія чувствованія, за тѣ или другіе аффекты никогда и никого ни хвалятъ ни порицаютъ, ни называютъ—ни хорошимъ человѣкомъ, ни дурнымъ чувствованія, аффекты вообще не могутъ быть сами по себѣ объектами похвалы или порицанія,—такъ какъ, во-вторыхъ, въ добродѣтели, какъ извѣстно, большую роль играетъ свободная воля человѣка, элементъ «произволенія», чего нельзя сказать о томъ или другомъ чувствованіи, аффектѣ, напр., гнѣвѣ, страхѣ, возникающихъ въ насъ обыкновенно помимо нашей воли...,—такъ какъ, наконецъ, въ-третьихъ, чувствованія, аффекты — суть извѣстнаго рода «движенія», между тѣмъ какъ къ добродѣтели, равно какъ и пороку — этимъ устойчивымъ, прочнымъ навыкамъ понятіе какого-либо «движенія» совершенно неприложимо. Добродѣтели не тождественны также и съ простыми способностями, силами души, потому-что, во-первыхъ (какъ и въ предыдущемъ случаѣ это было съ чувствованіями и аффектами), ни одна сила или способность нашей души опять сами-по себѣ не могутъ быть объектами чьей-бы то ни было похвалы или порицанія,—благодаря имъ опять (какъ и тамъ) никто не называется ни хорошимъ, ни дурнымъ,—потому что, во-вторыхъ, всѣ силы и способности врождены намъ отъ природы, чего, какъ мы въ свое время это подробнѣе раскроемъ, нельзя сказать о добродѣтели,—потому что, наконецъ, въ-третьихъ, силы и способности, равно какъ науки и искусства, въ противоположность добродѣтелямъ, одинаково могутъ имѣть дѣло съ двумя противоположными другъ другу объектами: кто въ состояніи дѣлать доброе и кто знаетъ доброе, тотъ въ состояніи и дѣлать худое, и тотъ знаетъ также худое, между тѣмъ какъ кто «хочетъ» дѣлать доброе, тотъ въ одно и то-же время уже не можетъ хотѣть противоположнаго: дѣлать злое [1]). А если добродѣтели не суть ни чувствованія или аффекты, ни силы или способности нашей души, то онѣ, очевидно, суть «прочные навыки» [2]). И дѣйствительно, въ противоположность всякой изъ такъ называемыхъ «умственныхъ» добродѣтелей, образующихся и развивающихся въ теченіи болѣе или менѣе продолжительнаго времени подъ непосредственнымъ, исключительнымъ воздѣйствіемъ «обученія» и «наставленія», такъ называемая «этическая» добродѣтель становится достояніемъ того или другаго человѣка чрезъ «упражненіе», «привычку», отчего она носитъ

[1]) Eth. Nic. lib. II. cap. V. v. 1—5.

[2]) Ibid. v. 6 εἰ... μήτε πάθη εἰσιν αἱ ἀρεταὶ μήτε δυνάμεις λοιπεται ἕξεις αὐτὰς εἶναι»... Ср. Moral. Eudem. lib. II. cap. II. v. 3—5, ibid. cap. I. v 24 Ср также Magn. Moral. lib. I. cap. VII; ibid. cap. IV. v. 10...

даже и самое наименованіе свое [1]). Ниодна изъ этическихъ добродѣтелей слѣдовательно, не врождена намъ отъ природы, чѣмъ только и могутъ быть объяснены многіе всюду наблюдаемые нами факты въ родѣ слѣдующихъ, что одному человѣку способность къ добродѣтельному поступанію бываетъ сравнительно въ большей степени присуща, чѣмъ другому [2]), что представленіе объ идеальной (т. е. теоретической) добродѣтели совершенно незнакомо сознанію простолюдина [3])... По отношенію къ этической добродѣтели все значеніе имѣетъ только «привычка», между тѣмъ какъ въ отношеніи къ тѣмъ или другимъ свойствамъ извѣстнаго предмета, свойствамъ, даннымъ предмету самою природою непосредственно, привычка не имѣетъ никакого значенія: камень, напр., въ силу закона тяготѣнія, предписаннаго ему природою, имѣетъ свойство въ свободномъ пространствѣ, не встрѣчая себѣ какого-либо сопротивленія, двигаться всегда сверху внизъ, и никакія усилія, хотя-бы повторяемыя и безконечное число разъ, не въ состояніи, такъ сказать, «пріучить» его измѣнить это свое направленіе на противоположное [4]). Но, сказываясь какъ нѣчто неврожденное намъ отъ природы, этическія добродѣтели, тѣмъ не менѣе, возникаютъ и развиваются въ насъ не «вопреки» послѣдней: мы становимся добродѣтельными самостоятельно—при посредствѣ привычки, имѣя отъ природы склонность, расположеніе... къ этому [5]). А что это дѣйствительно такъ, т. е. что намъ врождены отъ природы только тѣ или другія склонности, силы, способности.... которыя, затѣмъ, мы уже самостоятельно развиваемъ, все это по аналогіи ясно доказывается даже самыми несложными наблюденіями и фактами. Такъ, напр., чувствами зрѣнія или слуха мы владѣемъ, очевидно, не вслѣдствіе только предшествовавшихъ многократныхъ упражненій нашихъ въ созерцаніи и слушаніи чего-бы то ни было, а наоборотъ: сами указанныя упражненія наши потому и имѣли въ извѣстное время мѣсто, что насъ природа надѣлила способностями—слышать и видѣть,—способностями, которыя чрезъ такія или иныя упражненія мы только вообще все болѣе и болѣе развиваемъ и усовершаемъ. И добродѣтельными мы становимся также, предварительно дѣятельно развивая врожденныя намъ способности къ этому, предварительно упражняясь въ дѣлахъ добродѣтельныхъ [6]): подобно тому, какъ, напр., искусный

---

[1]) Eth. Nic. lib. II. cap II. v. I: «ἡ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοὔνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκλῖνον ἀπὸ τοῦ ἔθους»... Ср. Mor. Eud. lib II. cap. II. v. 1. Ср. также Magn. Moral. lib. I. cap. VI. v. 2.

[2]) Polit. lib. V. cap. 10. v. I; lib. VII. cap. VII. v. 3, cap. XII. v. 6.

[3]) Polit. lib. IV. cap. IX. v. I.

[4]) Eth. Nic l. II. c. I. v. 2: «οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται. οὐδὲν γὰρ τῶν φύσει ὄντων ἄλλος ἐθίζεται... Ср. Mor. Eud. lib. II. cap. II. v 1...

[5]) Eth. Nic. lib II. cap. I. v. 3. Ср. Magn. Moral. lib. I. cap. XI. v. 5.

[6]) Eth. Nic. lib. II. cap. I. v. 4. Ср. Moral. Eud. lib. II. cap. I. v. 24.

игрокъ на флейтѣ становится такимъ лишь только при помощи продолжительныхъ предварительныхъ упражненій въ игрѣ на флейтѣ. .., и мы, совершая справедливые поступки, мало-по-малу становимся справедливыми,—все болѣе и болѣе привыкая къ умѣренности, въ такой же степени становимся людьми умѣренными,—совершая дѣла, требующія отъ кого-бы-то ни было большой доли мужества, мы чрезъ это, въ свою очередь, постепенно дѣлаемся мужественными и проч. [1]). Короче: путь къ «этической» добродѣтели есть путь привычки; но такъ какъ тотъ, напр., фактъ, что законодатели, желая сдѣлать своихъ гражданъ добродѣтельными, хорошими людьми чрезъ постепенное приучиваніе ихъ къ этому, однако-жъ, достигаютъ своихъ цѣлей не всегда, а лишь подъ условіемъ «возможно—цѣлесообразнаго», «разумнаго» выполненія этого «пріучиванія», потому-что иначе получается совсѣмъ нежелательный результатъ [2]), — такъ какъ, повторяемъ, этотъ фактъ по аналогіи показываетъ, въ частности, что не всякое упражненіе врожденныхъ намъ способностей—быть добродѣтельными въ дѣйствительности дѣлаетъ насъ именно такими, а только правильное, цѣлесообразное..., чего, напротивъ, совершенно нельзя сказать объ упражненіи упомянутыхъ способностей, характеризующемся иными, въ сравненіи съ только что указанными, чертами,—то высказанное положеніе наше, что путь къ «этической» добродѣтели есть путь привычки, мы должны нѣсколько дополнить, присоединивъ къ послѣднему слову эпитетъ: «цѣлесообразный», «разумный». Въ самомъ дѣлѣ, какъ созидающіе домъ или что-либо другое, «согласно» съ законами строительнаго искусства, напр., законами симметріи и проч..., чрезъ это становятся «хорошими» зодчими и наоборотъ [3]), такъ и, соотвѣтственно тому или другому «качеству» поступковъ извѣстныхъ людей въ отношеніи къ другимъ людямъ, одни изъ людей дѣлаются справедливыми, иные наоборотъ, и т. под. и т. под. Словомъ, вслѣдствіе упражненія тѣхъ или другихъ людей въ извѣстнаго рода дѣятельности, образуются «прочные навыки» [4]) къ добродѣтельной или противоположной послѣдней дѣятельности, соотвѣтственно самому характеру всѣхъ (по большей части начиная съ юности) предшествовавшихъ образованію ихъ упражненій [5]).—Естественно возникающее въ этомъ случаѣ слѣдующее недоумѣніе: по мнѣнію Аристотеля, какъ мы и сказали выше, извѣстный человѣкъ дѣлается, напр., справедливымъ или умѣреннымъ и проч. при посредствѣ болѣе или менѣе продолжительныхъ упражненій въ дѣлахъ справедливости и проч., между тѣмъ какъ, кажется, что въ томъ или другомъ случаѣ справедливо... поступающій человѣкъ уже по тому самому справедливъ...,—повторяемъ, естественно возникающее въ этомъ случаѣ упомянутое недоумѣніе

[1]) Eth. Nic. lib. II. cap. I. v 4.
[2]) Ibid. v. 5. [3]) Ibid v. 6.
[4]) Eth. Nic. lib. II cap. I. v 7. [5]) Ibid. v 8

разрѣшается у Аристотеля слѣдующимъ образомъ: недостаточность того или другаго единичнаго добродѣтельнаго поступка для того, чтобы виновникъ послѣдняго могъ за это назваться добродѣтельнымъ, заключается въ томъ, что извѣстный человѣкъ. хотя и поступаетъ въ данномъ случаѣ, напр., справедливо, но поступаетъ не такъ. какъ тотъ, который уже справедливъ..., т. е. который уже владѣетъ этою добродѣтелью. Это Аристотель старается выяснить на слѣдующемъ примѣрѣ: назвавъ человѣка, совершившаго только одинъ, напр., справедливый поступокъ, справедливымъ, по аналогіи съ этимъ, мы должны были бы назвать языковѣдомъ того, кто только еще изучаетъ грамматику, музыкантомъ—человѣка. впервые взявшаго только нѣсколько аккордовъ на томъ или другомъ музыкальномъ инструментѣ..., такъ какъ и въ этомъ послѣднемъ случаѣ возможенъ такой, напр , фактъ, что только что начинающій изучать грамматику человѣкъ,—благодаря-ли то слѣпому случаю или посторонней помощи,—можетъ сдѣлать что либо согласное съ законами грамматики... А такъ какъ такого человѣка мы, очевидно, не назовемъ языковѣдомъ, но лишь только того, кто не случайно, самостоятельно и согласно съ законами извѣстнаго языка работаетъ въ этой области. .. такъ равно и совершившаго единичный только поступокъ, напр., справедливый, мы также, въ свою очередь, не можемъ назвать справедливымъ, какимъ имѣетъ право именоваться лишь только тотъ, кто, во-первыхъ, поступаетъ справедливо не случайно, а обдуманно, сознательно,—кто, во-вторыхъ, рѣшившись на поступокъ, характеризующійся чертами справедливости, совершаетъ послѣдній только исключительно ради его самого, и кто, наконецъ, въ-третьихъ, осуществляетъ это свое намѣреніе въ дѣятельности твердо, безъ тѣни колебанія...—все черты, характеризующія только человѣка, пріобрѣвшаго путемъ привычки прочный навыкъ къ добродѣтельной, въ данномъ случаѣ справедливой дѣятельности [1]). .

2. Но, опредѣляя добродѣтель только какъ «прочный навыкъ», мы, чтобы быть понятыми, должны охарактеризовать послѣдній болѣе или менѣе частными чертами, т. е. должны показать, какого, въ частности, рода она, добродѣтель, есть навыкъ. Какъ извѣстно, всякая добродѣтель, усовершая то самое, чего добродѣтель она есть въ томъ или другомъ случаѣ, съ тѣмъ вмѣстѣ усовершаетъ и спеціальныя черты, характерныя особенности, свойственныя тому, чего добродѣтелью она является: добродѣтель глаза, напр., совершенствуетъ и самый глазъ, и его специфическую особенность — «зрѣніе», такъ что, благодаря ей, тѣ или другіе люди также и хорошо видятъ [2])... По аналогіи съ этимъ, добродѣтелью «человѣка вообще» будетъ укрѣпив-

[1]) Eth. Nic. lib. II. cap. IV. v. 1—6. Ср упомянут. выше «Philos. Bibloth ». Kirchmann'a. B. 69, S. 31, Erl. 49.

[2]) Eth. Nic. lib. II cap VI. v. 1 –2

шійся навыкъ, благодаря которому человѣкъ и самъ дѣлается хорошимъ, и хорошо исполняетъ свою характеристическую дѣятельность [1]). Какъ и почему это бываетъ такъ, будетъ понятно изъ дальнѣйшаго изложенія.—Въ отношеніи къ какому-бы то ни было предмету,—будетъ ли то простой, или сложный, дѣлимый,—могутъ имѣть мѣсто какъ избытокъ и недостатокъ, такъ и равенство, и, при томъ, какъ тотъ такъ и другой, а равно и третье могутъ имѣть мѣсто, соотвѣтственно тому, разсматриваемъ-ли данный предметъ самъ по себѣ, или-же въ отношеніи къ намъ. Равенство есть срединный пунктъ между излишествомъ и недостаткомъ [2]): въ частности, въ отношеніи къ предмету самому въ себѣ этотъ пунктъ есть пунктъ, одинаково удаленный отъ обоихъ крайнихъ концовъ и одинаковый для всѣхъ предметовъ,—въ отношеніи къ намъ—пунктъ, не характеризующійся ни чертами избытка, ни—недостатка и неодинаковый для всѣхъ насъ [3]). Такъ, напр., если число «10» будетъ слишкомъ большимъ, а «2» слишкомъ незначительнымъ, то въ отношеніи къ предмету число «6» будетъ въ данномъ случаѣ срединнымъ пунктомъ между этими числами, какъ одинаково отстоящее и отъ «10», и отъ «2» [4]). Срединный-же пунктъ въ отношеніи къ намъ, какъ различный для каждаго индивидуума, не сказывается съ такою опредѣленностію: если для кого-либо, напр., съѣсть десять фунтовъ чего либо будетъ слишкомъ много а—два мало, то это не значитъ, что для того человѣка въ данномъ разѣ срединнымъ числомъ фунтовъ должно быть число шесть, какъ то мы видѣли выше, потому что для извѣстнаго, напр., Милона съѣсть шесть фунтовъ—мало, а для другого много, и т. д. [5]). Знающій дѣло человѣкъ, всегда избѣгая какъ излишка, такъ и недостатка, ищетъ и выбираетъ срединный пунктъ между тѣмъ и другимъ, но срединный не по отношенію къ самому предмету, а по отношенію къ себѣ только самому [6]). Если въ природѣ все надѣлено такими уже свойствами, что всякій излишекъ или недостатокъ въ отношеніи къ чему бы-то ни было влекутъ за собою въ той или другой степени непремѣнно вредныя слѣдствія: такъ, мы знаемъ, что какъ слишкомъ неумѣренныя, такъ и слишкомъ незначительныя тѣлесныя упражненія вредно вліяютъ на тѣлесную крѣпость, на силу человѣка, что употребленіе пищи и питья, какъ въ слишкомъ большомъ количествѣ такъ и въ слишкомъ маломъ, также сопровождается вредными послѣдствіями для здоровья того или другаго человѣка [7])..., если каж-

---

[1]) Ibid. v. 3: «εἰ δὴ τοῦτ' ἐπὶ πάντων οὕτως ἔχει, καὶ ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἴη ἂν ἕξις ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ' ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει»...

[2]) Ibid. v. 4. «τὸ δ' ἴσον μέσον τι ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως». Ср. Moral. Eud. lib. II. cap. III. v. 1.

[3]) Eth. Nic. lib. II cap. VI. v. 5. [4]) Ibid. v. 6.

[5]) Eth. Nic. lib. II. cap. VI. v. 7. [6]) Ibid. v. 8.

[7]) Ibid. cap. II. v. 6 и друг.

дая наука и всякое искусство только тогда, можно сказать, надлежащимъ образомъ и ведутъ свое дѣло, когда, избѣгая и излишка, и недостатка въ томъ или другомъ смыслѣ, преслѣдуютъ только золотую средину, и если добродѣтель несравненно лучше и точнѣе, по крайней мѣрѣ, всякаго искусства и всякой науки,—то естественно и она [имѣется въ виду только такъ называемая «нравственная» добродѣтель, какъ одна только, въ противоположность «умственной», имѣющая дѣло со страстями и дѣйствіями, гдѣ могутъ имѣть мѣсто какъ излишекъ, такъ и недостатокъ [1])] также преслѣдуетъ своего рода средину [2]). Этомы и видимъ, напр., какъ при сильной радости, такъ и при сильной печали, при страхѣ, самоувѣренности, похоти, гнѣвѣ, милосердіи и проч., гдѣ крайности не хороши, а также и во всѣхъ человѣческихъ поступкахъ, гдѣ какъ излишекъ, такъ и недостатокъ вообще заслуживаютъ порицанія, и гдѣ только средина достойна похвалы. Короче: добродѣтель есть видъ нѣкоторой средины, «которую она намѣчаетъ себѣ, какъ цѣль, въ которую должно попасть» [3]). Но такъ какъ ошибку допустить можно многоразлично (потому что «худое», по остроумному выраженію пиѳагорейцевъ, безгранично, неопредѣленно, въ противоположность «хорошему», которое ограниченно), а правильное сдѣлать можно только однимъ какимъ либо образомъ, то, поэтому зло дѣлать гораздо легче, чѣмъ поступать добродѣтельно [4]). Короче: добродѣтель есть прочный намѣренный навыкъ, сохраняющій соотвѣтствующую каждому изъ насъ средину между излишествомъ и недостаткомъ [5]), при томъ, необходимо прибавить, во-первыхъ, средину опредѣляемую разумомъ и благоусмотрѣніемъ умныхъ людей [6]), и, во-вторыхъ, навыкъ, состоящій въ должномъ отношеніи какъ къ удовольствію, такъ и скорби, «должномъ» въ томъ смыслѣ, что добродѣтельный человѣкъ удовольствіями никогда не совлекается съ пути добродѣтели и пр. [7]). Впрочемъ, какъ мы знаемъ, не всякій вообще поступокъ и не всякое вообще чувствованіе, аффектъ способны къ срединѣ: напр., воровство, убійство, прелюбодѣйство, злорадство, безстыдство, зависть... не суть срединные пункты между какими-либо крайностями [8]); въ отношеніи къ нимъ, наприм., злорадству, распутству,

---

[1]) Eth. Nic. lib. II. cap. VI v. 10. [2]) Ibid v. 9.

[3]) Ibid. v. 12—13. «ἡ δ'ἀρετὴ περὶ πάθη καὶ πράξεις ἐστίν, ἐν οἷς ἡ μὲν ὑπερβολὴ ἁμαρτάνεται καὶ ἡ ἔλλειψις ψέγεται, τὸ δὲ μέσον ἐπαινεῖται καὶ κατορθοῦται· ταῦτα δ'ἀμφω τῆς ἀρετῆς. Μεσότης τις ἄρα ἐστιν ἡ ἀρετή στοχαστική γε οὖσα τοῦ μέσου»... См. также ibid. v. 10—11. Ср. также упомян. выше сочин. П. І. Л Янышева. Стр 173.

[4]) Eth. Nic. lib. II. cap. VI. v. 14. [5]) Ibid. v. 15.

[6]) Ibid. c. II. v. 2 и друг.; c. VI v. 15. Сравн. Moral Eudem. lib. II. cap. III. v. 2.

[7]) Eth. Nic. lib. II cap. III v. 1—11. Ср. Mor. Eudem. lib. II. cap. I v. 25. Magn. Moral. lib. I. cap. VI.

[8]) Eth. Nic. lib. II. cap. VI. v. 18. Mor. Eud. lib. II. cap III. v 17. Magn. Moral. lib. I. cap VIII v. 3. 1—2.

трусости, несправедливости..., не возможно отыскать какія либо крайности—излишекъ или недостатокъ, потому что иначе нужно было бы указать излишекъ излишка и недостатокъ недостатка.... что очевидно, нелѣпо [1]). Вообще, какъ ни въ какомъ «избыткѣ» или «недостаткѣ» нѣтъ «средины», такъ и въ «срединѣ» нѣтъ никакого «избытка» или «недостатка» [2]).

Не излишнимъ считаемъ здѣсь указать для примѣра, по крайней мѣрѣ, нѣкоторыя изъ добродѣтелей, являющихся срединными пунктами между тѣми или другими крайностями: мужество, напр., есть средина между страхомъ, трусостью, съ одной стороны, и беззавѣтною отвагою, съ другой; въ отношеніи къ удовольствію и печали (правда, не всегда, особенно въ отношеніи къ «печали») средина—самообладаніе, а крайности—распутство, крайняя разнузданность, съ одной стороны, и нечувствительность, совершенная безстрастность, съ другой; щедрость—средина между расточительностію и скряжничествомъ, скупостію; великодушіе - средина между надменностію и малодушіемъ; кротость—средина между вспыльчивостію и совершеннымъ равнодушіемъ, холодностію; правдивость — средина между хвастовствомъ и притворствомъ; дружеская любовь — средина между кокетствомъ, желаніемъ нравиться или, если въ любви главную роль играетъ выгода, ласкательствомъ, потворствомъ, съ одной стороны, и досадою, брюзгливостью, съ другой; стыдливость — средина между слишкомъ большою застѣнчивостью и безстыдствомъ; досада на незаслуженное кѣмъ-либо другимъ счастіе или справедливая зависть—средина между завистію и злорадствомъ и т. под. и т. пол. [3]).

3) Какое взаимоотношеніе существуетъ между срединнымъ пунктомъ, съ одной стороны, и тою и другою крайностями, съ другой, а также и между самыми крайностями? Уже тотъ фактъ, что обѣ крайности сказываются порочными, а средина между ними добродѣтелью, достаточно показываетъ, что отношеніе между срединою и крайностями можетъ быть только отношеніемъ вообще противоположности; отношеніемъ противоположности будетъ также и отношеніе крайностей другъ къ другу [4]). Такія отношенія между крайностями и срединою... простираются какъ на чувствованія, аффекты, такъ и на поступки. Такъ, напр., мужественный сознанію труса представляется безразсудно смѣлымъ, между тѣмъ какъ въ дѣйствительности безразсудно смѣлому онъ же (т. е. мужественный) представляется трусомъ; щедрый расточительному кажется скупымъ, а скупому — расточительнымъ и т. д. Однимъ словомъ—срединный пунктъ для той или другой изъ крайностей, въ свою очередь, пред-

---

[1]) Eth. Nic. lib. II. cap VI v. 19 [2]) Ibid v 20.

[3]) Eth. Nic. l. II. c VII v. 1—15 Ср. Mor. End. l. II c III. Magn. Mor. l. I. c. VII...

[4]) Eth. Nic. lib. II. cap VIII v. 1

ставляется также своего рода крайностію [1]). При всемъ томъ, контрастъ между двумя крайностями характеризуется какъ несравненно болѣе сильный, чѣмъ между той или другой изъ крайностей, съ одной стороны, и срединнымъ пунктомъ, съ другой. Слишкомъ высокаго роста человѣкъ представляетъ собою большій контрастъ по отношенію къ человѣку слишкомъ малаго роста, чѣмъ по отношенію къ человѣку средняго роста и на оборотъ [2]). Это прежде всего. Затѣмъ, та или другая изъ крайностей иногда могутъ быть поставлены въ аналогію со срединнымъ пунктомъ,—аналогію, совершенно немыслимую, между тѣмъ, между самими только крайностями: безразсудная отвага нѣсколько аналогична съ мужествомъ, также какъ расточительность съ щедростію и проч., но какая-нибудь аналогія между расточительностію и скупостію, беззавѣтною отвагою и трусостію и проч. совершенно немыслима, невозможна [3]).

Что касается того, въ частности, вопроса: всегда-ли срединный пунктъ находится въ одинаковомъ, если можно такъ выразиться, разстояніи отъ обѣихъ крайностей, то на него нужно отвѣтить отрицательно. Такъ, храбрость, напр., ближе стоитъ въ отношеніи къ безразсудной отвагѣ, чѣмъ къ трусости, умѣренность въ удовольствіяхъ и проч. болѣе близка къ совершенной нечувствительности къ удовольствіямъ, къ совершенной безстрастности, чѣмъ къ разнузданности... [4]). Этотъ фактъ непосредственно обусловливается двумя причинами, изъ которыхъ «одна» лежитъ въ самомъ существѣ дѣла: если одна изъ крайностей ближе стоитъ къ срединѣ и болѣе аналогична съ послѣднею, чѣмъ другая, то, очевидно, данный срединный пунктъ, строго говоря, не есть такой, а только приблизительно срединный, если, въ частности, безразсудная отвага болѣе аналогична съ мужествомъ, чѣмъ послѣднее съ трусостью, то, само собою понятно, храбрость есть собственно только приблизительная средина между беззавѣтною отвагою и трусостью и проч. [5]);—«другая» же въ насъ самихъ: то, къ чему мы сравнительно болѣе склонны отъ природы, представляется намъ какъ нѣчто сравнительно болѣе противоположное срединѣ,—отъ природы болѣе склонные къ удовольствію нравственную разнузданность мы, поэтому, считаемъ крайностію, далѣе отстоящею отъ воздержанія и менѣе аналогичною съ послѣднимъ, чѣмъ совершенную безстрастность, апатичность и проч. и проч. [6]).

4. Самое понятіе добродѣтели, какъ средины между двумя крайностями, уже достаточно ясно показываетъ, что она вообще трудно до-

---

[1]) Eth. Nic. lib. II cap. VIII v 2—3

[2]) Ibid. v 4.

[3]) Ibid. v 5. Ср. Mor. Eud. lib. II. cap. V. v. 4...

[4]) Eth. Nic. lib II cap VIII. v. 6.

[5]) Eth. Nic. lib II. cap VIII. v. 7.

[6]) Ibid. v. 8. Ср. Magn. Moral. lib I cap. IX.

стижима. Подобно тому, какъ найти центръ круга въ состояніи не всякій, а лишь только человѣкъ свѣдущій въ этой области,—подобно тому, какъ всякій можетъ легко пировать, гнѣваться и проч., но далеко не всякій въ состояніи и пировать, и гнѣваться... такъ, какъ того требуютъ мѣра, время и проч., подобно всему этому, повторяемъ, далеко не всякій можетъ также и найти и сохранять должную средину между тѣми или другими крайностями въ своей дѣятельности, отъ чего добродѣтель вообще рѣдка, но за то уже по этому самому достойна похвалы и прекрасна [1]). Кто желаетъ быть добродѣтельнымъ, тотъ, принимая во вниманіе то, какая изъ тѣхъ или другихъ крайностей стоитъ болѣе близко къ срединному пункту, къ какой изъ нихъ онъ отъ природы болѣе сравнительно склоненъ, чѣмъ къ другой, соотвѣтственно всему этому, долженъ сравнительно больше удаляться отъ одной крайности, чѣмъ отъ другой [2]). Руководясь этимъ въ своей дѣятельности, такой человѣкъ все болѣе и болѣе будетъ приближаться къ искомому имъ срединному пункту. Правда и при этомъ во многихъ отдѣльныхъ случаяхъ, чтобы несказать больше, не легко бываетъ стать кому-бы то ни было, такъ сказать, на настоящую срединную точку, трудно бываетъ опредѣлить, напр., какъ, когда, въ отношеніи къ какимъ лицамъ и какъ долго можно ему, напр., гнѣваться... [3]); поэтому того, кто только сравнительно незначительно уклонился отъ средины въ сторону той или другой крайности, обыкновенно и не порицаютъ (такъ какъ ошибка такого человѣка вслѣдствіе своей незначительности остается обыкновенно не замѣченною съ чьей бы то ни было стороны), распространяя порицаніе лишь только на такія личности, которыя сравнительно болѣе или менѣе значительно уклоняются отъ надлежащей средины въ сторону извѣстной крайности [4]). А что касается въ частности той степени, въ какой въ томъ или другомъ случаѣ можно уклоняться отъ средины къ той или другой крайности, не вызывая съ чьей бы то ни было стороны порицанія, то эту степень, эту, такъ сказать, «границу» между заслуживающимъ, съ одной стороны, похвалы, и съ другой, порицанія, точно опредѣлить трудно, какъ и вообще все то, что такъ или иначе касается области чувственно-воспринимаемаго [5]).

§§ II.

Ученіе Аристотеля о добродѣтели, какъ дѣлѣ «свободной воли» человѣка.

Понятіе «нравственности» совершенно не отдѣлимо отъ понятія «свободы воли», такъ что гдѣ не имѣетъ мѣста свобода воли, тамъ

---

[1]) Eth. Nic. lib. II. cap. IX. v. 1—2. Ср. Magn. Mor. lib. I. cap. IX. v. 6.
[2]) Eth. Nic. lib. II. cap. IX. v. 3—6. Ср. Magn. Mor. lib. I. cap. IX. v. 4.
[3]) Eth. Nic. lib. II. cap. IX. v. 7.
[4]) ibid. v. 8. [5]) ibid. v. 9.

не можетъ также имѣть смысла и «нравственность». Болѣе или менѣе подробное раскрытіе смысла, соединяемаго Аристотелемъ съ понятіемъ о «свободѣ», поэтому необходимо. Имѣя въ виду выполнить послѣдняго рода задачу, мы въ этомъ случаѣ наталкиваемся на слѣдующіе раскрываемые Аристотелемъ частнѣйшіе вопросы: 1) вопросъ о причинахъ, непосредственно обусловливающихъ собою «недобровольный» характеръ тѣхъ или другихъ нашихъ поступковъ, 2) вопросъ о такъ называемой «рѣшимости», хотя и отличаемой Аристотелемъ отъ «свободы», но тѣмъ не менѣе въ высшей степени тѣсно связанной съ послѣднею, непосредственно ею обусловливаемою, и наконецъ 3) вопросъ о свободѣ какъ добродѣтельныхъ, такъ равно и порочныхъ поступковъ.

1) Причинами, непосредственно обусловливающими собою недобровольный характеръ тѣхъ или другихъ нашихъ поступковъ, являются α) насиліе и β) невѣденіе.

α) Поступокъ, послѣдняя причина котораго лежитъ въ чемъ-то, находящемся внѣ поступающаго человѣка, и который, т. е поступокъ, «самъ по себѣ» не находитъ себѣ никакого отклика со стороны внутренняго человѣческаго святилища сердца, по противоположности поступку, послѣдняя причина котораго имѣетъ мѣсто внутри совершающаго его человѣка, и который встрѣчаетъ себѣ горячій отзывъ въ сердцѣ послѣдняго, есть «вынужденный»: если, напр., кто-нибудь идетъ куда-либо скорѣе, чѣмъ какъ онъ обыкновенно ходитъ, скорѣе—подъ вліяніемъ ли то сильнаго вѣтра. или приказаній кого-либо изъ выше его стоящихъ людей въ основѣ такого дѣйствія даннаго человѣка. очевидно, далеко не лежитъ свобода [1]). Если же что-либо дѣлается извѣстнымъ человѣкомъ или изъ боязни предъ большими бѣдствіями, имѣющими постигнуть его въ противномъ случаѣ, или же ради какихъ-либо прекрасныхъ нравственныхъ цѣлей, въ такихъ случаяхъ вообще трудно бываетъ рѣшить можно ли такіе поступки человѣка назвать свободными, или нѣтъ. Таковъ, напр. поступокъ. совершаемый N—омъ подъ вліяніемъ поставленной тиранномъ, распоряжающимся по произволу участью родителей или дѣтей N—а, дилеммы, по смыслу которой въ томъ случаѣ, если N—ъ согласится исполнить то или другое, родители или дѣти его не испытаютъ какой-либо ужасной участи и на оборотъ [2]); таковъ же поступокъ бросающихъ во

[1]) Eth. Nic. lib. III. cap. I. v 3: «δοκεῖ δὲ ἀκουσία εἶναι τὰ βίᾳ ἢ δι' ἄγνοιαν γινόμενα. Βίαιον δε οὗ ἡ ἀρχὴ ἔξωθεν, τοιαύτη οὖσα ἐν ᾗ μηδὲν συμβάλλεται ὁ πράττων ἢ ὁ πάσχων».. Ср. ibid v. 10 «τὰ δὴ ποῖα φατέον βίαια; ἢ ἁπλῶς μέν, ὁπότ'ἂν ἡ αἰτία ἐν τοῖς ἐκτὸς ᾖ καὶ ὁ πράττων μηδὲν συμβάλλεται, ἃ δὲ καθ' αὑτὰ μὲν ἀκούσιά ἐστι, νῦν δε καὶ ἀντὶ τῶνδε αἱρετά, καὶ ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ πράττοντι, καθ' αὑτὰ μὲν ἀκούσιά ἐστι, νῦν δὲ καὶ ἀντὶ τῶνδε ἑκουσία».. Ср. ibid v. 12. 20. Ср Mor Eud. lib II. cap. VII Magn. Mor. lib I. cap. XII.

[2]) Eth. Nic. lib. III. cap. I. v. 4.

время морскаго волненія тѣ или другія сокровища изъ корабля въ море [1]) ..—все такіе поступки, на которые при другихъ обстоятельствахъ никто изъ такихъ людей не рѣшился бы. Хотя, какъ мы и сказали, и трудно рѣшить, къ какому разряду — свободныхъ или сказывающихся съ совершенно противоположными чертами поступковъ слѣдуетъ относить принадлежащіе къ такой категоріи поступки, тѣмъ не менѣе, кажется, они скорѣе могутъ быть названы въ извѣстномъ смыслѣ свободными, такъ какъ принципъ, въ такихъ случаяхъ приводящій въ движеніе тѣ или другіе органы тѣла извѣстнаго человѣка, при посредствѣ которыхъ совершается послѣднимъ извѣстный поступокъ, лежитъ въ самомъ человѣкѣ, который поэтому, не смотря на сложившіяся обстоятельства, все таки, еслибы пожелалъ, могъ бы и не совершать даннаго поступка. Не смотря на все это, будучи сравнительно болѣе аналогичными со свободными поступками, такіе поступки, разсматриваемые вообще и безъ какого-либо отношенія къ извѣстнымъ обстоятельствамъ, конечно сказываются какъ не свободные, потому что, какъ нами выше и было замѣчено, при другихъ внѣшнихъ условіяхъ, человѣкъ никогда не пожелалъ бы совершать ихъ [2]). Отчасти характеризуясь какъ не свободные, но больше какъ свободные такіе поступки поэтому иногда доставляютъ совершающему ихъ со стороны общественнаго мнѣнія или похвалу, если послѣдній рѣшается на нихъ въ силу какихъ-либо высшихъ нравственныхъ цѣлей, въ виду которыхъ принуждаемый къ исполненію чего-либо постыднаго, исполненію, отказъ отъ котораго непремѣнно будетъ сопровождаться для него самыми плачевными результатами, онъ, тѣмъ не менѣе, рѣшается лучше обречь себя на что-либо въ высшей степени ужасное, чѣмъ согласиться на позорное дѣло..., или порицаніе, если послѣдняго рода цѣли у него не имѣются въ виду, или наконецъ извиненіе, имѣющее мѣсто въ тѣхъ случаяхъ, когда онъ дѣлаетъ что-либо противное своему долгу подъ неотразимымъ вліяніемъ препобѣждающихъ силу человѣческой природы мотивовъ [3]). Поступки, совершаемые подъ вліяніемъ «пріятнаго и прекраснаго», несправедливо причисляются нѣкоторыми къ числу вынужденныхъ, несвободныхъ поступковъ, причина которыхъ лежитъ въ чемъ то внѣшнемъ по отношенію къ поступающему человѣку, потому что въ противномъ случаѣ намъ пришлось бы такими же признать рѣшительно всѣ обыкновенно называемые «свободными» поступки, такъ какъ всѣ они совершаются непремѣнно подъ воздѣйствіемъ этого рода мотивовъ, не говоримъ уже о томъ, что всѣ вынужденные поступки сопровождаются по отношенію къ совершающему ихъ человѣку въ большей или мень-

[1]) Eth. Nic. lib. III v 5.
[2]) ibid. cap. I. v. 6
[3]) Eth Nic. lib. III. cap. I. v. 7—8.

шей степени оттѣнкомъ скорби и проч., чего между тѣмъ совсѣмъ нельзя сказать о поступкахъ, совершаемыхъ подъ вліяніемъ «прекраснаго и пріятнаго»; не говоримъ также и о томъ, что было бы крайне смѣшно въ такихъ случаяхъ, если можно такъ выразиться, «слагать всю вину» на внѣшнія обстоятельства, а не на самихъ себя, легко поддающихся ихъ вліянію, и, приписывая себѣ самимъ всю заслугу за наши прекрасные и добродѣтельные поступки, единственно причиною всѣхъ худыхъ нашихъ поступковъ считать отвнѣ проистекающія искушенія со стороны «пріятнаго» (αἰτιᾶσθαι . τῶν δὲ αἰσχρῶν τὰ ἡδέα...) [1]). Несправедливо также характеризуются нѣкоторыми, какъ вынужденные, поступки, совершаемые нами подъ вліяніемъ вообще аффектовъ [2]), такъ какъ иначе мы, оставаясь послѣдовательными самимъ себѣ, должны были бы такими же назвать, во-первыхъ, всѣ безъ исключенія поступки дѣтей и животныхъ, какъ совершаемые подъ вліяніемъ однихъ только аффектовъ, что, между тѣмъ, очевидно, нелѣпо [3]), во-вторыхъ, всѣ тѣ безъ различія поступки и взрослыхъ людей, которые совершаются послѣдними подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ аффектовъ, всѣ не только худые, но и прекрасные, какъ проистекающіе изъ одного и того же источника, что, какъ само собою понятно, также безсмысленно [4]), въ-третьихъ, и тѣ, желаніе которыхъ составляетъ для кого бы то ни было нравственную обязанность гнѣваться въ извѣстныхъ случаяхъ, желать нѣкоторыхъ объектовъ въ родѣ слѣдующихъ: здоровья, научныхъ познаній [5])..., чего сказать, между тѣмъ, опять нельзя, потому что страстно желаемое, какъ мы въ свое время уже и имѣли случай замѣтить, тѣсно связано съ удовольствіемъ, и слѣдовательно сказывается какъ нѣчто свободное, потому что «непроизвольное» всегда бываетъ тѣсно соединено съ печалью [6])..., въ-четвертыхъ, мы были бы вынуждены между ошибками, допускаемыми обдуманно и происходящими непредвидѣнно вслѣдствіе аффектовъ, напр., вслѣдствіе гнѣва и проч., полагать такого рода различіе, чтобъ одни называть недобровольными, а другіе добровольными..., различіе, между тѣмъ, въ этомъ видѣ на самомъ дѣлѣ не имѣющее мѣста, такъ какъ неразумные аффекты вполнѣ существенно принадлежатъ понятію «человѣка», даже поступки человѣка въ нихъ имѣютъ свой источникъ [7])..., въ виду чего, если только не желаемъ допустить, по меньшей мѣрѣ, нелѣпости, намъ слѣдуетъ считать произвольными и поступки, совершаемые человѣкомъ подъ вліяніемъ аффектовъ.

---

[1]) v. 11. Ср. Mor. Eud. lib. II. cap. VIII. v. 21—22.
[2]) Eth. Nic. lib. III. cap. I. v. 21.
[3]) ibid. Eth. Nic. lib. III. cap. I. v. 22.
[4]) ibid. v. 23. [5]) ibid. v. 24.
[6]) ibid. v. 25. Ср. Mor. Eud. lib. II. cap. VII. v. 4. Magn. Mor. l. I. cap. XII.
[7]) Eth Nic. lib. III, cap. I. v 26.

β) Не всякій вообще поступокъ, совершаемый кѣмъ-либо по «незнанію», есть поступокъ въ собственномъ смыслѣ «недобровольный». Напротивъ, тѣ поступки этого рода, по совершеніи которыхъ человѣкъ не раскаивается въ томъ, что совершилъ ихъ, и которые онъ не находитъ отвратительными, хотя и не могутъ быть названы въ полномъ смыслѣ «свободными», однако и не суть также поступки въ собственномъ смыслѣ «недобровольные», къ какимъ могутъ быть причислены только тѣ, по исполненіи которыхъ въ рѣшившемся на нихъ человѣкѣ возникаетъ чувство раскаянія и чувство отвращенія къ нимъ [1]). Относительно совершаемыхъ по невѣденію поступковъ должно также полагать различіе между тѣмъ, «по невѣденію» ли кто совершаетъ извѣстный поступокъ, или только «какъ не вѣдущій», различіе, состоящее въ томъ, что въ первомъ случаѣ имѣетъ мѣсто «незнаніе нравственныхъ правилъ», а во второмъ «незнаніе, несознаваніе дѣйствительныхъ, наличныхъ обстоятельствъ». Напр., въ состояніи опьяненія или въ гнѣвѣ совершаемый кѣмъ-либо поступокъ обыкновенно никто не называетъ поступкомъ, совершаемымъ «по невѣденію», но поступкомъ, совершая который тотъ или другой человѣкъ «не сознавалъ того, что онъ дѣлалъ» [2]). Поступки человѣка, не знающаго того, что ему должно дѣлать и отъ чего слѣдуетъ воздерживаться, и потому поступающаго не нравственно, обыкновенно характеризуются также какъ худые, безнравственные, но отнюдь не какъ «недобровольные», потому что невѣденіе въ данномъ случаѣ служитъ причиною одной только безнравственности того или другаго поступка, а не «недобровольности» послѣдняго [3]). Не дѣлаетъ извѣстнаго поступка «недобровольнымъ» также невѣденіе «общаго», т. е., какъ незнаніе нравственныхъ правилъ, такъ и незнаніе тѣхъ правилъ, при помощи которыхъ можно заранѣе предвидѣть дѣйствительныя слѣдствія того или другаго поступка и напередъ измѣрять всю опасность рѣшиться на него, такое невѣденіе, повторяемъ, не дѣлаетъ извѣстнаго поступка недобровольнымъ, но лишь только «невѣденіе», касающееся чего-либо «единичнаго»—особыхъ обстоятельствъ, при которыхъ и въ отношеніи къ которымъ тотъ или другой поступокъ имѣетъ мѣсто, поступокъ, при этихъ условіяхъ заслуживающій со стороны посторонняго мнѣнія только сожалѣнія или извиненія, но тѣмъ не менѣе поступокъ «недобровольный» [4]). Если незнаніе простирается на большую или меньшую часть области, захватываемой извѣстнымъ поступкомъ, то послѣдній вообще сказывается, какъ недобровольный, особенно, если невѣденіе касается существеннѣйшихъ моментовъ поступка и главнаго

---

[1]) Eth. Nic. lib. III. cap. I. v. 13.

[2]) Ibid. v. 14 Cp. Mor. Eud. lib. II. cap. IX. v. 2—4. Ср. упомянут. выше сборникъ «Kirchmann'a» B. 69; Erl. 71; S. 51.

[3]) Eth. Nic. lib. III. cap. I. v. 15.

[4]) Ibid Ср. «Kirchm.». B. 69, Erl. 72, S. 52.

мотива, вызвавшаго его, но однако въ обоихъ случаяхъ поступокъ въ собственномъ смыслѣ недобровольнымъ является опять только тогда, когда по совершеніи его виновникъ его испытываетъ чувство раскаянія [1])...

2. Отъ «свободы» слѣдуетъ отличать «рѣшимость». Объемъ понятія рѣшимости гораздо уже, чѣмъ объемъ понятія «свободы». Извѣстныя проявленія «свободы» могутъ характеризоваться собою и дѣтей, и животныхъ, между тѣмъ какъ «рѣшимость» можетъ быть присуща только взрослымъ, достигнувшимъ извѣстной степени своего развитія людямъ, и отнюдь ни дѣтямъ, ни животнымъ [2]). Это прежде всего. Затѣмъ, подъ понятіе «свободнаго» поступка подойдетъ и совершаемый нѣмъ либо нечаянно поступокъ, который, между тѣмъ, никакъ не можетъ быть названъ такимъ поступкомъ, одною изъ характерныхъ чертъ котораго было бы то, что называется «рѣшимостью» [3]). Слѣдуетъ отличать «рѣшимость» также и, во-первыхъ, отъ «вожделѣнія», во-вторыхъ, отъ «страстей», «аффектовъ», въ-третьихъ отъ «желанія» вообще и наконецъ, въ-четвертыхъ, отъ «мнѣнія», такъ какъ отождествленіе ея съ ними (какъ то дѣйствительно дѣлаютъ нѣкоторые) не имѣетъ за себя рѣшительно никакихъ болѣе или менѣе прочныхъ данныхъ [4]). 1) Прежде всего «вожделѣнія» могутъ принадлежать и неразумнымъ тварямъ, чего нельзя сказать о «рѣшимости». Далѣе, не владѣющій собою человѣкъ обязанъ этимъ не «рѣшимости», а «вожделѣніямъ», равно какъ и на оборотъ воздержный является воздержнымъ не вслѣдствіе своихъ «вожделѣній», а вслѣдствіе своей «рѣшимости». Затѣмъ, если бы мнѣніе, проповѣдующее взаимное тождество «рѣшимости», съ одной стороны, и «вожделѣнія», съ другой, было вѣрно, то въ такомъ случаѣ совершенно непонятнымъ для насъ оставалось бы существованіе контраста, имѣющаго мѣсто между «вожделѣніями» и тѣмъ, что мы называемъ «рѣшимостью», и не имѣющаго между тѣмъ мѣста между самими «вожделѣніями». Наконецъ, «вожделѣніе» вращается около пріятнаго или непріятнаго, чего совсѣмъ нельзя сказать о «рѣшимости» [5]). 2) Еще менѣе «рѣшимость» можетъ быть тождественна со «страстью», такъ какъ, не говоря уже о томъ, что страсти, какъ и вожделѣнія, также присущи не только разумнымъ существамъ, но и неразумнымъ, чего, между тѣмъ, абсолютно нельзя сказать о рѣшимости и проч.,—только весьма немногое изъ всего того, что случается подъ вліяніемъ страстей, совершается тѣмъ или другимъ человѣкомъ болѣе или менѣе обдуманно [6]). 3) Хотя «рѣшимость»

---

[1]) Eth. Nic. lib. III. cap. I. v. 18.
[2]) Eth. Nic. lib. III. cap. II. v. 2.
[3]) Ibid. Cp. Mor. Eudem. lib. II. cap. VIII. v 1.
[4]) Eth. Nic. lib. III. cap. II. v. 3. Cp. Mor. Eud. lib. II. cap. X. v. 3.
[5]) Eth. Nic. lib. III. cap. II. v. 3—5.
[6]) Ibid. v. 6. Cp. Mor. Eud. lib. II. cap. X. v. 3.

нѣсколько и родственна съ «желаніемъ», однако она не есть «желаніе», такъ какъ, во-первыхъ, она имѣетъ смыслъ только въ отношеніи къ чему либо возможному. достижимому, чего не видимъ въ желаніи, не знающемъ для себя рѣшительно никакихъ предѣловъ: можно, напр.. желать не умереть и проч ; такъ какъ, во-вторыхъ, рѣшимость имѣетъ мѣсто только въ отношеніи къ собственнымъ поступкамъ того или другаго субъекта, чего опять не видимъ въ желаніи, объектами котораго часто бываетъ нѣчто совершенно постороннее, внѣшнее для извѣстнаго индивидуума: иногда желаютъ, напр.. чтобы тотъ или другой изъ состязающихся въ борьбѣ получилъ призъ и проч.; такъ какъ, наконецъ, въ-третьихъ, желаніе имѣетъ непосредственно въ виду ту или другую цѣль быть здоровымъ, счастливымъ..., между тѣмъ какъ «рѣшимость» не «цѣль» (такъ какъ смѣшно было бы говорить, напр., такъ: я рѣшился быть счастливымъ, здоровымъ и проч.). а «средства», способствующія къ достиженію послѣдней, что вполнѣ и естественно, въ виду того, что «рѣшимость» имѣетъ дѣло съ тѣмъ только, что непосредственно отъ насъ зависитъ [1]). Наконецъ, 4) «рѣшимость» есть нѣчто отличное и отъ «мнѣнія», потому что, во-первыхъ, мнѣніе можетъ одинаково относиться ко всевозможнымъ объектамъ столько же къ вѣчному и недостижимому для насъ, сколько и на оборотъ, что между тѣмъ. какъ видно уже и изъ предыдущаго нашего изложенія, совершенно немыслимо въ отношеніи къ «рѣшимости», потому что, во-вторыхъ, нашъ нравственный характеръ опредѣляется тѣмъ, поколику мы рѣшаемся на доброе или худое, но отнюдь не тѣмъ, поколику мы только думаемъ о томъ или другомъ, потому что, въ-третьихъ, содержаніе нашей рѣшимости состоитъ или въ избѣганіи, или преслѣдованіи чего бы то ни было и т. под., тогда какъ мнѣніе, не разсуждая о томъ, чего мы должны избѣгать и къ чему стремиться, рѣшаетъ вопросы о сущности извѣстной вещи. о томъ, для кого и при какихъ условіяхъ она можетъ быть полезна и проч., потому что, въ-четвертыхъ, «рѣшимость» за то, если она въ данномъ разѣ преслѣдуетъ и должные объекты, и должнымъ образомъ.... встрѣчаетъ себѣ съ чьей бы то ни бы стороны сравнительно гораздо меньше похвалъ, чѣмъ «правильное мнѣніе», потому что, наконецъ, въ пятыхъ, твердая рѣшимость можетъ имѣть мѣсто только въ виду несомнѣнно хорошаго объекта, между тѣмъ какъ мнѣніе одинаково находитъ себѣ мѣсто не только въ этомъ, но и въ совершенно противоположномъ этому случаѣ..., не говоримъ уже о томъ, также отрицающемъ тождество рѣшимости и мнѣнія фактѣ, что нѣкоторые люди, имѣя прекрасныя представленія, въ то же время, вслѣдствіе своей безнравственности, никогда или рѣдко рѣшаются на что либо пре-

---

1) Eth. Nic. lib. III. cap. II. v. 7—9. Cp. Mor. Eud. lib. II. cap. X. v. 4. Magn. Mor. lib. I. cap. XVII v. 2.

красное [1]). Сказываясь съ болѣе узкимъ содержаніемъ, чѣмъ «вообще свобода», не характеризуясь чертами, тождественными съ признаками или «вожделѣнія», или «страсти», или «желанія», или наконецъ «мнѣнія», «рѣшимость» есть нѣчто, хотя, какъ мы сказали, не совпадающее цѣлымъ объемомъ своимъ съ объемомъ вообще свободнаго, тѣмъ не менѣе въ извѣстной степени отмѣченное печатью свободнаго [2]); рѣшимость есть «хотѣніе или воля, съ размышленіемъ направленная къ такой опредѣленной цѣли, которая признана вмѣстѣ и удободостижимою» [3]).

Изъ только что предложеннаго опредѣленія рѣшимости вытекаетъ, что понятіе рѣшимости состоитъ изъ слѣдующихъ двухъ существеннѣйшихъ элементовъ: «хотѣнія и «обдумыванія»—«размышленія».

«Хотѣніе» непосредственно имѣетъ въ виду «цѣль» и въ частности или «истинное благо» (по мнѣнію однихъ), или «благо», на сколько что либо такимъ представляется индивидуальному сознанію того или другаго субъекта (по мнѣнію другихъ), такъ что, съ точки зрѣнія первыхъ, все, не характеризующееся какъ «истинное благо», напр., зло, не можетъ быть и предметомъ какого либо «хотѣнія», между тѣмъ какъ, съ точки зрѣнія послѣднихъ, объектомъ хотѣнія съ одинаковымъ правомъ можетъ быть все, что только кажется благомъ, по крайней, мѣрѣ для кого нибудь, чѣмъ можетъ быть для порочнаго человѣка что либо также порочное..., для больнаго одно, другое для здороваго. . При этомъ, если каждый человѣкъ желаетъ того, что «ему» какъ благо «кажется», то отсюда не слѣдуетъ того, что благо «само въ себѣ» не можетъ быть объектомъ хотѣнія (съ точки зрѣнія послѣдняго мнѣнія) для какого либо человѣка,—не слѣдуетъ потому, что для нравственно-хорошаго человѣка «кажущееся ему» благо тождественно съ благомъ «самимъ въ себѣ» [4]).

Что же касается того вопроса, въ какихъ случаяхъ имѣетъ мѣсто «обдумываніе»—«размышленіе», непосредственно обусловливающее собою, какъ мы раньше и замѣтили, фактъ «рѣшимости», то отвѣтъ на него можно дать такой: «размышленіе, обдумываніе» чего бы то ни было со стороны того или другаго непремѣнно разумнаго человѣка имѣетъ мѣсто только въ отношеніи къ тому, что послѣдній можетъ самостоятельно осуществить въ своей именно дѣятельности, но чего исходъ «заранѣе» не извѣстенъ, относительно чего, слѣдовательно, «заранѣе» нельзя сказать чего либо догматически-опредѣленнаго [5]). Поэтому не имѣетъ смысла фактъ обдумыванія въ приложеніи къ вѣч-

---

[1]) Eth. Nic. lib. III. cap. II. v. 10—15. Ср. M. Mor. l I. c. XVII v. 4. M. Eud. l. II. c. X. v. 5.

[2]) Eth. Nic. lib. III. cap. II. v. 16.

[3]) См. указ. выше сочин. І. Л. Янышева, стр. 175—176.

[4]) Eth. Nic. lib. III. cap. IV. v. 1—6. Ср. указ. сборникъ «Kirchmann'a». B 69. S. 54—55; Erl. 79. Ср. Mor. Eud. lib. II. cap. X. v. 25—27

[5]) Eth. Nic. lib. III. cap. III. v. 2, 7, 10.

нымъ вещамъ, напр., міру [1])..., къ тому, что, хотя и движется, но всегда одинаковымъ образомъ, отъ чего бы послѣднее ни происходило— отъ природы, или необходимости и проч. [2]), къ тому, что зависитъ отъ счастливой случайности [3])..., къ точнымъ и самостоятельнымъ наукамъ [4]), къ тому, что касается не насъ, а другихъ какихъ либо людей и проч. и проч. [5]). Да и изъ того, что можетъ быть осуществлено чрезъ насъ лично, «обдумываніе» можетъ быть приложимо только къ тому, что случается не всегда одинаково (имѣются въ виду вопросы, касающіеся, напр., врачебной науки и проч.), между тѣмъ какъ относительно того, что случается всегда безъ исключенія одинаково, «обдумыванія»—«размышленія» быть не можетъ, напр. относительно того, какъ должно писать тѣ или другія буквы [6])... При томъ и тамъ, гдѣ обдумываніе имѣетъ смыслъ, оно потребно въ различныхъ случаяхъ въ различной степени: напр. въ большей степени при управленіи кораблемъ, чѣмъ при гимнастическихъ упражненіяхъ... и вообще въ сильнѣйшей мѣрѣ въ области искусствъ, характеризующихся сравнительно большею неустойчивостью, чѣмъ наукъ [7])... При особенно важныхъ обстоятельствахъ, не довѣряясь однимъ своимъ только силамъ, обыкновенно приглашаютъ къ себѣ кого либо въ совѣтники [8])... Имѣющее мѣсто при указанныхъ условіяхъ «обдумываніе» своимъ объектомъ имѣетъ не «конечную цѣль», а «средства», могущія привести къ ней [9]) врачъ напр. обдумываетъ не то, долженъ или нѣтъ онъ постараться вылечить отъ той или другой болѣзни извѣстнаго человѣка (такъ какъ обдумывать это было бы безсмысленно), а средства, при помощи которыхъ онъ можетъ осуществить свою цѣль или, если послѣднихъ много есть въ наличности, выбираетъ лучшія изъ нихъ и проч. и проч. Обдумываніе такое въ своемъ отыскиваніи (если нѣтъ средствъ «на лицо», или если они и есть «на лицо», но въ недостаточномъ количествѣ) и выдѣленіи (если средствъ «на лице» много или нѣсколько)... однихъ средствъ, могущихъ привести къ извѣстной цѣли, отъ другихъ аналогично съ рѣшеніемъ геометрическихъ задачъ (имѣются въ виду задачи, рѣшеніе которыхъ обусловливается извѣстными вспомогательными построеніями, напр., задача «раздѣлить прямую линію на двѣ равныя части», для рѣшенія которой необходимо предварительно надлежащимъ образомъ взвѣсить всѣ возможныя средства, обусловливающія собою послѣднее) [10]), причемъ необходимо

---

[1]) Eth. Nic. l. III, cap. III. v. 3. [2]) Ibid. v. 4.
[3]) Ibid. v. 5. [4]) Ibid, v. 8.
[5]) Ibid. v. 6 Ср. M. Eud. lib. II. cap. X. v. 11. M. Mor. lib. I. cap. XVII. v 4.
[6]) Eth. Nic. l. III. c. III. v. 8. Ср. M. Eud. l. II. c. X. v. 13. M. Moral. l. I. c. XVIII. v. 10.
[7]) Eth. Nic. lib. III. cap. III. v. 9.
[8]) Ibid. v. 10.
[9]) Ibid. v. 15—16. Ср. M. Eud. l. II. c. X. v. 16. Magn. Mor. lib. I. cap. XVIII. v. 6.
[10]) Eth. Nic. lib. III. cap. III. v. 11. Ср. M. Eud. lib. II. cap. X. v. 16.

имѣть въ виду, что не всякое «исканіе» есть въ тоже время и «обдумываніе» въ математикѣ напр., которая преслѣдуетъ отыскиваніе суммы..., отыскиваніе, всегда происходящее одинаковымъ образомъ при посредствѣ счисленія, обдумываніе не имѣетъ мѣста, но всякое «обдумываніе» есть въ тоже время и «исканіе» [1]). Если при обдумываніи средствъ къ осуществленію извѣстной конечной цѣли въ ряду прочихъ наталкиваются на недостижимое, то въ такихъ случаяхъ откладываютъ въ сторону исполненіе дѣла (напр., если оказывается, что для осуществленія послѣдняго необходима большая сумма денегъ, овладѣть которою между тѣмъ нѣтъ надежды...).. Впрочемъ неосуществимое при посредствѣ нашихъ наличныхъ средствъ то или другое предпріятіе можетъ быть осуществлено нами при посредствѣ друзей, причемъ оно все-таки останется предпріятіемъ, нѣкоторымъ образомъ совершаемымъ нами, хотя бы уже по тому одному, что инціатива въ немъ принадлежитъ намъ [2]). Обыкновенно направляясь то на средства къ осуществленію извѣстной цѣли, то на употребленіе послѣднихъ [3]) .., обдумываніе никогда области объектовъ своихъ не распространяетъ на что либо конкретное, чувственно - единичное: напр. не можетъ быть предметомъ обдумыванія то: хлѣбъ ли лежитъ предо мной, если хлѣбъ, то хорошо ли онъ испеченъ и проч., потому что все конкретное есть предметъ внѣшнихъ чувствъ, ощущеній [4])..., а также и потому вообще, что иначе обдумываніе наше продолжалось бы безъ конца [5]). Чье бы то ни было «обдумываніе» средствъ, обусловливающихъ собою возможность извѣстнаго поступка, наконецъ, приходитъ къ концу, какъ скоро принципъ поступка тотъ или другой человѣкъ отнесетъ къ себѣ самому и къ господствующему въ немъ разуму [6]).

3. Опредѣливъ вообще «свободное», какъ нѣчто такое, чего начало лежитъ въ насъ, по противоположности «вынужденному» путемъ насилія или угрозы, раскрывъ сущность «рѣшимости», состоящей въ хотѣніи, съ размышленіемъ направленномъ къ извѣстной цѣли..., и показавъ, что объектами «обдумыванія» могутъ быть только «средства», при помощи которыхъ возможно кому либо осуществить извѣстную цѣль, а не сама та или другая «цѣль», которая сказывается какъ объектъ только желанія, Аристотель дальше естественно затрогиваетъ вопросъ: отъ насъ ли зависитъ та «цѣль», которая является объектомъ нашего хотѣнія? Если не отъ насъ, то и поступки, направленные къ ея осуществленію, какъ являющіеся только средствами къ

---

[1]) Eth. Nic. l. III. c. III. v. 12. Ср. упом. сборн. «Kirchmann'a». P. 69, S. 54, Erl. 76. Ср. M. Eud. l. II. c. X. v. 18—19.

[2]) Eth. Nic. lib. III. cap. III. v. 13. M. Eud. l. II. c. X. v. 10. Magn. Mor. lib. I. c. XVII. v. 5.

[3]) Eth. Nic. lib. III. cap. III. v. 14.

[4]) Ibid. v. 16. [5]) Ibid. v. 16.

[6]) Eth. Nic. lib. III. cap. III. v. 17. Ср. M. Eud. lib. II. cap. X. v. 16.

этой цѣли и потому стоящіе въ тѣсной причинной отъ нея зависимости, также не суть ли недобровольные? Нѣтъ, потому что указаннаго рода поступки—средства, обусловливающія собою осуществленіе извѣстной цѣли могутъ быть объектами нашего обдумыванія, размышленія, а слѣдовательно, и суть умышленные, свободные, такъ какъ все, подлежащее нашему обдумыванію, размышленію, уже по тому самому зависитъ отъ насъ [1]). А такъ какъ къ такимъ поступкамъ принадлежатъ и поступки добровольные, то и послѣдніе, стало быть, суть также умышленные и свободные, равно какъ и поступки нравственно злые, порочные: отъ насъ зависитъ рѣшаться на нихъ или нѣтъ [2]). Если же и говорятъ, что никто не дѣлается «добровольно» порочнымъ, и «недобровольно» блаженнымъ, то говорятъ правильно только отчасти: здѣсь вѣрно то, что никто не дѣлается блаженнымъ противъ воли, но то, что будто бы никто не дѣлается добровольно худымъ, порочнымъ, невѣрно; иначе мы должны были бы стать въ противорѣчіе съ выставленными выше принципами и отрицать, что человѣкъ виновникъ своихъ дѣйствій, въ томъ же смыслѣ, въ какомъ онъ и отецъ сьоихъ дѣтей, и что ему принадлежитъ начало, принципъ извѣстнаго поступка [3]), не говоримъ уже о томъ, что одно только простое желаніе само по себѣ не имѣетъ еще цѣны, если при немъ безнравственные поступки тѣмъ не менѣе имѣютъ мѣсто, потому что одного только простаго желанія при существованіи прочныхъ дурныхъ навыковъ далеко еще не достаточно, чтобъ ихъ уничтожить, подобно тому какъ человѣку больному недостаточно пожелать быть здоровымъ, чтобы уничтожить въ своемъ организмѣ всѣ слѣды болѣзни [4]). Кромѣ того, въ пользу указаннаго нами положенія говоритъ и фактъ существованія различнаго рода законодательствъ, всюду имѣющихъ мѣсто, фактъ, очевидно, въ основѣ своей имѣющій «добровольный» именно, а не «вынужденный» характеръ тѣхъ или другихъ нашихъ нравственно-хорошихъ и-худыхъ поступковъ. Въ самомъ дѣлѣ, гдѣ не имѣетъ смысла «свобода», тамъ въ такой же степени не имѣетъ мѣста и фактъ какихъ бы то ни было наказаній, наградъ, похвалъ и проч. за тѣ или другіе наши поступки, какъ не зависящіе въ собственномъ смыслѣ отъ насъ [5]). Даже больше: такъ какъ отъ насъ именно зависятъ тѣ или другіе порочные поступки, то послѣдніе служатъ предметомъ наказанія и порицанія даже и въ тѣхъ случаяхъ, когда совершены нами по незнанію, если, разумѣется,

---

[1]) Eth. Nic. lib. III. cap. V. v. 1. Ср. указ. сборн. «Kirchmann'a». S. 55, Erl. 80.

[2]) Eth. Nic. lib. III. cap. V. v. 1—3, 6.

[3]) Ibid. v. 4—5.

[4]) Eth. Nic. lib. III. cap. V. v. 14. Ср. упомян. сборн. «Kirchmann'a». B. 69, S. 57. Erl. 83.

[5]) Eth. Nic. lib. III. cap. V. v. 7. Ср. Mor. End. lib. II. cap. X. v. 20—21. Magn. Moral. lib. I. cap. XVII. v. 7.

послѣднее зависѣло отъ насъ же: таковы, напр., поступки, совершаемые кѣмъ либо въ «пьяномъ видѣ»..., таковы же и поступки человѣка, по своей безпечности не знающаго содержанія извѣстныхъ законовъ и проч. [1]). Возраженіе, какое намъ могутъ сдѣлать въ этомъ случаѣ, что такіе люди въ извѣстномъ разѣ потому и оказались безпечными, что быть заботливыми они не были въ состояніи, не имѣетъ за себя сколько нибудь прочныхъ, основательныхъ данныхъ, такъ какъ мы, а не кто либо другой, виновны въ томъ, что поставили себя въ такое состояніе чрезъ то, что вели нерадивую, безпутную жизнь, такъ какъ мы опять, а не другой кто либо, виновны въ томъ также, что сказываемся, какъ дурные и необузданные люди, что дозволяли себѣ пить вино не въ мѣру и проч. и проч., и такимъ образомъ дали возможность образоваться въ насъ прочнымъ дурнымъ навыкамъ [2]). Не только всѣ ненормальныя, порочныя проявленія души нашей свободны и, какъ такія, заслуживаютъ справедливаго порицанія, но отчасти также и нѣкоторыя уродливости тѣла, происшедшія вслѣдствіе нашей безпечности и проч. и потому со стороны окружающихъ людей заслуживающія порицанія, въ противоположность уродливостямъ, которыми наградила того или другаго изъ насъ сама природа [3]). Несостоятельно въ данномъ случаѣ также и то мнѣніе, по смыслу котораго вслѣдствіе того, что для каждаго человѣка конечною цѣлію является нѣчто особенное, смотря по его индивидуальнымъ особенностямъ, что онъ не есть господинъ своихъ мыслей (т. е., что взвѣшиваніе средствъ необходимо опредѣляется «заранѣе» поставленною цѣлію), поступки его будто бы не могутъ характеризоваться, какъ свободные,—не состоятельно потому, что опускаетъ изъ вида тотъ фактъ, что если кто бы то ни было какимъ либо образомъ является причиною своихъ навыковъ, то онъ, по этому самому есть также и причина такого или инаго направленія своихъ мыслей, иначе никто предъ своимъ сознаніемъ не отвѣчалъ бы за свои злые поступки, какъ непосредственно зависѣвшіе отъ его «невѣденія истинной цѣли», обусловившаго собою извѣстный образъ его дѣйствій, направленныхъ къ достиженію въ дѣйствительности «ложнаго мнимаго блага», а не «истиннаго», какимъ оно казалось ему [4]). Далѣе, познаніе и стремленіе къ «цѣли» обусловливается не личнымъ выборомъ послѣдней тѣмъ или другимъ человѣкомъ, не есть слѣдовательно что либо «свободное», но сказывается какъ нѣчто «прирожденное» или, по крайней мѣрѣ, необходимо проистекающее изъ его природы, такъ что это даяніе природы, это истинное благо не можетъ быть получено кѣмъ либо отъ другаго лица, нельзя ему научиться, можно только владѣть имъ въ томъ видѣ, въ какомъ

---

[1]) Eth. Nic. lib. III. cap. V. v. 8.

[2]) Ibidem, 9. 7—12.

[3]) Eth. Nic. lib. III. cap. V. v. 15—16.

[4]) Ibid. v 17; Ср. упомянут. сборн. «Kirchmann'a». B. 69, S. 57—58, Erl. 84

дала его намъ сама природа. Поэтому, если утверждающіе, что порокъ есть нѣчто не добровольное, въ этомъ случаѣ ссылаются на «не свободу цѣли», понимаемую въ указанномъ смыслѣ, то, оставаясь послѣдовательными самимъ себѣ, они должны это же сказать и относительно добродѣтели, потому что представляющаяся человѣку цѣль въ обоихъ случаяхъ опредѣляется самою «природою» и всякій поступокъ случается только въ отношеніи къ «цѣли»; если же при этомъ они утверждаютъ, что добродѣтельные поступки сказываются какъ свободные, то, опять желая остаться вѣрными самимъ себѣ, это же и въ такой же степени они должны утверждать и относительно порока [1]). Но допустимъ ли мы то, что «цѣль» есть нѣчто данное человѣку отъ природы, или нѣтъ, результатъ будетъ одинъ и тотъ же: добродѣтельный человѣкъ, не будучи свободенъ въ отношеніи къ самой «цѣли», во всемъ остальномъ, что ведетъ къ ней, въ своихъ поступкахъ вполнѣ свободенъ, а слѣдовательно такова же, т. е. свободна же, и вообще добродѣтель, равно какъ и порокъ, потому что все это же и въ такой же мѣрѣ имѣетъ смыслъ и въ отношеніи къ порочному человѣку [2]). И такъ добрые, и злые поступки человѣка вполнѣ свободны; при совершеніи ихъ человѣкъ остается полнымъ ихъ господиномъ отъ начала и до конца выполненія ихъ, между тѣмъ какъ въ отношеніи къ тѣмъ или другимъ навыкамъ человѣка свобода имѣетъ мѣсто въ собственномъ смыслѣ только при началѣ образованія ихъ, такъ какъ, когда послѣдніе уже вполнѣ успѣли сложиться, человѣкъ перестаетъ уже быть въ строгомъ смыслѣ непосредственнымъ господиномъ своихъ дѣйствій, подобно тому какъ начало той или другой болѣзни зависитъ непосредственно отъ самого человѣка, между тѣмъ какъ дальнѣйшее ея развитіе совершается уже само собою..., т. е. навыки свободны только понимаемые въ широкомъ смыслѣ, въ томъ, что отъ насъ именно зависѣло направлять въ ту или другую сторону всѣ тѣ отдѣльные наши поступки, изъ которыхъ, затѣмъ, и сложились самые навыки [3]).

§ II.

Дѣленіе Аристотелемъ всѣхъ признаваемыхъ имъ добродѣтелей на «двѣ» группы.

Намѣреваясь раскрывать только добродѣтели души и находя въ послѣдней «неразумную» («ἄλογον») и «разумную» («τὸν λόγον ἔχον») части, изъ которыхъ каждая въ свою очередь подраздѣляется также на свои составные элементы, чѣмъ по отношенію къ первой являются

---

[1]) Eth. Nic. lib. III. cap. V. v. 17—18. Ср. упомян. сборн. «Kirchmann'a» B. 69, S. 58, Erl. 85.

[2]) Eth. Nic. lib. III. cap. V. v. 19—20.

[3]) Ibid. v. 22.

«растительная» («φυτικόν, θρεπτικόν») (совершенно недоступная разуму) и «пожелательная» («ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικόν») (нѣкоторымъ образомъ доступная разуму) части души, а въ отношеніи ко второй также (какъ и тамъ) «пожелательная», а потомъ «господствующая», «самостоятельная» части души [1]), причемъ въ виду того, что растительная часть неразумной души «обща у человѣка съ растеніями», опуская послѣднюю изъ разсужденія о добродѣтели [2]) и принимая въ соображеніе тотъ подтверждаемый «увѣщаніями» («monitio»), «предписаніями» («praeceptio»), «убѣжденіями» («exhortatio») и «укоризнами» («reprehensio») фактъ, что неразумная часть души нѣкоторымъ образомъ послушна разуму [3]), такъ что, согласно съ этимъ, разумная часть души будетъ сказываться двоякаго рода силою («vis animi duplex»): или, во первыхъ, какъ въ собственномъ смыслѣ разумная, имѣющая разумъ въ самой себѣ («rationem habens in se ipsa»), или, во вторыхъ, какъ такая, которая относится къ первой подобно тому, какъ сынъ къ увѣщаніямъ отца [4]), Аристотель, соотвѣтственно этому различію указанныхъ двухъ частей разумной души [5]), раздѣляетъ и добродѣтели..., «ибо объ однѣхъ изъ нихъ», разсуждаетъ онъ, «мы говоримъ, какъ объ «умственныхъ», о другихъ, какъ о «нравственныхъ». Какъ объ «умственныхъ», говоримъ о «мудрости» и «вѣденіи», а равно и «благоразуміи», какъ о нравственныхъ—о «щедрости», «воздержности». Ибо когда мы говоримъ о нравахъ кого бы то ни было, то не называемъ послѣдняго «мудрымъ» или «разсудительнымъ», а «кроткимъ» или «воздержнымъ». Хвалимъ также и мудраго—по его навыкамъ, изъ которыхъ достохвальные мы называемъ добродѣтелями» [6]).

§ III.

Ученіе Аристотеля объ «отдѣльныхъ добродѣтеляхъ».

Частная характеристика каждой изъ «нравственныхъ» и «умственныхъ» добродѣтелей въ отдѣльности предлагается Аристотелемъ во

---

[1]) Eth. Nic. l. I. c. XIII v. 17—18. Cp. Moral. Eudem. l. II c. I v. 15

[2]) Ср. упом. выше сочин. прот. І. Л. Янышева, стр. 178.

[3]) Eth. Nic. l. I. c. XIII. v. 18 «...πειθεταί πως ὑπὸ λόγου τὸ ἄλογον, μηνύει καὶ ἡ νουθέτησις καὶ πᾶσα ἐπιτίμησίς τε καὶ παράκλησις...»

[4]) Ibid., v. 19: «εἰ δὲ χρὴ καὶ τοῦτο φάναι λόγον ἔχειν, διττὸν ἐσται καὶ τὸ λόγον ἔχον, τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν αὑτῷ, τὸ δ' ὥσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι» (... «altera sic ad eam habens, uti filius ad parentis monita ille, qui parentis dicto audiens est». ... Ср. M. Eud. l. II. c. I v. 20; Ibid. c. IV. v. 1

[5]) Ср. § II й перваго отдѣла настоящей части нашего изслѣдованія.

[6]) Eth Nic. l. I. c. XIII. v. 20: «διορίξεται δὲ καὶ ἡ ἀρετὴ κατὰ τὴν διαφορὰν ταύτην· λεγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικὰς τὰς δὲ ἠθικάς, σοφίαν μὲν καὶ σύνεσιν καὶ φρονησιν διανοητικάς, ἐλευθεριότητα δὲ καὶ σωφροσύνην ἠθικάς Λέγοντες γὰρ περὶ τοῦ ἤθους (...nam quum de moribus alicujus loquimur». .) οὐ λέγομεν ὅτι σοφὸς ἢ συνετὸς αλλ' ὅτι πρᾶος ἢ σώφρον, ἐπαινοῦμεν δὲ καὶ τὸν σοφὸν κατὰ τὴν ἕξιν· τῶν ἕξεων δὲ τας ἐπαινετὰς ἀρετὰς λέγομεν»... Ср. M. Eud. l. II. c. I. v. 19. Magn. Mor. l. I c. V v. 1—2.

второй половинѣ III-й, а также въ IV—IX-й книгахъ его «Никомаховской» этики.

§§ I.

Ученіе Аристотеля о каждой изъ «нравственныхъ» добродѣтелей «въ отдѣльности»

Болѣе или менѣе подробно выясняются Аристотелемъ слѣдующія «нравственныя» добродѣтели I) «мужество», II) «воздержаніе», III) «щедрость», IV) «великолѣпіе», V) «великодушіе» VI) анонимная, стоящая въ серединѣ между «φιλοτιμία» и «ἀφιλοτιμία», VII) «кротость», VIII) анонимная, на обыкновенномъ языкѣ называемая «вѣжливостью или пріятностью» въ обращеніи, IX) «правдивость», X) «благоподвижность», XI) «стыдливость», а особенно XII) «справедливость» и XIII) «дружба».

I.

«Мужество» («ἀνδρεία») [1])—средина между страхомъ («φόβος») и беззавѣтною отвагою («θάρρος») [2]) Страхомъ вообще называется ожиданіе зла [3]), напр., стыда, бѣдности, болѣзни, недостатка въ друзьяхъ, смерти... Однако, если (какъ напр въ данномъ случаѣ) имѣется въ виду мужество, то не всякій вообще страхъ будетъ сказываться по отношенію къ нему, какъ одна изъ крайностей пороковъ, между которыми оно имѣетъ мѣсто; напротивъ, нѣкоторыхъ объектовъ, напр. стыда..., даже должно бояться. такъ что сообразующійся съ этимъ въ своей дѣятельности человѣкъ обыкновенно характеризуется чертами человѣка нравственно-хорошаго (въ указанномъ случаѣ—стыдливаго...) и на оборотъ, хотя впрочемъ и послѣдняго рода человѣкъ («безстыдный»..) иногда въ переносномъ смыслѣ можетъ быть названъ также мужественнымъ, какъ презирающій все безъ исключенія страшное [4]). Не дѣлаетъ человѣка мужественнымъ хладнокровное отношеніе его и къ тѣмъ объектамъ, источникомъ которыхъ является не «порочность» его, которые, словомъ, не зависятъ отъ него, каковы напр. бѣдность, болѣзнь..., ожиданіе тѣлеснаго наказанія (это для грека — величайшій стыдъ) [5])..., а лишь только похожимъ на мужественнаго [6]) ..,—равно какъ не дѣлаетъ его трусомъ и страхъ предъ безчестіемъ своихъ дѣтей или жены... [7]) Мужественнымъ дѣ-

---

[1]) Eth. Nic. l. III. c. VI –IX. Ср. M Mor. l. I c. XX M. Eud. l. III c. I.

[2]) Eth. Nic. l. III. c. VI. v. 1: «ὅτι», т. е ἀνδρεία,...«μεσότης ἐστὶ περὶ φόβους» (formido) «καὶ θάρρη» (audacia), «ἡδη... εἴρηται»... Ср. ibid. l. II. c. VII v. 2... Ср. также M. Eudem. l. III. c. I v. 2.

[3]) Eth. Nic. l. III. c. VI v. 2. Ср. Rhetor. l. II c. V.

[4]) Eth. Nic. l. III. c. VI v. 3.

[5]) См. цит. выше произвед Stahr'a, S. 92, Anm 3...

[6]) Eth. Nic.: l. III c. VI v. 4—5.

[7]) Eth. Nic.: l. III. c. VI, v. 5.

лаетъ человѣка совершенно спокойное отношеніе его къ объекту, болѣе всѣхъ другихъ могущему возбудить въ комъ бы то ни было чувство страха, чѣмъ является «смерть» [4]). Впрочемъ не ко всякому виду смерти хладнокровное отношеніе характеризуетъ того или другаго человѣка — какъ въ собственномъ смыслѣ мужественнаго... [5]), а только къ прекраснѣйшему изъ нихъ, какимъ, по общему признанію, сказывается смерть на войнѣ, смерть за свое отечество [6]), хотя впрочемъ въ извѣстномъ смыслѣ мужественнымъ можно назвать также и встрѣчающихъ смерть на одрѣ болѣзни, въ морѣ при кораблекрушеніи..., но, какъ мы и сказали, только въ извѣстномъ и далеко не въ собственномъ смыслѣ, потому что въ томъ и другомъ случаяхъ— при смерти на одрѣ болѣзни и утопаніи въ морѣ не имѣетъ никакого смысла мысль о противодѣйствіи со стороны умирающаго, а между тѣмъ добродѣтель (въ данномъ случаѣ «мужество») есть поступокъ, а не пассивное только состояніе [7]). Съ понятіемъ о мужествѣ однако вовсе не соединяется понятіе о безусловной неустрашимости: требовать послѣдней отъ мужественнаго значило бы требовать отъ него совершенно невозможнаго, препобѣждающаго его силы, какъ человѣка, а лишь только понятіе здраваго мужества [8]), мужества, проявляемаго въ такой степени и смыслѣ, какъ вообще человѣка уполномочиваетъ его разумъ [9]). Мужество перестаетъ быть мужествомъ, становясь или беззавѣтною отвагою въ томъ случаѣ, если владѣющій ею человѣкъ перестаетъ бояться всего, что бы то ни было (при чемъ впрочемъ иногда имѣетъ мѣсто и хвастовство, т е. иногда такая безумная отвага остается такою только на словахъ, а далеко не на дѣлѣ)... [10]), или трусостью, если упомянутый человѣкъ простираетъ свою боязнь уже слишкомъ далеко, дальше чѣмъ слѣдовало бы [11]). Безумно отважный слѣдовательно переступаетъ ту область, въ предѣлахъ которой для мужественнаго вообще ничего не должно быть страшнаго, между тѣмъ какъ трусъ, на оборотъ, остается позади границъ указаннаго рода сферы [12]). Притомъ, беззавѣтная отвага нѣсколько болѣе аналогична съ мужествомъ, чѣмъ трусость; мужество поэтому имѣетъ дѣло больше съ тѣмъ, что возбуждаетъ въ комъ бы то ни было страхъ, чѣмъ мужество. Человѣкъ спокойный предъ тѣмъ, что способно въ комъ бы то ни было возбудить чувство страха, храбръ въ болѣе истинномъ смыслѣ, чѣмъ человѣкъ, подобнымъ образомъ ведущій себя подъ вліяніемъ возвышающихъ, возбуждающихъ духъ

---

[4]) Ibid. v. 6. [5]) Ibid. v. 7. [6]) Ibid. v. 8—10.
[7]) Ibid. v. 11—12. [8]) Ibid. c. VII. v. 1—5.
[9]) Ibid. v. 5, 2. M. Eud l. III. c. I. v. 9.. M. Mor. I. I. c. XXI. v. 10.
[10]) Eth. Nic. l. III. c. VII. v. 7—8. Ср. M. Eud. l. III. c. I. v. 24.
[11]) Eth. Nic.; l. III. v. 10.
[12]) Ibid. v. 12...

объектовъ [1]): въ строгомъ смыслѣ храбръ, противостоящій чему-либо печальному, тягостному, такъ что храбрость, мужество, поэтому, есть нѣчто тѣсно связанное съ печалью и потому трудное и, какъ такое, оно справедливо заслуживаетъ похвалы и прославленія, потому что устоять противъ печальнаго, тягостнаго труднѣе, чѣмъ воздерживаться отъ пріятнаго [2]). Впрочемъ, цѣль и мужества можетъ также характеризоваться какъ нѣчто пріятное: смерть и раны, которыя мужественный получаетъ на войнѣ, для него, очевидно, суть нѣчто непріятное и не гармонирующее съ его расположеніемъ; однако онъ охотно принимаетъ ихъ въ виду того, что такой образъ его дѣйствій сказывается какъ нѣчто прекрасное по противоположности съ обратнымъ родомъ дѣйствій [4]). Даже можно сказать: чѣмъ больше кто либо владѣетъ всякаго рода добродѣтелью и чѣмъ счастливѣе его внѣшнее положеніе, тѣмъ труднѣе, тяжелѣе для него встрѣчать смерть, такъ какъ чрезъ смерть онъ также тѣмъ большихъ благъ будетъ лишенъ. Но онъ, поэтому, не только не менѣе, но даже болѣе характеризуется, какъ мужественный, свою обязанность на полѣ чести предпочитая тѣмъ благамъ... [4]). Слѣдовательно, осуществленіе далеко не всѣхъ добродѣтелей связано съ пріятными именно чувствованіями, если только не принимать во вниманіе удовольствія, возникающаго по достиженіи той или другой цѣли .. [5]). Наемные солдаты могутъ быть также храбрыми, бросаться на большія опасности, но вовсе не потому, чтобъ проявленіе храбрости для нихъ было само по себѣ чѣмъ-то пріятнымъ, а потому, что они имѣютъ въ виду изъ этого извлечь для себя извѣстную выгоду [6]).

Характеризуясь указаннаго рода чертами, понятіе мужества вовсе не приложимо къ самоубійству—изъ-за бѣдности-ли то, или изъ-за любви (несчастной) одного лица къ другому и проч., потому-что послѣднее характеризуетъ собою скорѣе труса, чѣмъ въ собственномъ смыслѣ мужественнаго: избѣгать труднаго черта человѣка изнѣженнаго,—послѣдній рѣшается на самоубійство вовсе не потому, что смерть въ такомъ случаѣ является сама-по-себѣ чѣмъ-то прекраснымъ, а потому, что онъ чрезъ это думаетъ избѣжать зла [7]).

Въ извѣстной степени аналогичны съ мужествомъ. α) такъ называемая «гражданская» храбрость, какъ имѣющая въ виду чувство чести, стремленіе къ прекрасному..., однако жъ, нетождественная съ тѣмъ, что мы называемъ храбростію въ собственномъ смыслѣ слова, такъ какъ мотивомъ ея является главнымъ образомъ боязнь—въ противномъ случаѣ подвергнуться позору, посрамленію [8]); β) «стой-

[1]) Eth. Nic., l. III, c. IX, v. 1
[2]) Ibid., v. 2. [3]) Ibid., v. 3—4.
[4]) Ibid., v. 4.
[5]) Ibid., v. 5. [6]) Ibid., v. 6. [7]) Ibid., c. VII, v. 13.
[8]) Ibid., c. VIII, v. 1—5, Ср. M. Eud.. l. III, c. I, v. 15. 30...

кость», основывающаяся на искусствѣ, опытности и знаніи обстоятельствъ, опасностей (имѣющая мѣсто по большей части у воиновъ), вслѣдствіе чего Сократъ полагалъ, что мужество есть знаніе,—стойкость, однако, различающаяся отъ истиннаго мужества большею боязнію предъ смертію, чѣмъ—стыдомъ [1]); γ) поступокъ, совершаемый кѣмъ-либо въ состояніи аффектовъ, напр. гнѣва..., онъ хотя и причисляется нѣкоторыми къ добродѣтели на томъ основаніи, что, во-первыхъ, какъ храбрые, такъ и объятые чувствомъ гнѣва... одинаково бросаются на что-либо, какъ дикіе звѣри на ранившихъ ихъ охотниковъ, и что, во вторыхъ, истинно-храбрые также непремѣнно бываютъ въ извѣстной степени и смыслѣ объяты чувствомъ гнѣва..., однако-жъ не тождественъ съ истиннымъ мужествомъ, какъ находящій себѣ мѣсто и у звѣрей и, слѣдовательно, имѣющій смыслъ въ противоположность истинному мужеству, при неблагородныхъ мотивахъ и проч. [2]); δ) смѣлый поступокъ, совершаемый кѣмъ-либо подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ твердой надежды на благополучный исходъ дѣла,—тѣмъ не менѣе, не характеризующійся чертами истиннаго мужества, какъ имѣющаго мѣсто не столько въ такихъ случаяхъ, сколько въ противоположныхъ имъ при совершенномъ отсутствіи твердой надежды на благополучный исходъ дѣла, при внезапно, неожиданно возникающихъ опасностяхъ и проч. и проч. и, наконецъ [3]) ε) поступокъ, совершаемый человѣкомъ при совершенномъ незнаніи опасности, весьма близко подходящій по своему характеру къ только что упомянутому нами «δ», но, тѣмъ не менѣе, стоящій по своему достоинству ниже его, какъ совершаемый, такъ сказать, съ завязанными глазами и, поэтому, тотчасъ переходящій въ другой, характеризующійся чертами трусости, лишь только совершающіе его замѣтятъ, что дѣло идетъ иначе, чѣмъ какъ они предполагали, поступокъ, слѣдовательно, еще менѣе, чѣмъ тотъ, могущій претендовать на свое тождество съ истинно-мужественнымъ поступкомъ [4]).

II.

Послѣ рѣчи о «мужествѣ» или «храбрости» дальше естественно должна идти рѣчь о «воздержаніи» «σωφροσύνη» [5]), такъ какъ та и другая добродѣтели, какъ извѣстно, суть добродѣтели неразумной части души [6]).

---

[1]) Eth. Nic., l. III, c. VIII, v. 6—9. Ср. M. Eud., l. III, c. I, v 15. 27. M. Mor., l. I, c. XX, v. 3.

[2]) Eth. Nic., l. III. c VIII, v. 10—12. Ср. M. Eud., l. III, c. I, v. 17. 26.

[3]) Eth. Nic., l. III, c. VIII, v. 13—15.

[4]) Eth. Nic., l. III, c. VIII, v. 16. Ср. M. Eud., l. III, c. II, v. 25.

[5]) Eth. Nic., l. III, c. X—XII. Ср. M. Eud., l. III, c. II. M. Mor., l. I, c. XXII.

[6]) Eth. Nic., l. III c. X, v. 1.

Воздержаніе имѣетъ дѣло съ удовольствіями [1]). Удовольствія же, какъ извѣстно, бываютъ двухъ родовъ—духовныя и чувственныя [2]). Духовныя удовольствія—удовлетвореніе честолюбія и любознательности. Но въ отношеніи къ такимъ удовольствіямъ, испытываемымъ духомъ, не можетъ быть рѣчи ни о воздержаніи, ни о разнузданности, такая рѣчь имѣетъ смыслъ только въ отношеніи къ удовольствіямъ чувственнымъ: въ самомъ дѣлѣ, напр., людей до нельзя разговорчивыхъ и находящихъ въ этомъ для себя удовольствіе, наслажденіе, мы не называемъ «невоздержными», а только «болтунами...» и проч. [3]). Имѣющія мѣсто въ отношеніи къ однимъ только чувственнымъ наслажденіямъ, удовольствіямъ, понятія «воздержанія» и «невоздержанія» однако-же и въ этой области имѣютъ мѣсто въ отношеніи далеко не ко всѣмъ удовольствіямъ, наслажденіямъ. Въ самомъ дѣлѣ, людей, находящихъ себѣ въ большей или меньшей степени «наслажденіе», «удовольствіе» въ «разсматриваніи» картинъ, созерцаніи видовъ, пейзажей .., очевидно, нельзя назвать ни «воздержными», ни «невоздержными» [4]),—равно какъ и «наслаждающихся» «слушаніемъ» пѣнія... [5]) или находящихъ для себя удовольствіе въ «обоняніи» запаха яблоковъ, розъ, ѳиміама... [6]). Вообще понятія «воздержанія» и «невоздержанія» имѣютъ смыслъ только въ приложеніи къ удовольствіямъ, наслажденіямъ, получаемымъ при посредствѣ чувствъ вкуса и осязанія, т. е., какъ отсюда вытекаетъ, къ тѣмъ только наслажденіямъ, удовольствіямъ людей, которыя являются у послѣднихъ общими съ неразумными животными [7]): послѣднія, не находя для себя никакого удовольствія въ одномъ только слушаніи, созерцаніи, обоняніи тѣхъ или другихъ объектовъ, испытываютъ наслажденіе только въ сферахъ чувствъ вкуса и осязанія: собака получаетъ наслажденіе не въ обоняніи, а пожираніи мяса зайца, левъ не въ слушаніи мычанія быка, а въ пожираніи его мяса... [8]). Какъ общія съ наслажденіями и удовольствіями неразумныхъ животныхъ, удовольствія людей, получаемыя послѣдними при посредствѣ чувствъ вкуса и осязанія, поэтому и называются удовольствіями «рабски-низменными», «живот-

---

[1]) Eth. Nic., l. III, c. X, c. срав. M. Mor., l. I, c. XXII, v. 2; M. End., l. III, c. II, v. 3. [2]) Eth. Nic., l. III, c. X, v. 2

[3]) Ibid., срав. M. End., l. III, c. II, v. 6.

[4]) Eth. Nic., l. III, c. X, v. 3. Ср. M. End., l. III, c. II, v. 7. 10. M. Mor., l. I, c. XXII, v. 2.

[5]) Eth. Nic., l. III, c. X, v. 4. Ср. M. End., l. III, c. II, v. 7. 10. M. Mor., l. I, c. XXII, v. 2.

[6]) Eth. Nic., l. III, c. X, v. 5—6. Ср. M. End., l. III, c. II, v. 7. 10. M. Mor., l. I, c. XXII, v. 2.

[7]) Eth. Nic., l. III, c. X, v. 8. Ср. M. Mor., l. I, c. XXII. v. 2. M. End., l. III, c. II, v. 6. 9. 12.

[8]) Eth. Nic., l. III, c. X, v. 7.

ными» [1]). Впрочемъ, чувство «вкуса» въ данномъ случаѣ играетъ чтобы не сказать больше слишкомъ незначительную роль: кто бы то ни было, употребляя его, какъ средство для распознаванія, напр. качества вина, пищи и проч., при этомъ получаетъ только мало наслажденія и удовольствія, доставляемыхъ въ собственномъ смыслѣ только чувствомъ осязанія при принятіи пищи, питья, при половыхъ сношеніяхъ... [2]). Чувство осязанія сравнительно самое общее чувство у человѣка и животныхъ, вслѣдствіе чего особенное «невоздержаніе» въ отношеніи къ пользованію имъ, характеризующее человѣка не какъ человѣка собственно, а какъ животное, справедливо считается позорнѣйшимъ [4]). Впрочемъ, изъ наслажденій, получаемыхъ человѣкомъ при посредствѣ чувства осязанія, нужно выдѣлить нѣкоторыя благороднѣйшія удовольствія, происходящія, напр., при гимнастическихъ упражненіяхъ..., какъ имѣющія мѣсто, въ противоположность остальнымъ, въ отношеніи ко всему тѣлу человѣка, а не отдѣльнымъ только его частямъ [4]).

Имѣя дѣло съ указаннаго рода удовольствіями, наслажденіями, получаемыми человѣкомъ при посредствѣ чувствъ вкуса и особенно осязанія, воздержаніе есть средина между совершенною апатичностію («ἀναισθησία») человѣка въ отношеніи къ удовольствіямъ, какъ совершенно не гармонирующею съ истинною природою человѣка, и нравственною «разнузданностію», «невоздержностію («ἀκολασία»), вполнѣ достойною порицанія [5]), соотвѣтственно чему въ собственномъ смыслѣ воздержный человѣкъ, преслѣдуя въ должной мѣрѣ только одни удовольствія, благопріятствующія его здоровью и вообще благосостоянію, къ остальнымъ относится на столько благопріятно, на сколько они не сказываются или какъ вредныя для его здоровья, или какъ нравственно-безобразныя, или какъ ему недоступныя... [6]). Сказываясь, какъ средина между невоздержаніемъ и совершенною апатичностію къ удовольствіямъ, добродѣтель «воздержанія» сравнительно болѣе аналогична съ совершенною апатичностію, нечувствительностію въ отношеніи къ наслажденіямъ, удовольствіямъ, чѣмъ съ другою ея крайностію—нравственною разнузданностію.

Итакъ, о «воздержаніи» или «невоздержаніи» можно говорить только въ отношеніи къ удовольствіямъ, наслажденіямъ, получаемымъ человѣкомъ при посредствѣ чувствъ — вкуса и главнымъ образомъ

---

[1]) Eth. Nic., l. III, c. X, v. 8.

[2]) Ibidem; v. 9—10. [3]) Ibid., v. 10—11.

[4]) Ibid., v. 11.

[5]) Ibid., v. 1 «ὅτι μὲν οὖν μεσότης ἐστὶ περὶ ἡδονὰς ἡ σωφροσύνη εἴρηται»... Ibid., c. XI, v. 5: «ἡ μὲν οὖν περὶ τὰς ἡδονὰς ὑπερβολὴ ὅτι ἀκολασία καὶ ψεκτον, δῆλον... ὁ δε σώφρον τῷ μὴ λυπεῖσθαι τῇ ἀπουσίᾳ καὶ τῷ ἀπέχεσθαι τοῦ ἡδέος... C . ibid., v. 7. M. Eud., l. III, c. II, v. 4. M. Mor., l. I, c. XXII, v. 1.

[6]) Eth. Nic., l. III, c. XI. v. 8.

осязанія. Изъ чувственныхъ пожеланій одни общи всѣмъ людямъ, другія, напротивъ, характеризуютъ собою только нѣкоторыхъ и проч., Къ числу первыхъ принадлежитъ прирожденное всѣмъ стремленіе къ питанію, пищѣ, къ числу вторыхъ—стремленіе у однихъ къ извѣстнаго рода пищѣ, у другихъ къ пищѣ инаго рода и т. д., стремленіе не прирожденное, а подъ вліяніемъ тѣхъ или другихъ условій, тѣхъ или другихъ личныхъ, индивидуальныхъ особенностей мало-по-малу образующееся у каждаго [1]). Въ удовлетвореніи стремленій перваго рода, творцами которыхъ являемся не мы, а сама природа, вложившая ихъ въ насъ, порочная крайность можетъ быть только одна—избытокъ, что видимъ, напр., въ стремленіи къ питанію..., крайность, вообще свойственная преимущественно низкимъ натурамъ [2]), между тѣмъ какъ при удовлетвореніи стремленій втораго рода, при удовлетвореніи индивидуальныхъ чувственныхъ влеченій ошибки могутъ быть различныя и могутъ происходить различнымъ образомъ: можно радоваться не тому, чему дѣйствительно должно радоваться, не знать мѣры въ наслажденіяхъ, слѣдовать примѣру толпы [3])...

По сравненію со «страхомъ» одною изъ крайностей мужества, «невоздержаніе» одна изъ крайностей «воздержанія» является болѣе достойною порицанія [4]), такъ какъ первая—ожиданіе зла—возникаетъ въ насъ сравнительно въ гораздо большей степени помимо нашей воли, чѣмъ послѣдняя—плодъ страстнаго стремленія нашего къ наслажденіямъ [5]). Пріобрѣсть путемъ привычки нѣкоторый навыкъ къ удовольствіямъ также сравнительно гораздо легче, потому что жизнь предлагаетъ намъ много удовольствій, удовлетвореніе которыхъ не сопряжено съ какою либо опасностію..., чего между тѣмъ, совершенно нельзя сказать въ приложеніи къ чувству «страха» [6]).

---

[1]) Eth. Nic., l. III, c. XI, v. 1—2.

[2]) Ibid. v. 3. [3]) Ibid. v. 4.

[4]) Ibid., c. XII, v. 1—2. [5]) Ibid. v. 3—4.

[6]) Ibid, v. 2. Въ свое время нами было замѣчено, что, съ точки зрѣнія Аристотеля, не могутъ претендовать на названіе «добродѣтелью» ни аффекты, страсти (πάθη), каковы, напр., гнѣвъ, страхъ, зависть, сожалѣніе .. (Eth. Nic., l. II, c. V, v. 2) ни силы (δυνάμεις) (ibid.). . Здѣсь мы должны сказать подобное же и относительно—«ἐγκρατείας» (continentiae) «умѣренности», подробно характеризуемой Аристотелемъ въ I—X главахъ VII-й книги его «Никомаховской» этики—какъ съ «отрицательной», такъ и «положительной» ея сторонъ, — что и она, вообще сказывающаяся какъ сдержанность, умѣренность въ желаніяхъ и въ извѣстной степени родственная «σωφροσύνῃ» не есть, однако, добродѣтель въ собственномъ смыслѣ, равно—какъ и противоположная ей неумѣренность въ пожеланіяхъ не есть также—порочность въ собственномъ смыслѣ. Въ самомъ дѣлѣ, говоря, что... «τῶν περὶ τὰ ἤθη φευκτῶν τρία ἐστὶν εἴδη, κακία ἀκρασία θηριότης. τὰ δ'ἐναντία τὰς μὲν δυσὶ δῆλα· το μὲν γὰρ ἀρετὴν το δ'ἐγκράτειαν καλοῦμεν» (Eth. Nic., l. VII, c. I, v. 1.)..., Аристотель, очевидно, полагаетъ различіе между «ἀρετή», съ одной стороны, и—«ἐγκράτεια», съ другой... И въ нѣкоторыхъ другихъ мѣстахъ своей этики онъ утверждаетъ эту-же мысль относительно «ἐγκράτεια, т. е.. что послѣдняя хотя и есть «σπουδαία ἕξις«, но, тѣмъ не менѣе, не «ἀρετή» (ibid., l.

III

Объектомъ, подъ условіемъ котораго «щедрость» (ἐλευθεριότης)[1] имѣетъ смыслъ, является имущество, т. е. все то, чего достоинство измѣряется деньгами[2]. Имѣя дѣло съ такого рода объектомъ, «щедрость» характеризуется, какъ средина между «расточительностію» («ἀσωτία»...) и «скупостію» («ἀνελευθερία»...) ея крайностями[3].

Скупой человѣкъ, въ большей степени заботящійся о деньгахъ, чѣмъ въ какой слѣдовало бы; въ собственномъ смыслѣ расточитель, это не-человѣкъ, много расходующій средствъ на удовлетвореніе своимъ нравственно порочнымъ прихотямъ, называемый по этому, въ той или другой степени порочнымъ въ нравственномъ отношеніи, характеризующійся многими ему присущими пороками, а имѣющій одинъ

VII, с. VIII и друг.) (сравн. упомян. сочин. Zeller'a, S. 627, Anmerk. 2 и въ тек стѣ—строки—6—10, 1879 Jahr., 3 Aufl., II Bd., Abth 2). Въ виду всего этого, раскрывая ученіе Аристотеля о нравственности или, что то-же, о добродѣтеляхъ, мы считаемъ достаточнымъ указать здѣсь, что по Аристотелю объектами, съ которыми «ἐγκράτεια» (коренится въ «вожделѣвательной» способности души. — Eth. Nic. l. VII, с. IX) «умѣренность» и противоположная ей ея крайность — «ἀκρασία» имѣютъ дѣло, являются—тѣлесное удовольствіе («σωματικὴ ἡδονή») и печаль («σωματικὴ λύπη»), т. е., какъ разъ тѣ-же самые объекты, какіе имѣютъ мѣсто и въ отношеніи къ «σωφροσύνη» и къ одной изъ крайностей послѣдней—«ἀκολασία» (ibid., l. VII, с. IV, v. 4. 3. .). однако. какъ мы и сказали, «ἐγκράτεια» въ «извѣстной» только степени родственна «σωφροσύνῃ», потому что указаннаго рода сходство, существующее между «ἐγκρατεια» и «ἀκρασία». съ одной стороны, и «σωφροσύνη» и «ἀκολασία», съ другой, еще далеко не свидѣтельствуютъ объ ихъ тождествѣ, — напротивъ, различіе между ними несомнѣнно имѣетъ мѣсто и состоитъ въ частности въ томъ, что тогда какъ «σωφροσύνη» и «ἀκολασία», характеризующія собою того или другаго человѣка, въ основѣ своей непремѣнно имѣютъ такое или иное «свойство» воли, «ἐγκράτεια» и «ἀκρασια»—нѣтъ,— тогда какъ «ἀκόλαστος» при погонѣ за тѣлесными наслажденіями является такимъ, т. е. «ἀκόλαστος». вслѣдствіе «порочнаго» характера своей воли,—«ἄκρατος», напротивъ, тотъ, кто при стремленіи къ тѣлесному наслажденію является «изнѣженнымъ» («μαλακός»), кто въ этомъ случаѣ переступаетъ истинную мѣру не вслѣдствіе «порочности» своей воли, но вслѣдствіе «слабости» послѣдней (ibid., l. VII, с. IV, v. 1—4...; с. VII, v. 1—2, 4..., с. VIII. v. 5...) и на оборотъ...; «умѣренность» («ἐγκράτεια») еще имѣетъ бороться съ порочными стремленіями, отъ которыхъ «σώφρων» уже свободенъ (ibid.; l. VII, с. IX, v. 6..), «неумѣренность» («ἀκρασία») отличаетъ собою не только наше тѣло, но и «душу», потому что иначе мы должны были бы называть неумѣренными неразумныхъ животныхъ. ., какъ обладающихъ общимъ съ нами тѣломъ (ibid., l. VII, с. III и VI), неумѣренность—гнусна (ibid., l. VII, с. VIII), неумѣренность въ обнаруженіи страсти гнѣва гнуснѣе, чѣмъ—страсти вожделѣнія, потому что перваго рода неумѣренность обусловливается печалью, нанесенною человѣку обидою, и сверхъ того гнѣвъ вообще скорѣе возбуждается и проходитъ въ человѣкѣ, чѣмъ «вожделѣніе»... (ibid., l. VII, с. VI) (сравн. упом. сочин. Zeller'a, S. 650—661, 3 Aufl.)...

[1]) Eth. Nic., l. IV, c. I. Ср M. Mor., l. I, c. XXIV—XXV. M. Eud., l. III, c IV.

[2]) Eth Nic, l. IV, c. I, v. 1—2. Ср. M Eud., l. III, c. IV v. 3—4.

[3]) Eth. Nic, l. IV, c. I, v 3. «ἔστι δὲ καὶ ἡ ἀσωτία καὶ ἡ ἀνελευθερία περὶ χρηματα ὑπερβολαὶ καὶ ἐλλείψεις..» M. Eud.. l. III, c. IV, v 1—2 M. Mor, l. I, c. XXIV, v. 1

только порокъ, нѣкоторымъ образомъ погибающій вслѣдствіе расточенія своего имущества, погибающій потому, что жизнь обусловливается послѣднимъ [1]). Порокъ расточительности—слишкомъ большая степень раздаянія кѣмъ бы то ни было своихъ достатковъ, съ одной стороны, и недостаточнаго приниманія или даже и совершеннаго непринимания (гдѣ приниманіе, между тѣмъ, должно было бы имѣть мѣсто) подобныхъ отъ окружающихъ людей, съ другой, между тѣмъ какъ порокъ скупости есть порокъ, сказывающійся съ совершенно противоположными чертами [2]). Что касается сравнительнаго достоинства расточительности, съ одной стороны, и скупости, съ другой, то первая, какъ сравнительно легче излечимая и, по крайней мѣрѣ, полезная для другихъ..., сказывается съ болѣе свѣтлыми чертами, чѣмъ послѣдняя, вообще болѣе трудно излечимая, а иногда даже и вовсе неисцѣлимая и, при-томъ, совершенно безполезная для кого бы то ни было, даже и для самого скупаго [3]). Расточительность сама собою излечивается — или «недостаткомъ» въ средствахъ, обыкновенно наступающимъ послѣ болѣе или менѣе продолжительнаго господства ея въ томъ или другомъ человѣкѣ, или—самымъ возрастомъ послѣдняго, по мѣрѣ его увеличенія,—излечивается сама собою—тѣмъ болѣе, что расточительный человѣкъ, какъ такой, уже владѣетъ всѣми качествами щедраго, но только пользуется ими не въ должномъ видѣ и степени... Благодаря тѣмъ или другимъ причинамъ, сдѣлавшійся расточительнымъ подъ вліяніемъ указанныхъ выше условій легко можетъ опять войти въ надлежащую колею щедраго человѣка. Расточительность человѣка, поэтому, свидѣтельствуетъ не о зломъ его характерѣ, не о порочномъ внутреннемъ его настроеніи, а только объ его глупости [4]). Однако, сказываясь въ указанныхъ отношеніяхъ съ нѣсколько свѣтлыми чертами, расточительный въ другихъ отношеніяхъ совершенно похожъ на скупаго: привыкнувъ удѣлять другимъ изъ своихъ достатковъ и потерявъ возможность удовлетворять этой своей привычкѣ послѣ того, какъ, благодаря его расточительности, достатки его совершенно истощатся, расточительный человѣкъ, подобно скупому, обыкновенно старается пріискать себѣ какія-либо средства для удовлетворенія своей страсти, безъ разбора принимая ихъ отъ всякаго, кто бы только ни предложилъ ему ихъ [5])..., и, какъ такой,—не говоримъ уже о чемъ-либо другомъ, — очевидно, не можетъ быть названъ щедрымъ [6])...—По противоположности «расточительности», которая, какъ мы и сказали, вообще можетъ быть излечена, скупость—неизлечима: увеличивающійся возрастъ не только не ослабляетъ этой страсти, какъ

---

[1]) Eth. Nic., l. IV, c. I, v. 3—5, 28.
[2]) Ibid., v. 29, 38. [3]) Ibid. v. 31—32, 36, 44
[4]) Ibid., v. 31.
[5]) Ibid., v. 34.
[6]) Ibid., v. 14. 17. 23 15. 24. См также ibid., v. 35.

то мы видѣли въ отношеніи къ расточительности, но, кажется, еще усиливаетъ ее, тѣмъ болѣе, что скупость прирождена человѣку сравнительно въ болѣе сильной степени, чѣмъ расточительность, — большинству скорѣе нравится имѣть деньги, чѣмъ отдавать ихъ [1]). Характеризуясь, какъ выше и сказано, слишкомъ большой степенью принимания и слишкомъ незначительною (иногда никакою) — раздаянія своихъ достатковъ, скупые, въ частности, бываютъ нѣсколькихъ видовъ [2]): у однихъ исключительно преобладаетъ первая черта и совершенно отсутствуетъ вторая: сюда принадлежатъ, напр., ростовщики, ссужающіе незначительныя суммы за большіе проценты, и вообще всѣ корыстолюбивые люди, которые, презирая стыдъ и проч., стараются только о томъ, чтобъ извлечь для себя извѣстнаго рода выгоды изъ такихъ источниковъ, изъ которыхъ черпать выгоды они, между тѣмъ, или совершенно не должны, или, если и имѣютъ нравственное право, то сравнительно въ гораздо меньшей степени и проч. и проч. [2]); у другихъ исключительно преобладаетъ вторая черта и совершенно отсутствуетъ первая: эти послѣдніе руководятся въ данномъ случаѣ или отчасти честными намѣреніями—ужасомъ предъ зломъ, къ какому они естественно могли-бы придти въ противномъ случаѣ, или—боязнью, чтобъ, подобно тому, какъ-если-бы они стали принимать что-либо отъ другихъ, эти послѣдніе, въ свою очередь, также не стали въ послѣдствіи времени брать что-либо у нихъ [4]).

Надлежащее пользованіе чѣмъ бы то ни было, богатствомъ, напр., и т. под., непосредственно обусловливается имѣющею мѣсто въ отношеніи къ подобнаго рода объектамъ добродѣтелію, чѣмъ является—щедрость [5]). Щедрость, характеризующаяся какъ надлежащее употребленіе имущества, состоитъ собственно только въ такихъ или иныхъ издержкахъ, израсходованіи имущества, а не въ «полученіи» и «сохраненіи» послѣдняго, касающихся собственно «пріобрѣтенія» его [6]). Соотвѣтственно этому, понятіе «щедраго» болѣе приложимо къ раздающему имущество, чѣмъ къ получающему или сохраняющему его,—какъ и вообще понятіе «добродѣтели» болѣе приложимо къ активному поступку—дѣланію такимъ или инымъ образомъ прекраснаго, чѣмъ къ пассивному—недѣланію дурнаго .. [7]), — не говоря уже о томъ, что благодарность и похвалу заслуживаетъ только дающій, а не принимающій [8]),—что послѣднее, какъ само-собою понятно, гораздо легче, чѣмъ первое [9]), — что между всѣми добродѣтельными людьми сравнительно большей похвалы заслуживаютъ именно «щедрые», какъ разум-

---

[1]) Eth. Nic., l. IV, c. I, v. 37. [5]) ibid; 38.
[3]) Eth. Nic, l. IV, c. I, v. 40—43.
[4]) Ibidem, v. 39. [5]) Ibidem, v. 6.
[6]) Ibidem, v. 7. 11. [7]) Ibidem, v. 7—8.
[8]) Ibidem, v. 8 [9]) Ibidem, v. 9—10.

нымъ раздаяніемъ своихъ достатковъ полезные для своихъ собратьевъ [1]). Состоя больше въ раздаяніи имущества, чѣмъ въ приниманіи или сохраненіи послѣдняго, щедрость только тогда бываетъ щедростью въ собственномъ смыслѣ слова, когда обнаруживается въ должное время, въ надлежащей мѣрѣ..., короче—при надлежащихъ условіяхъ [2]). Щедрый совершаетъ свою специфическую дѣятельность, прежде всего, безъ скорби объ утрачиваемой имъ чрезъ это той или другой части своего имущества, а—напротивъ—съ удовольствіемъ, радостью [3]),—затѣмъ, въ отношеніи къ тѣмъ только лицамъ, къ какимъ ему должно, при этомъ преслѣдуя нравственно-прекрасныя цѣли [4]) и подъ вліяніемъ послѣднихъ нерѣдко раздавая слишкомъ много и оставляя у себя сравнительно мало [5])... Характеризуемый, однако-жъ, въ извѣстной степени, какъ и «принимающій» имущество или что-либо другое, щедрый, какъ такой, допускаетъ это только въ тѣхъ случаяхъ, когда должно, когда его заставляетъ необходимость, потому что «приниманіе» менѣе всего можетъ характеризовать человѣка, специфическою чертою котораго является «раздаяніе» его достатковъ [6]). Меньше всего способенъ «щедрый» также и просить что-либо у другихъ, такъ-какъ это опять не гармонируетъ съ только-что указанною нами его специфическою особенностію [7]).—Та или другая степень достоинства щедрости опредѣляется по сравненію съ количествомъ всего имущества щедраго, обусловливается внутреннимъ расположеніемъ послѣдняго, — соотвѣтственно чему въ одинаковой степени могутъ быть «щедрыми»—и богатый, удѣляющій изъ своихъ достатковъ въ тѣхъ или другихъ случаяхъ большія суммы, и бѣднякъ, въ необходимыхъ случаяхъ также дѣлящійся съ неимущими, хотя бы и незначительными суммами,—даже больше: *послѣдній*, согласно высказаннымъ нами выше условіямъ, которыми опредѣляется степень достоинства щедрости, *въ иныхъ случаяхъ можетъ оказаться по сравненію съ первымъ въ большей степени щедрымъ*, хотя, конечно, можетъ имѣть иногда мѣсто и обратное явленіе [8])... Какъ замѣчено, тѣ люди способны быть и дѣйствительно бываютъ сравнительно болѣе щедрыми, которые владѣютъ имуществомъ, пріобрѣтеннымъ не ими самими, а полученнымъ ими по наслѣдству и проч., потому что такимъ людямъ не приходилось лично испытать непривлекательнаго положенія бѣдняковъ, и потому что всѣ вообще люди больше то любятъ, что является плодомъ ихъ собственной дѣятельности, чѣмъ противоположное этому, какъ то видимъ, напр., у

---

[1]) Eth. Nic., l. IV, c. I, v. 11.
[2]) Ibid., v. 12. 17 Ср. M. Mor., l. I, c. XXIV, v. 2.
[3]) Eth. Nic., l. IV, c. I. v. 13—14
[4]) Ibid., v. 14. 17. 23. [5]) Ibid., v. 18.
[6]) Ibid., v. 15. 17. 24 [7]) Ibid., v. 16.
[8]) ibid., v. 19. 23.

поэтовъ, родителей... [1]) Изъ наблюденія также взятъ фактъ, что богатые, цѣнящіе деньги не ради ихъ самихъ, а ради раздаянія ихъ [2]), вообще болѣе склонны къ расточительности, чѣмъ къ щедрости, и (особенно—«частные» люди) нерѣдко въ короткое время расточаютъ все свое имущество, теряя, такимъ образомъ, возможность къ дальнѣйшимъ раздаяніямъ тѣмъ или другимъ лицамъ своихъ достатковъ [3]),— между тѣмъ какъ щедрый, какъ выше и замѣчено, проявляетъ свою щедрость по отношенію только къ тѣмъ людямъ, къ которымъ ему должно, при томъ — въ надлежащее время, въ должной степени [4])..., сообразно съ величиною его имущества [5])..., т. е. вполнѣ разумно, чтобы, такимъ образомъ, имѣть «всегда» возможность въ необходимомъ случаѣ проявлять свою щедрость [6]) Если-же съ послѣднимъ иногда и случается, что въ раздаяніи денегъ и проч. онъ нѣсколько отступаетъ отъ центральнаго, срединнаго пункта въ сторону той или другой крайности, въ такихъ случаяхъ онъ обыкновенно, смотря по величинѣ своей ошибки, въ той или другой степени раскаявается, опечаливается [7])..

IV.

Какъ и «щедрость», имѣя мѣсто въ отношеніи къ тому, чего достоинство измѣряется деньгами, «великолѣпіе» («μεγαλοπρέπεια» [8]), однако-жъ, въ отличіе отъ щедрости, можетъ быть приложимо, какъ показываетъ и самое названіе этой добродѣтели, не ко всѣмъ поступкамъ, имѣющимъ смыслъ въ этой области, а только лишь къ тѣмъ, которые даютъ о себѣ знать или слишкомъ большою и вмѣстѣ съ тѣмъ разумною тратою денегъ [9]), или, если въ извѣстномъ случаѣ трата по количеству своему одинакова, какъ дѣлаемая со стороны щедраго, такъ и того, кого мы называемъ великолѣпнымъ, по крайней мѣрѣ, сравнительно большею красотою, возвышенностію, величіемъ (μέγεθος, magnitudo) [10]). Вообще—«величина» въ данномъ случаѣ имѣющей мѣсто траты есть нѣчто только относительное, обусловливаемое лицемъ, дѣлающимъ извѣстнаго рода трату, предметомъ, съ которымъ трата имѣетъ дѣло, средствами, съ помощію которыхъ онъ ее совершаетъ, мѣстомъ, временемъ [11])...—Великолѣпный человѣкъ, имѣя въ виду, чтобъ дѣло, на которое онъ въ томъ или другомъ случаѣ тратитъ извѣстную

---

[1]) Eth. Nic., l. IV, c. I, v 20 [2]) Ibidem.
[3]) Ibid., v. 20—21, 23, 30.
[4]) Ibid, v. 22 24.
[5]) Ibid., v. 23 [6]) Ibidem.
[7]) Ibid.; v. 25—27
[8]) Ibid., c. II. Ср. Mor. Eud., l. III, c IV. M. Mor., l. I, c. XXVII.
[9]) Eth. Nic; l IV, c. II, v. 1—3. Ср. M. Mor., l. I, c. XXVII, v. 3.
[10]) Ibid., v. 10
[11]) Ibid., v 2

сумму денегъ и проч., съ одной стороны, и величина этой суммы, съ другой, находились между собою въ строго-гармоническомъ соотношеніи, т. е. чтобъ дѣло было достойно издержки и издержка—дѣла,—всегда должнымъ образомъ обумываетъ: гдѣ и какую издержку ему всего болѣе прилично сдѣлать, какъ сдѣлать ее по возможности прекраснѣе, а не—какъ дешевле [1]... Подобно всякому вообще добродѣтельному человѣку, онъ охотно, съ удовольствіемъ рѣшается на «великолѣпные» поступки [2], всегда въ такихъ случаяхъ преслѣдуя нравственно-прекрасныя цѣли [3],—такъ что поступки его всегда вызываютъ съ чьей бы то ни было стороны достойное, справедливое удивленіе [4]. Къ числу послѣднихъ относятся: дары по обѣту, сооруженія храмовъ, жертвы богамъ, вообще — всякія издержки на дѣла религіи..., — равно какъ всѣ благородныя соревнованія, въ той или другой степени отражающіяся на общественномъ благосостояніи, каковы, напр., блистательное содержаніе хора музыкантовъ, вооруженіе общественнаго военнаго корабля, устройство для гражданъ своего города общественныхъ пирушекъ [5]. Величина потрачиваемой великолѣпнымъ человѣкомъ суммы въ томъ или другомъ случаѣ, какъ мы и сказали, есть нѣчто относительное, обусловливаемое общественнымъ положеніемъ такого человѣка, находящимися въ его распоряженіи средствами и проч. и проч. [6],—соотвѣтственно чему великолѣпнымъ, по противоположности щедрому, не можетъ быть, напр., человѣкъ бѣдный, какъ не имѣющій возможности дѣлать приличныхъ понятію великолѣпности поступковъ, и всѣ попытки послѣдняго выказать себя великолѣпнымъ, поэтому, естественно будутъ характеризоваться какъ безумныя [7]... Вообще великолѣпнымъ человѣкомъ скорѣе и удобнѣе всего можетъ быть тотъ или другой человѣкъ, владѣющій весьма богатымъ наслѣдствомъ и проч... [8] Къ числу же великолѣпныхъ поступковъ, совершаемыхъ на частныя—обыкновенныя средства и потому естественно крайне рѣдкихъ, относятся, напр., по большей части однажды бывающее въ жизни кого бы то ни было брачное торжество и т. под. или какое-либо торжество, совершаемое при участіи всего города или—и нѣкоторыхъ только, но знатныхъ людей и проч. [9].

«Недостаткомъ» въ отношеніи къ «великолѣпію» является—«пошлость, низость, скряжничество», («μικροπρέπεια»), а «избыткомъ»—«безвкусная трата», «безвкусная пышность, блескъ» («βαναυσία» καὶ «ἀπειροκαλία») [10]. Безвкусно пышнымъ является тотъ, кто, при маловаж-

---

[1]) Eth. Nic., l. IV, c. II, v. 5. 6. 9. [2]) Ibid., v. 8.
[3]) Ibid., v. 7. [4]) Ibid., v. 10.
[5]) Ibid., v. 11. Ср. также—ibid.; v. 15.
[6]) Ibid., v. 12. 14. 17. Ср. ibid., v. 2.
[7]) Ibid., v. 13. [8]) Ibid., v. 14 и друг.
[9]) Ibid., v. 15..
[10]) Ibid., v. 4: «τῆς τοιαύτης», т. е. μεγαλοπρεπείας; «δ' ἕξεως ἡ μὲν ἔλλειψις μικρο-

ныхъ предлогахъ, тратитъ слишкомъ большія суммы, напр., угощаетъ своихъ друзей такъ, какъ-бы это было на свадьбахъ, содержитъ въ театрахъ пѣвческій хоръ, одѣваетъ его въ пурпуровыя одежды... Такой человѣкъ, поступая подобнымъ образомъ, имѣетъ въ виду не высокія какія-нибудь цѣли, а только цѣль—показать свое богатство и, благодаря этому, стать (какъ онъ надѣется) предметомъ всеобщаго удивленія. Въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ нравственная обязанность требуетъ отъ него большихъ тратъ, онъ, между тѣмъ, тратитъ только мало и на-оборотъ [1]). «Низкій», «скряга», напротивъ, во всемъ остается назади; рѣшившись пожертвовать извѣстными издержками на то или другое предпріятіе, онъ, тѣмъ не менѣе, начинаетъ обдумывать, нельзя-ли какъ-нибудь совершить послѣднее на-сколько возможно дешевле и непремѣнно такъ или иначе сокращаетъ предполагавшіеся на него расходы, чѣмъ, конечно, и портитъ, разстраиваетъ его, а между тѣмъ со стороны его постоянно слышатся сѣтованія на то, что онъ всегда дѣлаетъ больше, чѣмъ сколько обязанъ [2])... Хотя обѣ охарактеризованныя крайности суть дурные навыки, однако, какъ совершенно безвредныя для людей, окружающихъ владѣтелей ихъ, онѣ не суть также слишкомъ «безчестны», «позорны» [3]).

V.

«Великодушный» [4])—тотъ, кто «законно» претендуетъ на оказываніе ему со стороны «уважаемыхъ людей» того, что мы воздаемъ богамъ, что составляетъ объектъ лучшихъ желаній всѣхъ лучшихъ людей на самыхъ высокихъ положеніяхъ ихъ въ жизни.. , т. е. преимущественно—высокихъ почестей [5]). Мы сказали: великодушный человѣкъ «законно» претендуетъ на оказываніе ему отъ извѣстныхъ людей извѣстнаго рода почестей, потому что въ противоположномъ случаѣ онъ заслуживалъ бы быть названнымъ только «притязательнымъ», «высокомѣрнымъ», хотя, впрочемъ, человѣкъ, при самооцѣнкѣ сравнительно только незначительно уклоняющійся въ сторону той или другой изъ крайностей, можетъ быть и не называемъ послѣднимъ именемъ [6]). Мы сказали затѣмъ: «великодушный человѣкъ есть человѣкъ, законно претендующій на оказываніе ему почестей со стороны «уважаемыхъ» людей, потому что только послѣдніе могутъ безпристрастно и справедливо воздавать ему за его прекрасныя дѣла дѣй-

---

πρέπεια καλεῖται, ἡ δ'ὑπερβολὴ βαναυσια καὶ ἀπειροκαλία ..» Ibid, v. 20. Ср. M. Mor. l. I, c. XXVII, v. 1. 3. M. Eud, l. III, c. IV, v 1.

[1]) Eth Nic. lib. IV, cap II, v. 20. Ср. M. Mor, l I, c XXVII. v. 1.

[2]) Eth. Nic. l. IV. c II. v. 21 Ср. M. Mor. l. I c XXVII. v. 2.

[3]) Eth. Nic, lib. IV, c. II, v. 22.

[4]) Eth. Nic. lib. IV. c. III Ср. M. Mor., l. III, c. V M. Eud. lib. I, c. XXVI.

[5]) Eth. Nic., l. IV, c. III, v. 7—11.

[6]) Eth. Nic. l. IV, c. III, v. 6

ствительно подобающую ему честь, чего, между тѣмъ, далеко нельзя сказать о людяхъ не слишкомъ нравственныхъ и потому людяхъ, далеко не уважаемыхъ всѣми [1]). Мы сказали, наконецъ, что великодушный есть человѣкъ, законно претендующій на оказываніе ему со стороны уважаемыхъ людей «высокихъ» именно почестей, потому что иначе къ нему всего скорѣе можно было бы приложить только эпитетъ вообще «скромнаго» («modestus», «σώφρων») человѣка, но отнюдь не «великодушнаго» [2]). Короче: великодушіе («μεγαλοψυχία»), средина между надменностію, самомнѣніемъ, надутостію («χαννότης»), съ одной стороны, и слишкомъ низкимъ мнѣніемъ о себѣ, малодушіемъ («μικροψυχία»), съ другой [3]). Великодушный человѣкъ, ни мало не увеличивая, ни умаляя несомнѣнно присущихъ ему достоинствъ и преимуществъ, такимъ образомъ, имѣетъ о себѣ самомъ мнѣніе, вполнѣ соотвѣтствующее истинѣ [4]). Характеризуясь такими чертами, великодушный человѣкъ, какъ само-собою понятно, уже по тому самому есть человѣкъ несомнѣнно высоконравственный, человѣкъ, которому несомнѣнно присущи и другія добродѣтели... [5]). Великодушіе является украшающимъ вѣнцемъ послѣднихъ, хотя и само имѣетъ смыслъ только подъ условіемъ ихъ [6]). Какъ непремѣнно предполагающее собою присутствіе въ томъ или другомъ человѣкѣ всевозможныхъ добродѣтелей, великодушіе уже по этому самому, между прочимъ, представляетъ собою въ извѣстной степени рѣдкое явленіе [7]). Почести, оказываемыя кѣмъ либо великодушному, послѣдній вообще охотно принимаетъ, сознавая, что онъ имѣетъ на нихъ законное право, въ то же время оставаясь совершенно хладнокровнымъ къ почестямъ, оказываемымъ ему или за маловажные поступки, или не пользующимися общимъ уваженіемъ людьми [8]). Хотя, какъ мы выше и сказали, великодушіе имѣетъ мѣсто преимущественно въ отношеніи къ почестямъ, чести и стыду, однако, только преимущественно, а не исключительно, такъ какъ великодушіе обнаруживается также и въ разумномъ обладаніи богатствомъ, могуществомъ, въ несчастныхъ и счастливыхъ случаяхъ и проч. [9]). Впрочемъ, какъ присутствіе, такъ и отсутствіе послѣдняго рода объектовъ, какъ имѣющихъ въ данномъ случаѣ смыслъ и достойныхъ быть желаемыми только ради «чести», въ отношеніи къ велико-

---

[1]) Eth Nic, l. IV, c. III, v. 17 и друг.

[2]) Ibid, v. 4.

[3]) ibid., v. 35 «ὁ δ'ἐλλείπων μικρόψυχος, ὁ δ'ὑπερβάλλων χαῦνος ..» v. 12. «ὁ δὲ μικρόψυχος ἐλλείπει καὶ πρὸς ἑαυτὸν καὶ πρὸς τὸ τοῦ μεγαλοψύχου ἀξίωμα» v 13: «ὁ δὲ χαῦνος πρὸς ἑαυτὸν μὲν ὑπερβάλλει, οὐ μὴν τόγε μεγαλόψυχον». Ср. M. Mor., l. I, c XXIV, v. 1. 3. M. Eud., l. III, c IV, v. 1.

[4]) Eth. Nic., l. IV, c. III, v 8.

[5]) Ibid. v. 14—15. Ср. M. Eud., lib. III, c. V, v. 5. 10 11.

[6]) Eth Nic, l. IV, c. III, v. 16.

[7]) Ibidem. [8]) Ibid. v. 17.

[9]) Ibid. v. 18

душному далеко не сопровождаются какими либо болѣе или менѣе значительными послѣдствіями, тѣмъ болѣе, что въ глазахъ великодушнаго и самая «честь» даже имѣетъ небольшую цѣну [1]). Внѣшнія счастливыя обстоятельства, блага, какъ то: благородное происхожденіе, богатство и проч., какъ обстоятельства чисто случайныя, вообще сказываясь въ данномъ случаѣ съ нѣкоторымъ относительнымъ значеніемъ, сами по себѣ не имѣютъ никакого значенія: люди, которыхъ случай надѣлилъ ими, но тѣмъ не менѣе, не высоконравственные, не добродѣтельные, ни въ какомъ случаѣ не могутъ претендовать на титло людей въ собственномъ смыслѣ великодушныхъ [2]); они скорѣе способны пріобрѣтать навыки, свойственные людямъ надутымъ, надменнымъ..., такъ какъ, какъ извѣстно, съ разумнымъ тактомъ пользоваться указанными счастливыми случайностями, для кого бы то ни было не добродѣтельнаго, невысоконравственнаго, чтобы не сказать больше, дѣло не легкое... [3]). Великодушный человѣкъ, вообще неохотно подвергаясь незначительнымъ опасностямъ, тѣмъ болѣе, если при этомъ не имѣютъ мѣста какія нибудь нравственно-высокія цѣли, однако, въ виду нравственно-прекрасныхъ цѣлей, мужественно встрѣчаетъ опасности и выдающіяся по своему характеру, хотя бы онъ при этомъ и рисковалъ поплатиться своею жизнію [5]). Стыдясь получать благодѣянія отъ другихъ, великодушный, между тѣмъ, съ удовольствіемъ, охотно оказываетъ ихъ имъ самъ [8]); подъ вліяніемъ тѣхъ или другихъ неотразимыхъ обстоятельствъ, иногда прибѣгая къ помощи другихъ, онъ всегда старается щедро отплатить послѣднимъ [6]). Великодушный, забывая объ оказываемыхъ «ему» благодѣяніяхъ, однако жъ, всегда помнитъ объ оказываемымъ кому либо «имъ» благодѣяніяхъ... [7]). Великодушный справедливо сказывается гордымъ въ отношеніи къ богатымъ и знатнымъ [8]). Вообще, не питая въ себѣ страсти тщеславія, сказываясь осторожнымъ и медлительнымъ въ своихъ дѣйствіяхъ..., великодушный нѣсколько измѣняетъ этому въ тѣхъ только случаяхъ, если имѣются въ виду почести или дѣла выдающіяся изъ ряда другихъ [9]). Короче: откровенность и правдивость и, гдѣ нужно, извѣстная доля притворства [10]), а также отсутствіе лести [11]), злопамятства [12]) и проч... [13]), предпочитаніе благороднаго, хотя бы и не выгоднаго, полезному и выгодному... [14]),—вотъ тѣ существенныя черты, которыми характеризуется человѣкъ великодушный... Внѣшніе пріемы его: спокойствіе голоса, сдержанность въ рѣчи и проч. и проч. [15]).

---

[1]) Eth. Nic., l. IV. cap. III. v. 18.
[2]) Ibid., v 19—20. [3]) Ibid., v. 21—22.
[4]) Ibid., v. 23. [5]) Ibid , v. 24.
[6]) Ibid., v. 24. 26.
[7]) Ibid., v. 25. [8]) Ibid., v. 26. [9]) Ibid., v. 27.
[10]) Ibid., v. 28. [11]) Ibid., v. 29. [12]) Ibid , v 30.
[13]) Ibid., v. 30—32. [14]) Ibid., v 33. [15]) Ibid., v. 34.

Контрастами великодушія, какъ сказано, являются, съ одной стороны, малодушіе и, съ другой, надменность, надутость, самомнѣніе. Малодушный—человѣкъ, претендующій на почести, въ той или другой степени болѣе низкія, чѣмъ какихъ онъ заслуживалъ-бы на самомъ дѣлѣ [1]). Если малодушными должны быть названы тѣ, которые, обладая нѣкоторыми достоинствами, тѣмъ не менѣе, дѣлаютъ еще меньшую оцѣнку своихъ несомнѣнныхъ преимуществъ, то въ тѣмъ большей степени на титло малодушныхъ претендуютъ люди, обладающіе хотя и несомнѣнно высокими качествами и преимуществами и потому достойные выдающихся почестей, но считающіе себя достойными послѣднихъ или только въ незначительной сравнительно степени, или даже и вовсе недостойными ихъ, — говоримъ: въ тѣмъ большей степени. , потому что если при несомнѣнныхъ своихъ преимуществахъ они—чтобы не сказать больше—такъ скромно цѣнятъ себя, то на-сколько ниже стали бы они цѣнить себя въ томъ случаѣ, когда на самомъ дѣлѣ не имѣли-бы такихъ выдающихся качествъ? [2]) Малодушный человѣкъ не есть, правда, глупый человѣкъ, а только неповоротливый, мѣшковатый,—онъ и не-злодѣй, не «порочный» въ строгомъ смыслѣ человѣкъ, хотя все-же и не «безпорочный», потому-что неправильное мнѣніе о своихъ дѣйствительныхъ достоинствахъ, какъ удерживающее ихъ, не говоримъ уже о многомъ другомъ, отъ прекрасныхъ поступковъ и стремленій..., есть также своего рода порокъ, недостатокъ... [3]). Высокомѣрный человѣкъ, претендующій, какъ нами выше отчасти уже и было замѣчено, на незаслуженныя имъ почести, на почести, на которыя онъ не имѣетъ законнаго права.. [4]), также не зная самого себя, также не-будучи въ собственномъ смыслѣ порочнымъ, хотя не-будучи и безпорочнымъ [5]), однако, глупъ, каковы и всѣ его дѣйствія .. [6])

Будучи срединнымъ пунктомъ между малодушіемъ и самомнѣніемъ, великодушіе, однако, болѣе аналогичное съ самомнѣніемъ, чѣмъ съ малодушіемъ,—какъ вообще и всѣ другія добродѣтели,—ближе стоитъ къ переступающей ея сферу крайности, чѣмъ къ крайности, остающейся позади ея области [7]).

VI

Кромѣ «великодушія» съ честью имѣетъ дѣло еще другая добродѣтель, которая, сказываясь, какъ средина между—«φιλοτιμία», съ одной стороны, и—«ἀφιλοτιμία», съ другой, и не имѣя въ языкѣ для

---

[1]) Eth. Nic., l IV, c. III, v. 12.
[2]) Ibid., v. 7. [3]) Ibid., v. 35. [4]) Ibid., v. 13.
[5]) Ibid., v 35.
[6]) Ibid., v. 36. Ср. ibid., v. 21
[7]) Ibid., v. 37.

обозначенія себя соотвѣтствующаго слова [1]), относится къ великодушію такъ-же, какъ щедрость къ великолѣпію: между тѣмъ—какъ великолѣпіе и великодушіе, какъ показываютъ уже самыя ихъ названія, имѣютъ непосредственными объектами своими поступки именно «великіе», особенно «выдающіеся» изъ ряда однородныхъ съ ними..., щедрость и разсматриваемая теперь нами добродѣтель вращаются въ сферѣ сравнительно посредственныхъ и незначительныхъ объектовъ [2]). Какъ въ дѣлѣ принимания и раздаванія денегъ могутъ быть и средина, и излишекъ, и недостатокъ, такъ это-же можно видѣть, какъ уже мы и замѣтили, и въ отношеніи къ данной добродѣтели [3]): заслуживаютъ справедливаго порицанія и человѣкъ, стремящійся къ чести въ большей мѣрѣ, чѣмъ въ какой вообще можно ее преслѣдовать, т. е. честолюбивый, и человѣкъ вовсе не «честолюбивый», остающійся вполнѣ равнодушнымъ въ этой области [4]). Характеризуемая добродѣтель, съ точки зрѣнія честолюбиваго, есть навыкъ, состоящій въ полнѣйшемъ равнодушіи къ чести, а съ точки зрѣнія дѣйствительно вполнѣ равнодушнаго къ чести—честолюбіемъ,—навыкъ, тѣмъ не менѣе, ближе стоящій къ крайности честолюбія, чѣмъ на-оборотъ [5]). Впрочемъ, такъ-какъ со словомъ—«честолюбіе» нерѣдко соединяется нѣсколько различныхъ значеній, то отсюда происходитъ то, что «честолюбиваго» иногда и хвалятъ, какъ стремящагося къ большей чести, чѣмъ какую преслѣдуетъ невѣжественная толпа, а иногда и порицаютъ, какъ переступающаго на пути къ удовлетворенію законнаго стремленія къ осуществленію въ своей жизни разсматриваемой добродѣтели должные, нормальные предѣлы [6]).

VII.

Кротость [7]) («πραότης»), имѣя мѣсто въ области проявленій гнѣва [8]), характеризуется какъ средина между раздражительностію («ὀργιλότης», «iracundia») [9]) и совершенною нечувствительностію, такъ сказать, безгнѣвливостію («ἀοργησία», «lentitudo», [10]) впрочемъ, средина не въ собственномъ смыслѣ этого слова, а больше тяготѣющая въ сторону послѣдняго рода крайности—совершенной нечувствительности, чѣмъ первой [11]). Если извѣстный человѣкъ поддается чув-

---

[1]) Eth. Nic., l. IV, c. IV, v. 14: «ἀνωνύμου δ' οὔσης τῆς μεσότητος», т. е. между «φιλοτιμία» и «ἀφιλοτιμία» (см. ibid., v. 5), «ὡς ἐρήμης ἔοικεν ἀμφισβητεῖν«. Ср. ibid., v. 6. [2]) Ibid, v. 1.

[3]) Eth. Nic, l. IV, c. IV, v. 2.

[4]) Ibid, v. 3 [5]) Ibid., v. 5.

[6]) Ibid., v. 4. [7]) Ibid., c. V.

[8]) Ibid, v. 1· «πραότης δ' ἐστί μεν μεσότης περὶ ὀργάς»...

[9]) Ibid., v. 2 «ἡ δ'ὑπερβολὴ ὀργιλότης τις λέγοιτ' ἄν».

[10]) ibid., v. 5· «ἡ δ'ἔλλειψις, εἴτ' ἀοργησία τὶς ἐστιν»...

[11]) Eth. Nic., l. IV, c. V, v. 1. 4.

ству гнѣва тамъ, гдѣ это дѣйствительно необходимо, притомъ гнѣвается въ надлежащей степени, въ продолженіи требуемаго здравымъ разумомъ и проч. времени..., тотъ заслуживаетъ похвалы и сказывается, какъ «кроткій» [1]), между тѣмъ какъ человѣкъ, совершенно не гнѣвающійся при условіяхъ, находясь въ которыхъ законно поддается чувству гнѣва, истинно «кроткій» человѣкъ, заслуживаетъ порицанія, какъ человѣкъ глуповатый, неспособный ни къ какимъ чувствованіямъ, короче — какъ человѣкъ, сказывающійся съ рабскимъ характеромъ... [2]), равно какъ порицанія также заслуживаетъ и гнѣвающійся или тамъ, гдѣ это вовсе неумѣстно, или болѣе продолжительное, чѣмъ сколько слѣдовало-бы, время, или не въ должной степени и проч. [3]). Впрочемъ, вообще трудно начертить въ отношеніи къ тѣмъ или другимъ единичнымъ случаямъ тотъ кругъ, въ предѣлахъ котораго можетъ имѣть мѣсто законный гнѣвъ..., повторяемъ, трудно, такъ что если кто-либо и гнѣвается въ незначительной степени больше или меньше, чѣмъ сколько-бы ему слѣдовало..., того обыкновенно не порицаютъ, потому-что не замѣчаютъ уклоненія его въ сторону той или другой крайностей; въ частности, человѣка, гнѣвающагося нѣсколько сильнѣе, чѣмъ сколько-бы ему слѣдовало, иногда даже хвалятъ, какъ человѣка мужественнаго и способнаго къ господству [4]).

Какъ гнѣваться подъ воздѣйствіемъ самыхъ маловажныхъ причинъ, такъ и всего скорѣе прекращать вспышки своего гнѣва, всего болѣе способны люди вспыльчивые («ἀκρόχολοι») [5]). Огорченные, оскорбленные люди, напротивъ, гнѣваются обыкновенно особенно долго, прекращая свой гнѣвъ только послѣ того, какъ получаютъ достаточное удовлетвореніе отъ своихъ оскорбителей... [6]) Между тѣмъ, люди злонравные, гнѣваясь, по противоположности огорченнымъ, обыкновенно безъ достаточно основательныхъ причинъ дольше, чѣмъ сколько было-бы нужно..., примиряются лишь тогда, когда предварительно достаточно отомстятъ или накажутъ тѣхъ или другихъ возбудившихъ ихъ гнѣвъ людей... [7])

VIII.

Добродѣтель, которую мы называемъ «вѣжливостью, пріятностью въ обращеніи» [8]), по Аристотелю, не имѣетъ никакого имени («ἀνώνυμον») [9]) и принадлежитъ къ числу такъ называемыхъ «общежительныхъ» [10]) добродѣтелей. Владѣющіе этою добродѣтелью заботятся о томъ, чтобъ при взаимныхъ сношеніяхъ другъ съ другомъ доставлять вообще взаимное удовольствіе [11]). По существу своему она ближе

[1]) Eth. Nic., l. IV, c. V, v. 3. 14. [2]) Ibid., v. 5. 6. [3]) Ibid., v. 7. 8. 14. [4]) Ibid., v. 13. [5]) Ibid., v. 9. [6]) Ibid., v. 10. [7]) Ibid. v. 11—12...

[8]) Ibid., c. VI. Ср. M. Eud., l. III, c. VII, v. 4. M. Mor., l. I, c. XXXII.

[9]) Eth. Nic., l. IV, c. VI, v. 9. 4. [10]) Ibid., v. 1. [11]) Ibid., v. 3 и друг.

всего напоминаетъ собою «дружбу» [1]), но отличается отъ послѣдней тѣмъ, что тогда, какъ въ дружбѣ извѣстное значеніе имѣетъ сердечная любовь участвующихъ въ дружбѣ лицъ, въ извѣстной степени участвуетъ страсть, здѣсь ни та, ни другая вовсе не имѣютъ мѣста [2]). Эту добродѣтель, по Аристотелю, можно характеризовать, какъ нормальное обращеніе однихъ людей съ другими [3]) или какъ просто «обходительность, людскость». Какъ и относительно всякой другой добродѣтели, и относительно пріятности въ обращеніи существуютъ, какъ избытокъ, такъ и недостатокъ, по противоположности ей [4]), достойные порицанія [5]). Избытокъ является въ томъ случаѣ, когда извѣстный человѣкъ съ похвалою отзывается о всемъ, что только можетъ доставить извѣстное удовольствіе тому или другому человѣку, когда онъ въ этихъ видахъ ни въ чемъ не противорѣчитъ послѣднему... [6]). Люди, которымъ присуща эта крайность, суть льстецы, обыкновенно преслѣдующіе въ такихъ случаяхъ исключительно корыстолюбивыя цѣли [7]). Противоположная этой крайности, другая крайность—«сварливость», «брюзгливость», состоящая въ желаніи тѣхъ или другихъ людей постоянно прекословить другъ другу, спорить, оскорблять другъ друга... ихъ называютъ: δύσκολοι, δυσέριδες (morosi atque in contendendo nervicaces), т. е., своенравными, упрямыми, упорными, угрюмыми, мрачными [8]).

IX.

Къ числу общежительныхъ также добродѣтелей принадлежащая добродѣтель «правдивости» [9]), добродѣтель, такъ называемая нами, а у Аристотеля, опять не имѣющая для себя имени (...«ἀνώνυμος») [10]), есть средина между хвастовствомъ («ἀλαζονεία —vanitas»), съ одной стороны, и притворствомъ («εἰρωνεία»), съ другой [11]). Эта добродѣтель имѣетъ мѣсто въ отношеніи къ словамъ и дѣламъ, короче, ко всей жизни обладающаго ею человѣка [12]). Такой человѣкъ, любя ис-

---

[1]) Eth. Nic., l. IV, c. VI, v. 4. Cp. M. Eud., l. III, c. VII, v. 4. M. Mor., l. I, c. XXXII, v. 1. [2]) Ibid., v. 5. [3]) Ibid., v. 6–8. [4]) Ibid., v. 3. [5]) Ibidem

[6]) Ibid., v. 1: «οἱ μὲν ἄρεσκοι δοκεῖσιν εἶναι, οἱ πάντα προς ἡδονὴν ἐπαινοῦντες καὶ οὐδὲν ἀντιτείνοντες, ἀλλ' ἀόμενοι δεῖν ἄλυποι τοῖς εντυγχάνουσιν εἶναι»...

[7]) Ibid., v. 9.

[8]) Ibid., v. 2 «οἱ δ'ἐξ ἐναντίας τούτοις πρός πάντα ἀντιτείνοντες καὶ τοῦ λυπεῖν οὐδ' ὁτιοῦν φροντίζοντες δύσκολοι καὶ δυσέριδες καλοῦνται».. Cp. ibid., v. 9.

[9]) Ibid., l. IV, c. VII. [10]) Eth. Nic, l. IV, c. VII, v 1.

[11]) Ibid., v. 1—4:... «περὶ δε τῶν ἀληθευόντων τε και ψευδομένων εἴπωμεν ὁμοίως ἐν λόγοις καὶ πράξεσι καὶ τῷ προσποιήματι. Δοκεῖ δὴ ὁ μὲν ἀλαζὼν προσποιητικὸς τῶν ἐνδόξων εἶναι και μὴ ὑπαρχόντων καὶ μειζόνων ἢ ὑπάρχει. Ὁ δὲ εἴρων ἀνάπαλιν ἀρνεῖσθαι τὰ ὑπάρχοντα ἢ ἐλάττω ποιεῖν. Ὁ δὲ μέσος αὐθεκαστός τις ὢν ἀληθευτικος καὶ τῷ βίῳ καὶ τῷ λόγῳ, τὰ ὑπάρχοντα ὁμολογῶν εἶναι περὶ αὑτόν, καὶ οὔτε μείζω οὔτε ἐλάττω ..« Cp. ibid., v. 16. 17. Cp. также M. Eud., l. III, c VI, v. 6. M. Mor., l. I, c XXXIII, v. 1—2.

[12]) Eth. Nic., l. IV, c. VII, v 1. 7. 4.

тину, всячески оберегаетъ себя отъ лжи, выдаетъ себя во всей своей дѣятельности за того, кто онъ есть и на самомъ дѣлѣ... [1]), и какъ такой заслуживаетъ справедливой похвалы [2]). Хвастунъ—человѣкъ, старающійся какимъ либо образомъ навязать окружающимъ его людямъ сравнительно болѣе высокое о немъ мнѣніе, чѣмъ какого онъ въ дѣйствительности заслуживаетъ [3]). Человѣкъ, дѣлающій это безъ какихъ нибудь особенныхъ намѣреній, сказывается въ большей степени глупымъ, чѣмъ злымъ [4]). Старающійся же возвысить себя въ глазахъ другихъ на болѣе высокую степень, чѣмъ какая соотвѣтствуетъ его дѣйствительнымъ качествамъ, въ виду какой либо опредѣленной цѣли, честь ли будетъ преслѣдоваться имъ въ данномъ случаѣ, или слава, безразлично, конечно, не можетъ быть названъ глупымъ и не заслуживаетъ особеннаго порицанія; онъ заслуживалъ бы такого порицанія, если бы преслѣдовалъ деньги или что либо подобное этому, въ такомъ случаѣ онъ справедливо называется обыкновенно безстыднымъ, наглымъ [5]). Сущность хвастовства заключается не въ способности къ нему человѣка, а въ желаніи и навыкѣ къ нему [6]). Противоположная хвастовству крайность правдивости—притворство. Характеризующійся чертами притворства человѣкъ или совершенно отрицаетъ, или, по крайней мѣрѣ, въ той или другой степени умаляетъ то, чѣмъ онъ въ дѣйствительности владѣетъ [7]). Обращеніе съ послѣдняго рода человѣкомъ сравнительно пріятнѣе, чѣмъ съ хвастунами, такъ какъ онъ отрицаетъ (въ большинствѣ случаевъ) или умаляетъ свои дѣйствительныя преимущества не ради прибыли, а потому, что онъ не можетъ выносить чванства, надменности. Такихъ людей называютъ пріятными, милыми (*χαριέστεροι*). Таковъ былъ, напр., Сократъ [8]). Люди же, отрицающіе въ себѣ незначительныя и всѣмъ извѣстныя преимущества и проч. [9]), называются обыкновенно «потѣшными» («*βαυκοπανοῦργοι*») и заслуживаютъ презрѣнія... [10]). Что касается того, къ какой изъ охарактеризованныхъ крайностей правдивости сравнительно ближе стоитъ послѣдняя, то это отчасти уже видно и изъ предъидущаго изложенія, да и само собою понятно, т. е., что болѣе аналогичнымъ съ правдивостью является притворство («*εἰρωνεία*»), чѣмъ хвастовство («*ἀλαζονεία*») [11]).

X.

Третья добродѣтель «общежительнаго» характера—«благоподвижность» («*εὐτραπελία*») [12]). Такъ какъ въ жизни существуютъ времена отдохновенія, когда естественно имѣютъ мѣсто игры и шутки [13]), и такъ

---

[1]) Eth. Nic., l. IV, c. VII, [2]) Ibid., v. v. 6. 8 [3]) Ibid. v 2 [4]) Ibid. v 10.
[5]) Ibid., v. 11. Сравн. ibid., v. 13. [6]) Ibid., v. 12. [7]) Ibid., v. 14. [8]) Ibidem.
[9]) Ibid., v. 17. [10]) Ibid. v. 15. [11]) Ibid. v. 9. 6.
[12]) Ibid., c. VIII. [13]) Ibid., v. 11.

какъ необходимо при этомъ, чтобы послѣднія были приличны, цѣлесообразны, чтобы, не превышая нормы, онѣ въ тоже время не характеризовались и противоположною крайностію..., то, очевидно, въ данномъ случаѣ должно имѣть смыслъ нѣчто такое, что во всѣхъ отношеніяхъ регулировало бы приличныя во времена отдохновенія игры и шутки [1]). Это нѣчто, регулирующее имѣющія мѣсто въ указанномъ случаѣ игры и шутки, и есть «благоподвижность», сказывающаяся какъ средина между «скоморошествомъ» или «проказничествомъ» и «суровостью» [2]). Между тѣмъ какъ «проказники»—люди, слишкомъ много позволяющіе себѣ на почвѣ шутокъ и игръ: они всюду преслѣдуютъ послѣднія, больше домогаются своими словами и образомъ дѣйствій своихъ возбуждать въ другихъ смѣхъ, чѣмъ говорить благопристойно или не оскорблять кого бы то нибыло чрезъ насмѣшку, между тѣмъ какъ, далѣе, «суровые», «жесткіе» люди, ни сами не производящіе ничего смѣшнаго..., ни могущіе выносить этого, производимаго и другими [3]), между тѣмъ какъ, говоримъ, такими чертами характеризуются—скоморохи и суровые, жесткіе люди,—люди «благоподвижные» допускаютъ только разумныя, цѣлесообразныя игры, шутки и проч. И какъ по движеніямъ тѣла обыкновенно судятъ о состояніи послѣдняго, такъ и по шуткамъ, движеніямъ нравственнаго духа судятъ о нравственности человѣка [4]). Хотя благоподвижными въ нѣкоторомъ смыслѣ по большей части называютъ также и людей, допускающихъ при упомянутыхъ условіяхъ смѣхъ и шутки въ нѣсколько сильнѣйшей степени, чѣмъ это слѣдовало бы, потому что это отчасти уже лежитъ въ самой человѣческой природѣ [5]), но, какъ мы и сказали, только въ нѣкоторой степени, такъ какъ, не говоря уже о сказанномъ выше, въ собственномъ смыслѣ благоподвижный человѣкъ говоритъ и слушаетъ только приличное нравственному и свободно, не рабски настроенному человѣку, и различіе между благоподвижнымъ и скоморохомъ аналогично различію, существующему между древней и новой комедіей [3]). Масштабомъ, опредѣляющимъ границы, въ предѣлахъ которыхъ имѣетъ мѣсто «благоподвижность», является, поэтому, самъ нравственный и свободный человѣкъ, который, такъ сказать, самъ себѣ законъ («οἷον νόμος ὢν ἑαυτῷ»), а не степень «пріятнаго»

---

[1]) Eth. Nic., l. IV, c. VII., v. 1—2.

[2]) Ibid., v. 2—3: «δῆλον δ' ὡς καὶ περὶ ταῦτ' ἐστὶν ὑπερβολή τε καὶ ἔλλειψις τοῦ μέσου. Οἱ μὲν οὖν τῷ γελοίῳ ὑπερβάλλοντες βωμολόχοι δοκοῦσιν εἶναι καὶ φορτικοὶ, γλιχόμενοι πάντως τοῦ γελοίου, καὶ μᾶλλον στοχαζόμενοι τοῦ γέλωτα ποιῆσαι ἢ τοῦ λέγειν εὐσχήμονα καὶ μὴ λυπεῖν τὸν σκωπτόμενον, οἱ δ' μήτ' αὐτοὶ ἂν εἴποντες μηδὲν γελοιοῖν τᾶς τε λέγουσι δυσχεραίνοντες ἄγριοι καὶ σκληροὶ δοκοῦσιν εἶναί. Οἱ δὲ ἐμμελῶς παίζοντες εὐτράπελοι προσαγορεύονται, οἷον εὔτροποι»... Ср. M. Eud., l III, c. VII, v. 7 M. Mor. l. I, c. XXXI, v. 1—2.

[3]) Eth. Nic., l. IV, c. VIII, v. 3. [3]) Ibidem. [4]) Ibid., v. 4.

[5]) Ibid. v. 5—6.

или «непріятнаго», имѣющихъ мѣсто при указаннаго рода шуткахъ и играхъ... [1]), какъ понятіяхъ слишкомъ условныхъ [2]).

Такимъ образомъ, сказываясь какъ «общежительныя», добродѣтели—«вѣжливость», «правдивость» и «благоподвижность» тѣмъ отличаются одна отъ другой, что тогда какъ вторая имѣетъ дѣло съ «истиною», первая и третья—съ «пріятнымъ» и, въ частности, первая—съ взаимнымъ оказываніемъ пріятнаго при всевозможныхъ сношеніяхъ однихъ людей съ другими, а третья—съ пріятнымъ (играми, шутками...) во время отдохновеній отъ трудовъ [3]).

XI.

«Стыдливость» («αἰδώς») [4])—средина между «безстыдствомъ» («ἀναισχυντία»), съ одной стороны, и «столбнякомъ» («κατάπληξις», «stupor»), съ другой [5]). Какъ больше пассивное состояніе, чѣмъ активный поступокъ, стыдливость «собственно» не есть какая либо добродѣтель [6]). Это есть извѣстнаго рода боязнь, страхъ предъ стыдомъ, боязнь безславія, обнаруживающаяся во внѣ подобно страху предъ чѣмъ-либо ужаснымъ, страшнымъ, съ тѣмъ впрочемъ различіемъ, что тогда какъ страхъ даетъ о себѣ знать появляющеюся на тѣлѣ блѣдностію, стыдливость—краскою [7]). Какъ зависящіе въ извѣстной степени и смыслѣ отъ тѣла, стыдливость и страхъ суть скорѣе аффекты, чѣмъ нравственные навыки, и какъ такіе имѣютъ мѣсто только въ отношеніи къ юношескому (стыдливость не допускаетъ юношество поддаваться такому или иному вліянію страстей), а не совершенному возрасту [8]). потому что взрослый человѣкъ, какъ свободный въ своихъ поступкахъ, не долженъ ничего дѣлать худаго, будетъ ли послѣднее такимъ по истинѣ, или съ точки зрѣнія господствующаго общественнаго мнѣнія, безразлично, не долженъ дѣлать ничего, за что долженъ былъ-бы стыдиться [9]).

XII.

Въ противоположность наукамъ, искусствамъ и способностямъ, совмѣщающимъ въ понятіи о себѣ двѣ противоположныя дѣятельности: игрокъ на флейтѣ, напр., можетъ играть и хорошо, и худо и все еще остается артистомъ, врачъ можетъ хорошо и дурно лечить

---

[1]) Ibid, v. 8—10. Ср. M. Eud., l. III, c. VII, v. 8—9.

[2]) Eth Nic., l. IV, c VIII, v. 7.

[3]) Eth. Nic., l. IV, c. VIII, v. 12. [4]) Ibid., c. IX.

[5]) Ibid, l. II, c. VII, v. 14 ... «ὁ... ὑπερβάλλων, ὡς ὁ κατάπληξ, ὁ πάντα αἰδούμενος ὁ δ' ἐλλείπων ἢ μηδὲ ὅλως ἀναίσχυντος· ὁ δὲ μέσος αἰδήμων» .. Ср. M. Eud., l. III, c. VII, v. 3. M. Mor., l. I, c. XXX, v. 1—2.

[6]) Eth. Nic., l. IV, c. IX, v. 1. Ср. ibid, v. 7—8. Ср. также—ibid., l. II, c. VII, v. 14.

[7]) ibid., l. IV, c. IX. v. 2. [8]) ibid, v. 3

[9]) Ibid., v 4—6...

и все еще остается спеціалистомъ во врачебномъ искусствѣ и проч. [1]), въ противоположность наукамъ, силамъ, искусствамъ, повторяемъ,— «справедливость» [2]) образуется всегда изъ одинаковыхъ, всегда себѣ равныхъ дѣятельностей, которыя входя въ содержаніе ея понятія, вовсе не оставляютъ тамъ мѣста ихъ контрастамъ [3]). А потому можно, если не аподиктически, то, по крайней мѣрѣ, вообще въ большинствѣ случаевъ вѣрно заключать отъ контраста «справедливаго» къ самому «справедливому», отъ свойствъ одного контраста къ свойствамъ другаго... [4]) и, такимъ образомъ, выдѣляя одни признаки, черты за другими, получить вполнѣ ясное понятіе о «справедливомъ».

Съ понятіями «справедливаго» и «несправедливаго» обыкновенно соединяется больше, чѣмъ одно значеніе; [5]) несправедливымъ обыкновенно называютъ: или человѣка преступающаго законы (παράνομος), или корыстолюбиваго, для корыстныхъ цѣлей обманывающаго другихъ (πλεονέκτης), — а по противоположности этому, человѣка, сохраняющаго законы (νόμιμος, т. е. государственные [6]), и соблюдающаго равенство (ἴσος), т. е. имѣющее мѣсто, напр., при торговыхъ сношеніяхъ и состоящее въ полнѣйшемъ соотвѣтствіи достоинства извѣстной вещи съ количествомъ требуемой за нее цѣны и проч. [7]), или вообще во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, если извѣстный человѣкъ ни слишкомъ много и ни слишкомъ мало — какъ даетъ, такъ и принимаетъ [8])—обыкновенно называютъ справедливымъ [9]).

«Справедливостью» же («δικαιοσύνη») называется вообще навыкъ, подъ вліяніемъ котораго человѣкъ съ твердымъ намѣреніемъ по своему внутреннему настроенію, по своему выбору пропорціонально (ни много, ни-мало, словомъ должнымъ образомъ) распредѣляетъ что бы то ни было или между собою и другими людьми, или же между послѣдними только въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ другъ къ другу [10]).

Имѣя мѣсто въ отношеніяхъ однихъ людей къ другимъ, справедливость только въ метафорическомъ смыслѣ можетъ имѣть мѣсто въ отношеніяхъ кого-либо къ самому-же себѣ, въ смыслѣ должнаго отношенія одной какой-либо или однѣхъ какихъ-либо частей его къ какой-либо другой или другимъ частямъ его-же (напр., разумной части души къ неразумной...) [11]).

Характеризуясь такими общими чертами, справедливость, какъ до-

---

[1]) Eth. Nic., l. V, c. I, v. 4. Ср. Metaphys., l. III, c. II, v. 1... Ср. также—Eth. Nic., l. II, c. II, v. 6...

[2]) Eth. Nic l. V. Ср. M. Mor., l. I, c. XXXIV. Въ «Эвдемовской» этикѣ кн. IV-я тождественна съ V-ю этики «Никомаховской» (см. изд. Didot'a· p. 218).

[3]) Eth. Nic., l. V, c. I, v. 4. Ср. указан. выше во «введен.» въ наше изслѣдов. сочиненіе Fehner'a· S. 27.

[4]) Fechner: S. 27. [5]) Eth. Nic., l. V, c. I, v. 7—8.

[6]) См. упом. «собран. филос. сочин.» Kirchmann'a, B. 69, Erl. 154, S. 87.

[7]) Ibid., Erl. 152, S. 86—87. [8]) Fechner: S. 27.

[9]) Eth. Nic., l. V. c. I, v. 8. [10]) ibid., c. V, v. 17. [11]) ibid., c. IX, v. 9.

бродѣтель, по существу своему естественно должна быть срединнымъ пунктомъ между какими-либо крайностями—излишкомъ и недостаткомъ. Справедливость по существу своему такова дѣйствительно и есть, но въ сравненіи съ прочими уже разсмотрѣнными нами добродѣтелями имѣетъ ту въ данномъ случаѣ особенность, что, во-первыхъ, тогда какъ крайности—излишекъ и недостатокъ въ отношеніи къ другимъ добродѣтелямъ представляютъ собою «два» особыхъ порока, въ отношеніи къ мужеству, напр., такими являются трусость и беззавѣтная отвага, въ отношеніи къ воздержанію нечувствительность и нравственная разнузданность и проч., что, во-вторыхъ, тогда-какъ, поэтому, обѣ крайности, имѣющія смыслъ въ отношеніи къ разсмотрѣннымъ уже нами добродѣтелямъ, суть обѣ по существу своему поступки активные: активными поступками будутъ, напр., и расточительность, и скупость крайности—щедрости, активными также поступками будутъ и нечувствительность, и нравственная разнузданность—крайности воздержанія и проч. и проч., въ отношеніи къ справедливости наблюдается нѣсколько иное явленіе: справедливость («δικαιοσύνη»,—«δικαιοπραγία») средина между «совершеніемъ несправедливыхъ поступковъ» («τὸ ἀδικεῖν») и «испытываніемъ несправедливыхъ поступковъ другихъ на себѣ» («τὸ ἀδικεῖσθαι»), такъ-что здѣсь обѣ крайности собственно суть одинъ и тотъ-же поступокъ, только, такъ сказать, раздѣленный на двѣ части, изъ которыхъ одна «дѣланіе несправедливаго», какъ «активная» по своему характеру, сказывается какъ одна крайность справедливости, между тѣмъ какъ другая—«испытываніе несправедливаго, какъ «пассивная» (въ противоположность крайностямъ, имѣющимъ мѣсто въ отношеніи къ другимъ добродѣтелямъ) по своему характеру, сказывается, какъ другая противоположная той крайность справедливости [1]).

Справедливость—актъ «воли» [2]).

Будучи указаннаго рода срединой, справедливость раскрывается Аристотелемъ, въ частности, во-первыхъ, въ широкомъ смыслѣ и, во вторыхъ, въ смыслѣ тѣсномъ, точномъ.

1) Если, какъ мы сказали, нарушающій законы есть человѣкъ несправедливый, а соблюдающій ихъ справедливый, то отсюда ясно, что все, согласное съ закономъ, по этому самому есть уже и справедливое [3]). Между тѣмъ законы, какъ извѣстно, имѣютъ въ виду или общее благо, благосостояніе всѣхъ принадлежащихъ къ тому или другому государству людей; или благо высшихъ, господствующихъ классовъ его, сообразно-ли то съ ихъ личными добродѣтелями, или нѣтъ—без-

---

[1]) Eth. Nic. l. V, c. V, v. 17,—а отчасти и v. 18. Ср. также «сборн.» Kirchmann'a, B. 69, Erl. 177, S. 101—102.

[2]) Eth. Nic., l, V, c. I, v. 3. [3]) ibid., v. 12.

различно. Такимъ образомъ, слово: «справедливое» означаетъ все то, что вообще обусловливаетъ собою счастіе, благосостояніе того или другаго гражданскаго общества [1]). Законъ предписываетъ, напр., быть мужественнымъ, т. е. не бѣжать предъ опасностію (на войнѣ), не бросать позорно оружія..,; законъ предписываетъ также сохранять цѣломудріе, т. е., не прелюбодѣйствовать, не дѣлать себя рабомъ своихъ удовольствій и проч. и проч.; короче, законъ повелѣваетъ быть добродѣтельнымъ и запрещаетъ противоположное этому [2]). Справедливость, понимаемая указаннымъ выше образомъ, слѣдовательно, есть совершенная добродѣтель, хотя и не сама по себѣ, а въ отношеніи къ другимъ добродѣтелямъ. Она, поэтому, часто называется высшею добродѣтелью, и ни вечерняя, ни утренняя звѣзда по своему блеску не сказываются въ такой сильной степени достойными удивленія, какъ она. Да и пословица говоритъ, что «въ справедливости заключается всякая другая добродѣтель», такъ-что, поэтому, кто справедливъ, тотъ можетъ проявлять свою добродѣтельную дѣятельность не только въ отношеніи къ себѣ самому, но и въ отношеніи къ инымъ,—по противоположности многимъ другимъ, хотя и владѣющимъ нѣкоторыми добродѣтелями, но пользующимся ими только для себя самихъ [3]). Совершенно мѣтко и правильно, поэтому, изреченіе Віаса, что начальствованіе обнаруживаетъ качества всякаго человѣка, мѣтко и вѣрно потому, что въ этомъ случаѣ человѣкъ имѣетъ дѣло не только съ самимъ собою, но и съ цѣлымъ обществомъ [4]). Какъ такая, справедливость, кажется, одна между всѣми остальными добродѣтелями преслѣдуетъ именно благо другихъ людей, а не только—человѣка, обладающаго ею: она имѣетъ въ виду оказываніе полезнаго другому, будетъ ли то владѣтель, или обыкновенный человѣкъ [5]). Хотя «порочнѣйшій» человѣкъ одинаково называется такимъ, поступаетъ-ли онъ безнравственно, порочно только въ отношеніи къ себѣ самому или и къ другимъ вмѣстѣ и проч. однако, «нравственнѣйшій», «прекраснѣйшій» (ἄριστος)—только тотъ, кто сказывается добродѣтельнымъ не въ отношеніи къ себѣ самому, а въ отношеніи къ другимъ [6]). Такая справедливость есть не часть только добродѣтели, но «вся» добродѣтель, равно-какъ и несправедливость есть не часть только порочности, а «вся» порочность [7]).

Сказываясь какъ совершенная добродѣтель, обнимающая собою всѣ другія добродѣтели, какъ добродѣтель, владѣющій которою пользуется ею не столько для себя, сколько для другихъ,—короче—какъ «вся» добродѣтель, а не часть только какая-либо послѣдней.. , сказы-

---

[1]) Eth. Nic., l. V, c. I, v. 13. [2]) ibid , v. 14.

[3]) ibid , v. 15 «αὕτη μέν οὖν ἡ δικαιοσύνη ἀρετὴ μέν ἐστι τελεία, ἀλλ' οὐχ ἁπλῶς ἀλλὰ πρὸς ἕτερον.. τελεία δ' ἐστίν, ὅτι ὁ ἔχων αὐτὴν καὶ πρὸς ἕτερον δύναται τῇ ἀρετῇ χρῆσθαι»...

[4]) ibid., v. 16. [5]) ibid., v. 17. [6]) ibid., v. 18. [7]) ibid , v. 19.

ваясь такою, если только станемъ понимать ее въ широкомъ смыслѣ, справедливость, понимаемая въ точномъ, болѣе узкомъ смыслѣ, какъ всякая другая «частная» добродѣтель («она» преимущественно и раскрывается Аристотелемъ въ своей этикѣ), является какъ добродѣтель, имѣющая мѣсто только тамъ, гдѣ идетъ дѣло о «барышахъ, убыткахъ, обманахъ»..., бывающихъ въ тѣхъ случаяхъ, когда извѣстные люди взаимно обмѣниваются другъ съ другомъ тѣми или иными благами. То, что мы сейчасъ сказали, является самою характерною чертою справедливости, понимаемой въ точномъ смыслѣ, въ смыслѣ частной добродѣтели,—чертою, рѣзко отличающею ее отъ всѣхъ другихъ добродѣтелей (напр., мужества...) и пороковъ (напр., трусости...), вовсе не имѣющихъ дѣла съ тѣмъ, съ чѣмъ, какъ мы сейчасъ замѣтили, имѣетъ дѣло разсматриваемая нами справедливость... [1]). Понимаемая въ точномъ смыслѣ справедливость, имѣя общимъ со справедливостью, понимаемою въ широкомъ смыслѣ, то, что носитель—какъ той, такъ и другой — пользуется ими не столько для себя, сколько для другихъ, различается, однако-жъ, отъ послѣдней тѣмъ, что между тѣмъ какъ эта обнимаетъ собою всю обширную область того, съ чѣмъ вообще добродѣтельный только можетъ имѣть дѣло, первая имѣетъ смыслъ тамъ, гдѣ дѣло идетъ о чести, деньгахъ и проч., и гдѣ это дѣло своимъ мотивомъ имѣетъ удовольствіе, происходящее отъ полученія корысти (...«ἡδονὴν τὴν ἀπὸ τοῦ κέρδους» [2]).

Справедливость, понимаемая въ точномъ смыслѣ, является, въ частности, или — какъ «распредѣляющая» вообще всѣ блага, какія только должны быть распредѣлены между гражданами извѣстнаго государства, или—какъ «исправляющая, возстановляющая» нормальныя взаимныя отношенія гражданъ [3]),—причемъ послѣдній видъ справедливости, въ свою очередь, распадается на справедливость, имѣющую мѣсто при добровольныхъ, свободныхъ связяхъ («συναλλάγματα ἑκούσια»), какъ, напр., при куплѣ («πρᾶσις»), продажѣ («ὠνή»), отдачѣ денегъ въ ростъ («δανεισμός»), поручительствѣ («ἐγγύη»), отдачѣ чего-либо «на откупъ», «въ наймы» («μίσθωσις») и проч.,—свободныхъ потому, что по началу своему такія сношенія тѣхъ или другихъ людей между собою зависятъ отъ ихъ свободной воли, — и справедливость, имѣющую мѣсто при недобровольныхъ сношеніяхъ («ἀκούσια συναλλάγματα») тѣхъ или другихъ гражданъ между собою и, въ частности, или при «тайныхъ» («λαθραῖα») поступкахъ, какъ, напр., при прелюбодѣйствѣ («μοιχή»), кражѣ («κλοπή»), тайномъ убійствѣ («δολοφονία»), лжесвидѣтельствованіи («ψευδομαρτυρία»), отравленіи («φαρμα-

[1]) Eth. Nic., l. V, c. II, v. 1—6 и друг. [2]) ibid., v. 6 и друг.

[3]) Eth. Nic., l. V, c. II, v. 12: «τῆς δὲ κατὰ μέρος δικαιοσύνης καὶ τοῦ κατ' αὐτην δικαίου ἓν μέν ἐστιν εἶδος τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς τιμῆς ἢ χρημάτων ἢ τῶν ἄλλων ὅσα μερίστα τοῖς κανωνοῦσι τῆς πολιτείας (ἐν τούτοις γὰρ ἔστι καὶ ἄνισον ἔχειν καὶ ἴσον ἕτερον ἑτέρου) ἓν δὲ τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι διορθωτικόν».

κεία»)..., или при «явныхъ» — «насильственныхъ» («βίαια»), каковы, напр., обида («αἰκία»), заключеніе въ тюрьму («δεσμός»), изувѣченіе («πήρωσις»), злорѣчіе («κακηγορία»), оскорбленіе дѣломъ («προπηλακισμός») [1]...

Обращаемся, въ частности, къ раскрытію ученія Аристотеля о справедливости «распредѣляющей».— Такъ какъ человѣкъ, нарушающій законъ равенства,—разсуждаетъ Аристотель,—характеризуется, какъ человѣкъ несправедливый, и такъ какъ, поэтому, «несправедливое» есть вообще «неравное», то отсюда слѣдуетъ, что существуетъ нѣчто среднее въ отношеніи къ «неравному» [2]. Этимъ является «равное», потому что если въ отношеніи къ извѣстному поступку имѣютъ смыслъ избытокъ и недостатокъ, то, очевидно, въ отношеніи къ нему должно имѣть мѣсто—какъ нѣчто «среднее»—нѣчто «равное» [3]. Если, слѣдовательно, несправедливое есть неравное, то, справедливое—равное,—что очевидно само собою [4]. Такъ-какъ, далѣе, равное есть нѣчто среднее, то нѣчто среднее есть также и справедливое. Но такъ-какъ «равное», какъ такое, предполагаетъ собою, по крайней мѣрѣ, двѣ вещи, то, соотвѣтственно этому, и «справедливое» есть нѣчто среднее и равное въ отношеніи, во-первыхъ, къ вещамъ и, во-вторыхъ, къ лицамъ. «Справедливое», — какъ вообще «нѣчто среднее» между избыткомъ и недостаткомъ, и, въ частности, поколику оно есть «нѣчто равное», какъ равное между двумя вещами и поколику оно есть нѣчто справедливое, какъ справедливое въ отношеніи къ двумъ, по крайней мѣрѣ, лицамъ [5], — поэтому, непремѣнно предполагаетъ собою, по крайней мѣрѣ, четыре члена: двухъ лицъ и двѣ вещи [6]. Равенство, какъ въ отношеніи къ лицамъ, такъ и вещамъ — одно и то-же. Если лица неравны между собою, то не могутъ они и владѣть «равнымъ» [7]; напротивъ, общее мнѣніе согласно въ томъ, что «распредѣляющая» справедливость должна дѣйствовать, непремѣнно обращая свое вниманіе на извѣстныя заслуги и достоинства тѣхъ или другихъ лицъ, поставляемыя, напр. демократами въ свободѣ, олигархами—частію въ богатствѣ, частію въ благородномъ происхожденіи, аристократами, наконецъ, въ личной добродѣтели [8]. Справедливое, поэтому, есть нѣчто пропорціональное, имѣющее мѣсто, какъ относительно именованныхъ, такъ и неименованныхъ чиселъ: «3 яблока относятся къ 6 грушамъ такъ, какъ 4 яблока къ 8 грушамъ — это пропорція между именованными числами,—между тѣмъ-какъ 3:6=4:8—пропорція между числами неименованными» («μοναδικοὶ ἀριθμοί») [9].— Пропорція, какъ извѣстно, состоитъ въ равенствѣ отношеній и нуж-

---

[1]) ibid., v. 13. [2]) Eth. Nic., l. V, c. III, v. 1. [3]) ibid., v. 2.
[4]) ibid., v. 3. [5]) ibid., v. 4. [6]) ibid., v. 5. [7]) ibid., v. 6.
[8]) Eth. Nic., l. V, c. III, v. 7.
[9]) См. упомян. «сборн.» Kirchmann'a, B. 69, Erl. 162, S. 92.

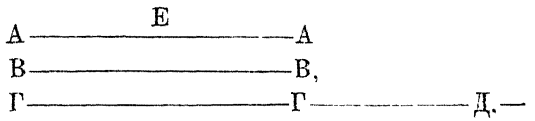
дается, по крайней мѣрѣ, въ четырехъ членахъ [1]). Что раздѣлительная пропорція («А:В=Г:Д») состоитъ изъ четырехъ членовъ, это вполнѣ очевидно,—но и пропорція непрерывная состоитъ также изъ четырехъ членовъ, хотя, при этомъ, въ ней одинъ членъ и употребляется за два («А:В=В:Г») [2]).—Распредѣяющая справедливость, какъ мы въ свое время и замѣтили, также требуетъ четыре члена, существующее отношеніе между которыми по существу своему есть то-же самое,—именно—отношеніе между лицами должно быть равно отношенію между предметами [3]). Слѣдовательно, лице «А» такъ относится къ лицу «В», какъ предметъ «Г»—къ предмету «Д»,—а также и А:Г=В:Д [4]),—достоинство лица «А» такъ относится къ достоинству лица «В», какъ цѣна «А»=«Г»—къ цѣнѣ «В»=«Д»...,—словомъ, достоинство лица «А» такъ относится къ своей цѣнѣ, какъ достоинство лица «В»—къ своей цѣнѣ, и цѣлое такъ относится къ цѣлому, какъ часть къ части [5]), т. е. достоинство лица «А» и соотвѣтствующая его достоинству доля въ распредѣляемыхъ благахъ такъ относится къ достоинству лица «В» и соотвѣтствующей достоинству послѣдняго — «Д»—долѣ въ распредѣляемыхъ благахъ, какъ эти лица—«А» и «В»—другъ къ другу, т. е. А+Г:В+Д=А.В. — Въ пропорціи А:Г=В:Д—самая связь члена «А» съ членомъ «Г» и члена «В» съ членомъ «Д» и есть «распредѣляющее-справедливое», которое, притомъ, средина въ отношеніи къ крайностямъ, нарушающимъ пропорцію, вообще—къ тому, въ приложеніи къ чему данная пропорція не имѣетъ мѣста,—средина, потому что пропорціональное есть среднее, и справедливое—пропорціональное [6]). Все это-же нужно сказать и по отношенію къ пропорціи: А+Г:В+Д=А:В — Слѣдовательно, въ основѣ распредѣляющей справедливости вообще лежитъ отношеніе геометрическое, по которому цѣлое такъ относится къ другому цѣлому, какъ одинъ членъ отношенія къ другому [7]),—но, при этомъ, не отношеніе, хотя и геометрическое, но имѣющее мѣсто въ непрерывной пропорціи, такъ-какъ въ послѣдней второй и третій члены—тожественны, а—между тѣмъ—при распредѣленіи благъ должны быть, по крайней мѣрѣ, какъ два различныхъ лица, такъ и двѣ различныхъ доли [8]). Жизнь насъ также убѣждаетъ въ этомъ: кто несправедливо поступаетъ, тотъ имѣетъ слишкомъ много благъ, ради которыхъ онъ такъ поступаетъ, а кто испытываетъ на себѣ несправедливость того, этотъ имѣетъ слишкомъ мало благъ [9]), и на-оборотъ: первый имѣетъ слишкомъ мало золъ, а второй—слишкомъ много ихъ [10]).

Между тѣмъ какъ въ основѣ справедливости распредѣляющей ле-

---

[1]) Eth. Nic., l. V, c. III, v. 8. [2]) ibid., v. 9.
[3]) См. также ibid., v. 10. [4]) ibid., v. 11. [5]) ibidem.
[6]) Eth. Nic., l. V, c. III, v. 12. [7]) ibid., v. 13.
[8]) ibid., v. 14.—Ср. упомян. «сборн.» Kirchmann'a, B. 69, Erl. 164, S. 95.
[9]) Eth. Nic., l. V, c. III, v. 15. [10]) ibid., v. 16.

житъ геометрическое отношеніе, понимаемое въ вышеуказанномъ смыслѣ, въ основѣ справедливости возстановляющей, исправляющей лежитъ отношеніе чисто ариѳметическое. Здѣсь имѣется въ виду не то, хорошій-ли человѣкъ грабитъ дурнаго, или, наоборотъ, хорошій-ли человѣкъ прелюбодѣйствуетъ, или—наоборотъ..., т. е. вообще не достоинство личностей, такъ-какъ здѣсь всѣ лица предполагаются совершенно равными между собою [1]), а только степени и свойства причиняемаго кѣмъ-либо и кому-либо вреда и проч...,—и судья здѣсь заботится о томъ, чтобы исправить несправедливое, которое есть неравное: если, напр., одинъ бьетъ другаго..., то въ этомъ случаѣ происходящія неравныя состоянія: первый, такимъ образомъ своихъ дѣйствій удовлетворяя своей страсти, слѣдовательно, нѣчто для себя «выигрываетъ», а второй, испытывая боль, слѣдовательно, терпитъ своего рода «убытокъ» [термины—«выигрышъ», «барышъ» («κέρδος») и «убытокъ», «потеря» («ζημία»), соотвѣтствующіе излишку и недостатку, заимствуются изъ лексикона словъ имѣющихъ мѣсто при коммерческихъ сношеніяхъ извѣстныхъ людей между собою,—хотя они и не вездѣ удобно приложимы, какъ напр., въ данномъ разѣ [2])] — судья старается исправить чрезъ соотвѣтствующее существу дѣла наказаніе, которое бы парализовало собою тотъ выигрышъ, какой получилъ человѣкъ, бившій другаго [3]). Или—вотъ еще болѣе ясный примѣръ. Беремъ три линіи, равныя между собою: АА, ВВ и ГГ:



при этомъ отнимаемъ отъ линіи АА ея половину—АЕ и прилагаемъ къ линіи—ГГ, въ качествѣ ГД, послѣ чего линія АА будетъ уже равна половинѣ линіи—ВВ и $^1/_3$ линіи ГД, такъ что въ видахъ возстановленія ихъ прежняго равенства будетъ необходимо отнять отъ линіи ГД излишекъ и, приложивъ его къ линіи АА, устранить здѣсь недостатокъ [4])... Словомъ, возстановляющая, исправляющая справедливость во всѣхъ случаяхъ, такъ или иначе отнимая лишнюю часть отъ избытка и такъ или иначе прилагая ее къ недостатку, такимъ образомъ, есть элементъ уравнивающій, возстанавливающій,—элементъ, по существу своему являющійся ариѳметическою срединою между указаннаго рода избыткомъ и недостаткомъ [5]) Поэтому-то въ спорныхъ случаяхъ люди, въ видахъ окончательнаго рѣшенія своего спора, и обращаются къ судьѣ—олицетворенію справедливости, какъ къ посреднику, какъ бы стоящему въ срединѣ между ними, въ данномъ случаѣ занимающими крайнія точки [6]).

---

[1]) Eth. Nic., l. V, c. IV, v. 2—3. [2]) ibid., v. 5 13.. [3]) ibid., v 4.
[4]) Eth. Nic., l. V, c. IV, v. 12 [5]) ibid., v. 6. 8. 10.
[6]) ibid., v. 7, а отчасти также и v. 8—9.

Такъ называемое «возмездіе» («τὸ ἀντιπεπονθός»),—вопреки пиѳагорейцамъ, утверждавшимъ, что «оно наполняетъ собою все содержаніе справедливости» [1]), — не тождественно вполнѣ (хотя отчасти и сходно),ни со справедливостью возстановляющей, исправляющей, понимаемой въ строгомъ смыслѣ, ни со справедливостью распредѣляющей. Съ первою оно не тождественно потому что она, какъ мы видѣли, обращаетъ свое вниманіе исключительно на степень или качество вреда, причиняемаго кому-либо кѣмъ-либо, не обращая въ тоже время рѣшительно никакого вниманія на достоинство тѣхъ или другихъ лицъ,—между тѣмъ какъ здѣсь видимъ нѣчто другое: съ точки зрѣнія возмездія, если начальствующее лице бьетъ кого-либо, то послѣдній не имѣетъ права воздавать ему ударами за его удары, а если дѣло обстоитъ на оборотъ, т. е. если какое либо частное лице бьетъ своего начальника, то ему—частному лицу—за это должно не только платить ударами за его удары, но и сверхъ того—еще примѣрно наказать [2]), или—если извѣстный человѣкъ выбилъ у другаго глазъ, то за это онъ долженъ не только понести туже потерю, но и еще извѣстнаго рода наказаніе [3]). Съ распредѣляющей справедливостью возмездіе не тождественно, потому что въ понятіи возмездія вовсе не заключается того, чтобъ оно обращало вниманіе на внутреннее достоинство умысловъ и настроеніе лицъ, съ которыми она имѣетъ дѣло [4]), что между тѣмъ мы видимъ въ отношеніи къ справедливости распредѣляющей, воздающей каждому—сообразно съ его достоинствомъ и природой: большему больше, меньшему меньше [5])...; возмездіе преслѣдуетъ всецѣло только одно чисто «внѣшнее» равенство [6]).

Такія или иныя «потребности» («χρεία») заставляютъ тѣхъ или другихъ людей или даже и цѣлыя націи вступать между собою во взаимныя отношенія и, такимъ образомъ, служатъ непосредственнымъ «толчкомъ» къ образованію общественной жизни [7]). Добродѣтель же «возмездія» дѣлаетъ возможнымъ образованіе и дальнѣйшее существованіе всякаго общества, а слѣдовательно — и государства [8]): гдѣ не имѣетъ мѣста должное воздаяніе за зло, тамъ во взаимныхъ отношеніяхъ людей не мыслима и какая-либо свобода, тамъ, напротивъ, имѣетъ мѣсто рабское отношеніе однихъ къ другимъ,—и гдѣ не имѣетъ мѣста возможность отплатить за добро, тамъ не мыслимы и взаимныя услуги, между тѣмъ ставящія тѣхъ или другихъ людей въ государствѣ во взаимныя отношенія [9]). Если, напр., строющій домъ архитекторъ будетъ брать

[1]) ibid., c. V, v. 1. Ср. Fechner'а сочин. S 35.

[2]) Eth. Nic., l. V, c. V, v. 4. [3]) Ср Fechner: S. 35—36.

[4]) Eth. Nic., l. V, c. V, v. 2—3. Ср. Fechner: S. 36.

[5]) Ср. упомян выше сочин. Чичерина, стр. 64.

[6]) Ср. Fechner· S. 36.—Ср. также упомян. выше (отъ 1820 г.) трудъ Zell'я. volum. II, p. 176.

[7]) Eth. Nic., l. V, c. V, v. 13.

[8]) Eth. Nic., l. V, c. V, v. 6. [9]) ibidem. Ср. ibid., v 7.

отъ сапожника, приготовляющаго сапоги, извѣстное количество его произведеній, то и самъ, въ свою очередь, долженъ будетъ также дать послѣднему соотвѣтствующую часть отъ своихъ достояній [1]), — такъ какъ только при этомъ условіи мыслимо равенство ихъ отношеній, иначе — нарушится равенство, а съ тѣмъ вмѣстѣ и всякое общеніе между ними [2]). Въ этомъ случаѣ, имѣетъ мѣсто, слѣдовательно, какъ бы такого рода пропорція: сапогъ такъ относится къ дому, какъ архитекторъ къ сапожнику,—такъ что, если произведеніе архитектора, напр., обладаетъ въ 10 разъ большимъ достоинствомъ, чѣмъ произведеніе сапожника, то пропорція получитъ такой видъ: 10 сапоговъ такъ относятся къ одному дому, какъ архитекторъ къ сапожнику или: 10 сапоговъ такъ относятся къ одному дому, какъ 10 сапожниковъ къ одному архитектору [3]). Это же имѣетъ мѣсто и въ отношеніи къ другимъ искусствамъ и ремесламъ: и здѣсь общеніе между извѣстными людьми можетъ возникнуть только подъ тѣмъ условіемъ, если они будутъ обмѣниваться другъ съ другомъ своими произведеніями и притомъ такъ, чтобъ то, что даетъ одинъ изъ нихъ другому, въ количественномъ и качественномъ отношеніяхъ вполнѣ соотвѣтствовало тому, что самъ отъ него получаетъ. Въ самомъ дѣлѣ, изъ двухъ врачей не можетъ составиться какое-либо общество, а только изъ врача и земледѣльца и вообще изъ людей различныхъ по своему образу жизни и неравныхъ, въ отношеніи къ которымъ, затѣмъ, могло бы имѣть мѣсто уравниваніе [4]). Поэтому, людямъ нужно было придумать нѣчто такое, что могло бы служить для нихъ масштабомъ, сообразно съ которымъ могли бы, затѣмъ, измѣряться, оцѣниваться достоинства тѣхъ или другихъ произведеній человѣческихъ, и при существованіи котораго, такимъ образомъ, мыслимо было бы общеніе людей между собою; иначе, т. е., еслибы люди не имѣли возможности по какому-либо одному опредѣленному масштабу измѣрять достоинства тѣхъ или другихъ вещей, предметовъ и проч., т. е. вообще всѣхъ произведеній и проч., принадлежащихъ тѣмъ или другимъ изъ нихъ, тогда не мыслимо было бы и между ними общеніе. «Средство общенія и мѣра для опредѣленія достоинствъ дѣлъ того или другаго члена въ обществѣ суть деньги [5]). Деньги, — какъ замѣчено Аристотелемъ въ «политикѣ»,—сами по себѣ, какъ деньги, не имѣютъ цѣны; значеніе ихъ, какъ мѣры для опредѣленія достоинства того или другаго дѣла, опредѣляется согласіемъ, договоромъ людей (отсюда и имя ихъ—νόμισμα отъ νόμος) [6]). Такъ, напр., если А—домъ, В—10 минъ, Г—постель, и если, при этомъ, А=½ В, т. е., если домъ будетъ стоить 5 минъ,

[1]) ibid., v. 8. [2]) ibid., v. 14.

[3]) ibid. v. 8. 12. Ср. упом. «сборн.» Kirchmann'a, B. 69, Erl. 171, S. 98.

[4]) Eth. Nic., l. V, c. V, v. 9. [5]) ibid., v. 10—11. 14.

[6]) ibid, v. 11. 15. См. также предислов. Скворцова къ переводу «политики» Аристотеля; стр. LXXXI.

а постель—Г=$^1/_{10}$ В,—то отсюда выйдетъ, что стоимость пяти постелей будетъ равна стоимости одного дома [1]). При такихъ условіяхъ, т. е при измѣреніи стоимости дома и постели по одному масштабу—деньгамъ, мѣна вполнѣ возможна: дастъ-ли кто владѣльцу дома за послѣдній пять постелей или пять минъ—цѣну пяти постелей,—безразлично [2]).

Справедливость «возмездія», какъ видно изъ изложеннаго, имѣетъ нѣчто общее и съ распредѣляющей справедливостью и съ возстановляющей. Съ первою—то, что въ обоихъ случаяхъ блага уравниваются не сами по себѣ, а въ отношеніи къ третьему началу, чѣмъ для распредѣляющей справедливости является достоинство («ἀξία») данныхъ лицъ, а для справедливости возмездія потребность («χρεία»). сказывающаяся у извѣстныхъ лицъ въ этихъ благахъ, хотя, при этомъ. какъ «ἀξία», служащая въ одномъ случаѣ третьимъ началомъ, такъ и «χρεία», являющаяся этимъ началомъ въ другомъ случаѣ, специфически различны между собою. Со справедливостью возстановляющей возмездіе имѣетъ то общее, что уравниваніе въ обоихъ случаяхъ происходитъ по ариѳметической пропорціи, какъ скоро достоинства всѣхъ вещей и предметовъ подведены къ монетѣ, какъ общему ихъ знаменателю [3]).

«Ἐπιείκεια» имѣетъ смыслъ только подъ условіемъ отдѣленія не зависимаго, самостоятельнаго, естественнаго права отъ внѣшняго законнаго права [4]). «Ἐπιείκεια», какъ и вообще «справедливое», — разсуждаетъ Аристотель, похвальны [5]), но «ἐπιείκεια» въ высшей степени [6]), однако, не потому, чтобъ «ἐπιείκεια» была нѣчто—по существу своему отличное отъ «справедливаго», а потому, что «ἐπιείκεια» есть только вообще сравнительно высшій, болѣе совершенный видъ вообще законно-справедливаго: «ἐπιείκεια» сказывается, въ частности, какъ исправленіе, поправка, улучшеніе («ἐπανόρθωμα»; «correctio») законно справедливаго [7]), имѣющее мѣсто потому, что рѣшительно всякій законъ, не имѣя возможности предвидѣть въ томъ или другомъ разѣ всѣ единичные случаи, необходимо оставляетъ, такимъ образомъ, нѣкоторые частные случаи непредусмотрѣнными, говоримъ необходимо, такъ-какъ это непосредственно обусловливается самымъ существомъ дѣла—въ себѣ самой неопредѣленною общею внутреннею природою поступка, получающею опредѣленность лишь только чрезъ привходящую, затѣмъ, форму [8]). Аристотель, такимъ образомъ, думаетъ, что поступокъ «вообще», понимаемый какъ «ὕλη», не можетъ

---

[1]) Eth Nic. l. V, c V, v. 15 [2]) ibid., v. 16. [3]) Ср. Fechner S. 38.
[4]) Eth. Nic , l. V. c. X, v. 6. Ср. Fechner: S. 53—54.
[5]) Eth. Nic., l. V, c. X, v. 1. [6]) ibid. [7]) ibid., v. 2.
[8]) ibid., v. 4.—Ср. упом. «сборн.» Kirchmann'a, B. 69, Erl. 210, S. 113.

быть предметомъ закона, потому что ему, какъ какъ-бы мертвому веществу, недостаетъ какой-либо опредѣленности. Законъ, такимъ образомъ, не имѣя возможности предусмотрѣть всѣ потенціальные поступки, постановляетъ то или другое, имѣя въ виду только большинство случаевъ, а не всѣ [1]). При такихъ условіяхъ, если встрѣчается какой-либо единичный случай, не-предусмотрѣнный закономъ, то погрѣшность тутъ со стороны того или другого лица, не огражденнаго отъ нея требованіями закона, естественно неизбѣжна. «Ἐπιείκεια», пополняя законъ, въ этомъ случаѣ является, такимъ образомъ, на помощь послѣднему [2]). «Ἐπιεικής»—тотъ, кто, руководясь своимъ нравственнымъ убѣжденіемъ, въ томъ или другомъ единичномъ случаѣ нарушаетъ законъ [3]). Причиною преступленія закона въ данномъ разѣ является ни естественное право, ни законодатель, выразившійся въ этомъ случаѣ неточно, но специфическая природа юридическаго случая, относительно котораго законодатель, если-бы только онъ предусмотрѣлъ его, непремѣнно произнесъ-бы то-же рѣшеніе, какъ и «ἐπιεικής» [4]). «Ἐπιείκεια» свободная справедливость, по противоположности слишкомъ буквально понимаемой и исполняемой, и, какъ такая, она справедливость—«лучшая» [5]).

---

[1]) Ср Kirchmann'a упом. «сборн.», B. 69, Erl. 210, S. 113.

[2]) Eth. Nic., l. V, c. X, v. 5. [3]) Ibid. v. 8. [4]) См. Fechner. S. 54.

[5]) Eth. Nic., l. V, c. X, v. 3. Ср. Fechner. S. 54.

Разсуждая о «справедливости», Аристотель старается рѣшить нѣсколько недоумѣнныхъ случаевъ: 1) можетъ-ли кто терпѣть несправедливость отъ самого себя, 2) легко-ли поступать справедливо, 3) тотъ-ли поступаетъ несправедливо, кто больше даетъ, или тотъ, кто больше получаетъ и проч.

Повидимому, мысль, что можно терпѣть «несправедливость отъ самого себя», находитъ для себя ясное подтвержденіе въ случающихся фактахъ самоубійства (Eth. Nic., l. V, c. XI), какъ фактахъ — не дозволяемыхъ закономъ (ibid., v. 1) и при томъ свободныхъ (ibid. v. 2), но только, говоримъ, повидимому, такъ какъ, если немного вникнуть въ дѣло, то обнаружится, что на самомъ дѣлѣ самоубійца, хотя и дѣлаетъ несправедливость, но не въ отношеніи къ себѣ, что въ данномъ случаѣ, между тѣмъ, имѣется въ виду, а лишь только въ отношеніи къ государству, къ которому онъ принадлежитъ, законы котораго въ этомъ разѣ имъ попираются и которое, вслѣдствіе этого и наказываетъ его, покрывая его гражданскимъ безчестіемъ (ibid., v. 3). Въ самомъ дѣлѣ, какъ извѣстно, всякій фактъ «несправедливости» можетъ быть мыслимъ только подъ тѣмъ условіемъ, если въ извѣстномъ разѣ имѣютъ мѣсто, вопервыхъ, нѣсколько или, покрайней мѣрѣ, два лица (ibid. v. 4), изъ которыхъ одно получаетъ то, что у другаго отнимается (чѣмъ въ данномъ разѣ являются—самоубійца и коллективное лицо—государство), во вторыхъ, страданіе (въ данномъ случаѣ—на сторонѣ государства) и одновременное съ нимъ—дѣйствованіе (на сторонѣ самоубійцы) (ibid., v. 5), и въ третьихъ, спорное благо (жизнь самоубійцы) А между тѣмъ въ фактѣ самоубійства, если разсматривать его самъ только въ себѣ, безъ отношенія къ значенію его для государства, во первыхъ имѣетъ мѣсто только одно лице (самоубійца), во вторыхъ, самоубійца въ одно и то же время не можетъ и дѣлать несправедливость, и испытывать ее,—не говоримъ уже о томъ, что охотно и свободно самому себѣ дѣлать несправедливость — вещь также невозможная (ibid., v. 5; см. также—ibid., c. IX, v. 6), и, въ третьихъ, въ фактѣ само-

XIII.

«Φιλία», по Аристотелю, есть «нѣкоторая добродѣтель» или, по

убійства не имѣетъ мѣста и споръ о какомъ-либо благѣ, такъ какъ нѣтъ потребныхъ для этого двухъ лицъ, между которыми споръ могъ бы быть мыслимъ. Слѣдовательно самоубійца въ строгомъ смыслѣ не поступаетъ несправедливо въ отношеніи къ самому себѣ,—подобно тому, какъ не можетъ быть и воромъ кто-либо въ отношеніи къ себѣ самому, т. е. не можетъ кто-либо, напр., украсть у самого себя кошелекъ и проч. (ibid., c. XI, v. 6). Но если въ строгомъ смыслѣ невозможно поступать въ отношеніи къ себѣ несправедливо, то въ метанимическомъ и метафорическомъ (καθ'ὁμωνυμίαν) можно, такъ какъ здѣсь не требуется для того, чтобъ фактъ несправедливости имѣлъ мѣсто, нѣсколькихъ или, покрайней мѣрѣ, двухъ лицъ,—здѣсь можетъ имѣть смыслъ несправедливость въ отношеніяхъ только однѣхъ частей существа человѣка къ другимъ, напр., его разума къ чувственной его сторонѣ (ibid. c. XI, v. 9; ср. Fechner: S. 55—56).

Что̀ касается остальныхъ недоумѣнныхъ случаевъ—въ отношеніи къ вопросу о справедливости, рѣшаемыхъ Аристотелемъ, то о нихъ, какъ не имѣющихъ для нашей цѣли болѣе или менѣе важнаго значенія, упомянемъ только вскользь.

Легко-ли поступать справедливо, — спрашиваетъ Аристотель и отвѣчаетъ: хотя человѣкъ свободенъ въ своихъ поступкахъ и отъ него, слѣдовательно, зависитъ поступать—какъ хорошо, такъ и худо, такъ что онъ, слѣдовательно, можетъ столь же легко поступать первымъ образомъ, какъ и послѣднимъ, но такъ какъ для того, чтобы быть справедливымъ, недостаточно только единичныхъ — справедливыхъ поступковъ, только однократнаго желанія поступать справедливо, а необходимо имѣть прочный навыкъ къ этому, пріобрѣтаемый только путемъ продолжительныхъ предварительныхъ упражненій въ справедливыхъ поступкахъ, то, поэтому, поступать справедливо вообще не легко (ibid., c. IX, v. 14—17; ср. упом. «сборн.» Kirchmann'a B. 69, Erl. 206, S. 111).

Вопросъ: кто несправедливо поступаетъ, — тотъ-ли, кто даетъ другому больше, чѣмъ сколько ему слѣдовало-бы,—или кто получаетъ больше, чѣмъ сколько ему слѣдовало-бы, — разрѣшается Аристотелемъ слѣдующимъ образомъ. Давать другому больше, чѣмъ сколько этотъ послѣдній заслуживалъ-бы по тѣмъ или другимъ причинамъ, свойственно человѣку умѣренному, не рѣдко въ этихъ случаяхъ оставляющему для себя слишкомъ мало. Умѣренный, хотя поступаетъ несправедливо въ отношеніи къ себѣ самому, но за это обыкновенно вознаграждается въ другихъ отношеніяхъ, заслуживая этимъ отъ окружающихъ его людей почетъ и проч. или вообще достигая чрезъ это тѣхъ или другихъ нравственно-прекрасныхъ цѣлей. Что̀ же касается людей—принимающихъ отъ кого-либо другого больше, чѣмъ сколько они заслуживаютъ, то не каждый изъ нихъ непремѣнно несправедливъ: не всякій, владѣющій чѣмъ-либо несправедливымъ, полученнымъ имъ отъ другаго, поэтому самому уже и несправедливъ, а только тотъ, кто владѣетъ этимъ сознательно, зная, что онъ владѣетъ несправедливымъ (Eth. Nic., l. V, c. IX, v. 8—13. Сравн. упом. сочиненіе—Brandis'a. «Handbuch d. Geschichte d. griechisch-romischen Philosophie», II Th., 2 Abth., 2 Halfte, s. 1435. Ср. также упом. «сборн.» Kirchmann'a, B. 69, Erl. 203, s. 110. Ср. и упом. трудъ Fechner'a, s. 53.).

Въ V-й книгѣ Никомаховской этики Аристотель рѣшаетъ также вопросы и о «справедливомъ въ государствѣ», объ «естественномъ и законномъ правѣ»,—правѣ «международномъ», правѣ «отцовскомъ», правѣ, имѣющемъ мѣсто «въ отношеніяхъ господъ къ своимъ рабамъ» (Eth. Nic., l. V, c. VI—VIII). ., вопросы, которыхъ мы коснемся, однако, только отчасти и потому именно, что они, — не говоримъ уже о спутанности, нерѣдко — безсвязности... изложенія ихъ въ Никомаховской этикѣ (ср. особ. упом. «сборн.» Kirchmann'a, B. 69, Erl. 178, s. 103),—слишкомъ ужъ оттѣнен-

крайней мѣрѣ, нѣчто тѣсно связанное съ послѣднею [1]), играетъ выдающуюся роль въ человѣческой жизни [2]), въ частности, является на-

---

ные чисто-юридическимъ только характеромъ, переступаютъ область «этики», такъ что, поэтому, и болѣе или менѣе подробное раскрытіе ихъ нами въ данномъ случаѣ было бы въ той или иной степени безцѣльно для насъ (ср. упом. трудъ — Luthardt'a отъ 1876 г., s. 36). Имѣющее мѣсто во всякомъ политическомъ обществѣ «справедливое»—«τὸ πολτικὸν δίκαιον» «civile jus» (Eth. Nic., l. V, c. VI, v. 1—9), въ частности, является или—какъ право «естественное» «φυσικόν», соотвѣтствующее самой внутренней природѣ человѣка, такъ сказать, внутреннее—«ἠθικόν» (ср. Mor. Eud. l. VII, c. X, v. 16—20...), или какъ законное—«νομικόν», по противоположности тому, такъ сказать, внѣшнее (Eth. Nic., l. V, c. VII, v. 1—Ср. Fechner: s. 45) плодъ добровольнаго взаимнаго соглашенія тѣхъ или другихъ людей (Eth. Nic., l. V, c. VII, v. 1), преслѣдующихъ въ этомъ случаѣ одну только «внѣшнюю пользу» (Eth. Nic., l. V, c. VII, v. 5.—Ср. Fechner: s. 48). Второе, какъ всегда выражающееся только во внѣшнемъ законодательствѣ или вообще записываемое, можетъ быть названо также «δίκαιον γεγραμμένον» (Polit., l. VI, c. III; Rhet., l. I, c. XIII...) по противоположности первому — неписанному праву, имѣющему мѣсто помимо какого бы то ни было принужденія со стороны внѣшняго закона (ср. Fechner: s. 45), т. е. независимому, самостоятельному праву, которое можетъ быть отмѣчено именемъ—«πρῶτον δίκαιον» или «ἁπλῶς δίκαιον» (Eth. Nic., l. V, c. IX, v. 12.—Ср. Fechner: s. 45). Естественное право, какъ сказывающееся съ универсальнымъ значеніемъ, называется, поэтому, «τὸ κοινόν», по противоположности законному, обладающему ограниченнымъ значеніемъ и потому заслуживающему названія «ἴδιον δίκαιον» (Rhet., l. I, c. XIII.—Ср. Fechner: s. 45). Хотя нѣкоторые, разсуждаетъ Аристотель, и отрицаютъ смыслъ за тѣмъ, что мы назвали естественнымъ правомъ,—отрицаютъ въ виду того, что законы природы непоколебимы и необходимы и во всякое время сказываются съ однимъ и тѣмъ же значеніемъ, между тѣмъ какъ законы, вообще имѣющіе мѣсто въ томъ или другомъ человѣческомъ обществѣ, далеко не таковы, однако, въ этомъ ихъ отрицаніи вѣрно лишь только то, что послѣдняго рода законы, т. е. обязанные своимъ происхожденіемъ тѣмъ или другимъ людямъ (...«τὸ νομικόν»..), въ извѣстной степени и при извѣстныхъ условіяхъ вообще измѣняемы, невѣчны, но совсѣмъ невѣрна та мысль, что будто бы естественное право («τὸ φυσικόν») слѣдовало вѣчной и неизмѣнной необходимости: такого рода неизмѣнное—естественное право — удѣлъ вѣчныхъ боговъ, но ни въ какомъ случаѣ смертныхъ (Eth. Nic., l. V, c. VII, v. 2—3. — Ср. Fechner: s. 46). Каждый человѣкъ, въ силу своей индивидуальности (а потомъ и всякое изъ индивидуумовъ слагающееся общество), требуетъ специфической реализаціи идеи права, чтобы послѣдняя соотвѣтствовала его нравственному достоинству, а потому естественное право «κινητόν»—подвижно, измѣнчиво (Eth. Nic., l. V, c. VII, v. 3.—Ср. Fechner: s. 46). Естественное право «вообще» относится къ законному, какъ правая—болѣе сильная отъ природы—рука къ лѣвой, сравнительно менѣе сильной (Eth. Nic., l. V, c. VII, v. 4.—Ср. Fechner: s 47. — Ср. Problem., XXI. 12, 13, 19, 31. — Ср. De incessu animal., c. IV.—Ср. de part. anim., III. 4; IV. 8). Естественное и законное право не покрываютъ, но въ то же время и не исключаютъ взаимно другъ друга (ср. Fechner: s. 48)... Нарушающій законное право «ἀδικεῖ»—поступаетъ несправедливо, преступающій же право естественное — не просто несправедливъ, а несправедливъ именно по всей своей природѣ («τῇ φύσει» «ipsa natura») и внутреннему настроенію, образу мыслей («τάξει»; «constitutione = «Gesinnung» у Fechner'a.—Eth. Nic., l. V, c. VII, v. 7—Ср. Fechner. s. 49).

[1]) Eth. Nic., l. VIII, c. I, v. 1. Ср. M. Eud., l. VII, c. I, v. 3.

[2]) Eth. Nic., l. VIII, c. I, v. 1. Ср. ibid., v. 3. Ср. ibid., l. IX, c. IX, v. 3.

дежнымъ якоремъ для человѣка, какъ въ бѣдности и во всѣхъ вообще несчастныхъ случаяхъ, постигающихъ его, такъ равно и въ богатствѣ, служитъ руководящею нитью для неопытнаго юношества, услаждаетъ, врачуетъ дряхлую старость, короче помогаетъ всякому человѣку проводить сравнительно болѣе счастливую жизнь, чѣмъ какова была-бы послѣдняя въ противномъ случаѣ [1]), составляетъ законъ самой природы, въ силу котораго все производимое питаетъ любовь къ производящему его: какъ въ царствѣ человѣческомъ дѣти вообще питаютъ любовь къ своимъ родителямъ, такъ равнымъ образомъ это-же наблюдается и въ царствѣ животномъ [2]) и проч., обусловливаетъ нормальныя взаимныя отношенія и отдѣльныхъ гражданъ, и городовъ, и даже цѣльныхъ государствъ, вслѣдствіе чего и законодатели заботятся о дружбѣ въ гораздо большей степени, чѣмъ даже о справедливости [3]), какъ только «по одному внѣшнему предписанію писаннаго или неписаннаго закона организующей и сохраняющей общеніе людей между собою» [4]) и потому при всеобщемъ господствѣ дружбы теряющей всякое значеніе [5]): если граждане—друзья, нѣтъ нужды въ справедливости, а если они справедливы, то они нуждаются въ дружбѣ, и даже высшая справедливость (т. е., «ἐπιείκεια») сказывается съ дружественнымъ характеромъ... [6]). Обладая такимъ всестороннимъ значеніемъ, прекрасная и сама-по-себѣ [7]), «φιλία» естественно заняла у Аристотеля наиболѣе выдающееся мѣсто въ его «этикѣ» [8]).

Чтобы оріентироваться въ массѣ разнорѣчивыхъ мнѣній о «дружбѣ» [9]), чтобы узнать, въ чемъ состоитъ сущность послѣдней, для этого слѣдуетъ обратить вниманіе на тѣ объекты, на которые вообще простирается наша любовь [10]) Какъ извѣстно, мы любимъ не все, но только достойное любви, чѣмъ являются: благо, пріятное и полезное [11]). Полезное, какъ такое, даетъ намъ возможность достигнуть того, что характеризуется, какъ нѣчто пріятное и какъ благо. Слѣдовательно въ концѣ концовъ («ὡς τέλη») достойными нашей любви объектами являются благо и пріятное. Теперь спрашивается: любятъ

---

[1]) Eth. Nic., l. VIII, c I, v. 2. Ср. предыд. примѣч.

[2]) Eth. Nic., l. VIII, c. I, v. 3.

[3]) Eth. Nic , l. VIII, c. 1, v. 4. Ср. M. Eud., l. VII, c. I, v. 2.

[4]) См. упомян. сочин. Прот. І. Л. Янышева; стр. 189.

[5]) Eth. Nic , l. VIII, c. I, v. 4

[6]) Ibidem. Ср. ibid., l. V, c. X, v. 2. Ср. упом. сочин. (отъ 1863 г.). Stahr'a, s. 273, An. 8.

[7]) Eth. Nic., l. VIII, c I, v. 5.

[8]) Eth. Nic., l. VIII—IX. Ср. M. Eud., l. VII. M. Mor., l. II, c. XI—XVII.

[9]) Имѣются въ виду мнѣнія о «дружбѣ», высказанныя предшествовавшими Аристотелю мыслителями древности: Эврипидомъ, Гераклитомъ, Эмпедикломъ и друг. (Eth. Nic., l. VIII, c. I, v. 6. См. также—Magn. Mor., l. II, c. XI, v. 2...).

[10]) Eth. Nic., l. VIII, c. II, v. 1. Ср. Mor. Eud., l. VII, c. II, v. 1.

[11]) Eth. Nic., l. VIII, c. II, v. 1.

ли люди благо «само по себѣ», или же лишь на столько, на сколько оно такимъ представляется сознанію того или другаго индивидуума? Люди любятъ «благо» (какъ и «пріятное») на сколько оно является такимъ для индивидуальнаго только сознанія того или другаго изъ нихъ [1]), хотя вообще болѣе достойны любви «благо» и «пріятное», понимаемыя сами въ себѣ, такъ какъ «благо» и «пріятное», понимаемыя въ первомъ смыслѣ, иногда сказываются съ чертами искаженными, далеко не подходящими къ рамкамъ, замыкающимъ въ себѣ «благо» и «пріятное», понимаемыя въ смыслѣ послѣднемъ. «Благо», «пріятное» и «полезное», являясь единственными объектами нашей любви вообще, суть единственные также объекты и, въ частности, нашей дружеской любви. Другими словами: взаимно любя одинъ другаго, друзья въ этомъ случаѣ (что подробнѣе и будетъ раскрыто въ своемъ мѣстѣ) любятъ одинъ въ другомъ или «благо», «добродѣтель», т. е. любятъ одинъ другого только ради другъ друга, или-же «пользу», «пріятное»—результатъ ихъ дружбы. Однако, подобнымъ образомъ понимая дружескую любовь, какъ имѣющую своимъ объектомъ или «благо», или «полезное», или «пріятное», или все это вмѣстѣ..., мы, при этомъ, всегда должны имѣть въ виду, что слово «φιλία», въ ея отличіе отъ «любви» вообще, не имѣетъ рѣшительно никакого смысла въ приложеніи къ неодушевленнымъ предметамъ, какъ неспособнымъ платить любящимъ ихъ субъектамъ «взаимностію». «Взаимность», между тѣмъ, и, притомъ, взаимность нетайная для обѣихъ раздѣляющихъ дружбу сторонъ [2]), есть одинъ изъ самыхъ характерныхъ признаковъ понятія дружбы: отнимите его, и дружба перестанетъ быть дружбою. Въ самомъ дѣлѣ, никто не назоветъ друзьями такихъ лицъ, изъ которыхъ только одно знаетъ о существованіи другаго по слухамъ-ли объ его извѣстныхъ прекрасныхъ качествахъ, или какимъ-либо другимъ путемъ, и, зная его такимъ образомъ, доброжелательствуетъ ему, между тѣмъ какъ послѣднее, можетъ быть, вовсе и не слыхало о существованіи своего доброжелателя, или, хотя и слышало, но не платитъ ему взаимностію... [3])

Слѣдовательно въ общее понятіе о дружбѣ входятъ слѣдующія существеннѣйшія черты: во-первыхъ, доброжелательство или, лучше сказать, любовь одного лица къ другому, мотивируемая стремленіемъ въ любимомъ лицѣ или благодаря послѣднему найти, достигнуть или полезнаго, или пріятнаго, или блага, во-вторыхъ, взаимность и, въ-третьихъ, взаимность именно открыто обнаруживаемая тою и другою изъ участвующихъ въ дружбѣ сторонъ. Итакъ, дружба есть взаимное доброжелательство двухъ или нѣсколькихъ лицъ и, притомъ,

[1]) Eth. N.c. l. VIII, c. II, v. 2. Ср. M. End., l. VII, c. II, v. 3—4. M. Mor., l. II. c. XI, v. 8—9.

[2]) Eth. Nic , l. VIII, c. II, v. 3. Ibid., c. V, v. 5. Ср. Mor. End., l. VII, c. II, v. 8. M. Mor., l. II, c. XI, v. 6—7. [3]) Eth. Nic , l. VIII, c. II, v. 1—4.

непремѣнно доброжелательство такое, о которомъ знаетъ каждая изъ раздѣляющихъ дружбу сторонъ [1]).

Объектами нашей «любви—вообще» назвавъ выше или «благо», или «пріятное», или «полезное», мы eo ipso нѣкоторымъ образомъ уже указали на существованіе трехъ видовъ дружбы [2]): одинъ, когда участвующія въ дружбѣ стороны любятъ одна другую ради пользы—результата ихъ дружбы, другой, преслѣдующій цѣль путемъ дружбы достигнуть чего-либо пріятнаго и, наконецъ, третій, въ этомъ случаѣ имѣющій въ виду одно только благо, одну только добродѣтель [3]). Что касается людей, взаимно любящихъ другъ друга ради пользы, какую они надѣются извлечь изъ своей дружбы, то такіе люди любятъ собственно не другъ друга, а только одну пользу, взаимная же благорасположенность ихъ въ этомъ случаѣ есть только видимая, и не служитъ сама себѣ цѣлью, а лишь средствомъ къ достиженію другой, совершенно посторонней, утилитарной («χρήσμος» «utilis») цѣли [4]). Совершенно тоже самое слѣдуетъ сказать и о людяхъ, связанныхъ между собою узами дружбы втораго вида. Вся разница состоитъ въ томъ только, что здѣсь на мѣсто принципа «полезности» поставляется другой принципъ «пріятности» [5]). Дружескія отношенія обоихъ указанныхъ видовъ не могутъ претендовать на большую или меньшую степень своей продолжительности: какъ не имѣющія въ основѣ своей ничего прочнаго, характеризуясь исключительно однѣми внѣшними чертами, они легко могутъ прекратиться, и, какъ показываетъ опытъ, дѣйствительно нерѣдко и прерываются. Если участвующія въ дружбѣ лица перестаютъ быть пріятными или полезными другъ для друга, короче, если исчезаетъ то, ради чего они любятъ другъ друга, естественно исчезаетъ и дружба [6]). Дружба перваго вида чаще всего встрѣчается между лицами, находящимися въ болѣе или менѣе преклонныхъ лѣтахъ, въ этомъ случаѣ, какъ и вообще, преслѣдующими болѣе полезное, чѣмъ пріятное [7]), между тѣмъ какъ дружба втораго вида больше всего имѣетъ мѣсто въ средѣ юношества, сравнительно съ большею силою стремящагося къ пріятному, чѣмъ полезному. Юношество, такъ сказать, любитъ свои страсти; пріятное и настоящее—

---

[1]) Eth. Nic., l. VIII, c. II,., v. 3. [2]) Ibid., c. III, v. 1. Ср. M. End., l. VII, c. II, v. 9 23.

[3]) Eth. Nic., l. VIII, c. III, v. 1. Ср. отчасти—ibid., c. XIII, v. 1.

[4]) Eth. Nic., l. VIII, c. III, v. 2. См. также—ibid., c. VIII, v. 6.—Опирающуюся на пользѣ дружбу Аристотель разсматриваетъ позже съ двухъ сторонъ: 1) какъ «законную» (Eth. Nic., l. VIII, c. XII, v. 6) и 2) какъ «этическую» (ibid., v. 7—9). Законною онъ называетъ имѣющую мѣсто при законно и твердо установленныхъ условіяхъ,—этическою, нравственною — имѣющую мѣсто не при указанныхъ условіяхъ, а при чисто-дружескомъ расположеніи.

[5]) Eth. Nic., l. VIII, c. III, v. 2. 5..

[6]) Ibid., v. 3. Ibid., c. VIII, v. 6. Ср. ibid., l. IX, c. I, v. 4 Ср. отчасти—ibid., l. VIII, c. XIII—«всю» и особенно v. 2. 4. 11.

[7]) Eth. Nic., l. VIII, c. III, v. 4.

главная цѣль всѣхъ его стремленій [1]). Съ теченіемъ времени пріятное по большей части теряетъ свою прелесть, и разсматриваемаго вида дружба также прекращается: замѣчено, словомъ, что въ средѣ юношества дружескія отношенія какъ скоро завязываются, такъ столь же скоро и прекращаются; исчезаютъ такія отношенія между юношами иногда въ тотъ-же день, въ который они и завязались [2])... «Истинная» дружба—третій изъ названныхъ выше видъ дружбы, имѣющей мѣсто только между людьми добродѣтельными [3]). Питая одинъ къ другому дружескія чувства, такіе люди въ данномъ случаѣ имѣютъ въ виду одно только благо, одну только добродѣтель, совершенно оставляя въ сторонѣ все другое. «Дружба», какъ такая, для нихъ въ данномъ разѣ сама въ себѣ цѣль, а не средство къ достиженію какихъ-либо совершенно посторонниихъ цѣлей, что мы, между тѣмъ, видѣли въ характерѣ дружескихъ отношеній первыхъ двухъ видовъ. Такая дружба продолжается до тѣхъ поръ, пока раздѣляющія ее лица остаются людьми хорошими, добродѣтельными [4]). Какъ единственный совершенный видъ дружбы, такая дружба совмѣщаетъ въ себѣ также и оба другіе вида дружбы, что и само собою понятно: добродѣтельные люди всегда могутъ быть, и дѣйствительно бываютъ полезными для другихъ людей, пріятные сами по себѣ, такими же являются они и въ отношеніи другъ къ другу: каждый человѣкъ любитъ свой образъ дѣйствій, который, между тѣмъ, у всѣхъ людей добродѣтельныхъ по характеру своему бываетъ естественно однороденъ, такъ что, любя свой образъ дѣйствій, добродѣтельный человѣкъ ео ipso уже любитъ и образъ жизни всякаго вообще добродѣтельнаго человѣка. Такая дружба, какъ «истинная» и, вслѣдствіе этого, самая «продолжительная», уже по тому самому естественно, во-первыхъ, рѣдко встрѣчается между людьми [5]), такъ какъ вообще мало истинно-добродѣтельныхъ людей, способныхъ къ ней, и, во-вторыхъ, возможна только между немногими личностями: истинная дружба за-разъ со многими невозможна для человѣка, какъ неспособнаго въ одно и тоже время «одинаково сильно» любить многихъ, какъ безсильнаго «вполнѣ» изучить многихъ лицъ, что между тѣмъ, крайне необходимо, если рѣчь идетъ о «совершенной» дружбѣ, завязывающейся обыкновенно лишь только послѣ продолжительнаго предварительнаго знакомства тѣхъ или другихъ лицъ между собою, лишь только послѣ того, какъ одна сторона покажется другой достойною любви, внушитъ къ себѣ ея довѣріе и проч. [6])... И такъ, видимъ,

---

[1]) Ibid. v. 5. [2]) Eth. Nic., l. VIII, c. III, v. 5.

[3]) Ibidem.—Ibid., c. IV, v. 6. Ibid., c VI, v. 4, а отчасти ср. v. 5. Ibid. c. III, v. 6. Ср. M. Eud., l. VII, c. II, v. 16.

[4]) Eth. Nic., l. VIII, c. III, v. 6. 7. Ibid., c. VIII, v. 5. Ibid., l. IX, c. I, v. 3 Ср. M. Eud., l. VII, c II, v. 24.

[5]) Eth. Nic, l. VIII, c. III, v. 9. Ibid, c. V, v. 4. См. отчасти также—ibid. c. VI, v. 6

[6]) Eth. Nic., . VIII, c. VI, v. 2. 3

что только послѣдняго рода дружба «единственно-истинная дружба», между тѣмъ какъ остальные два охарактеризованные нами выше ея вида могутъ носить имя «дружбы» лишь на столько, на сколько они вообще «аналогичны» съ «истинною дружбою», аналогичны же съ послѣднею они въ томъ, что какъ эта преслѣдуетъ въ дружбѣ «благо», такъ и они въ данномъ случаѣ имѣютъ въ виду также своего рода «благо», чѣмъ для нихъ являются или «польза», или «удовольствіе», но не благо само въ себѣ — конечная цѣль правильно понимаемой дружбы [1]).

Выдѣливъ изъ трехъ видовъ дружбы одинъ и назвавъ его «истинною» дружбою, мы переходимъ къ частнѣйшей характеристикѣ послѣдней.

1) На первомъ планѣ здѣсь стоитъ вопросъ о «совмѣстной» жизни участвующихъ въ дружбѣ сторонъ, вопросъ, на который Аристотель даетъ отвѣтъ въ положительномъ смыслѣ. Правда, такова мысль Аристотеля, какъ добродѣтельными называются одни изъ людей по ихъ навыку, а другіе по ихъ поведенію, образу дѣйствій, такъ и друзьями могутъ назваться и тѣ, которые, живя вмѣстѣ другъ съ другомъ, сорадуются одинъ другому и взаимно заботятся о «благѣ» другъ для друга, и тѣ, которые, или будучи раздѣлены другъ отъ друга пространствомъ и чрезъ то лишены возможности жить совмѣстною жизнію, или же, и при жизни послѣдняго рода, въ нѣкоторые моменты (напр. во время сна) не имѣя возможности обнаруживать дружескую любовь другъ къ другу осязательно, въ дѣятельности, тѣмъ не менѣе, всегда такъ настроены въ отношеніи другъ къ другу, какъ если бы указанныхъ препятствій для ихъ совмѣстной жизни и дѣятельности въ данный моментъ для нихъ вовсе и не существовало [2]). Однако безспорны факты, что слишкомъ продолжительная жизнь друзей вдали другъ отъ друга нерѣдко влечетъ за собой печальные результаты—забвеніе раздѣляющими дружбу лицами своихъ дружескихъ обязанностей, чувствъ [3])..., что находящіяся въ преклонныхъ лѣтахъ лица, равно какъ люди вообще брюзгливые, угрюмые, кажется, неспособны къ дружбѣ и главнымъ образомъ потому, что удовольствіе, почерпаемое любящимися изъ «общенія» другъ съ другомъ, здѣсь вообще исчезаетъ скоро, и трудно кому-либо,—чтобы не сказать больше,—провести цѣлый день возлѣ печальнаго и угрюмаго старика, трудно потому, что природа больше всего избѣгаетъ печальнаго и преслѣдуетъ пріятное [4])... Впрочемъ, и помимо этихъ фактовъ, болѣе глубокій взглядъ на дѣло убѣждаетъ насъ, что нравящіяся другъ другу лица, но лишенныя возможности

---

[1]) Eth. Nic., l. VIII, c. IV, v. 2—3. 4. Ibid., c. VI, v. 7. Ср. M. Eud., l. VII, c. II, v. 10—11. M. Mor., l. II, c. XI, v. 18.

[2]) Eth. Nic., l. VIII, c. V, v. 1. Ср. M. Eud., l. VII, c. II, v. 32. 38. M. Mor. l. II, c. XI, v. 17.

[3]) Eth. Nic., l. VIII, c. V, v. 1.

[4]) Eth. Nic., l. VIII, c. V, v. 2. Ibid., c. VI, v. 1. Ср. отчасти—ibid., c. VI, v. 4.

жить «совмѣстною» именно жизнію, скорѣе могутъ быть названы развѣ только «доброжелательствующими» другъ другу, чѣмъ «друзьями», потому что, какъ показываетъ опытъ, одною изъ самыхъ сильныхъ потребностей, сказывающихся въ друзьяхъ, является именно потребность совмѣстной жизни: при стѣснительныхъ обстоятельствахъ люди ожидаютъ помощи и поддержки, прежде всего, отъ своихъ друзей, что, однако, не имѣло бы смысла, еслибы друзья были отдѣлены одинъ отъ другаго мѣстомъ и проч.; счастливые также жаждутъ совмѣстной жизни со своими друзьями, и въ этомъ случаѣ даже менѣе, чѣмъ когда-либо въ другое время, они бываютъ способны проводить одинокую жизнь [1]). Вообще—слѣдуетъ замѣтить, что какъ для любящихъ пріятнѣе всего созерцать предметъ ихъ любви, вслѣдствіе чего они происходящее отъ созерцанія предмета ихъ любви ощущеніе предпочитаютъ всѣмъ остальнымъ ощущеніямъ, какъ ощущеніе, подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ котораго происходитъ и которымъ, такъ сказать, посредствуется ихъ любовь, такъ и для друзей самымъ сильнѣйшимъ ихъ желаніемъ является именно желаніе жить вмѣстѣ. Да уже и полное понятіе дружбы предполагаетъ жизнь друзей вмѣстѣ, причемъ друзья ведутъ себя въ отношеніи къ другъ другу точно такъ же, какъ и въ отношеніи къ самимъ себѣ: считая для самого себя пріятнѣйшимъ, такъ сказать, ощущеніе собственнаго бытія, и въ отношеніи къ другу своему всякій человѣкъ пріятнѣйшимъ считаетъ также ощущеніе бытія своего друга, а послѣднее, т. е. ощущеніе бытія своего друга, получается лишь только при «совмѣстной» жизни друзей [2]). «Совмѣстная жизнь, слѣдовательно, необходимо предполагается дружбою, понимаемою въ полномъ смыслѣ этого слова.

2) Дружба вообще предполагаетъ извѣстное равенство участвующихъ въ ней лицъ [3]). Характеръ этого равенства опредѣляется характеромъ самой дружбы. Если разумѣется дружба «совершенная», т. е. дружба между добродѣтельными только людьми, то и равенство раздѣляющихъ такую дружбу лицъ должно быть «полнымъ»: и со стороны того, чего вообще друзья домогаются, ищутъ другъ у друга и другъ въ другѣ, и со стороны ихъ чисто - нравственныхъ совершенствъ и премуществъ. Не будь одного какого либо изъ такого рода видовъ равенства,—и дружбы, понимаемой въ строгомъ смыслѣ этого слова, также не будетъ [4]). Такъ, если извѣстный человѣкъ любитъ другаго только ради того наслажденія, удовольствія, какое ему тотъ доставляетъ,—а этотъ послѣдній любитъ его, въ свою очередь, только изъ-за выгоды, — то въ этомъ случаѣ болѣе или менѣе прочная, со-

---

[1]) Eth. Nic., l. VIII, c. V, v. 3 [2]) Eth. Nic., l. IX, c. XII, v. 1.

[3]) Ibid., l. VIII, c. VII—VIII, l. IX, c. I. Ср. M. Mor., l. II, c. XI, v. 28 .. M. Eud., l. VII, c. III—IV ..

[4]) Ср. Eth. Nic., l. VIII, c. XIV, v. 3 и друг., c. VII. v 2, c. VIII, v 4, ср. отчасти—c. XIII, v. 1.

вершенная дружба безусловно немыслима: дружескія отношенія, покоющіяся на такихъ основаніяхъ, тотчасъ исчезаютъ, коль скоро одинъ изъ друзей перестаетъ быть для другаго источникомъ удовольствія, а этотъ для того—источникомъ выгоды [1])... Далѣе,—если изъ данныхъ лицъ одни стоятъ выше другихъ въ томъ или другомъ отношеніи, то и въ этомъ случаѣ «совершенная» дружба также невозможна. Здѣсь мыслима развѣ только дружба—аналогичная съ «истинною» дружбою. Сюда относятся: дружба между отцемъ и сыномъ и вообще между старымъ и молодымъ, равно какъ между мужемъ и женой, владѣтелемъ и подчиненнымъ... [2]), благодѣтелемъ и благодѣтельствуемымъ (какъ показываетъ опытъ, благодѣтели въ большей степени любятъ благодѣтельствуемыхъ ими, чѣмъ эти послѣдніе ихъ,—потому что благодѣянія—какъ бы нѣкотораго рода произведеніе благодѣтелей,—потому-что, далѣе, благодѣтельствовать труднѣе, чѣмъ получать благодѣянія...) [3]) и проч. Во всѣхъ такихъ видахъ дружбы болѣе высокое и болѣе полезное изъ раздѣляющихъ дружбу лицъ въ извѣстной степени должно быть также и больше любимымъ, чѣмъ—любить другаго, болѣе низкаго, — тутъ нерѣдко имѣетъ мѣсто также лесть послѣдняго въ отношеніи къ первому и многое другое въ подобномъ-же родѣ [4]).

При этомъ слѣдуетъ замѣтить,—каждому изъ раздѣляющихъ дружбу лицъ болѣе свойственно «любить», чѣмъ «быть любимымъ» [5]): похвалу заслуживаютъ друзья отъ другихъ обыкновенно не за то, что ихъ любятъ, а больше за то, что они любятъ [6])...

Равенство между друзьями нѣсколько инаго характера, чѣмъ—между справедливыми: тогда какъ въ равенствѣ между справедливыми на первомъ планѣ стоитъ равенство, соотвѣтствующее достоинству той и другой стороны («κατ' ἀξίαν»), качественное, т. е., если можно такъ выразиться, геометрическое, и лишь только на второмъ уже мѣстѣ стоитъ равенство «по величинѣ» («κατὰ ποσόν»), количественное, т. е. ариѳметическое,—въ равенствѣ между друзьми на-оборотъ: ариѳметическое равенство—на первомъ мѣстѣ, а геометрическое—на второмъ [7]). Другими словами: «слишкомъ большое неравенство, само въ себѣ взятое, всегда препятствуетъ дружбѣ, даже если бы оно соотвѣтствовало неодинаковому личному достоинству лицъ, между тѣмъ какъ при справедливости важно только это относительное, пропорціональное равенство» [8]): существующая между извѣстными лицами

---

[1]) Eth. Nic. l. IX, c. I, v. 3..
[2]) Ibid., l. VIII, c. VII, v. 1—2. Ср. также—ibid., c. VIII, v. 3.
[3]) Ibid., l. IX, c. VII. Ср. M. Eud., l. VII, c. VIII и Mor., l. II, c. XII.
[4]) Eth. Nic., l. VIII, c. VII, v. 2, c. VIII, v. 1—2.
[5]) Ibid., c. VIII, v. 3. [6]) Ibid., v. 4.
[7]) Eth. Nic., l. VIII, c. VII, v. 3.
[8]) См. упом. «сборн.» Kirchmann'a, B. 69, Erl. 367, s. 178.

большая разница со стороны ихъ добродѣтельныхъ или порочныхъ наклонностей, богатства и проч., поэтому, дѣлаетъ дружбу между ними немыслимою [1]). Въ самомъ дѣлѣ, мыслима ли дружба, напр., между богами, во всѣхъ отношеніяхъ безмѣрно превышающими каждаго изъ людей, съ одной стороны, и людьми, съ другой, — или — между царями и людьми, стоящими далеко ниже ихъ и проч.?... Очевидно, нѣтъ, потому что, помимо всего другаго, ни одна изъ указанныхъ сторонъ просто не пожелаетъ быть въ дружбѣ съ другою по различію ихъ положеній, интересовъ и проч. [2]). — Впрочемъ, провести кругъ, въ предѣлахъ котораго дружба можетъ имѣть мѣсто—съ точки зрѣнія равенства участвующихъ въ ней сторонъ, трудно: одна сторона можетъ лишиться многихъ изъ своихъ преимуществъ и, тѣмъ не менѣе, дружба иногда сохраняется... [3]). Если же дружба вообще мыслима только между равными, то можно думать, что при всей своей взаимной любви и доброжелательствѣ ни одинъ изъ друзей не пожелалъ бы другому достигнуть самыхъ высшихъ благъ, напр., быть богомъ, — не пожелалъ-бы потому, что — случись это—и равенство между ними неминуемо нарушилось - бы, а съ тѣмъ вмѣстѣ и — дружба... [4]).

3) Такъ называемое «единодушіе», «согласіе» («ὁμόνοια»; «concordia») [5]) нѣсколько сродно съ «дружбою», хотя, впрочемъ, и не тождественно съ нею. Единодушіе далеко не есть вообще простое только тождество или согласіе, сходство воззрѣній тѣхъ или другихъ людей (напр., относительно небесныхъ тѣлъ...), возможное даже между совершенно незнающими другъ друга людьми... Единодушіе, напротивъ, имѣетъ приложеніе къ тѣмъ, напр., личностямъ, или цѣлымъ городамъ («αἱ πόλεις»), которые, соглашаясь между собою относительно того, что имъ всѣмъ полезно, стараются осуществить послѣднее въ своей дѣятельности [6]). Единодушіе, слѣдовательно, имѣетъ дѣло вообще съ «поступкомъ» («περὶ τὰ πρακτά»), при-томъ, съ болѣе или менѣе выдающимися чертами и совершаемымъ непремѣнно «обѣими» сторонами, между которыми единодушіе имѣетъ мѣсто: если, напр., извѣстные города сочли для себя полезнымъ объявить войну Лакедемонянамъ..., и, затѣмъ, дѣйствительно общими силами стремятся къ осуществленію своего рѣшенія..., то они единодушны... Въ отношеніи къ отдѣльнымъ личностямъ единодушіе возможно только между людьми честными, добродѣтельными, всегда преслѣдующими одинаковые интересы, всегда твердыми, постоянными въ своихъ рѣшеніяхъ... [7]), по противоположности людямъ порочнымъ: эти, если иногда и бываютъ единодушны между собою, то развѣ только на ко-

[1]) Eth. Nic., l. VIII, c. VII, v. 4. [2]) Ibid., v. 4 5 Ср. ibid., c. VI, v. 6
[3]) Eth. Nic., l. VIII, c VII, v. 5. [4]) Ibid., v. 6.
[5]) Ibid., l. IX, c. VI. Ср. M. Mor.. l. II, c. XII. M. Eud., l. VII, c. VII.
[6]) Eth. Nic., l. IX, c. VI. v. 1. [7]) Eth. Nic.; l. IX, c. VI. v. 3

роткое время, своими всевозможными интригами по большей части подкапывая государственное зданіе и проч., они, какъ мы видѣли, неспособны и къ «истинной» дружбѣ: сношенія между ними завязываются обыкновенно въ виду порочныхъ цѣлей... [1])

Въ виду всего этого, единодушіе есть политическая, гражданская дружба («πολιτικὴ... φιλια φαίνεται ἡ ὁμόνοια»...; «civilis amicitia») между цѣлыми государствами или отдѣльными личностями въ отношеніи къ вопросамъ, касающимся интересовъ и потребностей ихъ жизни [2]). — Не будутъ, поэтому, единодушными между собою извѣстныя лица или города... въ томъ именно случаѣ, когда они, преслѣдуя извѣстную общую цѣль, напр., считая полезнымъ для всего своего государства выбрать царя..., осуществлять это свое желаніе будутъ порознь и притомъ такъ, что каждая сторона будетъ всячески отстаивать своего кандидата на престолъ и eo ipso будетъ стараться парализовать дѣйствія стороны противоположной ей... [3]).

4) Такъ называемое «collisio officiorum» [4]) возможно въ двухъ случаяхъ: «въ одномъ», когда извѣстному человѣку предстоитъ сдѣлать выборъ между нѣсколькими различными добродѣтелями: таково, напр., стеченіе обязанностей, съ одной стороны, сохранять свою жизнь, и, съ другой, защищать свое отечество въ битвѣ съ врагами и, такимъ образомъ, подвергать свою жизнь явной опасности..., и «въ другомъ» (этотъ видъ «collisionis officiorum» и описываетъ Аристотель), когда извѣстному человѣку приходится выбирать не между различными добродѣтелями (какъ въ предыдущемъ случаѣ), а между нѣсколькими лицами, изъ которыхъ онъ въ отношеніи къ одному только какому-либо можетъ въ извѣстное время проявить извѣстную добродѣтель: можетъ случиться, напр., что извѣстный человѣкъ, при извѣстныхъ обстоятельствахъ, въ одно и то-же время бываетъ долженъ оказать услугу или другу предпочтительно предъ человѣкомъ добродѣтельнымъ, или послѣднему предпочтительно предъ первымъ [5])... Спрашивается, какъ этотъ человѣкъ можетъ поступить въ такихъ обстоятельствахъ? Что-нибудь вполнѣ опредѣленное сказать въ отвѣтъ на этотъ вопросъ по различнымъ причинамъ трудно [6]). Такъ, въ извѣстномъ случаѣ справедливость требуетъ отъ извѣстнаго человѣка, напр., воздать благодарность своему благодѣтелю предпочтительно предъ угожденіемъ своему другу..., или лучше возвратить деньги кредитору, чѣмъ давать ихъ другу [7])...; въ другомъ—наоборотъ: если-бы извѣстному человѣку въ данное время была поставлена такая, напр., дилемма уплатить извѣстную сумму или человѣку, выкупившему его когда-либо изъ плѣна—отъ разбойниковъ, или-же разбойникамъ за то, чтобъ они освободили изъ плѣна его отца, то онъ по справедливости

[1]) Eth. Nic., l. IX, c. VI, v. 4. [2]) Ibid., v. 2. [3]) Ibidem. [4]) Ibid., c. II.
[5]) Eth. Nic., l. IX, c. II, v. 1. Ср. упом. сборн Kirchmann'a, B. 69, Er. 394, s. 183—187. [6]) Eth. Nic., l. IX c. II, v. 2. [7]) Ibid., v 3.

должемъ предпочесть послѣднее первому [1]) и проч. [2]). Вообще, говоримъ, на такого рода вопросъ трудно отвѣтить что-либо опредѣленное; здѣсь трудно указать начало, одинаково приложимое ко всѣмъ возможнымъ въ этомъ родѣ случаямъ [3]). Между тѣмъ, ясно, что не одно и то-же слѣдуетъ воздавать всѣмъ: родителямъ своимъ, братьямъ и сестрамъ своимъ, товарищамъ, благодѣтелямъ... тотъ или другой человѣкъ долженъ воздавать различное, смотря по тому, что было-бы болѣе прилично каждому изъ нихъ [4]). Родителямъ, какъ виновникамъ нашего бытія, мы должны воздавать честь, какъ богамъ, но, при-этомъ, не одинаковую отцу (большую) и матери,—мудрому или полководцу [5]), — старшимъ насъ: смотря по ихъ возрасту, мы должны или вставать предъ ними, или уступать имъ почетное мѣсто..., товарищамъ нашимъ, братьямъ, родственникамъ, согражданамъ... Короче: мы должны воздавать каждому, согласно его добродѣтели, полезности и близости къ намъ... [6]).

5) Въ дружбахъ между «неравными» въ извѣстныхъ отношеніяхъ личностями споры, раздоры нерѣдки [7]). Здѣсь дружба можетъ и совершенно исчезать, такъ какъ здѣсь каждое изъ раздѣляющихъ дружбу лицъ въ большинствѣ случаевъ предъявляетъ болѣе значительныя притязанія въ отношеніи къ другому, чѣмъ на какія имѣетъ право: лице, превышающее другаго или по своимъ внутреннимъ достоинствамъ, или по преимуществамъ чисто-внѣшнимъ (въ дружбѣ ради пользы...)..., думаетъ (впрочемъ, въ извѣстной степени справедливо [8]), что ему, какъ такому, въ извѣстныхъ случаяхъ прилично предъявлять сравнительно большія притязанія, чѣмъ другому, въ извѣстномъ смыслѣ низшему его... [9]); напротивъ, другое изъ участвующихъ въ дружбѣ лицъ—неимущее, бѣдное, по внутреннимъ или внѣшнимъ преимуществамъ своимъ низшее перваго... думаетъ (въ извѣстной степени также справедливо [10]), что обязанность хорошаго друга въ томъ и состоитъ, чтобы помогать нуждающемуся, такъ какъ иначе дружба съ добродѣтельнымъ или могущественнымъ другомъ была-бы совершенно безполезна... [11]).

Исчезаетъ-ли дружба между извѣстными лицами, если они съ теченіемъ времени перестаютъ быть тѣмъ, чѣмъ были раньше, измѣняясь въ худую или хорошую стороны? Дружескія отношенія, опирающіяся на пользу или пріятное, какъ въ свое время выше нами уже и было замѣчено [12]), при высказанныхъ въ поставленномъ вопросѣ

---

[1]) Ibid., Eth. Nic., l. IX, c. II, v. 4. [2]) Ibid. v. 5.
[3]) V. 6. Ср. упом. изслѣд. Brandis'a. S. 1483.
[4]) Eth. Nic., l. IX, c. II, v. 7. [5]) Ibid., v. 8 [6]) Ibid., v. 9.
[7]) Ibid., l. VIII, c. XIV. Ср. отчасти M. End., l. VII, c. XI, v. 30.
[8]) Eth. Nic, l. VIII, c. XIV, v. 2. Ср. ibid., v. 3.
[9]) Ibid, v. 1. [10]) Ibid. v. 2. Ср. ibid., v. 3.
[11]) Ibid., v. 1. Ср. отчасти—ibid., v. 4.
[12]) См. также и—Ibid., l. IX. c III, v. 1—2.

условіяхъ, естественно прекращаются, рѣшительно не имѣютъ мѣста [1]). Въ данномъ случаѣ, рѣшая указанный вопросъ, мы, поэтому, уже не будемъ говорить о дружескихъ связяхъ съ только-что названнымъ характеромъ. Въ настоящемъ разѣ мы имѣемъ въ виду только слѣдующаго рода случаи. Первый изъ нихъ тотъ, когда человѣкъ, къ которому, какъ добродѣтельному, другой питаетъ дружескія чувства, съ теченіемъ времени перестаетъ быть добродѣтельнымъ. Спрашивается,— возможно-ли послѣ этого дальнѣйшее существованіе между ними дружбы, или нѣтъ? Въ виду уже высказаннаго нами выше требованія «истинною» дружбою равенства между раздѣляющими ее лицами, между прочимъ, и со стороны ихъ нравственныхъ совершенствъ и преимуществъ, отвѣтить на этотъ вопросъ можно только отрицательно [2]). Впрочемъ, въ указанномъ случаѣ дружескія отношенія между данными личностями исчезаютъ, однако, только тогда, когда одна изъ нихъ, усвоивъ себѣ «порочныя» наклонности вмѣсто прежнихъ «добрыхъ», будетъ упорно пребывать въ нихъ, сдѣлается, словомъ, неисцѣльно безнравственною [3]). Другой случай по характеру своему противоположенъ первому. Между тѣмъ какъ тамъ мы предположили возможность измѣненія нравственныхъ качествъ одного изъ друзей въ «дурную» сторону.... здѣсь имѣемъ въ виду возможность измѣненія внутреннихъ совершенствъ одного изъ друзей въ «лучшую» сторону. Можетъ-ли, спрашивается, въ этомъ случаѣ исчезнуть дружба? Этотъ вопросъ всего лучше разъясняется на такихъ примѣрахъ, гдѣ «на лице» слишкомъ большая разница между друзьями, напр., между друзьями—еще отроками: если одинъ изъ послѣднихъ и съ теченіемъ времени остается тѣмъ же, чѣмъ былъ по своему уму, образованію... въ моментъ возникновенія между ними дружбы, между тѣмъ — какъ другой съ теченіемъ времени все болѣе и болѣе развивается и умственно, и нравственно..., то дальнѣйшая дружба между ними совершенно немыслима, такъ какъ они, въ извѣстномъ смыслѣ ставъ различными другъ отъ друга людьми, уже естественно перестаютъ интересоваться другъ другомъ [4]). Впрочемъ, если возникающая здѣсь разница между друзьями и слишкомъ велика, такъ что дѣлаетъ совершенно немыслимою дальнѣйшую ихъ дружбу, однако, и въ этомъ случаѣ прежніе друзья не должны такъ чуждаться другъ друга, какъ если-бы они никогда и не были друзьями, не должны чуждаться уже ради ихъ прежней дружбы. Если же, напротивъ, данная разница между друзьями сравнительно не слишкомъ значительна, они должны по той-же опять причинѣ оставаться прежними друзьями [5]).

б) Должно-ли самого себя любить больше, чѣмъ своихъ ближ-

---

[1]) Ibid., v. 1

[2]) См. также—Eth. Nic., l. IX, c. III, v. 3. Ср. ibid., l. VIII, c. I, v. 6.

[3]) Eth. Nic., l. IX, c. III, v. 3. [4]) Ibid., v. 4.—Ср. ibid., l. VIII, c. VII, v. 4.

[5]) Eth. Nic. lib. IX, cap. III. v. 5.

нихъ? [1]).—Одни склоняются къ рѣшенію этого вопроса въ отрицательномъ смыслѣ. Человѣка, больше всего заботящагося о своихъ личныхъ интересахъ, чѣмъ объ интересахъ своего друга, своихъ ближнихъ, они называютъ самолюбивымъ, порочнымъ тѣмъ болѣе, чѣмъ болѣе онъ такъ поступаетъ... Человѣка, ведущаго себя совершенно иначе, общественное мнѣніе называетъ высоконравственнымъ [2]).— Другіе рѣшаютъ этотъ вопросъ иначе: каждый человѣкъ,—разсуждаютъ они,—обязанъ больше всего любить того, кто для него—въ возможно высшей степени другъ. А такимъ, какъ извѣстно, для всякаго человѣка бываетъ тотъ, кто больше всего желаетъ ему добра—и словомъ, и дѣломъ, и притомъ желаетъ не ради своихъ какихъ-либо личныхъ выгодъ, а ради достоинствъ того. Въ такой степени и смыслѣ желать человѣку добра можетъ только онъ-же самъ и, слѣдовательно, себя-же, какъ лучшаго своего друга, онъ и долженъ больше всего любить [3]). — Первое мнѣніе правильно настолько, насколько оно, вообще порицая людей, любящихъ себя гораздо больше, чѣмъ другихъ, въ этомъ случаѣ имѣетъ въ виду фактъ рабскаго служенія ихъ своимъ аффектамъ, страстямъ, вообще влеченіямъ своей неразумной части души,—служенія, проявляющагося въ излишнемъ дозволеніи ими «себѣ» чувственныхъ удовольствій, въ излишнемъ удѣленіи ими «себѣ» денегъ, почестей... [4]). Справедлива также мысль, заключающаяся въ этомъ мнѣніи, что человѣка, постоянно стремящагося быть только справедливымъ, воздержнымъ, вообще добродѣтельнымъ въ другихъ отношеніяхъ..., никто не можетъ назвать самолюбивымъ и достойнымъ порицанія, хулы [5]), — и, однако, кажется, послѣдняго рода человѣкъ и есть скорѣе и болѣе «самолюбивый», чѣмъ противоположный ему: поступая указаннымъ образомъ, онъ eo ipso удѣляетъ «себѣ самому» прекраснѣйшее и лучшее, и служитъ въ этомъ случаѣ лучшей именно части своего существа... [6]),—но—«самолюбивый» не въ порочномъ, укоризненномъ (какъ безнравственный человѣкъ), а въ прекрасномъ смыслѣ этого слова. А различіе между самолюбивымъ перваго рода и—послѣдняго столь-же велико и существенно, какъ между жизнью, сообразною съ требованіями разума, съ одной стороны, и сообразною съ чувственными страстями, съ другой, или между стремленіемъ къ нравственно-прекрасному, добродѣтели, съ одной стороны, и — къ тому, что кажется полезнымъ, выгоднымъ, съ другой [7]). Итакъ, хорошій человѣкъ, какъ такой, непремѣнно самолюбивъ; онъ даже «долженъ» быть самолюбивымъ (какъ утверждаетъ второе изъ вышеприведенныхъ нами мнѣній), потому-что, совершая нравственно-прекрасное и хорошее, изъ такого рода своихъ дѣйствій

---

[1]) Ibid. c. VIII. Ср. M. Mor., l. II, c. XIII—XIV
[2]) Eth. Nic., l. IX, c. VIII, v. 1. [3]) Ibid. v. 2.
[4]) Eth. Nic., l. IX, c. VIII, v. 4 [5]) Ibid., v. 5.
[6]) Ibid., v. 6. Ср. ibid., v 8. [7]) Ibid., v. 6. Ср. ibid., v. 7.

онъ извлечетъ и для себя пользу, и для другихъ,—тогда-какъ безнравственный, поступая по своимъ порочнымъ влеченіямъ, не только не приноситъ пользы, но даже вредитъ — какъ себѣ, такъ и своимъ ближнимъ [1]). Съ «самолюбіемъ» добродѣтельнаго человѣка, однако, вполнѣ совмѣстимъ фактъ оказыванія добродѣтельнымъ своему отечеству и своимъ друзьямъ самыхъ высокихъ услугъ, — услугъ простирающихся даже до пожертвованія за нихъ, въ случаѣ надобности, своею жизнію. Въ виду нравственно-прекрасныхъ цѣлей, такой человѣкъ обыкновенно отстраняетъ отъ себя и сокровища, и почести, и вообще всѣ блага—предметъ горячихъ споровъ и домогательства другихъ людей. Онъ предпочитаетъ кратковременное наслажденіе высшимъ удовольствіемъ наслажденію, хотя и продолжительному, но слабому...; онъ предпочитаетъ «одинъ» годъ прожить прекрасною жизнію, чѣмъ «многіе годы», но—«какъ-попало», «такъ себѣ»; («τυχόντως»); одно прекрасное и великое дѣло для него будетъ пріятнѣе, чѣмъ многія, но маловажныя. Рѣшаясь на смерть за другихъ онъ въ этомъ случаѣ испытываетъ это-же самое, потому-что рѣшается на такой подвигъ въ виду высокихъ, нравственно-прекрасныхъ цѣлей. Онъ охотно жертвуетъ деньгами въ пользу своихъ друзей, получая за это отъ нихъ почетъ—награду, болѣе для него пріятную, чѣмъ сколь непріятна для него потеря своихъ денегъ и проч. [2]). Короче: въ отношеніи къ своимъ друзьямъ онъ ведетъ себя точно такъ-же, какъ и въ отношеніи къ себѣ самому [3]), — любитъ своихъ друзей въ такой-же степени сильно какъ и самого себя,—т. е., его собственное «я»—масштабъ, опредѣляющій его отношенія къ своимъ друзьямъ. Это вполнѣ и само собою понятно: какъ мы уже замѣтили выше, масштабомъ для опредѣленія чего бы то ни было является добродѣтельный [4]), проникнутый желаніемъ обращаться больше съ самимъ собою («συνδιάγειν ἑαυτῷ»; «contingere sibi»), такъ-какъ воспоминаніе о своихъ прежнихъ поступкахъ его радуетъ, равно-какъ доставляютъ ему удовольствіе и надежды на свои будущіе хорошіе поступки...,—такъ-какъ, далѣе, при радостныхъ и печальныхъ обстоятельствахъ, онъ больше всего симпатизируетъ себѣ самому, больше всего съ самимъ собою и радуется, печалится...; другъ для добродѣтельнаго человѣка—его второе «я» [5]). Вообще—во всѣхъ похвальныхъ поступкахъ... добродѣтельный человѣкъ обыкновенно снискиваетъ «самому себѣ» въ высшей степени большую долю прекраснаго [6]).

7) Нуждается - ли въ друзьяхъ «εὐδαίμων»? [7]). «Εὐδαίμων», какъ

---

[1]) Eth. Nic., l. IX, c. VIII, v. 7. [2]) Ibid. v. 9.

[3]) Ibid., c. IV. v. 1. Ср. ibid., c. VIII, v. 2. Ср. M. Mor., l. II, c. XI. v. 42. 43. 49. 50. M. Eud. lib. VII, c. VI.

[4]) См. также Eth. Nic., l. IX, c. IV, v. 2.

[5]) Ibid., v. 5. [6]) Ibid. c. VIII, v. 10.

[7]) Ibid., c. IX. Ср. M. Mor. l. II c XV. M. Eud., l. VII, c. XII.

такой, непремѣнно уже владѣетъ всѣми благами,—«самодовлѣемость»—одна изъ существеннѣйшихъ чертъ его. Въ виду этого, нѣкоторые на поставленный вопросъ отвѣчаютъ отрицательно [1]). Личности, высказывающіяся подобнымъ образомъ, на своей сторонѣ могли-бы имѣть нѣкоторую долю правды, если-бы, говоря вообще о друзьяхъ, подъ послѣдними они разумѣли только людей «полезныхъ другъ-другу»: «εὐδαίμων», дѣйствительно, не нуждается въ такихъ друзьяхъ, отъ которыхъ онъ могъ бы въ извѣстныхъ случаяхъ извлечь для себя «пользу», — не нуждается потому, что онъ, дѣйствительно, уже владѣетъ всѣми благами. Не имѣетъ нужды «εὐδαίμων» въ друзьяхъ также и ради «пріятнаго», «удовольствія», ради чего одного только, однако, между нѣкоторыми людьми завязываются дружескіе (конечно, въ извѣстной степени аналогичные съ «истинными») союзы,—или, если и нуждается иногда, то развѣ только въ очень незначительной степени, такъ-какъ жизнь его, уже пріятная сама по себѣ, естественно не требуетъ для себя какого-либо отвнѣ привходящаго удовольствія... [2]). Но, если «*блаженный*» не имѣетъ нужды въ такого рода друзьяхъ, то отсюда еще далеко не слѣдуетъ того, что онъ и вообще не нуждается въ друзьяхъ [3]). Въ самомъ дѣлѣ, болѣе, чѣмъ странно было-бы, съ одной стороны, приписывать «блаженному» обладаніе всевозможными благами и, съ другой, говорить, что онъ, какъ такой, естественно не можетъ нуждаться въ друзьяхъ, когда дружба, по всеобщему сознанію, есть величайшее изъ всѣхъ внѣшнихъ благъ. Затѣмъ, если характерною чертою, признакомъ друга является его добродѣтельное «поступаніе», а не «приниманіе» блага отъ другихъ, если совершеніе «благодѣяній»—специфическая черта добродѣтельнаго человѣка и добродѣтели и если, при-этомъ, всего прекраснѣе проявлять добродѣтельные поступки, благодѣянія въ отношеніи къ друзьямъ, чѣмъ—незнакомымъ, чужимъ, — то названное мнѣніе указанныхъ людей—странно и съ этой стороны [4]). Вообще — высказывать мысль, что блаженный не нуждается въ друзьяхъ, значитъ — заставлять его проводить чисто-отшельническую жизнь, что, между тѣмъ, нелѣпо Дѣло въ томъ. что, по общему сознанію, жизнь блаженнаго естественно должна быть въ извѣстной степени «пріятною»,—между тѣмъ, отшельнику такъ жить трудно, потому что вообще не легко для кого бы то ни было проявлять свою дѣятельность только ради себя самого, и на-оборотъ—легко въ обществѣ съ другими и въ отношеніи къ другимъ [5]). Это—прежде всего.—Затѣмъ, человѣкъ,—какъ существо политическое, самою природою предназначенное къ общественной именно жизни,—по этому самому не пожелаетъ владѣть всѣми благами міра при условіи—проводить вполнѣ одинокую жизнь... И такъ, блажен-

[1]) Eth. Nic., l. IX, c. IX, v 1.
[2]) Eth. Nic., l. IX, c. IX, v. 4. [3]) Ibidem [4]) Ibid. v. 2.
[5]) Eth. Nic., l. IX, c. IX. v. 5. Ср. отчасти v. 6 (ibid.).

ный, какъ и всякій другой человѣкъ, уже отъ природы надѣленъ общежительными склонностями. А такъ-какъ, въ частности, совмѣстная жизнь съ «друзьями» и вообще добродѣтельными людьми сравнительно лучшая, чѣмъ съ незнакомыми, съ первымъ встрѣчнымъ..., то, слѣдовательно, блаженный, какъ такой, «естественно» нуждается въ общеніи съ добродѣтельными людьми или вообще друзьями [1]).

Далѣе, «блаженство», какъ мы уже знаемъ, не есть одно только простое «обладаніе» тѣми или другими преимуществами, совершенствами, а есть извѣстнаго рода дѣятельность, именно, дѣятельность добродѣтельная сама въ себѣ пріятная... А если такъ, то блаженный нуждается въ друзьяхъ уже для того одного, чтобы онъ могъ радоваться ихъ добродѣтельнымъ, прекраснымъ поступкамъ, которые мы вообще способны въ сравнительно высшей степени познавать, чѣмъ наши собственные [2]), и, радуясь, самъ все болѣе и болѣе возвышался въ нравственномъ отношеніи... Затѣмъ, совмѣстная жизнь добродѣтельныхъ людей, какъ извѣстно, обусловливаетъ собою ихъ «упражненіе» («ἄσκησις» «exercitatio») въ добродѣтеляхъ [3]). Вникая въ сущность дѣла глубже, мы замѣчаемъ также, что по природѣ хорошее (τὸ τῇ φύσει ἀληθόν»), прекрасное, и нравственному человѣку представляется такимъ-же, т. е. хорошимъ, пріятнымъ... А къ тому, что по природѣ само въ себѣ хорошо и пріятно, относится также и жизнь [4]), потому что она есть нѣчто само въ себѣ законченное и опредѣленное, а понятіе опредѣленности относится къ природѣ и сущности блага. А если, какъ мы и сказали, отъ природы хорошее, прекрасное, таково-же и для добродѣтельнаго, и если жизнь есть именно такова, то, поэтому, жизнь и бытіе, предметъ страстнаго желанія всѣхъ вообще людей (жизнь понимается здѣсь, конечно, не въ томъ смыслѣ, что она тяжелое или въ страданіи состоящее бытіе: какъ такая, она нѣчто неопредѣленное, какъ и то, что къ ней принадлежитъ, и какъ начало «неопредѣленное» она уже не есть «благо» [5]), есть, въ частности, преимущественнѣйшій, достойнѣйшій желанія объектъ, особенно для добродѣтельныхъ и блаженныхъ [6]). А если чувствовать, что «живемъ», есть нѣчто само въ себѣ пріятное и достойное желанія, такъ какъ жизнь отъ природы благо [7]), и если, какъ извѣстно, хорошій человѣкъ относится къ своимъ друзьямъ какъ и къ себѣ самому, потому что другъ для него есть его второе «я», то для него въ такой-же или почти такой-же степени достойный желанія объектъ также и существованіе его друга [8]) Если-же для добродѣтельнаго, блаженнаго человѣка его собственное бытіе—нѣчто само по себѣ достойное жела-

[1]) Eth. Nic. l. IX, c. IX, ibid., v. 3. [2]) ibid., v. 5. [3]) ibid., v. 7.
[4]) v. 7. Ср. ibid. v. 9.
[5]) ibid., v. 8. [6]) ibid., v. 9. [7]) ibidem.
[8]) ibid., v. 10. Ср. выше: взглядъ Аристотеля на вопросъ о «совмѣстной» жизни друзей.

нія, потому что оно отъ природы благо и пріятно, и если подобнымъ-же образомъ для него достойно желанія также и бытіе его друга—этого втораго его «я», а что для кого-либо является «достойнымъ» желанія, тѣмъ онъ необходимо долженъ такъ или иначе владѣть: иначе его счастіе съ этой стороны было-бы неполно, и онъ не былъ-бы въ полномъ смыслѣ слова «блаженнымъ; то, слѣдовательно, и εὐδαίμων» непремѣнно долженъ имѣть добродѣтельныхъ друзей [1]).

8) Если всякій безъ исключенія человѣкъ вообще нуждается въ друзьяхъ: при несчастныхъ обстоятельствахъ, чтобъ получить для себя съ ихъ стороны необходимую помощь, при благопріятныхъ, чтобъ раздѣлить съ ними свое счастіе..., то спрашивается: когда, въ частности, чувствуемъ мы сравнительно бо́льшую потребность въ друзьяхъ при благопріятныхъ или несчастныхъ обстоятельствахъ? [2]). При несчастныхъ; но болѣе прекраснымъ благомъ является дружба при обстоятельствахъ перваго рода [3]). Одно присутствіе друга уже пріятно любящему его, пріятно даже и въ несчастіи, потому что несчастный раздѣляя съ другомъ свою печаль, въ этомъ уже находитъ для себя облегченіе. Фактъ послѣдній не подлежитъ сомнѣнію, хотя еще и остается открытымъ вопросъ о причинѣ, непосредственно обусловливающей собою его, т. е. вопросъ: друзьяли въ этомъ случаѣ, такъ сказать, берутъ на себя извѣстную часть нашей печали, или (если эта мысль не можетъ имѣть мѣста) одно только ихъ присутствіе, для насъ пріятное, связанное съ мыслію, что они сочувствуютъ нашей печали, облегчаетъ, уменьшаетъ послѣднюю? [4]).

Въ частности, присутствіе друга, при постигшемъ насъ несчастіи, производитъ на насъ впечатлѣніе смѣшаннаго характера: съ одной стороны, одно только созерцаніе друга пріятно для насъ: другъ, зная нашъ характеръ и то, что дѣйствуетъ на насъ успокоивающимъ или опечаливающимъ образомъ, своими взглядами и утѣшеніями можетъ успокоить насъ [5])..., съ другой стороны, намъ печально видѣть своего друга огорченнымъ нашимъ несчастіемъ, печально, потому что всякій вѣдь человѣкъ опасается стать какою-либо причиною печали своего друга. Поэтому, мужественный человѣкъ, застигнутый несчастными обстоятельствами, обыкновенно старается скрыть отъ друга свою печаль, чтобы не видѣть послѣдняго, въ свою очередь, печальнымъ, если-бъ этотъ сталъ (а онъ непремѣнно сталъ бы) сострадать, сочувствовать ему; и только слабыя, изнѣженныя, женоподобныя натуры находятъ для себя наслажденіе, при малѣйшемъ постигающемъ ихъ несчастіи, сѣтовать на свою судьбу предъ своими друзьями, чтобы встрѣтить для себя со стороны послѣднихъ утѣшеніе и проч. [6]).

---

[1]) Eth. Nic., l. IX, c. IX, v. 10.

[2]) Eth. Nic., l. IX, c. XI, v. 1. Ср. также ibid., c. IX, v. 2. Ср. M. Eud., l. VII, c. XII, v. 22. [3]) Eth. Nic., l. IX, c. XI, v. 1. [4]) ibid v 2.

[5]) Eth. Nic., l. IX, c. XI, v. 3. [6]) ibid., v. 4.

При счастливыхъ обстоятельствахъ присутствіе друга влечетъ за собою пріятное препровожденіе времени и вообще пріятное сознаніе того, что они радуются благамъ, которыми мы владѣемъ [1]).

Вообще какъ въ счастіи намъ слѣдуетъ приглашать своихъ друзей къ раздѣленію нашего благополучія, такъ въ несчастіи слѣдуетъ намъ поступать по возможности на-оборотъ [2]). Если-же наши друзья находятся въ несчастіи, мы должны спѣшить къ нимъ на помощь и званные и незванные, потому-что долгъ друга совершать благодѣянія и, при-томъ, особенно въ тѣхъ случаяхъ, когда любимый имъ человѣкъ застигнутъ несчастными обстоятельствами, говоримъ званные и незванные; потому что многіе друзья, даже и слишкомъ несчастные, нерѣдко стараются скрыть свое несчастіе отъ друзей и потому тѣмъ болѣе не обращаются къ послѣднимъ за помощью [3]). Если-же наши друзья счастливы, мы должны спѣшить къ нимъ естественно въ томъ только случаѣ, когда можемъ быть какъ-либо полезны имъ, и ни въ какомъ другомъ больше [4])... Словомъ, всякій человѣкъ непремѣнно нуждается въ друзьяхъ всегда, т. е. и въ счастіи, и несчастіи [5]).

9) Между «сколькими» людьми въ данное время можетъ существовать дружба? [6]) — Если имѣется въ виду дружба, преслѣдующая — какъ главную свою цѣль «пользу», то здѣсь можетъ быть вполнѣ приложимо премудрое изреченіе Гезіода «μήτε πολύξεινος, μήτ' ἄξεινος» [7]), такъ-какъ, имѣя многихъ друзей, преслѣдующихъ въ дружбѣ пользу, необходимо каждому изъ нихъ оказывать услуги, что вообще въ высшей степени трудно, для осуществленія чего иногда бываетъ мало даже цѣлой жизни [8])... Что касается дружбы, въ основѣ своей имѣющей элементъ «удовольствія», «наслажденія», то и здѣсь можетъ имѣть мѣсто также не-слишкомъ большое количество друзей, подобно количеству «сладости» въ пищѣ [9]). Если, наконецъ, въ данномъ случаѣ предлагаемый вопросъ имѣетъ въ виду дружбу, опирающуюся на «добродѣтель», то отвѣтъ на него можно дать приблизительно такой: возможно большее количество друзей, которыхъ могутъ имѣть добродѣтельные люди, зависитъ отъ того, со сколь многими вообще возможна «совмѣстная жизнь», потому что послѣдняя, — какъ мы уже знаемъ, — существеннѣйшій признакъ дружбы [10]). А такъ-какъ, во-первыхъ, «тѣсная» совмѣстная жизнь немыслима «за-разъ» между многими: вѣдь невозможно кому-бы то ни было, такъ сказать, раздѣлить себя между многими людьми, — никто вѣдь не въ состояніи въ одно и то-же время одинаково сильно любить многихъ, потому — что любовь, какъ наивысшая степень дружбы, можетъ имѣть смыслъ въ отношеніи къ

[1]) ibid., v. 5. [2]) ibidem [3]) ibid., w. 6. [4]) ibidem. [5]) ibidem.

[6]) ibid., l. IX., c. X., l. VIII, c. VI, v. 2. Ср. M. Mor.. l. II, c. XVI. M. End. l. VII, c. XII., v. 17.

[7]) Eth. Nic., l. IX, c. X., v. 1. [8]) ibid., v. 2. [9]) ibidem.

[10]) Eth. Nic., l. IX, c. X., v. 3.

«одному» только индивидууму, равно какъ и «вообще сердечная» склонность можетъ существовать только между немногими по количеству [1]),—при очень большомъ количествѣ друзей вѣдь трудно, а иногда даже и невозможно кому бы то ни было принимать и внутреннѣйшее, живѣйшее участіе въ радостяхъ и печаляхъ каждаго изъ нихъ, тѣмъ болѣе, что эти радости и печали могутъ быть присущи «за-разъ» многимъ или нѣкоторымъ изъ нихъ,—вѣдь невозможно, или по крайней мѣрѣ, трудно многочисленнымъ друзьямъ каждый день находиться всѣмъ вмѣстѣ [2])...; такъ-какъ, во-вторыхъ, невозможно «вполнѣ» изучить многихъ лицъ, что, между тѣмъ, необходимо, если рѣчь идетъ о «совершенной дружбѣ», завязывающейся обыкновенно лишь только послѣ продолжительнаго предварительнаго знакомства тѣхъ или другихъ лицъ между собою, лишь только послѣ того, какъ одна сторона покажется другой достойною любви, внушитъ къ себѣ ея довѣріе [3])...; то, слѣдовательно, невозможна и сердечная, искреннѣйшая дружба между большимъ количествомъ друзей... Притомъ противъ мысли о возможности существованія внутреннѣшей дружбы между многими «заразъ» людьми говоритъ и самая жизнь, факты, всюду наблюдаемые нами, пѣсни поэтовъ [4])... Такъ называемая «политическая» дружба («πολιτικῶς εἶναι φίλον»), — т. е., отношеніе, существующее между отдѣльными членами въ политическихъ партіяхъ, которыя, какъ извѣстно, могутъ быть даже очень многочисленны,—возможна и между многими людьми [5]); но дружба, понимаемая въ истинномъ смыслѣ этого слова, опирающаяся на добродѣтель и собственное «я» человѣка, возможна естественно только въ средѣ лишь немногихъ личностей и, тѣмъ не менѣе, бываетъ всегда пріятною [6]).

10) Дружба, понимаемая не въ «строгомъ» смыслѣ слова, можетъ имѣть мѣсто вообще—въ каждомъ обществѣ, въ каждомъ товариществѣ, преслѣдующихъ извѣстную общую цѣль, напр. между соратниками, сопутниками, товарищами по ремеслу... Возможна такая дружба, слѣдовательно, и между членами извѣстнаго политическаго общества, государства, какъ преслѣдующаго одну опредѣленную цѣль и, притомъ, обнимающаго собою всѣ другія незначительныя общества [7]). А государственныхъ, политическихъ обществъ, какъ извѣстно, существуетъ три вида: монархія, аристократія (господство лучшихъ) и тимократія (т. е. республика, въ основѣ своей имѣющая «цензъ», обусловливающій собою занятіе извѣстныхъ должностей тѣми только лицами, которыя владѣютъ извѣстнымъ количествомъ земли...) [8]). Изъ этихъ ви-

---

[1]) ibid., v. 5. [2]) ibid., v. 4. [3]) ibid. l. VIII, c. VI, v. 2, 3.
[4]) Eth. Nic. l. IX, c. X v. 6.
[5]) ibid. Ср. упомян. «сборн.» Kirchmann'a, B. 69, Erl. 420. S. 196.
[6]) Eth. Nic., l. IX, c. X, v. 6. [7]) ibid., l. VIII, c. XI v. 5—6 и друг.
[8]) Eth. Nic. l. VIII, c. X, v. 1. Ср. «Kortüm»: «Zur Geschichte hellen. Staatsverfass», S. 11.

довъ политическихъ обществъ лучшій—монархія и худшій—тимократія. Какъ извращеніе первой формы государственнаго правленія является такъ называемая тираннія, представитель которой, т. е., тиранъ, поставляетъ для себя цѣль—свое личное благо, между тѣмъ какъ истинный представитель монархической формы правленія, т. е. монархъ, своею цѣлью ставитъ благо своихъ подданныхъ... Тираннія, слѣдовательно, есть прямой контрастъ монархической формы правленія и—какъ контрастъ «лучшей» формы государственнаго правленія—она, слѣдовательно, сама по себѣ есть «худшая» форма правленія [1]).—Извращеніемъ аристократической формы правленія является форма правленія, извѣстная подъ именемъ олигархіи, имѣющей мѣсто тамъ, гдѣ управленіе всѣмъ государствомъ исключительно сосредоточено въ рукахъ лишь только немногихъ лицъ или фамилій, притомъ, подобно тираннамъ, въ этомъ случаѣ также преслѣдующихъ только свои личные интересы и цѣли [2]).—Изъ тимократіи, наконецъ, происходитъ иногда демократія, въ высшей степени близко граничащая по существу своему съ тимократіею, преслѣдующею также господство массы, толпы, причемъ всѣ владѣющіе равнымъ цензомъ въ ней являются равными Какъ весьма сходная съ тимократіею, демократія, поэтому, сравнительно въ меньшей степени есть извращеніе тимократіи, чѣмъ въ какой тираннія—монархіи и олигархія—аристократіи [3]).

Отображенія всѣхъ названныхъ формъ государственнаго правленія въ извѣстной степени можно видѣть въ семействахъ. Монархической формѣ государственнаго правленія въ нѣкоторой степени соотвѣтствуетъ отношеніе, существующее между отцемъ и его сыновьями, такъ какъ дѣти—предметъ заботъ отца...; тиранніи—отношеніе господина къ невольникамъ, преслѣдующаго въ этомъ случаѣ исключительно одну только свою личную пользу [4]); аристократіи—отношеніе мужа къ женѣ—въ томъ, въ частности, случаѣ, когда мужъ господствуетъ въ приличной ему сферѣ, предоставляя женѣ все то, что ей прилично въ ея сферѣ,—такъ-какъ въ противномъ случаѣ, т. е. если мужъ будетъ играть роль абсолютнаго господина въ своемъ домѣ, вмѣшиваться къ сферу своей жены или на-оборотъ..., отношеніе мужа къ женѣ и жены къ мужу будетъ соотвѣтствовать уже олигархіи [5]); тимократіи — отношенія братьевъ, равныхъ другъ другу и различающихся между собою только возрастомъ, причемъ ихъ братская дружба обыкновенно исчезаетъ, если различіе это—слишкомъ уже значительно [6]); демократіи, наконецъ, семейства, гдѣ—или нѣтъ главы и гдѣ слѣдовательно, всѣ равны между собою, или—и есть глава, но на столько слабый, что всякій изъ подвѣдомственныхъ ему можетъ безнаказанно посту-

[1]) Eth. Nic., l. VIII. c. X, v. 2. Ср. ibid., v. 3. [2]) ibid., v 3
[3]) Eth. Nic., l. VIII, c. X, v. 3. [4]) ibid., v. 4
[5]) ibid. v. 5. Ср. упом. перев Ник. этики.—Stahr'a, S 299. Anm. 8
[6]) Eth. Nic., l. VIII. c. X, v. 6.

пать, руководясь исключительно однимъ только своимъ произволомъ [1]).

Каждой изъ указанныхъ нами формъ государственнаго правленія соотвѣтствуетъ особый видъ дружбы. Если монархическому образу правленія въ семействѣ соотвѣтствуетъ отношеніе отца къ своимъ сыновьямъ, то, сообразно съ этимъ, дружественное отношеніе монарха къ своимъ подчиненнымъ, состоя въ его благодѣяніяхъ, заботахъ о послѣднихъ — какъ пастуха объ овцахъ [2]), соотвѣтствуетъ дружбѣ отца со своими сыновьями, отличающейся отъ той только большею грандіозностію своею, что и понятно: отецъ—виновникъ и бытія своихъ сыновей, и ихъ воспитанія и проч. [3]) (въ такихъ дружбахъ имѣетъ мѣсто неравенство: родители почитаются дѣтьми, и—какъ юридическія, такъ и дружественныя отношенія обоихъ сторонъ не одинаковы, а различны, смотря по различію личнаго достоинства той и другой сторонъ [4]). Если, далѣе, аристократическому образу правленія соотвѣтствуетъ указанное отношеніе мужа къ женѣ, то и дружба между мужемъ и женой соотвѣтствуетъ имѣющей мѣсто при аристократической формѣ правленія: лучшій въ смыслѣ болѣе способнаго, годнаго, здѣсь владѣетъ сравнительно большею долею въ благахъ, чѣмъ менѣе лучшій въ этомъ отношеніи, и вообще—каждый владѣетъ соотвѣтствующею ему долею [5])... Если тимократическому образу правленія отвѣчаетъ отношеніе между братьями, то и дружба между послѣдними, равными между собою, соотвѣтствуетъ тимократическому союзу, при которомъ всѣ граждане равноправны вполнѣ [6])... Далѣе, если тираніи отвѣчаетъ отношеніе господина къ рабамъ и если при тираніи естественно не имѣетъ смысла какая-либо дружба между тираномъ и его подданными, то это-же нужно сказать и объ отношеніяхъ господъ къ своимъ рабамъ: и здѣсь не можетъ быть рѣчи о какой либо дружбѣ [7]), за исключеніемъ тѣхъ развѣ случаевъ, когда рабы разсматриваются, какъ «люди», а не какъ простыя—только одушевленныя орудія [8]). Въ демократическомъ государствѣ дружба можетъ имѣть мѣсто чаще, чѣмъ при тираніи, потому что въ первомъ всѣ считаются равными [9])...

11) Хотя въ основѣ всякой вообще дружбы непремѣнно лежитъ въ извѣстной степени элементъ взаимнаго соглашенія, договора,—однако, въ частности, о дружбахъ, обусловливаемыхъ какою-либо гражданско-государственною связью,—каковы, напр., дружба политическая, дружба между плавающими по морю на одномъ кораблѣ...,—это слѣдуетъ сказать въ гораздо сильнѣйшей степени, чѣмъ о дружбахъ—родственной

---

[1]) Eth. Nic., l. VIII, c. X, v. 6.
[2]) ibid., c. XI, v. 1. Ср. M. Eud., l. VII, c. IX, v. 4.
[3]) Eth. Nic., l. VIII, c. X, v. 2. [4]) ibid., v. 3. [5]) ibid. v. 4.
[6]) Eth. Nic., l. VIII, c. XI, v. 5. [7]) ibid., v. 6. [8]) ibid., v. 7. [9]) ibid. v. 8.

и товарищеской [1]).—Видовъ родственной дружбы много и, притомъ, всѣ они такъ или иначе могутъ быть сведены или объяснены изъ отношенія родителей къ своимъ дѣтямъ. Родители любятъ своихъ дѣтей, какъ часть своего собственнаго существа, себя самихъ, и дѣти любятъ ихъ, какъ нѣчто такое, чего они часть суть. Такъ какъ въ основѣ такой любви лежитъ чисто кровная связь, связь по плоти,—любви, по этому, тѣмъ болѣе сердечной, чѣмъ сознательнѣе и дольше она продолжается,—то отсюда понятенъ тотъ фактъ, что родители любятъ своихъ дѣтей обыкновенно сильнѣе, чѣмъ дѣти ихъ, и, въ частности, мать—сильнѣе, чѣмъ отецъ; дѣти-же начинаютъ любить своихъ родителей лишь только—спустя болѣе или менѣе продолжительное время послѣ своего рожденія, лишь только тогда, когда они начнутъ въ извѣстной степени проявлять свою умственную и свою чувствовательную дѣятельности [2]). Братья и сестры взаимно любятъ другъ друга потому, что имѣютъ общій источникъ своего бытія [3]). Двоюродные братья и сестры взаимно любятъ себя, какъ происшедшіе отъ родныхъ между собою братьевъ или сестеръ. Всѣ вообще родственники, какъ происходящіе отъ одного родоначальника, суть друзья между собою и стоятъ другъ къ другу ближе или дальше, смотря по степени отдаленности отъ нихъ ихъ общаго родоначальника [4]). Дружба, опирающаяся на кровное родство, заключаетъ въ себѣ пріятное и полезное въ высшей степени, чѣмъ дружба между людьми чуждыми другъ другу по крови,—въ высшей степени потому, что кровные родственники ведутъ сравнительно болѣе общую жизнь. Дружба «братьевъ», вообще подобная «товарищеской», однако-жъ, въ виду ихъ происхожденія отъ «однихъ» лицъ, въ виду ихъ одинаковаго воспитанія..., нерѣдко одинаковыхъ природныхъ наклонностей. .,—бываетъ болѣе тѣсною, чѣмъ дружба товарищеская, особенно, если братья—честные, хорошіе люди [5])... Дружба между мужемъ и женой въ основѣ своей имѣетъ волю природы, создавшей человѣка способнымъ болѣе къ супружеской, парной, чѣмъ—политической жизни, такъ-какъ семейство, лежащее въ основѣ государства, естественно есть нѣчто болѣе раннее и болѣе необходимое, чѣмъ послѣднее, и такъ-какъ стремленіе—производить дѣтей болѣе общее всѣмъ живымъ существомъ, чѣмъ что либо другое. Кромѣ того, тогда-какъ у животныхъ взаимное общеніе не простирается далѣе этого,—у людей бываетъ иначе: мужъ и жена живутъ общею жизнію не для того только, чтобы производить дѣтей, а также и для того, чтобы взаимно помогать другъ другу въ необходимыхъ случаяхъ жизни. Вступая въ бракъ, мужъ и жена раздѣляютъ между собою занятія, и, такимъ образомъ, болѣе успѣшно достигаютъ своей общей цѣли.—Поэтому, въ дружбѣ между мужемъ и женой заключается столько-же

[1]) ibid., Eth. Nic., l. VIII, c. XII, v 1. Ср «Перев. Ник этики»—Stahr'a, s. 303, Anmerk. 2. [2]) c. XII, v. 2,—начало v. 3-го отчасти v. 5; ibid, c XIV, v. 4.

[3]) Eth. Nic. l. VIII, c. XII. v 3 [4]) ibid., v. 4. [5]) ibid, v. 6.

полезнаго, сколько и пріятнаго. Если мужъ и жена—люди нравственные, то связующимъ началомъ въ этой дружбѣ является добродѣтель. Вообще же такимъ началомъ въ данной дружбѣ являются дѣти, какъ общее достояніе—и мужа, и жены, и, притомъ, довольно сильнымъ, такъ-что между бездѣтными супругами разрывъ возможенъ скорѣе, чѣмъ между супругами, имѣющими дѣтей [1])...

12) Такъ называемое «благожеланіе» («εὔνοια»; «benevolentia») [2] имѣя нѣкоторыя черты, сходныя съ признаками «истинной» дружбы, тѣмъ не менѣе, далеко не-тождественно съ послѣднею по своему существу: благожеланіе возможно даже и въ отношеніи къ незнакомымъ извѣстному лицу людямъ, и не требуетъ для себя того, чтобы тотъ человѣкъ, которому кто-либо доброжелательствуетъ, зналъ объ этомъ благожеланіи, между тѣмъ какъ «дружба» при такихъ условіяхъ немыслима совершенно; сверхъ того, «благожеланію» недостаетъ еще свойственнаго дружеской любви, какъ и всякой вообще любви, напряженія («διάτασις»; «contentio») духа, а также и того страстнаго желанія («ὄρεξις»: «appetitio»), которое всегда необходимо соединено съ любовію [3]). Это прежде всего. Затѣмъ, какъ извѣстно, «любовь» развивается, всегда благодаря только болѣе или менѣе продолжительному тѣсному обращенію извѣстнаго лица съ кѣмъ-либо, между тѣмъ какъ «благожеланіе» можетъ возникать и возникаетъ часто совершенно случайно и внезапно: при «состязаніяхъ», напр., можно быть доброжелателемъ въ отношеніи къ кому-либо изъ состязующихся безъ того, однако, чтобъ это доброжелательство могло какъ-либо стать дѣятельнымъ..., такъ что «благожеланіе» по характеру своему моментально и поверхностно [4]). Сказываясь съ такими чертами, «благожеланіе», однако, есть начало, корень дружбы («ἀρχὴ φιλίας»; «principium amicitiae»), обусловливая собою самое возникновеніе послѣдней, такъ что гдѣ нѣтъ «благожеланія», тамъ не можетъ быть и дружбы, подобно тому, какъ и относительно любви этимъ является созерцаніе извѣстнаго лица: никто не можетъ полюбить кого-либо, предварительно не видавши послѣдняго. Но радость, результатъ созерцанія формы, вида извѣстнаго субъекта, еще не есть любовь, бывающая въ томъ только случаѣ, если извѣстный человѣкъ тоскуетъ по отсутствующемъ субъектѣ, страстно желаетъ присутствія послѣдняго. Подобно этому, хотя и невозможно, чтобъ два человѣка стали друзьями между собою, если (какъ уже сказано выше) они прежде не питали благожеланія въ отношеніи одинъ къ другому, однако, благожеланіе еще не есть дружба; развѣ метафорически только можно назвать его «покоющеюся» дружбою («ἀργὴ φιλία»; «otiosa amicitia»). Благожелатель-

---

[1]) Eth. Nic., l. VIII, c. XII, v. 7.
[2]) ibid., l. IX, c V. Ср. M. Mor., l. II, c. XII. M. Eud., l. VII, c. VII
[3]) Eth. Nic., l IX, c V, v. 1. [4]) Ibid., v. 2.—Ср. ibid., l. VIII, c V, v. 3.

ствующій, оставаясь такимъ долгое время и завязывая личное знакомство съ извѣстнымъ лицемъ, объектомъ его благожеланія, мало по-малу становится «истиннымъ» другомъ, т. е. такимъ, въ основѣ любви котораго не лежатъ «польза» или «удовольствіе», никогда вообще не обусловливающія собою возникновенія въ комъ-либо благожеланія... [1]). Вообще «благожеланіе», это—такое внутреннее безкорыстное чувствованіе, которое возбуждается въ человѣческой груди извѣстными нравственными преимуществами и благородными качествами того или другаго человѣка, напр., добродѣтелью, мужествомъ и т. д., и состоитъ въ желаніи этому другому счастія и успѣховъ [2]).

§§ II.

Ученіе Аристотеля о каждой изъ «умственныхъ» добродѣтелей «въ отдѣльности».

Какъ въ свое время нами уже и было замѣчено, добродѣтель есть навыкъ, сохраняющій средину между двумя крайностями и, притомъ, средину, опредѣляемую правильнымъ разумомъ [3]). Мысль, что правильный разумъ именно опредѣляетъ средину между извѣстными крайностями, сама по себѣ правильная, однако, слишкомъ недостаточно ясна [4]). Поэтому настоитъ необходимость «правильный» или «правый разумъ» охарактеризовать болѣе или менѣе подробными чертами [5]), что нами дѣйствительно и будетъ достигнуто, если мы раскроемъ смыслъ ученія Аристотеля о такъ называемыхъ «умственныхъ» («διανοητικαί») добродѣтеляхъ [6]).

Какъ раньше мы и говорили, существуютъ «разумная» и «неразумная» части души, изъ которыхъ первая, въ свою очередь, состоитъ также изъ двухъ частей: одной, посредствующей познаваніе нами предметовъ, принципы которыхъ неизмѣнны, и другой, при посредствѣ которой познаемъ предметы, принципы коихъ, напротивъ, измѣнчивы [7]). Первую часть (или точнѣе «способность») можно назвать «научною» («ἐπιστημονικόν»...; «pars in qua inest vis sciendi...»), вторую «обдумывающею» («λογιστικόν...;» «pars, quae ad ratiocinandum valet...)», такъ какъ обдумываемъ мы обыкновенно только то, что можетъ быть такъ и иначе [8]). Спрашивается теперь, какіе

---

[1]) Eth. Nic., l. IX, c. V, v. 3.

[2]) Ibid., v. 4.—Ср. «Пер. Ник. эт.»—Stahr'a, S. 332, Anm. 4.

[3]) Eth. Nic., l. II; c. VI. v. 15; l. VI, c. I, v. 1.

[4]) Ibid., l. VI, c. I; v. 2. [5]) Ibid., v. 3.

[6]) Eth. Nic., l. VI.—V-я кн. «Евдемовской» этики «тождественна» съ названною книгою «Никомаховской» этики. [7]) Eth. Nic., l. VI, c. I, v. 5

[8]) Ibid.; v. 6. — Ср. M. Mor., l. I, c. XXXV, v. 3. — См. обо всемъ этомъ подробнѣе выше: Отд. I, § II настоящей части нашего изслѣдованія.

навыки «лучшіе» въ отношеніи къ каждой изъ этихъ обѣихъ частей разумной части души, «навыки лучшіе...», которые, образуясь вслѣдствіе дѣятельностей научной и обдумывающей, и суть добродѣтели въ сферѣ этихъ дѣятельностей [1])? А такъ-какъ каждая добродѣтель, имѣющая мѣсто въ той или другой сферѣ, проявляется именно въ специфической дѣятельности, свойственной этой сферѣ [2]), то, слѣдовательно, и добродѣтели той и другой частей разумной части души проявляются въ специфическихъ дѣятельностяхъ этихъ частей души. А такъ-какъ специфическою дѣятельностію обѣихъ частей разумной части души является стремленіе къ пріобрѣтенію истины, то добродѣтель каждой изъ нихъ, поэтому, будетъ состоять въ навыкѣ, который бы давалъ мышленію надлежащее, нормальное направленіе, чтобы оно — мышленіе — могло достигать истины [3]). Путей же, при посредствѣ которыхъ душа можетъ достигать истины, числомъ «пять», это: I, «наука», II, «искусство», III, «разумъ», IV, мудрость» и V, «благоразуміе» [4])

I.

«Наука» («ἐπιστήμη») [5]) объектомъ своимъ имѣетъ вѣчное, неизмѣняемое [6]); она можетъ быть изучаема [7]). А всякое изученіе чего-либо, опираясь на извѣстныя уже, общепризнанныя понятія, которыя для него служатъ, такимъ образомъ, исходной точкой, достигаетъ научныхъ результатовъ при помощи силлогизма и индукціи [8]). Силлогизмъ дѣлаетъ выводы изъ «общаго», индукція на основаніи частныхъ случаевъ дѣлаетъ общія заключенія, выводы. Силлогизмъ въ дѣланіи выводовъ не можетъ простираться впередъ безъ конца; напротивъ, существуютъ принципы высшіе, изъ которыхъ заключеніе исходитъ и безъ которыхъ оно немыслимо, принципы..., которые, какъ такіе, не могутъ быть вторично получены при посредствѣ заключенія, которые могутъ быть познаны лишь только путемъ индукціи [9]), доводящей мышленіе до познанія этихъ высшихъ принциповъ. Научное знаніе—«ἕξις ἀποδεικτική»: коль скоро кому-либо извѣстны высшіе принципы, и онъ убѣжденъ въ нихъ, вѣритъ въ нихъ непосредственно, тотъ называется «знающимъ» («ἐπίστασθαι»; «scire dicitur»); но если кому не извѣстны эти высочайшіе принципы и

---

[1]) Eth. Nic., l. VI, c. I, v. 7. [2]) Ibidem.

[3]) Eth. Nic., l. VI, c. II, v. 6.—Ср «сборн.»—Kirckmann'a, B. 69, Erl. 232, S. 125.

[4]) Eth. Nic., l. VI, c. III, v. 1.—Ср. M. Mor., l. I, c. XXXV, v. 7...

[5]) Ср. M. Mor., l. I, c. XXXV, v. 8.. [6]) Eth. Nic., l. VI, c. III, v. 2.

[7]) Ibid, v. 3. [8]) Ibidem.—См также Analyt. post. I. 1, c. I.

[9]) Eth. Nic.; l. VI; c. III; v. 3. — Ср. «сборн.» Kirchmann'a; B. 69; E. 235; S. 126—127.

если твердость его убѣжденія не проистекаетъ изъ увѣренности въ принципахъ, тотъ владѣетъ наукой только случайно [1]).

Сказываясь съ такими чертами, наука не есть сама по себѣ «добродѣтель»: она только помогаетъ созерцательной дѣятельности человѣка пріобрѣтать истину, или, лучше сказать, она слѣдствіе этой созерцательной дѣятельности, при посредствѣ правильнаго навыка преобразуясь въ добродѣтель и какъ такая хорошо исполняя свое дѣло познаніе истины и, въ частности, не преходящихъ, вѣчныхъ вещей [2]).

II.

Къ тому, что можетъ быть такъ и иначе, принадлежатъ какъ то, что является предметомъ «приготовленія» («ποιητοῦ»), такъ и то, что является предметомъ «поступка» («πρακτοῦ») [3]) «Приготовленіе» и «поступокъ» двѣ различныя вещи: одна изъ нихъ не содержитъ въ себѣ другой, а потому и навыкъ поступать разумно есть нѣчто другое, чѣмъ навыкъ разумно что-либо приготовлять [4]). Этотъ послѣдній навыкъ, состоящій въ приготовленіи извѣстныхъ предметовъ (могущихъ быть такими и иными) на основаніи нѣкоторыхъ разумныхъ, здравыхъ правилъ, есть «искусство» («τέχνη») [5]) Искусство, какъ такое, имѣетъ дѣло, слѣдовательно, съ «измѣнчивымъ», съ тѣмъ, что какъ можетъ «быть», такъ можетъ одинаково и «не-быть», чего принципъ лежитъ въ приготовляющемъ, а не въ томъ, что приготовляется, не съ такими предметами, которые существуютъ или производятся вслѣдствіе необходимости, равнымъ образомъ и не съ такими, которые существуютъ или производятся, благодаря исключительно одной только природѣ, и которые, слѣдовательно, принципы, основаніе своего бытія имѣютъ въ себѣ самихъ [6]). Такъ какъ, какъ мы сказали, приготовленіе («ποίησις»; «effectio») и поступокъ («πρᾶξις»; «actio») двѣ различныя другъ отъ друга вещи, то искусство необходимо должно принадлежать къ сферѣ приготовленія, а не къ сферѣ поступка» [7]).

Какъ въ свое время и увидимъ, и искусство также не есть собственно добродѣтель.

III.

Наконецъ, не есть въ строгомъ смыслѣ добродѣтель и «разумъ» («νοῦς»; «mens») [8]), хотя и причисляемый Аристотелемъ вмѣстѣ съ

---

[1]) Eth. Nic., l. VI, c. III, v. 4.—Ср. Analyt. post., l. I, c. II.—Ср. также «Перев. Ник. эт.» Stahr'a, S. 204, Anm. 5. [2]) Ср. «сборн.» Kirchmann'a, B. 69, Erl. 235. S. 127. [3]) Eth. Nic., l. VI, c. IV, v. 1. [4]) Ibid, v. 2.

[5]) Eth. Nic., l. VI, c. IV, v. 3. 6. — Ср. M. Mor., l. I, c. XXXV, v. 19. — Ср. «сборн.» Kirchmann'a, B. 69, Erl. 237, S. 127—128.

[6]) Eth. Nic., l. VI, c. IV, v. 4. [7]) Ibid., v. 5. [8]) Ср. объ этомъ M. Mor., l. I c. XXXV, v. 13...

«наукой» и «искусствомъ» къ умственнымъ добродѣтелямъ. О немъ Аристотель упоминаетъ въ своемъ разсужденіи объ умственныхъ добродѣтеляхъ только, такъ сказать, мимоходомъ, только въ видахъ нѣкоторой полноты своего изложенія, замѣчая, что «если, какъ извѣстно, средствами, при помощи которыхъ мы достигаемъ истины и никогда не впадаемъ въ заблужденіе относительно того, что необходимо и случайно, являются наука, практическое благоразуміе, мудрость и разумъ, и если ни первая, ни второе, ни третья не занимаются изслѣдованіемъ высшихъ принциповъ, то изслѣдованіе послѣднихъ естественно должно выпадать на долю послѣдняго, т. е. разума» [1]) этого, такъ сказать, «принципа принципа» («ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς» [2]). Ни-мало не обнаруживаетъ Аристотель желанія говорить о разумѣ болѣе или менѣе подробно потому, нужно думать, что съ этикою, какъ наукою «поступка», а слѣдовательно, «измѣнчиваго», онъ, какъ имѣющій въ виду лишь высшіе и неизмѣняемые, не поддающіеся какому-либо доказыванію принципы мышленія, познаванія [3]), стоитъ только въ отдаленной связи [4]) [хотя все-же имѣющей мѣсто [5]): безъ него даже не мыслима никакая изъ умственныхъ добродѣтелей [6])].

IV.

Предикатъ «мудраго» («σοφὸς»; «sapiens» [7]) нерѣдко прилагаютъ къ особенно выдающимся художникамъ: Фидія, напр., называютъ «мудрымъ» ваятелемъ, Поликлита «мудрымъ» скульпторомъ... [8]), но называютъ извѣстнаго человѣка «мудрымъ» также и не въ отношеніи только къ его какой-либо одной опредѣленной области (чѣмъ въ указанныхъ примѣрахъ является область искусства), а «человѣка вообще», въ его «цѣломъ», — такъ-что, если характеристическою чертою совершеннаго художника въ сферѣ какого-либо отдѣльнаго, единичнаго только искусства и проч. называютъ «мудрость», то «мудрость», не относящаяся къ чему-либо только спеціальному, поэтому, естественно должна быть всеобъемлющею, совершеннѣйшею [9]). А поэтому мудрый въ послѣднемъ смыслѣ человѣкъ долженъ знать и знаетъ не только то, что вытекаетъ изъ высшихъ принциповъ, но долженъ владѣть и дѣйствительно владѣетъ знаніемъ также и въ отношеніи къ самымъ этимъ высочайшимъ принципамъ. А если такъ, то мудрость, если можно такъ выразиться, есть нѣчто третье, происшедшее изъ сліянія «разума», съ одной стороны, и «науки» («знанія»), съ другой, и, какъ такая, мудрость, слѣдовательно, ска-

[1]) Eth. Nic., l. VI, c. VI, v. 2 [2]) Analyt. post., l. II, c. XIX. [3]) Eth. Nic., l. VI, c. XI, v. 4 и друг.
[4]) См. «сборн.». Kirchmann'a, B. 69, Erl. 243, S. 132. [5]) Eth Nic., l. VI, c. XI.
[6]) Ibid., v. 4 и слѣд. [7]) Ср. объ этомъ M. Mor., l. I, c. XXXV, v. 14. 16—17.
[8]) Eth. Nic., l. VI, c. VII, v. 1. [9]) Eth Nic. l. VI, c. VII, v. 2.

зывается съ чертами въ извѣстной степени неопредѣленными [1]). Мудрость, какъ знаніе самыхъ возвышенныхъ, лучшихъ предметовъ, «какъ созерцаніе началъ всего существующаго, какъ того, что вѣчно и неизмѣнно и, слѣдовательно, не зависитъ отъ свободы человѣка (умъ теоретическій), такъ и того, что можетъ быть такъ и иначе и зависитъ, между прочимъ, и отъ человѣческой свободы (умъ практическій)» [2]), стоитъ во главѣ всѣхъ другихъ знаній, наукъ,—мудрость именно, говоримъ, а не практическое благоразуміе, напр., или политическая наука, такъ какъ признаніе того или другой изъ послѣднихъ за то, за что мы признали мудрость, было-бы вполнѣ равносильно признанію той самой въ себѣ нелѣпой мысли, что человѣкъ есть высшее и совершеннѣйшее существо во всей вселенной [3]). Отъ «практическаго благоразумія» «мудрость» отличается тѣмъ, что между тѣмъ какъ «практическое благоразуміе», о которомъ у насъ рѣчь будетъ ниже, преслѣдуетъ въ виду вообще полезное для того или другаго существа, полезное, которое естественно сказывается нерѣдко съ совершенно различными чертами, смотря по различію самыхъ существъ въ томъ или другомъ отношеніяхъ..., «мудрое», какъ «общепризнанное истинное» (напр. понятія «бѣлое» и «черное»), всегда и вездѣ сказывается съ однѣми и тѣми-же чертами [4]). Мудрость не есть что-либо по существу своему низшее, въ сравненіи съ благоразуміемъ, не принадлежитъ худшей и менѣе благородной части души, чѣмъ какой принадлежитъ благоразуміе... Короче: подчинять мудрость благоразумію значило-бы божественное знаніе подчинять гражданскому или юридическому знанію, или подчинять боговъ земнымъ правителямъ [5]). Отличается «мудрость» также и отъ «политической науки», потому-что иначе, т. е. если-бы знаніе того, что для насъ полезно, мы стали называть мудростію, имѣла-бы мѣсто, не говоримъ уже о многомъ другомъ, не «одна» только мудрость, цѣлокупно обнимающая собою, какъ объектъ, «благо» всѣхъ живыхъ существъ, а нѣсколько другъ отъ друга различныхъ, смотря по различію самыхъ существъ, къ благу коихъ она относится [6]). Имѣя указаннаго рода понятіе о «мудрости», какъ наукѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ разумномъ пониманіи, постиженіи возвышеннѣйшихъ и достойнѣйшихъ изученія предметовъ, мы поймемъ, почему, напр., Анаксагора, Ѳалеса и многихъ другихъ, подобныхъ имъ, обыкновенно называютъ «мудрыми», а не «благоразумными», какъ именно людей, не знавшихъ, не изслѣдовавшихъ того, что для нихъ самихъ полезно, но говорившихъ, признававшихся

---

[1]) Ibid., v. 3.—Ср. «сборн.» Kirchmann'a, B. 69, Erl. 245, S. 134.
[2]) Ср. упомян. сочин. прот. І. Л. Янышева, стр. 187.
[3]) Eth. Nic., l. VI, c. VII, v. 3. 4. 5 и друг.
[4]) Eth. Nic., l. VI, c. VII, v. 4.—Ср. «Перев. Н. эт.» Stahr'a, S. 211, Anm. 7.
[5]) Eth. Nic., l. VI, c. XIII, v. 8.—Ср. упом. сочин. пр. І. Л. Янышева, стр. 188.
[6]) Eth. Nic., l. VI, c. VII, v. 4.

въ знаніи необыкновеннаго, чудеснаго, труднаго (для пониманія) и божественнаго, знаніи, хотя имъ лично и не приносившемъ ничего полезнаго [1]).

V.

«Практически [2]) благоразумный» («φρόνιμος») [3]), это—человѣкъ, способный путемъ разумнаго размышленія открывать то, что для него есть лучшее между практически осуществимыми благами и, притомъ, «лучшее» не въ отношеніи къ тому, что касается его здоровья или тѣлесной силы, но что приводитъ его къ «блаженной» жизни [4]). Практическое благоразуміе имѣетъ непосредственнымъ объектомъ своимъ не столько «общее», сколько (можно сказать «исключительно») «частное», «спеціальное», тотъ или другой частный, единичный поступокъ или дѣйствіе человѣка, имѣющіе мѣсто въ извѣстныхъ обстоятельствахъ его жизни [5]); поэтому, можно встрѣтить такихъ людей, которые, хотя и не владѣютъ теоретическимъ научнымъ образованіемъ, но которые, тѣмъ не менѣе, оказываются болѣе практичными, чѣмъ нѣкоторые изъ владѣющихъ тѣмъ: есть, напр., такіе люди, которые, хотя научно-теоретически и знаютъ, что легко переваривающееся въ желудкѣ и хорошо приготовленное мясо полезно для здоровья, но не знаютъ, однакожъ, (практически) того, какого, въ частности, рода мясо хорошо переваривается въ желудкѣ, которые, поэтому, какъ такіе, не въ состояніи никого сдѣлать здоровымъ, по противоположности тѣмъ, кто это знаетъ (практически), кому, напр., извѣстно, что сравнительно болѣе легко переваривается и потому болѣе полезно для здоровья мясо птицъ. Практическое благоразуміе, поэтому, какъ такое, должно совмѣщать въ себѣ или оба вида знанія (т. е. теоретическаго и практическаго), или, если только одинъ изъ нихъ, то всего лучше—послѣдній [6]). Имѣя мѣсто, какъ сказано выше, въ области частныхъ, единичныхъ, отдѣльныхъ поступковъ и дѣйствій человѣческихъ, вообще въ сферѣ частнаго, а не общаго, практическое благоразуміе непремѣнно предполагаетъ для себя болѣе или менѣе зрѣлый опытъ въ томъ или другомъ человѣкѣ («личный» послѣдняго опытъ, хотя, конечно, въ «нѣкоторыхъ» случаяхъ мѣсто личнаго опыта можетъ въ «извѣстной» степени заступать опытъ другихъ: старыхъ или вообще практически-благоразумныхъ людей ..) [7]), опытность, слагающуюся изъ многихъ воспоминаній и, какъ такое, оно естественно мо-

---

[1]) Eth. Nic. l. VI, c. VII, v. 5.

[2]) Ibid., v. 7. [3]) Ср. объ этомъ M. Mor., l. I, c. XXXV, v. 11. 12 и друг.

[4]) Eth. Nic., l VI, c. V, v. 2.—Ср. ibid., c VII, v. 5, c. VIII, v. 4.

[5]) Eth. Nic., l. VI, c. VII, v. 7.—Ср. упом. сочин. прот. І. Л Ямышева, стран. 187—188

[6]) Eth. Nic., l. VI, c VII, v. 7.—Ср ibid., c. VIII, v. 7. [7]) Ibid., c XI, v 6.

жетъ быть и дѣйствительно бываетъ достояніемъ лишь только людей, достигшихъ возмужалости. Молодые люди—юноши могутъ быть геометрами, математиками и вообще въ той или другой степени спеціалистами въ подобныхъ этимъ наукахъ, но отнюдь не практически-благоразумными; потому что геометрическія и математическія понятія, какъ извѣстно, получаются путемъ абстракціи, убѣжденія, а не опыта и, какъ такія, влагаемыя юношамъ въ уста со стороны, они, и не составляя собою предмета ихъ личнаго убѣжденія, однако, вполнѣ понятны имъ со стороны ихъ сущности и ихъ внутренней связи [1]). Практическое благоразуміе, специфическою чертою котораго является преимущественно правильное обдумываніе [2]), не имѣющее смысла относительно того, что не можетъ быть иначе и осуществленіе чего для

---

[1]) Eth. Nic., l. VI. c. VIII, v. 5—6. I «Met.», c. I «De memoria», c. III.

[2]) Обдумываніе, взвѣшиваніе, обсуживаніе («τὸ βουλεύεσθαι»; «ἡ εὐβουλία», «consultare») есть нѣчто отличное, во первыхъ, отъ разысканія, изслѣдованія, вообще — исканія («τὸ ζητεῖν», «quaerere»), оно есть только видъ послѣдняго (Eth. Nic., l. VI, c. IX, v. 1), во вторыхъ, отъ науки, потому что, какъ извѣстно, никто не обдумываетъ того, что уже «знаетъ» (Eth. Nic., l. VI. c. IX, v. 2), въ третьихъ, отъ счастливаго, удачнаго отгадыванія («εὐστοχία»: «conjectura»), какъ случающагося, по противоположности обдумыванію, продолжающемуся обыкновенно долго, скоро и безъ предварительнаго размышленія .., въ четвертыхъ, отъ сообразительности, чуткости, проницательности («ἡ ἀγχίνοια»; «sagacitas»), являющейся въ качествѣ вида правильнаго, счастливаго такта (Eth. Nic., l. VI, c. IX, v. 3. См. особенно Analyt post., l. I, c. XXXIV), въ пятыхъ, отъ простаго мнѣнія («δόξα», «opinio»), которое (какъ и «наука» «ἐπιστήμη») есть спокойное знаніе или сужденіе, изреченіе («φασις»), спокойное именно, между тѣмъ, какъ обдумываніе есть мышленіе, такъ сказать, двигающееся туда и сюда, или—рядъ представленій, слѣдующихъ другъ за другомъ и взвѣшивающихъ средства для извѣстной опредѣленной цѣли, и, какъ такое, оно, хотя и имѣетъ въ извѣстной степени нужду въ мнѣніи, равно — какъ и наукѣ, чтобъ при посредствѣ правилъ, имѣющихъ мѣсто въ томъ и другой, найти средства къ опредѣленной цѣли, но, повторяемъ, не есть что-либо тождественное съ ними (Eth. Nic., l. VI, c. IX, v. 3. Ср. «сборн.» — Kirchmann'a, B. 69, Erl. 255, s. 137) и проч. Сказываясь, какъ нѣчто, такъ или иначе отличное отъ разысканія, науки, удачнаго отгадыванія, сообразительности, простаго мнѣнія...,—обдумываніе, въ томъ случаѣ когда оно—«правильно», есть формально истинное, слѣдующее правиламъ логики—обдумываніе, безотносительно къ тому, какого рода достигаемая въ этомъ случаѣ цѣль, — такъ что, поэтому, обдумываніе разбойникомъ, напр., тѣхъ или другихъ средствъ для достиженія его порочныхъ цѣлей въ томъ случаѣ, если онъ отыскиваетъ чрезъ это цѣлесообразныя средства для предположеннаго имъ грабежа, можетъ быть названо обдумываніемъ «правильнымъ» (см. «сборн.» Kirchmann'a, B. 69, Erl. 257b, s 138). «Хорошее» обдумываніе должно быть также правильнымъ, но, при этомъ, должно преслѣдовать и во всѣхъ отношеніяхъ хорошую цѣль (Eth. Nic. l. VI, c. IX, v. 4. 6 Ср. «сборн.» Kirchmann'a, B. 69, Erl. 257, s. 138) Съ логической стороны ошибочное заключеніе, тѣмъ не менѣе, иногда можетъ быть истиннымъ со стороны матеріальной. Вслѣдствіе этого, хотя иногда случайно и достигается прекрасный, хорошій результатъ даже и при посредствѣ ложнаго «terminus medii», однако, это ни мало не уполномочиваетъ насъ назвать имѣющее въ этомъ разѣ мѣсто обдумываніе правильнымъ (Eth. Nic., l. VI, c. IX v. 5. Ср. «сборн.» Kirchmann'a, ibid.).

насъ не возможно,—слѣдовательно, имѣетъ мѣсто только въ отношеніи къ тому, что «измѣнчиво» и, притомъ, исполненіе чего въ нашей власти [1]). Отъ науки благоразуміе отличается тѣмъ, что тогда какъ первая имѣетъ дѣло съ неизмѣннымъ, вѣчнымъ, послѣднее какъ разъ на оборотъ [2]); тогда какъ благоразуміе имѣетъ дѣло съ тѣмъ, что по существу своему сказывается какъ нѣчто послѣднее («τὸ ἔσχατον» «extremum») въ ряду нашего познанія и что, какъ такое, существуетъ тамъ, гдѣ имѣетъ мѣсто поступокъ, наука не характеризуется подобнымъ образомъ [3]). Благоразуміе, имѣя дѣло съ тѣмъ, что, какъ мы сейчасъ и замѣтили, по своему существу сказывается какъ нѣчто послѣднее въ ряду нашего познанія и проч. и относительно чего не имѣетъ мѣста наука, а только одно ощущеніе («αἴσθησις») и, при томъ, ощущеніе, понимаемое не въ собственномъ смыслѣ, т. е. ощущеніе, получаемое не при посредствѣ внѣшнихъ чувствъ, а «состоящее изъ чувственнаго ощущенія», съ одной стороны, «и мышленія», съ другой [4]), ощущеніе, благодаря которому мы замѣчаемъ, что въ математикѣ, напр., «послѣднее», т. е., «простѣйшая математическая фигура» [5]), есть «Δ» [впрочемъ, здѣсь (въ математикѣ) имѣетъ мѣсто болѣе непосредственное ощущеніе, чѣмъ при практическомъ благоразуміи, сравнительно въ большей степени посредствуемомъ, какъ кажется, воспитаніемъ и образованіемъ [6])], повторяемъ, благоразуміе, имѣя дѣло со всѣмъ этимъ, естественно исключаетъ изъ понятія о себѣ мысль о теоретическомъ разумѣ («νοῦς»), какъ имѣющемъ дѣло съ высшими принципами, въ отношеніи къ которымъ не умѣстны какія-либо доказательства [7]). Отъ «политики» («πολιτική»), имѣющей сходство съ «благоразуміемъ», состоящее въ томъ, что какъ «политика», такъ и «благоразуміе» состоятъ изъ знанія общаго и познанія единичнаго, «благоразуміе», однакожъ, отличается именно тѣмъ, что та и другое принадлежатъ различнымъ областямъ или, лучше сказать, «благоразуміе» есть вообще «genus», а «политика» «species» этого «generis», т. е. «благоразумія» [8])... Отъ «искусства» «благоразуміе» отличается тою своею особенностію, что оно имѣетъ дѣло съ поступкомъ, какъ такимъ, тогда какъ искусство, какъ мы видѣли, имѣетъ дѣло съ «приготовленіемъ» («ποίησις», а не «πρᾶξις»), понимаемымъ въ указанномъ смыслѣ [9]), такъ что, поэтому, «благоразум-

---

[1]) Eth. Nic., l. VI, c. V, v. 3.—ibid., c. VII, v. 6.

[2]) Eth. Nic., l. VI, c. V, v. 3.

[3]) Eth. Nic., l. VI, c. VIII, v. 8 Ср. «Перев Н. эт.»—Stahr'a, s. 215.

[4]) См. «сборн.» Kirchmann'a, B. 69, Erl. 254, s. 137.

[5]) См. «Перев. Ник. этик.» Stahr'a, s. 215, Anm. 8.

[6]) Eth. Nic. l. VI, c. VIII, v. 9 —Ср. «Пер. Н. эт.» Stahr'a, s. 216, Anm. 9.

[7]) Eth. Nic., l. VI, c. VIII, v. 9.

[8]) ibid., v. 1 — 3. Ср. также ibid., v. 4. Ср. «сборн.» Kirchmann'a, B. 69, E. 250, s. 135. [9]) Eth. Nic., l. VI, c. V, v. 3.

ный» человѣкъ имѣетъ свою непосредственную цѣль въ самомъ же себѣ, потому что благоразумный, хорошій поступокъ и есть самая цѣль, между тѣмъ какъ занимающійся искусствомъ—внѣ себя [1]). Отличается «благоразуміе», какъ такое, и отъ «знанія»: Сократъ утверждая, что всѣ добродѣтели состоятъ только въ «благоразуміи», въ этомъ случаѣ отчасти былъ правъ, но отчасти и ошибался; былъ правъ, говоря, что добродѣтели не мыслимы безъ благоразумія, ошибался, говоря, что всѣ добродѣтели состоятъ въ одномъ только «благоразуміи» [2])... «Сократъ считалъ добродѣтели за разумное знаніе...; я, напротивъ, считаю только связанными съ разумнымъ знаніемъ» [3]), такъ что, поэтому, съ одной стороны, безъ благоразумія нельзя быть истинно-добродѣтельнымъ, и, съ другой, столь же мало можно быть благоразумнымъ, не владѣя нравственными добродѣтелями [4])... Отличается благоразуміе, какъ мы видѣли, также и отъ мудрости. «Благоразуміе» («φρόνησις»; «prudentia»), слѣдовательно, есть навыкъ, соединенный съ разумнымъ обдумываніемъ, сообразный съ истиннымъ разумомъ и имѣющій мѣсто въ отношеніи къ поступкамъ, направленнымъ на «блага» («ἀγαθά») и «бѣдствія» («κακά»), случающіяся въ человѣческой жизни [5]). Поэтому, Периклъ напр., и многіе другіе государственные мужи, обладавшіе навыкомъ правильно судить о томъ, что полезно для нихъ самихъ и для другихъ людей, ихъ соотечественниковъ..., справедливо могутъ быть названы практически-благоразумными людьми [6]).

Благоразумію часто предшествуетъ естественное дарованіе, которое называютъ обыкновенно «δεινότης», но которое, подобно всякому другому дарованію, при посредствѣ привычки можетъ образоваться въ добродѣтель «φρονήσεως» [7]). «Δεινότης» такъ-же относится къ «благоразумію», какъ естественныя, врожденныя и потому присущія даже дѣтямъ и животнымъ добродѣтели («αἱ ἀρεταὶ φυσικαὶ») къ добродѣтелямъ, понимаемымъ въ собственномъ смыслѣ («αἱ ἀρεταὶ κυρίαι»)... [8]) «Δεινὸς» тотъ человѣкъ, который въ состояніи достигнуть, осуществить все то, что необходимо для той или другой предположенной и поставленной имъ цѣли. Соотвѣтственно этому, если

---

[1]) ibid., v. 4. [2]) ibid., c. XIII, v. 3. Ср. M. Mor., l. I, c. XXXV, v. 25.

[3]) Eth. Nic., l. VI, c. XIII, v. 5.

[4]) ibid., v. 6. [5]) ibid., c. V, v. 4. 6.

[6]) Eth. Nic., l. VI, c. V, v. 5. Впрочемъ, опредѣляя «благоразуміе», какъ указаннаго рода навыкъ, мы этимъ еще не исчерпали всей его сущности. Дѣло въ томъ, что «навыкъ», какимъ мы только что назвали «благоразуміе», можетъ быть утраченъ кѣмъ-либо чрезъ забвеніе, тогда какъ «благоразуміе» вообще не можетъ быть кѣмъ-либо утрачено чрезъ забвеніе, чего, между тѣмъ, сказать объ «искусствѣ», «наукѣ», нельзя (Eth. Nic., l. VI, c. V, v. 8).

[7]) Eth. Nic., l. VI, c. XII, v. 9 и друг. Ср. уп. соч. «Fechner'a (отъ 1855 г.), s. 18.

[8]) Eth. Nic., l. VI, c. XIII, v. 1 и друг. Ср. M. Mor., l. I, c. XXXV, v. 19—20. 23—24... Ср. «сборн.» Kirchmann'a, B. 69, Erl., 268, s. 143.

цѣль такого рода по существу своему худа, гнусна, то таково-же и самое свойство «δεινότητος», какъ «способности ко всему» («πανουργία»), и на оборотъ [1]).

Добродѣтель «воздержанія» («σωφροσύνη»), какъ сохраняющая благоразуміе, слѣдовательно, справедливо отмѣчена этимъ именемъ «σωφροσύνης» [2]). «Σωφροσύνη», въ частности, сохраняетъ въ насъ понятіе («ὑπόληψις»; «notitia») о благомъ и зломъ [3]), имѣющихъ мѣсто въ человѣческой жизни, сообразное съ практическою мудростію, благоразуміемъ, понятіе (или мнѣніе), подъ вліяніемъ удовольствія («τὸ ἡδύ») и печали («τὸ λυπηρόν»), нерѣдко уклоняющееся (безъ «σωφροσύνης») отъ истины [по противоположности всѣмъ мнѣніямъ, не касающимся этой области (напр., мнѣнію, что сумма трехъ угловъ «Δ» - ка = 2 d...) и вовсе не поддающимся какимъ-либо вліяніямъ со стороны указаннаго рода факторовъ], такъ какъ принципы («αἱ ἀρχαί») поступковъ лежатъ въ цѣляхъ послѣднихъ, а человѣкъ, подкупленный удовольствіемъ или печалью, скоро теряетъ изъ глазъ эти принципы и забываетъ, что онъ ради извѣстной цѣли или вслѣдствіе тѣхъ или другихъ мотивовъ долженъ свою волю и свой поступокъ направлять именно извѣстнымъ опредѣленнымъ образомъ [4]).—Искусство имѣетъ сравнительно менѣе дѣла съ желаніями, чѣмъ благоразуміе, направляется только на приготовленіе какого-либо произведенія, могущаго быть полезнымъ и пріятнымъ для людей, вращается, поэтому, больше въ сферѣ удовольствія...; какъ техническое, совершенное знаніе и навыкъ, соотвѣтствующій послѣднему... оно противоположно благоразумію, оказывающему сравнительно большее противодѣйствіе удовольствіямъ, имѣющему въ виду правила хорошей жизни («εὖ ζῆν») вообще..., какъ такому навыку, который оказываетъ противодѣйствіе соблазнамъ, приманкамъ, идущимъ со стороны удовольствія..., по всему этому оно не есть добродѣтель [5]). Изъ двухъ частей разумной части души благоразуміе есть добродѣтель той, въ которой имѣетъ свое сѣдалище мышленіе, подобно благоразумію, имѣющее своимъ объектомъ измѣнчивое» [6]).

Можно встрѣтить возраженія, что благоразуміе, охарактеризованное указанными выше чертами, не можетъ быть «полезно» ни добродѣтельнымъ уже людямъ, какъ такимъ, равно—какъ и ни тѣмъ, которые еще не добродѣтельны и для которыхъ, по этому, все равно—

---

[1]) Eth. Nic., l. VI, c. XII, v. 9. Слово — «πανουργία», по вѣрному замѣчанію Stahr'a къ этому мѣсту «Ником.» этики, буквально означаетъ «способность ко всему», по бо́льшей части—въ смыслѣ «высочайшей гнусности» (meist in dem Sinne hochster Schlechtigkeit.—«Пер. Ник. эт.» Stahr'a, s. 224, Anm. 6).

[2]) Eth. Nic., l. VI, c. V, v. 5.

[3]) См цитов. трудъ Stahr'a, s. 207, Anm. 4. [4]) Eth. Nic., l. VI, c. V, v. 6.

[5]) Eth. Nic., l. VI, c. V, v. 6. Ср. «сбор.» Kirchmann'a, B. 69, Erl. 240, s. 130.

[6]) Eth. Nic., l. VI, c. V, v. 8.

самимъ-ли имъ быть благоразумными, или слѣдовать другимъ уже благоразумнымъ, подобно тому, какъ для желающихъ быть здоровыми безразлично: самимъ-ли имъ быть спеціалистами въ медицинѣ, или-же пользоваться въ этомъ случаѣ совѣтами уже спеціалистовъ въ этой области [1])... Однако, оно, т. е. «благоразуміе», равно какъ и «мудрость», прежде всего, уже по тому одному, что онѣ суть добродѣтели «разумныхъ» именно частей души, должны быть объектами достойными желанія для кого бы то ни было лишь только сами по себѣ [2]), т. е. «должны имѣть вполнѣ самостоятельное, абсолютное достоинство» [3]). Затѣмъ, онѣ также и полезны для владѣющихъ ими, хотя польза эта и не такого рода, какъ польза, извлекаемая, напр., изъ врачебной науки и проч. Мудрость, въ частности, какъ «часть» («μέρος») блаженства, для владѣющаго ею является источникомъ блаженства («εὐδαιμονίας») [4]). И благоразуміе также не остается безъ всякаго значенія: задача человѣка, какъ извѣстно, исполняется по мѣрѣ присущаго ему благоразумія и этической добродѣтели, при чемъ, благодаря послѣдней, человѣкъ ставитъ для себя «правильную» цѣль, а благодаря первому открываетъ средства, могущія привести его къ этой цѣли [5])...

«Понятливость» [6]) («σύνεσις» «intelligentia») [7]) контрастъ «ἀσυνεσίας» («stoliditas») — «непонятливости», «неразумія», по существу своему отлична отъ науки или мнѣнія (такъ-какъ иначе всѣмъ людямъ нужно было-бы придать предикатъ: «συνετός»); она не есть также какая-либо одна изъ «частныхъ» наукъ («τὶς μία τῶν κατὰ μέρος ἐπιστημῶν»), каковы, напр., врачебная наука, разсуждающая о здоровьѣ, геометрія—о «величинѣ»; она не имѣетъ мѣста тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о чемъ-либо вѣчномъ и неизмѣняемомъ, — напротивъ, имѣя дѣло съ тѣмъ, относительно чего можно сомнѣваться, находиться въ нерѣшительномъ состояніи, и, такимъ образомъ, имѣя свои объекты общими съ объектами благоразумія, она, однако, не характеризуется чертами вполнѣ и во всѣхъ отношеніяхъ тождественными съ чертами, отмѣчающими собою послѣднее [8]), такъ-какъ благоразуміе, поставивъ извѣстнаго рода цѣль, при помощи обдумыванія, затѣмъ, старается отыскать средства, которыя могли-бы къ ней привести, является какъ «φρόνησις ἐπιταχτική» въ отношеніи къ тому, что должно и чего

---

[1]) ibid., c. XII, v. 1—2.

[2]) ibid., v. 4. [3]) См. цитов трудъ Stahr'a, s. 222, Anm. 2

[4]) Eth. Nic., l. VI, c. XII, v. 5. [5]) Eth. Nic., l. VI, c. XII, v. 6.

[6]) Ср. объ этомъ M. Mor., l. I, c. XXXV, v. 18.

[7]) «Commen. in Aristot. Rhet.» Spengel'я, p. 24: «εὐσυνεσία», «εὐσυνετός» (вмѣсто «σύνεσις», «συνετός»). «Die Philosoph. d. Griechen»... Zeller'a, 3 Aufl., 1879 Jahr., s. 656: «der Verstand»=«σύνεσις». «Пер. Ник эт.»—Stahr'a (s. 218): «die Verständigkeit»=«σύνεσις». «Сборн.» Kirchmann'a, B. 68, s. 130: «eine Einsicht»=«σύνεσις» и проч.

[8]) Eth. Nic., l. VI, c. X, v. 1.

нельзя дѣлать?—между тѣмъ какъ «σύνεσις», какъ «κριτική», «состоитъ именно въ навыкѣ сужденія» [1]), т. е. правильномъ, надлежащемъ примѣненіи найденныхъ путемъ обдумыванія средствъ для достиженія извѣстной цѣли къ тому или другому единичному именно случаю [2]). Такъ, напр., если благоразуміе, поставивъ въ извѣстномъ разѣ цѣлію продолжительное и сильное тѣлодвиженіе, затѣмъ, при помощи «обдумыванія» найдетъ лучшимъ средствомъ къ осуществленію этой цѣли верховую ѣзду, то роль «συνέσεως» въ этомъ случаѣ будетъ состоять въ правильномъ выполненіи этой верховой ѣзды, т. е. выборѣ хорошей лошади и проч. [3]).

«Γνώμη» («sententia») есть указаннаго рода навыкъ сужденія, какимъ характеризуется «σύνεσις», только касающійся, въ частности, того, что есть—«ἐπιεικές» [«γνώμη ἐστὶ κριτικὴ τοῦ ἐπιεικοῦς ὀρθή» или—«γνώμη ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς ἐστὶ κρίσις ὀρθή» («γνώμη est, id quod... aequum est, recte judicare»)] [4]).

Отдѣлъ 3-й. Замѣчанія объ отношеніи нравственныхъ взглядовъ Аристотеля къ воззрѣніямъ какъ предшествовавшихъ ему, такъ и послѣдовавшихъ за нимъ моралистовъ.

§ I.

Замѣчанія объ отношеніи нравственныхъ воззрѣній Аристотеля къ взглядамъ «предшествовавшихъ» ему моралистовъ.

Мы изложили ученіе Аристотеля о нравственности, какъ послѣднее раскрывается этимъ моралистомъ античнаго міра въ его «Никомаховской этикѣ», а отчасти также и въ нѣкоторыхъ другихъ принадлежащихъ его перу произведеніяхъ. Однако, преслѣдуя возможно-полное и всестороннее выясненіе нравственнаго міровоззрѣнія Аристотеля, мы не можемъ остановиться на сдѣланномъ нами, считать свою задачу уже достаточно рѣшенною; напротивъ, какъ въ свое время нами и было замѣчено, мы считаемъ необходимымъ также болѣе или менѣе подробно указать и тѣ «факторы», которые въ той или другой степени обусловливали собою образованіе нравственнаго міровоззрѣнія Аристотеля. Къ осуществленію этого-то рода задачи мы теперь и переходимъ.

---

[1]) См. цитов. трудъ Stahr'a, 219.

[2]) Etp. Nic., l. VI, c. X., v. 2, ср. v. 3. Ср. «сборн.» Kirchmann'a, B. 69, Erl. 258, s. 139. 138.

[3]) См. «сборн.» Kirhmann'a, B. 69, Erl. 258, s. 139.

[4]) Eth. Nic., l. VI, c. XI, v. 1. Ср. цитов. сочин. Zeller'a, s. 656, цитов. трудъ Stahr'a, s. 219. «Comment: ad Nicom. Eth.». — Zell'я (отъ 1820 г.), volum. II, pag. 237.—Понятіе объ «ἐπιείκεια» и «ἐπιεικής» дано уже выше. стр. 173.

Вникая въ смыслъ нравоученія Аристотеля, съ одной стороны, и пересматривая до него существовавшіе въ Греціи и на Востокѣ такіе или иные этическіе принципы, съ другой, мы замѣчаемъ, что въ извѣстныхъ отношеніяхъ между первымъ и нѣкоторыми изъ послѣднихъ существуетъ тѣсная, генетическая связь, т. е. что, другими словами, раскрытое нами выше ученіе Аристотеля о нравственности своимъ происхожденіемъ обязано не одному только геніальному уму этого великаго философа античнаго міра, что, напротивъ, факторами, въ той или другой степени обусловливавшими собою образованіе нравственнаго міровоззрѣнія Аристотеля, сказываются также и этическія воззрѣнія изъ предшествовавшей Аристотелю эпохи и, въ частности, этическія воззрѣнія главнымъ образомъ Платона, а отчасти софистовъ, Сократа и даже отдаленнаго индійскаго Востока...

I.

Обращаясь къ индійскому Востоку, мы замѣчаемъ, что въ числѣ другихъ одинъ изъ индійскихъ мудрецовъ, по времени жизни своей предварившій Аристотеля, именно Готама въ своемъ сочиненіи, носящемъ названіе: «Ньяйя», уже высказалъ много такого, что мы встрѣчаемъ, затѣмъ, въ этикѣ Аристотеля. Въ частности, какъ мы въ свое время и видѣли, высшею, центральною цѣлію,—цѣлію, обнимающею собою всѣ другія безъ исключенія цѣли, къ какимъ рѣшительно всѣ и все стремятся, съ точки зрѣнія Аристотеля, является—«summum bonum» или, что то-же, «εὐδαιμονία» — «блаженство», при чемъ сравнительно высшею ступенью послѣдняго по нему можетъ быть названа чисто созерцательная, теоретическая, научная дѣятельность разума, аналогичная съ высшею дѣятельностію самихъ боговъ, а ступенью сравнительно низшею—дѣятельность чисто-практической нравственности. Это-же раскрывается и въ упомянутомъ сочиненіи Готамы: и Готама центральною цѣлью, такъ сказать, цѣлію цѣлей, къ какимъ кто-либо стремится, отмѣчаетъ также блаженство, уча, при этомъ, также, что оно можетъ быть достигнуто кѣмъ-либо подъ тѣмъ только условіемъ, если послѣдній будетъ заниматься дѣятельностію чисто созерцательною, научною, дѣятельностію аналогичною съ высшею, совершеннѣйшею дѣятельностію Вѣчнаго, при посредствѣ послѣдней мало по малу возвышаясь до познанія высшихъ принциповъ бытія... Различіе между Аристотелемъ и Готамою въ данномъ случаѣ состоитъ въ томъ только, что между тѣмъ какъ первый признаетъ громадное значеніе и за дѣятельностію нравственности чисто практической, считая ее только—«сравнительно» съ чисто-созерцательною, теоретическою дѣятельностію разума—низшею ступенью «εὐδαιμονίας» второй прямо выражается въ пользу той мысли, что «εὐδαιμονία» ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть достигаемо дѣятельностію практи-

ческою [1])... Въ «Ньяйѣ» Готамы встрѣчаемся мы также и съ опредѣленіемъ добродѣтели, особенно развитымъ, затѣмъ, приверженцами Готамы, что она состоитъ въ сохраненіи истинной средины между двумя крайностями [2]), опредѣленіемъ, которое мы видѣли также и въ этикѣ Аристотеля. Мы, конечно, не имѣемъ вполнѣ опредѣленныхъ, ясныхъ данныхъ, которыя бы свидѣтельствовали намъ, что Аристотель дѣйствительно былъ знакомъ съ упомянутымъ произведеніемъ указаннаго восточнаго мудреца, и потому, не имѣя возможности категорически утверждать мысли, что греческій философъ заимствовалъ посредственно или непосредственно упомянутые пункты своей этической системы именно съ Востока, мы ограничиваемся въ этомъ случаѣ только одними догадками, предположеніями.

II.

Въ первое время послѣ зарожденія на греческой почвѣ философской мысли вопросы этическіе «почти» вовсе не затрогивались греческими философами, обращавшими, можно сказать, все исключительное свое вниманіе на одну только внѣшнюю природу: изъ періода, предшествовавшаго возникновенію софистики, кромѣ немногихъ отрывочныхъ, не развитыхъ изреченій, въ той или другой степени отмѣченныхъ этическимъ характеромъ и принадлежащихъ нѣкоторымъ поэтамъ и философамъ, напр. Орфею, Ѳалесу, Пиѳагору, Демокриту..., мы болѣе ничего не имѣемъ. Говорить, поэтому, о какой-либо связи ихъ въ этомъ отношеніи съ Аристотелемъ не мыслимо. Лишь только софисты—первые попытались сдѣлать поворотъ отъ занятія натуръ-философскими вопросами къ изслѣдованію вопросовъ этическихъ, лишь только у нихъ первыхъ, поэтому, можно искать чертъ, въ той или иной степени отмѣтившихъ собою, въ послѣдствіи времени, тѣ или другія стороны нравственнаго міровоззрѣнія Аристотеля. Однако, вникая въ сущность тѣхъ этическихъ понятій, какія проглядываютъ у нѣкоторыхъ софистовъ, мы приходимъ къ убѣжденію, что говорить о какомъ-либо положительномъ вліяніи ихъ нравственныхъ воззрѣній на нравственное міровоззрѣніе Аристотеля нѣтъ данныхъ, такъ какъ проповѣдуемыя ими нравственныя воззрѣнія по большей части идутъ въ совершенномъ разладѣ съ подобными же воззрѣніями Аристотеля: всякое нравственное значеніе, напр., справедливости, столь высоко цѣнимой Аристотелемъ, софисты категорически отрицаютъ [3]), утверждая, напр., что «несправедливость и могущественнѣе, и свободнѣе, и

---

[1]) См «Marlés, Hist. génér. de l'Inde». T. II, p. 368—369.

[2]) Ibidem. Ср. между прочимъ китайскую «срединность» («Труды К.ев. Духовн. Акад.», 1883 г., февр., статья М. Олесницкаго: «Нравственность и нравственное ученіе китайцевъ», стр. 248).

[3]) См., напр, особенно «Политику» Платона, кн. II, 359 стих. (въ пер. проф. Карпова, изд. 2-е 1863 г); ibid., ст. 360—364, діалогъ «Горгіасъ»; стих 482—484.

величественнѣе справедливости» [1]) (Тразимахъ), что «справедливость есть польза сильнѣйшаго, а несправедливость польза и выгода собственная»... [2]), какое-либо воздержаніе отъ удовлетворенія своимъ страстямъ и удовольствіямъ, всякое ограниченіе своихъ желаній... софистами также отрицается, какъ совершенно не соотвѣтствующее истиннымъ свойствамъ природы человѣка [3]), добродѣтель и счастіе котораго составляютъ роскошь, невоздержаніе и свобода [4])..., чего между тѣмъ мы не видимъ у Аристотеля и т. под. Вслѣдствіе всего этого, если и имѣетъ какой либо смыслъ вопросъ о вліяніи этическихъ воззрѣній софистовъ на нравственное міровоззрѣніе Аристотеля, то въ томъ только случаѣ, если онъ касается вліянія первой стороны на вторую отрицательнаго только. Другими словами, этическіе вопросы, такъ или иначе затрогивавшіеся софистами, вызывали со стороны Аристотеля одно только опроверженіе ихъ и стремленіе противопоставить отвѣтамъ, дававшимся на нихъ софистами, свое болѣе основательное и болѣе разумное ихъ рѣшеніе [5]). Преслѣдуя въ своей этикѣ отчасти эту цѣль, Аристотель иногда, какъ мы видѣли уже при самомъ изложеніи его нравственнаго міровоззрѣнія, задавался даже вопросами совсѣмъ неважными или, по крайней мѣрѣ, мало важными для этики, вопросами чисто казуистическаго характера [6]). Только о такого рода отношеніяхъ высказывавшихся софистами этическихъ воззрѣній къ подобнымъ-же взглядамъ Аристотеля, повторяемъ, и можетъ быть рѣчь и ни о какихъ другихъ больше.

III.

Несомнѣнное вліяніе этическихъ воззрѣній Сократа на нравственное міровоззрѣніе Аристотеля сказывается съ болѣе отрицательнымъ, чѣмъ положительнымъ характеромъ, и, притомъ, можетъ быть отмѣчено, какъ имѣющее мѣсто болѣе посредственнымъ (чрезъ Платона), чѣмъ непосредственнымъ образомъ.

Основная мысль, проникающая собою все нравственное міровоззрѣніе Сократа этого перваго въ собственномъ смыслѣ моралиста на греческой почвѣ, слѣдующая: «добродѣтель есть знаніе» (т. е., того, что хорошо и что худо) [7]). Оставаясь послѣдовательнымъ самому себѣ, Сократъ, далѣе, признавалъ полный смыслъ и за положеніями, что добродѣтель вообще можетъ быть предметомъ изученія, и что изучившій, узнавшій ее уже чрезъ то самое становится добро-

[1]) См. «Полит.» Платона, кн. I, ст. 344, ср. стих. 343. [2]) ibid., стих. 344.

[3]) «Горгіасъ» стих. 492 (часть II сочиненій Платона въ перев. Карпова).

[4]) Ibid., стих. 492.

[5]) См. Eth. Nic., l. I, c. XII (ср. «сборн.» Kirchmann'a, B. 69, Erl. 37, s. 21), l. IX. c. IX (ср. «Kirchm.», Erl. 413, s. 195), l. VI, c. XII, v. 3 .. (ср. «Kirchm.», Erl. 263, s. 141).

[6]) См. напр., Eth. Nic., l. IX, c. III (ср. «сборн.» Kirchm., B. 69, Erl. 395, s. 189).

[7]) См. цитов. сочин. Zeller'a II Th. I Abth , s. 124, 3 Aufl , 1875 Jahr.

дѣтельнымъ, подобно тому, какъ изучившій извѣстную науку можетъ быть названъ спеціалистомъ въ той области, которая замыкаетъ въ себѣ эту науку [1])..., что какъ вообще устойчивыя понятія о тѣхъ или другихъ вещахъ могутъ быть пріобрѣтаемы только при помощи научныхъ методовъ «τοῦ ὁρίζεσθαι καθόλου»—«опредѣленія» и «ἐπακτικῶν λόγων»—«индукціи», такъ и установленіе твердыхъ понятій въ нравственной области можетъ быть достигнуто только однимъ этимъ путемъ... Будучи «знаніемъ» добродѣтель по числу можетъ быть только одна... Итакъ, первымъ греческимъ философомъ-моралистомъ разсматривается только одна формальная сторона добродѣтели: болѣе же существенная сторона послѣдней матеріальная, самое ея содержаніе у него остается въ тѣни. Разсуждая подобнымъ образомъ, Сократъ, при этомъ, позабылъ о томъ, что одного простаго знанія добраго и злаго еще далеко недостаточно для того, чтобы быть добродѣтельнымъ, чтобы поступать соотвѣтственно такому знанію, для чего необходимъ элементъ желанія, расположенія такъ именно, а не иначе дѣйствовать, элементъ самъ по себѣ вовсе не входящій въ содержаніе упомянутаго «знанія». Этотъ существенный недостатокъ ученія Сократа о добродѣтели, какъ мы въ свое время видѣли, обратилъ на себя вниманіе Аристотеля: «утверждаютъ нѣкоторые», говоритъ онъ, «что всѣ добродѣтели суть благоразуміе, и Сократъ, говоря это, отчасти былъ правъ, отчасти ошибался, ошибался, предполагая, что всѣ добродѣтели суть только благоразуміе, былъ правъ, говоря, что нѣтъ добродѣтели безъ благоразумія» [2])... «Сократъ», продолжаетъ Аристотель, «считаетъ добродѣтели за разумное знаніе..., мы же, напротивъ, считаемъ ихъ только находящимися въ связи съ разумнымъ знаніемъ» [3]), т. е., что онѣ не безъ разумнаго знанія, но не тождественны съ знаніемъ, такъ какъ въ понятіе добродѣтели непремѣнно долженъ входить еще «навыкъ» «ἕξις», по-мимо котораго вообще немыслима «добродѣтель», какъ такая. Отрицая положеніе Сократа, что добродѣтель тождественна съ знаніемъ, Аристотель естественно отрицалъ и тѣ результаты, какіе непосредственно вытекали изъ этого положенія. Отождествляя добродѣтель съ знаніемъ, Сократъ чрезъ это самое уже признавалъ или, по крайней мѣрѣ, оставаясь послѣдовательнымъ себѣ, долженъ былъ признавать полный смыслъ и за мыслію, что всѣ не добродѣтельные, безнравственные, порочные люди своею порочностію обязаны именно своему «незнанію». Послѣднее, между тѣмъ, не бываетъ объектомъ, когда-либо и для кого-либо желательнымъ, и, слѣдовательно, не зависитъ непосредственно отъ самого

[1]) На вопросъ: «οὐκοῦν γραμματικώτερον μὲν τὸν ἐπιστάμενον γράμματα τοῦ μὴ ἐπισταμένου φῂς εἶναι»; Сократъ отвѣчалъ: «ναί». На предложенный ему вслѣдъ затѣмъ другой вопросъ: «δικαιότερον δὲ τὸν ἐπιστάμενον τά δίκαια τοῦ μὴ ἐπισταμένου»; онъ далъ подобный же отвѣтъ: «φαίνομαι». См. Xenoph. «Memorabilia», IV, 2—20.

[2]) Eth. Nic., l. VI, c. XIII, v. 3. [3]) Ibid., v. 5

человѣка. А если такъ, топорочность извѣстнаго человѣка не зависитъ непосредственно отъ него самого, и, какъ такая, не заслуживаетъ ни съ чьей стороны порицанія: Аристотель, какъ мы въ свое время и видѣли, уча о добродѣтели, какъ дѣлѣ свободной воли человѣка, очевидно, всецѣло отрицалъ такія положенія, между тѣмъ, непосредственно вытекающія изъ основнаго принципа этики Сократа [1]). А коль скоро въ рамки «знанія» далеко не входитъ все содержаніе добродѣтели, т. е., если добродѣтель не есть одно только знаніе, то очевидно также, что добродѣтель по числу не есть, какъ думалъ Сократъ, одна, что, напротивъ, добродѣтелей, какъ мы и видѣли въ этикѣ Аристотеля, существуетъ много. Не будемъ указывать дальше нѣкоторыхъ существующихъ «частнѣйшихъ» пунктовъ этической системы Сократа, имѣющихъ такое или иное отношеніе къ этикѣ Аристотеля, тѣмъ болѣе, что ихъ вообще мало, что, конечно, легко пойметъ всякій, принявъ во вниманіе то, что, съ точки зрѣнія Сократа, не имѣетъ мѣста абсолютное благо, но только относительное: польза и вредъ масштабъ хорошаго и дурнаго [2]). Съ точки зрѣнія послѣдняго принципа— полезности Сократъ освѣщаетъ и понятія: «дружбы» [3]), «умѣренности» [4]), «повиновенія законамъ» [5]), вообще «необходимости жить добродѣтельно» [6]), «оказыванія врагу зла» [7]), «печали по поводу счастія враговъ» [8]) и т. под. Правда, подобныя воззрѣнія приписываетъ Сократу только Ксенофонтъ, между тѣмъ какъ Платонъ нерѣдко выдаетъ за взгляды Сократа такіе, которые по существу своему прямо тѣмъ противоположны, приписывая, напр., Сократу воззрѣніе, что вообще несправедливо дѣлать другому зло.., [9]), однако, трудно еще окончательно рѣшить, какіе именно изъ такого рода другъ другу противоположныхъ воззрѣній дѣйствительно высказывалъ Сократъ [10])..., а потому оправдываемая нами мысль и послѣ этого можетъ имѣть свой полный смыслъ...

Переходя къ характеристикѣ отношенія между этикою Аристотеля и этическими принципами Платона не излишнимъ считаемъ замѣтить, что, говоря о связи между нравственными воззрѣніями Платона, съ одной стороны, и Аристотеля, съ другой, мы чрезъ это самое будемъ характеризовать и существующее по данному вопросу отношеніе между этическими воззрѣніями Аристотеля и Сократа, такъ какъ Платонъ,

---

[1]) Ср Eth. Nic., l. VII, c. III, v. 11. Ср. «сборн.» Kirchmann'a, B. 69, Erl. 295, s. 151—152.

[2]) Memorab. III, 9, 4. Ср. цитов. трудъ Zeller'a, II Th., I Abth.; s. 126, 3 Aufl.

[3]) Memorab, II, 4—5, II, 6—4. Ср. цит. трудъ Zeller'a, II, Th. I Abth., s. 136—139, 3 Aufl.

[4]) Memorab, I, 5, 6. II, 1, 1. IV, 5, 9. [5]) Memorab., IV, 4, 16; III, 9, 12.

[6]) Memorab., II, 1, 27. Ср. I, 4, 18; IV, 3, 17. [7]) Memorab., II, 6, 35.

[8]) Memorab. III, 9, 8 [9]) «Критонъ», 49 A. «Полит.». I, 334 B.

[10]) «Zeller», II Th., I Abth., 143 s., 3 Aufl.

усвоившій себѣ большую часть этическихъ воззрѣній Сократа и вліявшій на образованіе нравственнаго міровоззрѣнія Аристотеля больше, чѣмъ кто-либо другой, безъ всякихъ исключеній, въ этомъ случаѣ отчасти является органомъ, при помощи котораго Сократъ, хотя и не непосредственно, вліяетъ на образованіе нравственнаго міровоззрѣнія Аристотеля, и такъ какъ вообще во всѣхъ деталяхъ трудно отдѣлить все философское ученіе Сократа отъ философскаго ученія Платона, излагающаго въ своихъ произведеніяхъ первое и приписывающаго всѣ свои познанія своему учителю Сократу.

IV.

Зависимость Аристотелева нравоученія отъ Платонова обнаруживается главнымъ образомъ въ ученіи Аристотеля о такъ называемыхъ «главныхъ» добродѣтеляхъ, а также въ нѣкоторыхъ и другихъ пунктахъ его ученія о нравственности.

Въ своей «политикѣ» или «наукѣ о государствѣ», признавая существованіе въ душѣ человѣка трехъ различныхъ силъ, способностей, каковы суть: «τὸ λογιστικόν, ἡ ἐπιθυμία» и «ὁ θύμος» [1]), Платонъ разсуждаетъ, что каждой изъ этихъ способностей душевныхъ соотвѣтствуютъ добродѣтели: первой «мудрость», второй «воздержаніе» и, наконецъ, третьей «мужество». «Справедливость» же, для которой нѣтъ въ душѣ какой-либо одной соотвѣтствующей силы или способности, и которая, поэтому, должна быть охарактеризована, какъ «общая» добродѣтель,—«есть не иное что, какъ такое настроеніе различныхъ силъ (души, т. е.), по которому всякая изъ нихъ дѣлаетъ свое и не мѣшается въ чужое» [2]). Изъ этихъ четырехъ «главныхъ» добродѣтелей Платонъ, какъ извѣстно, мужество считаетъ специфическою добродѣтелію воиновъ, воздержаніе работающихъ классовъ, мудрость владѣтелей или философовъ и, наконецъ, справедливость аристократовъ [3]). Признавая только эти четыре главныхъ добродѣтели, Платонъ «благочестіе» [4]) понимаетъ только «въ значеніи основанія этой четверицы, заимствованнаго въ ученіи Сократа» [5]). Но, соглашаясь со своимъ учителемъ, что добродѣтель и знаніе тождественны и что, поэтому, существуетъ «одна» только въ собственномъ смыслѣ добродѣтель, Платонъ на упомянутыя выше четыре такъ называемыя имъ «главныя» добродѣтели: 1) мудрость, 2) мужество, 3) воздержаніе и 4) справедливость смотрѣлъ, поэтому, какъ на «одну» реально-

[1]) «Политика» (въ перев. Карпова), кн. IV, стих 435 A—стих. 441 B.

[2]) Ibid., стих. 441 B—стих. 443 Д. Ср. «введеніе» въ IV книгу «политики», сдѣланное Карповымъ (см. 2-е издан. его перевода «политики», стр. 201).

[3]) См. Карпова «введеніе» въ «политику» Платона (2-е издан. его перевода «политики» стр. 16).

[4]) «Полит.» Платона (въ пер. Карпова), кн. II.

[5]) Xenoph. Memorab., I, 1—16. См. также «полит.» Платона (въ перев Карпова), кн. III, примѣч. 1.

недѣлимую добродѣтель, развѣтвляемую на четыре части только въ мышленіи [1]). Великій ученикъ Платона, допуская существованіе гораздо большаго числа добродѣтелей, чѣмъ сколько ихъ признавалъ Платонъ, при томъ, добродѣтелей, по противоположности воззрѣнію Платона, отдѣльно, самостоятельно существующихъ не въ понятіи только, не въ мышленіи только, а реально, тѣмъ не менѣе, изъ среды остальныхъ явно выдѣляетъ какъ болѣе существенныя по своему характеру именно перечисленныя нами выше четыре добродѣтели Платона. Въ частности, добродѣтели «мужество» и «воздержаніе» въ этикѣ Аристотеля, какъ мы уже и видѣли выше, открываютъ собою разсужденіе Аристотеля о признаваемыхъ имъ частныхъ добродѣтеляхъ. Непосредственно дальше, т. е. послѣ рѣчи о «воздержаніи», раскрываемыя Аристотелемъ добродѣтели, какъ справедливо замѣчаетъ одинъ нѣмецкій ученый [2]), тѣсно примыкаютъ къ «воздержанію». Что касается «справедливости», то мы уже въ свое время имѣли случай видѣть, какъ высоко цѣнитъ ее Аристотель, раскрывая ее возможно частными чертами, какъ съ положительной, такъ и отрицательной сторонъ, и удѣляя раскрытію ея цѣлую V-ю книгу своей Никомаховской этики. Ведя рѣчь о такъ называемыхъ умственныхъ добродѣтеляхъ, Аристотель съ особенною любовью останавливается на раскрытіи добродѣтели «φρονήσεως», посвящая ей пятую, часть седьмой (съ 6 v. до конца), восьмую и послѣднюю часть девятой главъ VI-й книги своей Никомаховской этики [3]), а отчасти также и добродѣтели «σοφίας», полагая, при этомъ, что только «φρόνησις» и «σοφία» (но ни въ какомъ случаѣ «ἐπιστήμη», «τέχνη» и «νοῦς») могутъ претендовать на титло добродѣтели въ собственномъ смыслѣ. Выдвигая изъ ряда прочихъ главнымъ образомъ общія у него съ Платономъ указанныя добродѣтели [т. е., изъ «умственныхъ» навыковъ «благоразуміе» и мудрость», соотвѣтствующія «мудрости»—добродѣтели Платоновской этики, называемой Платономъ и «σοφία», и «φρόνησις», и изъ «нравственныхъ» навыковъ «мужество», «воздержаніе» и «справедливость] и являясь въ этомъ случаѣ несомнѣнно зависимымъ отъ своего учителя, Аристотель въ «нѣкоторой» зависимости отъ него естественно стоитъ и въ частнѣйшей характеристикѣ ихъ.

Сущность ученія Платона о «храбрости» или «мужествѣ» можно передать въ слѣдующихъ немногихъ словахъ... Мужество состоитъ не въ одномъ только обнаруженіи неустрашимости предъ тою или другою опасностію, но также и въ знаніи того, что «по истинѣ» страшно и что нѣтъ: мужество по существу своему, поэтому, вообще совпадаетъ съ добродѣтелью; только одного худаго должно «по истинѣ»

[1]) «Сборн.» Kirchmann'a, B. 69, Erl. 101, s. 67.

[2]) Luthard, см. цитов. рѣчь его отъ 1876 г., s. 25.

[3]) Ср. между прочимъ цитов. сочин. Zeller'a, Th. II, Abth. 2, Aufl. 3, s. 648, 649, Anm. 2.

бояться, вотъ что составляетъ сущность мужества, мужества, слѣдовательно, переходящаго въ совершеніе добраго и уклоненіе отъ худаго, имѣющаго мѣсто въ отношеніи человѣка къ людямъ и богамъ, такъ что, поэтому, мужество переходитъ въ добродѣтель [1]). Въ «Протагорѣ» мужество опредѣляется Платономъ точно также. Здѣсь Платонъ еще сильнѣе отстаиваетъ ту мысль, что такъ какъ сущность добродѣтели состоитъ въ одномъ только знаніи хорошаго и худаго, такъ что гдѣ имѣетъ мѣсто знаніе такого рода, тамъ немыслимы пороки и на-оборотъ, то и мужество «есть мудрость относительно того, что страшно и не-страшно, такъ-какъ оно противоположно незнанію этихъ вещей» [2]).

Сравнивая взгляды на «мужество» Платона, съ одной стороны, и Аристотеля, съ другой, мы замѣчаемъ, что, при нѣкоторомъ различіи, существующемъ между ними и сказывающемся, въ частности, въ томъ, напр., что между тѣмъ какъ, съ точки зрѣнія Аристотеля, какъ мы имѣли случай видѣть, мужествомъ въ собственномъ смыслѣ слова является мужественное поведеніе на войнѣ, при чемъ мужественное поведеніе во всѣхъ другихъ случаяхъ есть мужество только въ такой степени, въ какой оно аналогично съ тѣмъ, съ точки же зрѣнія Платона, мужество, обнаруживаемое на войнѣ, не есть какой-либо особый видъ мужества, а, напротивъ, ничѣмъ не отличающійся отъ мужества или храбрости вообще гражданской и всякой вообще другой, своимъ источникомъ имѣющей «θυμόν» и проч.,—между ученіями Платона и Аристотеля о «мужествѣ» существуютъ значительныя черты ихъ взаимнаго сходства. Уже самыя опредѣленія мужества, дѣлаемыя тѣмъ и другимъ, почти совершенно совпадаютъ взаимно: и Платонъ, и Аристотель согласно утверждаютъ, что мужественный, какъ такой, долженъ обнаруживать страхъ предъ тѣмъ только, чего «поистинѣ» должно бояться, т. е. худаго. При этомъ, и Платонъ, и Аристотель не замѣчаютъ, что они оба кружатся въ пустой тавтологіи [3]). Факты такого рода могутъ быть поняты нами не иначе, какъ только при посредствѣ признанія смысла за предположеніемъ, что въ данномъ случаѣ Аристотель воспользовался мыслями своего учителя.

Другая изъ четырехъ «главныхъ» добродѣтелей, признаваемыхъ Платономъ, «σωφροσύνη» опредѣляется имъ, какъ добродѣтель, состоящая въ господствованіи извѣстнаго человѣка надъ своими аффектами, страстями, въ подчиненіи желаній, бурныхъ чувствованій удовольствія и печали, какъ принадлежащихъ сравнительно низшей, худ-

---

[1]) «Лахисъ» (въ пер. Карпова). Ср. «сборн.» Kirhm., B. 69, Erl. 101, s. 65—66.

[2]) «Протагоръ» (въ перев. Карпова), изд. 2-е, стр. 128. «Сборн.» Kirhmann'a, B. 69, Erl. 101., s. 66. Ср. «полит.» Платона (въ пер. Карп.), кн. IV, стих. 430, кн. III, стих. 386—389 A.

[3]) Ibidem., сравн. также ibidem, Erl. 114, s. 72.

шей части души, разуму, какъ части души сравнительно лучшей [1]): «σοφροσύνη», короче, съ точки зрѣнія Платона, «усматривается въ томъ, что человѣкъ можетъ управлять своими страстями и какъ бы одерживать побѣду надъ самимъ собою» [2]). Аристотель, какъ мы видѣли въ свое время, опредѣляетъ «σωφροσύνην» точно въ такомъ же смыслѣ, характеризуя ее, при томъ, также согласно съ Платономъ, какъ добродѣтель, присущую «неразумной» части души, въ этомъ случаѣ сказывающейся послушною части души разумной.

«Мудрость» [3]), т. е. «σοφία» или «φρόνησις», это — добродѣтель, соотвѣтствующая той силѣ, способности души, которая называется «τὸ λογιστικόν». Мудрость кратко можетъ быть охарактеризована, какъ чистое и правильное познаніе блага, добра, прекраснаго, при посредствѣ разума. Она не есть что либо только теоретическое,—она есть также и нѣчто практическое, насколько, съ одной стороны, она имѣетъ мѣсто, благодаря свободѣ воли и въ виду нравственныхъ цѣлей и, съ другой, неразрывно связана со страстнымъ желаніемъ блага. Безъ нея немыслима никакая другая добродѣтель, сама по себѣ являясь только призракомъ добродѣтели [4]): мудрость, имѣя свое мѣстопребываніе, какъ мы и сказали, «ἐν τῷ λογιστικῷ», «усматриваетъ и познаетъ, что полезно, какъ отдѣльнымъ частямъ, такъ и всей вообще душѣ [5])... Что Платонъ разумѣетъ подъ «мудростью», называемою имъ и «σοφία», и «φρόνησις», въ извѣстной степени подобное же этому понимаетъ и Аристотель подъ «σοφία» и «φρόνησις», которыя, однако, характеризуются имъ, какъ мы видѣли, какъ двѣ отдѣльныя одна отъ другой умственныя добродѣтели. И прежде всего, какъ «φρόνησις», такъ и «σοφία» характеризуются, подобно Платону, Аристотелемъ, какъ добродѣтели, принадлежащія—одна обдумывающей, а другая—познающей частямъ души, чрезъ взаимное соединеніе составляющимъ разумную часть души, т. е. «τὸ λογιστικόν». Затѣмъ, съ точки зрѣнія Аристотеля, «φρόνησις» сказывается вообще болѣе съ практическимъ характеромъ, между тѣмъ, какъ «σοφία» болѣе съ характеромъ теоретическимъ, и Платонова добродѣтель мудрости, вмѣщающая въ объемъ своего понятія и «σοφίαν», и «φρόνησιν», какъ мы сейчасъ и видѣли, сказывается, какъ отчасти нѣчто практическое

---

[1]) «Полит.» Платона (въ пер. Карпова); кн. IV, стих. 430 C—стих. 432 A. Ср. ibid., кн. III, стих. 389 D—стих. 391 E.

[2]) Ibidem.: «введеніе» Карпова въ IV кн., 2-е изд., стр. 199. Ср. «Хармидъ» (въ перев. Карпова).

[3]) «Политика» Платона (въ перев. Карпова), кн. IV, стих. 428 B Ср. ibidem., кн. III, стих. 389 BCD.

[4]) Упом. выше «истор нравств. философіи» Staudlin'a, s. 154—155.

[5]) «Полит.» Платона (въ перев Карп.), кн. IV, стих 441 B—стих. 443 D —См. также «введеніе» Карпова: а) къ IV книгѣ «политики» Платона (стр. 202) и б) ко всей «полит.» Платона (стр. 13).

и отчасти нѣчто теоретическое. Какъ съ точки зрѣнія Платона, помимо «σοφίας», какъ нами только что было замѣчено, не имѣетъ смысла никакая добродѣтель, такъ и съ точки зрѣнія Аристотеля, такою же въ отношеніи ко всѣмъ добродѣтелямъ является «φρόνησις» и проч.

«Справедливость», наконецъ, входившая въ четверицу добродѣтелей Платоновыхъ, характеризуется Платономъ, какъ мы уже выше и замѣтили, «какъ такое настроеніе различныхъ силъ души, по которому всякая изъ нихъ дѣлаетъ свое и не мѣшается въ чужое...» Справедливость, это—такая добродѣтель, которая заключаетъ въ себѣ начало и причину мужества, мудрости и воздержанія и сообщаетъ имъ твердость и постоянство... [1]). «Справедливость... никому не позволяетъ дѣлать чужое, и родамъ (т. е. частямъ) 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, 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 либо частномъ, во всѣхъ случаяхъ дѣйствіе справедливое одобряетъ и называетъ хорошимъ, когда имъ поддерживается это отношеніе родовъ и усовершается, а мудростію почитаетъ знаніе, этимъ дѣйствіемъ управляющее, несправедливое же дѣло, всегда разрушающее его, и мнѣніе, надъ нимъ начальствующее, именуетъ невѣжествомъ...» [2]). Припоминая смыслъ ученія Аристотеля о справедливости, мы не можемъ не замѣтить, что то, что разумѣетъ послѣдній подъ такъ называемою имъ «ὅλη δικαιοσύνη», по существу своему вполнѣ совпадаетъ со смысломъ, соединяемымъ съ понятіемъ справедливости Платономъ. Но, очевидно, заимствовавъ понятіе объ общей справедливости у своего учителя, Аристотель, тѣмъ не менѣе, какъ мы въ свое время и видѣли, признаетъ, кромѣ общей справедливости, еще такъ называемую особенную, притомъ, раскрывая послѣднюю съ особенною любовію, рѣшаетъ, кромѣ того, также очень много и другихъ болѣе или менѣе важныхъ вопросовъ относительно справедливости, между тѣмъ, также вовсе не затрогиваемыхъ Платономъ...

Не указываемъ другихъ пунктовъ этической системы Аристотеля, въ которыхъ также въ извѣстной степени отразилось вліяніе нравственнаго міровоззрѣнія Платона, каковы, напр., пункты, касающіеся вопросовъ объ «удовольствіи», которое причисляется къ числу состав-

[1]) «Политика» Платона (въ перев. Карпова), кн. IV, стих. 432 B. и слѣд. См. также «введен.» Карпова въ IV кн. «полит.» Плат. (стр. 199). Ср. «полит.» Платона, кн. III, стих. 392 A—C.

[2]) «Политика» Плат. (въ пер. Карп.), кн. IV, стих. 443 CDE.

ныхъ элементовъ «εὐδαιμονίας» и Платономъ, хотя и усвоющимъ ему по сравненію съ Аристотелемъ нѣсколько меньшее значеніе [1]; — о «созерцательной жизни», въ которой,—насколько, прежде всего, какъ истинно существующее, должна быть разсматриваема только одна идея, а матерія, напротивъ, должна быть разсматриваема не только какъ небытіе, но и какъ нѣчто даже противодѣйствующее идеѣ, препятствующее чистому проявленію послѣдней, насколько, затѣмъ, душа, со стороны ея истинной сущности, сказывается въ качествѣ безтѣлеснаго, къ созерцанію идеи предназначеннаго духа...,—Платономъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ его сочиненій полагается сущность «εὐδαιμονίας» «высочайшаго блага...»;—[2]) о «дружбѣ» [3])... Что ученіе Аристотеля о нравственности сложилось въ извѣстной степени подъ воздѣйствіемъ нравственныхъ воззрѣній Платона, достаточно подтверждается и тѣмъ, что уже сказано.

§ II.

Замѣчанія о «судьбѣ» нравственныхъ воззрѣній Аристотеля.

Уже вскорѣ послѣ смерти Аристотеля между его ближайшими послѣдователями произошло раздѣленіе, благодаря именно его этическимъ воззрѣніямъ [4]), раздѣленіе, проявившееся въ фактѣ образованія школъ стоической [считавшей добродѣтель одну саму только по себѣ совершенно достаточною для того, чтобъ «εὐδαιμονία» имѣла мѣсто [5]), и отрицавшей, при-этомъ, удовольствіе и внѣшнія блага, насколько они разсматриваются въ качествѣ, хотя и далеко не существеннѣйшихъ, однако, все-же необходимыхъ составныхъ элементовъ «εὐδαιμονίας» [6])] и эпикурейской [полагавшей, что высочайшее благо или, что то же, «εὐδαιμονία» тождественна съ удовольствіемъ отчасти духовнымъ, отчасти тѣлеснымъ [7])], въ противовѣсъ которымъ стояла перипатетическая.

I.

Такъ-какъ послѣдняя больше, чѣмъ какая-либо другая, усвоила себѣ какъ вообще философскіе, такъ, въ частности, и этическіе взгляды Аристотеля, то о ней мы и сдѣлаемъ сначала нѣсколько замѣтокъ.

---

[1]) «Филебъ» (въ пер. Карп.) стих. 21 D, 60 E, 63 E Ср. цитов. соч Zeller'a, II Th., 1 Abth., s. 739. «Sieben Bucher zur Geschichte des Platonismus» Stein'a, II Bd., 1864 Jahr, s. 94. Ср также «сборн.» Kirchmann'a, B. 69, Erl. 329, 331, 343.

[2]) «Федонъ» (въ перев. Карп.), стих. 67, C. Ср. цитов. сочин. Zeller'a: II Th., I Abth., 3 Aufl., s. 735—736. Ср. также «сборн.» Kirhmann'a, B. 69, Erl. 449.

[3]) Ср. «Kirchm , B. 69, Erl. 360,361, 362.

[4]) Сб. Kirchmann'a, B 68. Vorrede, s. V.I, 1876 Jahr.

[5]) Cicer. «Parad.», 2 «Diog. Laert.», VII, 127.

[6]) Ср. цитов. соч. Zeller'a, Th. III, I Abth., I Halft , 2 Aufl., 1865, s. 201—203.

[7]) См. упом. соч. Ueberweg'a: «Grundriss der Geschichte d. Philosophie», 1867 J. Th. I, s. 209 и слѣдующ.

Мораль перипатетиковъ, непосредственныхъ послѣдователей Аристотеля, кромѣ самыхъ неважныхъ, незначительныхъ исключеній, по существу своему есть не иное что, какъ мораль· ихъ великаго учителя Аристотеля. Такъ, обращая вниманіе на этическія воззрѣнія, напр., Теофраста, мы видимъ, что, прежде всего, вопросъ о «высочайшемъ благѣ» рѣшается послѣднимъ точно въ такомъ-же смыслѣ, въ какомъ, какъ мы видѣли, рѣшается онъ и въ этикѣ Аристотеля. Подобно Аристотелю и Теофрастъ признаетъ, что высочайшее благо или, что то же, блаженство есть высшая цѣль человѣческой дѣятельности, есть послѣдняя цѣль философіи [1])... Далѣе, подобно Аристотелю, учившему что «εὐδαιμονία», какъ дѣятельность души, соотвѣтствующая лучшей изъ добродѣтелей..., сказывается какъ нѣчто совершеннѣйшее, самодовлѣющее, само по себѣ достойнѣйшій предметъ чьего бы то ни было желанія..., и Теофрастъ утверждаетъ почти тоже [2]). Признавая, хотя и далеко не существеннѣйшею, однако жъ, тѣмъ не менѣе, необходимою составною частію «εὐδαιμονίας» такъ называемыя «внѣшнія блага», Аристотель вполнѣ опредѣлилъ взглядъ на этотъ вопросъ и своего ученика Теофраста, который, не считая добродѣтели, иногда имѣющей мѣсто даже и при сильныхъ внѣшнихъ бѣдствіяхъ, одной самой только по себѣ вполнѣ достаточною для наполненія всего объема понятія «εὐδαιμονίας» [3]), жалуясь на слишкомъ вредное иногда вліяніе тѣлесной жизни въ отношеніи къ духовной [4]), на слишкомъ большую краткость человѣческой жизни, прекращающейся какъ разъ въ то время, когда извѣстный человѣкъ только-что начнетъ становиться болѣе или менѣе мудрымъ, благоразумнымъ [5])..., на зависимость человѣка отъ различныхъ обстоятельствъ, находящихся внѣ его власти [6])...,—считаетъ внѣшнія блага въ нѣкоторой степени даже болѣе существенною составною частію «εὐδαιμονίας», чѣмъ какою считалъ ихъ самъ Аристотель [7]). Совершенно согласно съ Аристотелемъ, Теофрастъ также понимаетъ и «удовольствіе», какъ необходимый составной элементъ «εὐδαιμονίας» [8]). Взглядъ на значеніе «созерцательной» жизни Теофрастъ (только съ нѣкоторыми измѣненіями) усвоилъ себѣ также отъ Аристотеля [9])... Являясь «почти» совершенно согласнымъ со своимъ учителемъ во взглядѣ на сущность «высочайшаго блага» или, что тоже, «εὐδαιμονίας», на составные

---

[1]) Cicer., «de finib. bonorum et malorum» V, 29, 86. [2]) Cicer., «Legg.», I, 13, 37.

[3]) Cicer., «Tuscul. disputation.» V, 8, 24. Ср. «de finib.», V, 5, 12. V, 26, 77, 28, 85.

[4]) «Plutarch», «de sanit.», 24, p. 135. «Porph.», «de abstin», IV, 20, p. 373 Ср. цитов. сочин. Zeller'a, II Th. 2 Abth., 3 Aufl., s. 857.

[5]) «Cicer.», «Tuscul. disput.» III, 28, 69. «Diog. Laert.», V, 41. Ср. Zeller, ibid.

[6]) «Cicer.», «Tuscul. disput., V, 9, 25. Ср. Zeller, ibidem.

[7]) Ср. Zeller, ibid., s. 858 (см. текстъ и 1 примѣч.).

[8]) Упомян. «истор. греко-рим. философіи» Brandis'a, Th. III, s. 351. Цитов. соч. Zeller'a, ibid., s. 858. [9]) «Cicer.», «de finib.», V, 4, 11, «ad Att.», II, 16.

элементы его..., Теофрастъ, далѣе, повторяетъ и дѣлаемое Аристотелемъ опредѣленіе добродѣтели, какъ сохраненія разумной средины между двумя крайностями [1])... Приступая къ характеристикѣ частныхъ добродѣтелей, Теофрастъ, подобно Аристотелю и даже въ сильнѣйшей степени, чѣмъ послѣдній, преслѣдуя больше описаніе отдѣльныхъ добродѣтелей и противоположныхъ послѣднимъ пороковъ, чѣмъ выясненіе генезиса всей, такъ сказать, цѣлокупной нравственной жизни, въ сферѣ которой частныя добродѣтели... имѣютъ мѣсто, характеризуетъ послѣднія очень во многомъ сходно съ описаніями ихъ Аристотелемъ [2])... Указываетъ въ этомъ случаѣ Теофрастъ, согласно съ Аристотелемъ, также кромѣ нравственныхъ добродѣтелей еще умственныя, тѣмъ естественнѣе въ его этикѣ имѣющія мѣсто, что онъ, какъ мы выше сказали, «созерцательную, научную, теоретическую» дѣятельность ставитъ на болѣе высокую ступень, чѣмъ «практическую»... [3]). Въ трехъ книгахъ о «дружбѣ» [4]), различая, подобно Аристотелю, три извѣстныхъ вида дружбы [5]), Теофрастъ, затѣмъ, во многомъ согласно съ Аристотелемъ раскрываетъ также и частнѣйшія условія дружбы [6])... Словомъ, слишкомъ большая зависимость этическихъ воззрѣній Теофраста отъ подобныхъ-же взглядовъ его учителя—Аристотеля несомнѣнна, очевидна...

Не говоримъ уже здѣсь о такъ называемыхъ «Эвдемовской» этикѣ и этикѣ «великой», принадлежащихъ «первая» перу,—какъ мы выше и сказали, ученика Аристотеля перипатетика Эвдема Родосскаго, а «вторая» перу также какого-нибудь Аристотелева ученика изъ перипатетической школы,—не говоримъ потому, что въ свое время мы уже имѣли много случаевъ достаточно убѣдиться въ томъ, что воззрѣнія ихъ, за «немногими» исключеніями, «тождественны съ воззрѣніями Никомаховской этики Аристотеля». Не говоримъ также о нѣкоторыхъ незначительныхъ представителяхъ перипатетической школы, изъ которыхъ вообще многіе [хотя не всѣ: Аристоксенъ, напр., былъ большею частію послѣдователемъ этическихъ воззрѣній Пиѳагора [7]) ..] въ той или другой степени въ своихъ сочиненіяхъ проводили этическія воззрѣнія Аристотеля: о перипатетикѣ Критолаѣ, напр., извѣстно, что его этика носитъ на себѣ отпечатокъ сильнаго вліянія на нее этическихъ воззрѣній Аристотеля и Теофраста, какъ со стороны ея содержанія, такъ и со стороны формы [8])...,—не говоримъ потому, что предположенная нами цѣль достаточно осуществлена уже и чрезъ непосредственно предшествовавшее наше изложеніе.

---

[1]) «Stob.», «Ekl.», II, 300. Ср. Zeller, ibid., s. 860.

[2]) «Stob.», «Ekl.»..., II, 316. Ср. «Cicer.», «de finib»..., V, 23, 65. Ср. «Zeller», ibid., S. 861. [3]) Ср. «Zeller», ibidem...

[4]) «Hieron.», «in Micham», III, 1548, Mart. Ср. «Zeller», ibid., S. 862.

[5]) «Eustrat.» «in Eth. Nic.» 141'a, m... Ср. Zeller, s. 863.

[6]) «Zeller», ibid., S. 862—864... [7]) «Zeller», ibid., S. 883—884 и друг.

[8]) «Cicer.», «de finib»..., V, 5, 14. См «Aristotelia» Stahr'a, II Th., s. 156.

II.

Нравственныя воззрѣнія стоиковъ носятъ на себѣ очевидную печать ихъ полной зависимости отъ подобныхъ-же воззрѣній Аристотеля. Цицеронъ въ своемъ сочиненіи «de finibus bonorum et malorum» [1]) въ качествѣ главнаго упрека, какой, по его мнѣнію, заслуживаютъ стоики въ отношеніи къ этической части ихъ философской системы, выставляетъ тотъ фактъ, что вся ихъ [2]) этическая доктрина заимствована ими у Аристотеля или непосредственно изъ сочиненій послѣдняго, или посредственно чрезъ перипатетиковъ, такъ что, разсуждаетъ далѣе Цицеронъ, они не имѣютъ никакого разумнаго основанія ихъ этическую систему, какъ систему, строго говоря, перипатетическую, выдавать за свою собственную... Такой-же упрекъ дѣлалъ стоикамъ и, въ частности, Зенону основателю стоической школы [3]) еще Филонъ Ларисскій [4])... О стоикѣ Гериллѣ Карѳагенскомъ, ученикѣ Зенона, тотъ-же Цицеронъ сообщаетъ, что его основной взглядъ [5]) на высочайшее благо или высочайшую цѣль человѣка, состоящій въ томъ, что такимъ благомъ и такою цѣлью сказывается созерцаніе, познающая, чистая дѣятельность мышленія, заимствованъ у Аристотеля и Теофраста [6])... Заимствовавъ свои этическіе принципы у Аристотеля и проводившихъ его взгляды его непосредственныхъ, ближайшихъ учениковъ—перипатетиковъ, стоики въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ считали нужнымъ совершенно оставлять или измѣнять тѣ или другіе этическіе взгляды Аристотеля, полагаетъ Цицеронъ, не высказывали съ своей стороны чего-либо, сравнительно съ Аристотелемъ и перипатетиками, лучшаго [7])... Академикъ Карнеадъ въ своей этикѣ справедливо [8]) утверждаетъ, что стоики различаются отъ перипатетиковъ только въ словахъ, а не въ существѣ дѣла [9])... Вообще, замѣчаютъ ученые изслѣдователи, нравственная философія стоиковъ своимъ непосредственнымъ источникомъ имѣетъ нравственную философію Аристотеля, изложенную послѣднимъ въ его Никомаховской эти-

---

[1]) IV, cap. 5, 11 до cap. 7, 23. Ср. «Aristotelia» Stahr'a, II Th., s. 88—89.

[2]) Цицеронъ имѣетъ въ виду особенно стоика Хризиппа [жилъ отъ 282-го по 209-й г. до Р. Хр. (см. цитов. сочин. Ueberweg'a, Th. I, s. 189)]. Ср. указ. сочин Stahr'a, Th. s. 89.

[3]) Школа эта была основана имъ около 308 г. до Р. Хр. (см. «Ueberweg» ibid., s. 185) [4]) Указан. сочин. Stahr'a, Th. II, s. 89.

[5]) См. его (Herilli) «de summo bono sententia explosa, non explodenda» (см. «Ueberweg». ibid., s. 186).

[6]) «Cicer». de finib»..., V, 25. 73. Ср. «Aristotelia» Stahr'a, II Th., s. 156.

[7]) Ср. «Thomae Aldobrandini ad Diog. L.», VII, 92, not. 373 ..

[8]) Ср. „Aristotelia“ Stahr'a, II Th. s. 149, примѣч.

[9]) «Cicer.», «de finib»..., III. 12: «Corneades pugnare non destitit, in omni hac quaestione, quae de bonis et malis appelletur, non esse rerum Stoicis cum Peripateticis controversiam, sed nominum». Ср. «Tuscul. disput.», V, 41, 120.

жѣ [1]). Въ большой степени зависимые отъ Аристотеля въ своихъ этическихъ воззрѣніяхъ, стоики уклонились отъ него [2]) въ слѣдующихъ двухъ существенныхъ пунктахъ: 1) считая добродѣтель одну саму только по себѣ совершенно достаточною для того, чтобы «εὐδαιμονία» имѣла мѣсто [3]), они отрицали, поэтому, смыслъ за удовольствіемъ и внѣшними благами, на сколько послѣднія разсматриваются въ качествѣ, хотя и далеко не существеннѣйшихъ, однако, все же необходимыхъ составныхъ элементовъ «εὐδαιμονίας» [4]), и 2) они учили, что между добродѣтелью (ἀρετή), съ одной стороны, и порокомъ κακία) съ другой, нѣтъ средины [5]), что «все, что не есть добродѣтель или порокъ, не есть также ни что-либо доброе, ни что-либо злое [6])... Впрочемъ, и въ этомъ случаѣ не всѣ стоики остались вѣрными только что указаннымъ нами этическимъ пунктамъ, выставленнымъ ихъ предшественниками. Какъ извѣстно, преимущественно Панэцій (около 180—111 г. до Р. Х.) [7]), а въ извѣстной степени также и Посидоній, ученикъ его [8]), въ вопросѣ о внѣшнихъ благахъ возвратились къ взгляду Аристотеля т. е. считали внѣшнія блага, напр. здоровье и проч., необходимыми, хотя и далеко не существеннѣйшими элементами «εὐδαιμονίας» [9])... Изъ стоиковъ послѣдующаго времени въ данномъ случаѣ мы считаемъ необходимымъ упомянуть особенно о Сенекѣ, стоикѣ римскомъ. Въ своемъ произведеніи: «de ira» высказываясь противъ того воззрѣнія Аристотеля «defensoris irae», что умѣренные аффекты будто-бы полезны [9]), далѣе въ своихъ «письмахъ» также возставая противъ рекомендуемой Аристотелемъ и его послѣдователями перипатетиками умѣренности въ страстяхъ и рекомендуя съ своей стороны совершенное искорененіе, истребленіе всякихъ аффектовъ [10])..., затѣмъ, стараясь безусловно оспорить также и то значе-

---

[1]) См., напр., «Aristotelia» Stahr'a, Th. II, s. 90.

[2]) См., напр., «Diog. Laert, VII, 127 и иног. друг.

[3]) «Cicer.», «Parad»., 2.—«Diog. Laert.», VII, 127.

[4]) Ср. цитов. сочин. Zeller'a, Th. III, 1 Abth., 1 Halft., 2 Aufl., 1865 г., s. 201—203.

[5]) «Diog. Laert.», VII, 127. [6]) Цитов. сочин.—Ueberweg'a, Th. I, s. 199. [7]) Ibid.; s. 190. [7]) Ibidem.

[8]) Ср. «Aristotelia»—Stahr'a, Th. II, s. 90—91.—Ср. также «Истор. нравств. философіи» Staudlin'a: s. 257.. Ср. также и «Ueberweg», ibid., s. 191.

[9]) Lib. III; c. 3: Atqui, ut in prioribus dixi, stat Aristoteles, defensor irae, et vetat illam nobis exsecrari; calcar ait esse virtutis: hac erepta inermem animum et ad conatus magnos pigrum inertemque fieri»... Ibid., l. I, c. 16 (ср. l. I, c. 31): «Aristoteles ait: affectus quosdam, si quis illis bene utatur, pro armis esse. Quod verum foret, si velut bellica instrumenta sumi deponique possent, inuentis arbitrio. Haec arma, quae Aristoteles virtuti dat, ipsa per se pugnant, non exspectant manum, habent et non habentur»... и т. под.

[10]) Epist. CXVI; ср. ep. LXXXV; ср.—«de ira», l. I, c. 9, c. 16...

ніе, какое усвояли Аристотель и его школа внѣшнимъ благамъ [1])... Сенека, тѣмъ не менѣе, въ нѣкоторыхъ пунктахъ своего ученія этическаго стоитъ въ «очевидной» зависимости отъ Аристотеля и перипатетиковъ, напр., въ своихъ воззрѣніяхъ на сущность дружбы [2]) и проч.; не говоримъ уже о томъ, что онъ, можетъ быть, подъ указаннымъ также вліяніемъ по мѣстамъ является непослѣдовательнымъ своимъ взглядамъ, высказываемымъ имъ противъ взглядовъ Аристотеля и его школы: въ одномъ письмѣ своемъ онъ, напр., выражается, что «indulgendum enim est honestis affectibus» [3]), между тѣмъ какъ раньше, какъ мы видѣли, онъ высказывался въ пользу совершеннаго, безусловнаго искорененія, истребленія всякихъ аффектовъ..., что мы видимъ также и въ отношеніи къ его взгляду на «внѣшнія блага» [4]) и проч. [5]). До насъ не дошло сочиненіе Сенеки «de matrimonio», которое, однако-жъ, видѣлъ еще бл. Іеронимъ и поставлялъ въ зависимое отношеніе къ не дошедшему также до насъ сочиненію Аристотеля, касающемуся этого-же вопроса [6]).

III.

Ограничиваясь этими немногими, но, тѣмъ не менѣе, по нашему мнѣнію, достаточными для нашей цѣли замѣчаніями объ отношеніи этическихъ воззрѣній стоиковъ къ подобнымъ же воззрѣніямъ Аристотеля и проводившихъ этическіе взгляды послѣдняго перипатетиковъ, мы дальше имѣемъ сдѣлать нѣсколько подобныхъ замѣчаній и объ отношеніи къ этическимъ воззрѣніямъ Аристотеля подобныхъ же воззрѣній эпикурейцевъ. Эпикуръ [7]), основатель школы эпикурейцевъ, по нѣкоторымъ извѣстіямъ [8]), лично слушавшій ближайшаго ученика Аристотелева — Теофраста, усвоилъ себѣ одну только сторону этическихъ взглядовъ Аристотеля, развивъ его до послѣдней крайности: именно въ основѣ его этики, какъ и всѣхъ его послѣдователей, лежитъ принципъ, утверждавшій, что высочайшее благо или, что тоже, «εὐδαιμονία» тождественна съ удовольствіемъ — отчасти духовнымъ, отчасти тѣлеснымъ... [9]), между тѣмъ, какъ по мнѣнію Аристотеля и слѣдовавшаго ему Теофраста, удовольствіе, хотя и необходимый составной элементъ «εὐδαιμονίας», но, тѣмъ не менѣе, далеко еще не существеннѣйшій. Признавая личное удовольствіе извѣстнаго человѣка высочайшимъ для него благомъ, эпикурейцы и всѣ остальные частнѣйшіе пункты ихъ эгоистически-этической системы освѣщали именно этимъ же свѣтомъ, раскрывали ихъ, имѣя у себя предъ глазами

---

[1]) Epist LXXXVII. [2]) Epist. III. IX. XLVIII. [3]) Epist. CIV. [4]) Epist. CXVII.
[5]) Ср. «Aristoteles b. d. Romern»—Stahr'a, s. 85—87.
[6]) Hieronym in Jovian. I.—Ср. Stahr., ibid, s. 95—96.
[7]) Родился въ 341 г. до Р. Хр. («Ueberweg», I Th., s. 202).
[8]) Цитов трудъ Staudlin'a, s. 230.
[9]) «Diog Laert.», X, 657. 660. Ср. «Cicer.», «de finib.»., I, II.

именно этотъ свой основной принципъ. Несомнѣнно заимствовавъ у Аристотеля, хотя и въ высшей степени сильно исказивъ въ указанномъ выше смыслѣ мысль послѣдняго, что удовольствіе есть въ упомянутомъ также выше смыслѣ необходимый составной элементъ «εὐδαιμονίας»,—эпикурейцы, кромѣ того, быть можетъ, хотя по неимѣнію данныхъ особенно настаивать на этомъ мы и не можемъ, у Аристотеля же заимствовали и свой взглядъ на добродѣтель, какъ именно на актъ «свободной воли» человѣка [1]), тѣмъ болѣе, что, какъ справедливо замѣчаютъ нѣкоторые ученые [2]), «Эпикуръ вмѣстѣ съ Аристотелемъ былъ почти единственнымъ философомъ древности, провозгласившимъ существованіе свободной воли...»

IV.

Изъ школы послѣдователей Платона, такъ называемыхъ академиковъ, нѣкоторые также въ той или другой степени въ извѣстныхъ случаяхъ пользовались этическими взглядами Аристотеля. Изъ числа такихъ академиковъ можно указать, напр., Ксенократа [3]), Полемона [4]), отчасти—Спевзиппа [5]), Кратеса, Крантора [6]), принадлежавшихъ къ такъ называемой «древней» академіи [7]), а также нѣкоторыхъ другихъ. «Вообще», какъ замѣчаетъ одинъ ученый [8]), «мы во всякомъ случаѣ за фактъ должны считать то, что, какъ уже замѣчаетъ Цицеронъ [9]), имѣющій, впрочемъ, въ виду по большей части Антіоха Асколонскаго [10]), древняя академическая школа отличается отъ древней перипатетической [11]) въ этикѣ немного болѣе, чѣмъ въ словахъ только...»

V.

Умалчивая о всѣхъ другихъ философахъ до христіанскаго міра, въ произведеніяхъ которыхъ только въ высшей степени незначительно

---

[1]) «Diog. Laert.», X, 654.

[2]) Напр. г. Мальцевъ (см. его—«Нравств. филос. утилитар.», 1879 г., стр 23, примѣчан. 2-е).

[3]) «Stahr»: «Aristotelia», Th II, s. 146, Anm. 2. [4]) Ibidem.

[5]) Ibidem. «Cicer.»: «de finib». V, 13, 14. — «Brucker.» «Hist. crit. phil.», I, pag. 742... «Tennemann»'а упомян. «истор. философ.»..., Bd. III, s. 14. Ср. «Stahr», ibid., s. 87..

[6]) «Stahr», ibid., s. 88.—Ibid., Th. I, s. 129, Anm. 3.

[7]) «Ueberweg, Th. I, s. 134 — 137. Полемонъ жилъ около 314—270 г. до Р. Хр.; Ксенократъ 396—314 г. до Р. Хр.; Спевзиппъ стоялъ во главѣ академіи въ 347—339 г. до Р. Хр.; Кратесъ правилъ школой послѣ Полемона.

[8]) «Stahr», ibid., Th. II, s. 87.—Ср. «Gorenz». «Introduct. ad. Cicer. Libb. De Finib» pag. XXV. [9]) «De finib»... l. IV и V.

[10]) Академика «новой» академіи («Ueberweg». Th I s. 135).

[11]) Эта, какъ мы видѣли, была непосредственною продолжительницею взглядовъ Аристотеля.

отразилось вліяніе этическихъ взглядовъ Аристотеля [1]), дальше мы коснемся Цицерона—эклектика I-го в. до Р. Хр. [2]). Цицеронъ былъ прекрасно знакомъ съ этическими воззрѣніями Аристотеля, о чемъ въ высшей степени краснорѣчиво свидѣтельствуетъ «послѣдняя» книга его сочиненія: «de finibus bonorum et malorum» [3]), а отчасти также нѣкоторыя и другія мѣста, какъ этого сочиненія Цицерона [4]), такъ многихъ и другихъ его произведеній... [5]). Но Цицеронъ не только читалъ этическія произведенія Аристотеля, но и пользовался ими: это особенно замѣтно, напр., въ его извѣстномъ разсужденіи: «Laelius», написанномъ имъ подъ очевиднымъ и сильнымъ вліяніемъ VIII—IX-й книгъ Никомаховской этики Аристотеля [6]). Въ тѣхъ случаяхъ, въ которыхъ Цицеронъ въ своемъ Леліѣ не считаетъ возможнымъ согласиться съ извѣстными этическими взглядами Аристотеля и, вслѣдствіе этого, ведетъ нѣкотораго рода полемику противъ послѣдняго, онъ обнаруживаетъ только свою слабость — «превратное» пониманіе мыслей Аристотеля [7]). Не говоримъ уже, что въ Леліѣ въ извѣстной степени отразилось также и вліяніе произведенія Теофраста о «дружбѣ» [8]), въ свою очередь, какъ мы выше и сказали, отмѣченнаго сильнымъ вліяніемъ на него Аристотеля... Что касается другаго сочиненія Цицерона «de officiis», то и оно также, какъ извѣстно, не есть самостоятельное; напротивъ, двѣ первыя книги его суть только дальнѣйшая переработка сочиненія «περὶ τοῦ καθήκοντος», принадлежащаго стоику Панэцію [9]), а третья его книга написана Цицерономъ подъ воздѣйствіемъ не только стоиковъ—Посидонія, Діогена вавилонскаго,

---

[1]) Мы не говоримъ въ данномъ случаѣ о книгѣ «Премудрости Соломоновой», потому-что въ послѣдней хотя и отмѣченной очевидными слѣдами вліянія греческой философіи, однако, въ частности, сказалось вліяніе не Аристотеля, а Платона: въ ней именно допускается признаваемое Платономъ «четверичное» число добродѣтелей; «и аще правду любитъ кто»,—читаемъ въ одномъ мѣстѣ этой книги (гл. VIII; ст. 7),—«труды ея суть добродѣтели: цѣломудрію бо и разуму учитъ, правдѣ и мужеству, ихъ же потребнѣе ничто-же есть въ житіи человѣческомъ»...

[2]) Жилъ въ 106—43 г. до Р. Хр. («Ueberweg», T. I, s. 220).

[3]) Ср. «Stahr», Aristotelia», Th. II., s. 155 —Ср. «Srahr», «Aristot. bei. d. Romern», s. 50.

[4]) «De finib»... II, 11, 34; III, 18, 49; IV, 2, 3 5 и 73.

[5]) «Academ » II, 131, 136, 137,—«De legg. I, 21, 51,—«Tuscul. disput.» V,—30;IV, 21; III, 10, 22; IV, 17. Сравн. выше. примѣч. „3“-е. «Stahr», «Aristotelia», Th. II, s. 156.

[6]) Ср. «Stahr»: a) «Aristot. b. d. Römern, s.50—51 и б) «Aristotelia», Th. II, s. 156.

[7]) Ср. «Stahr: a) «Aristotelia», Th. II, s. 157 и б) «Aristot. bei d. Römern», s. 51.— Ср. также упомин. комментар. «Zell'я (отъ 1820 г.) volum. II, pag. 371.

[8]) Ср. «Stahr»: a) «Aristotelia». Th. II, s. 157 и б) «Aristot. b. d. Rom.», s. 51.—Нѣкоторые отрывки изъ этого сочиненія Теофраста находимъ у «Gellius'» [см. «Luzac.: «lectiones Atticae» (Lugd. Bat. 1809)]... Ср. «Stahr», «Arist. b. d. Rom », s. 130.

[9]) См. объ этомъ между прочимъ въ «истор. нравствен. философ.», «Ständlin'a, s. 256.—См. также—«Ueberweg», Th. I, s. 190 и 222 (3 Aufl, 1867 j.).

Антипатра тирскаго..., но также Платона и, что для насъ собственно важно, Аристотеля. . [1]).

VI.

Въ христіанскую эпоху нравственныя воззрѣнія Аристотеля на первыхъ порахъ не встрѣчали себѣ со стороны тѣхъ или другихъ отцевъ и учителей христіанской церкви особенно радушнаго пріема, какъ на востокѣ, такъ и на западѣ. Какъ извѣстно, въ первое время существованія христіанской церкви христіанамъ не были знакомы философскіе взгляды язычниковъ,—взгляды, начавшіе становиться имъ мало по малу извѣстными лишь съ тѣхъ только поръ, когда въ нѣдра христіанской церкви стали вступать философски-образованные язычники (во II в.). Впрочемъ и послѣ этого на востокѣ стали пользоваться авторитетомъ философскіе взгляды не Аристотеля, а «главнымъ образомъ» Платона и отчасти въ извѣстной степени зависѣвшихъ отъ послѣдняго іудео-александрійскихъ философовъ (напр. Филона...), неоплатониковъ... Такъ, намъ извѣстно, что изъ восточныхъ христіанскихъ учителей въ нѣкоторой степени благосклонно встрѣчали этическія воззрѣнія Платона, напр. Аѳинагоръ [2]) и друг. На западѣ въ первые вѣка христіанства этическимъ принципамъ Аристотеля «по большей части» предпочитались подобные же принципы Цицерона, раскрытые послѣднимъ особенно въ его извѣстномъ сочиненіи: «de officiis». Такъ, мы знаемъ, что подъ непосредственнымъ вліяніемъ послѣдняго сочиненія Цицерона написано, напр., извѣстное произведеніе св. Амвросія Медіоланскаго: «de officiis ministrorum»,—произведеніе, не смотря на это, благосклонно встрѣченное даже такимъ выдающимся учителемъ христіанской церкви, каковъ былъ блаж. Августинъ, а также и нѣкоторыми другими—Кассіодоромъ и проч. Конечно, обрабатывая свои этическія сочиненія подъ такимъ или инымъ воздѣйствіемъ Цицероновской морали, такіе христіанскіе учители, тѣмъ не менѣе, и въ этомъ случаѣ отчасти, хотя и посредственно, испытывали на себѣ вліяніе греческой-античной и, между прочимъ, Аристотелевской морали, такъ какъ сочиненіе Цицерона «de officiis», какъ мы выше замѣтили, написано Цицерономъ отчасти и подъ вліяніемъ Аристотелевской этики.

VII.

Почти совершенно забытая въ первые вѣка христіанской эры,—особенно по сравненію съ философіею Платона, — философія Аристотеля начала мало по малу приходить въ цвѣтущее состояніе у ара-

---

[1]) «Ueberweg», Th. I, s. 222.

[2]) «Сочинен. древнихъ христ. апологетовъ» (въ перев. Преображенскаго. 1867 г.); стр. 157—158.

бовъ. Еще въ третьемъ вѣкѣ «геджры» къ арабамъ отъ грековъ перешла медицина, открывъ собою входъ сюда и греческой «философіи». Многіе сирійскіе, іудейскіе и греческіе врачи уже рано были извѣстны при дворѣ арабскихъ халифовъ, причемъ ими послѣдніе вскорѣ же послѣ ихъ появленія у арабовъ стали пользоваться не только, какъ медиками, но и какъ переводчиками греческихъ «философовъ...» Этимъ и объясняется тотъ фактъ, почему у арабовъ въ постоянной «взаимной связи» въ ту пору существовали занятія философіей и медициной: извѣстнѣйшіе арабскіе философы всегда вмѣстѣ съ тѣмъ были и извѣстнѣйшими врачами. А, въ свою очередь, благодаря этому послѣднему факту, т. е. тому, что у арабовъ философія и естествознаніе тѣснѣйшимъ образомъ срослись другъ съ другомъ,—становится понятнымъ то, почему изъ всѣхъ греческихъ философовъ преимущественный можно сказать—исключительный, доступъ къ арабамъ нашелъ себѣ никто другой, а именно Аристотель вмѣстѣ съ своими комментаторами [1])... Своимъ знакомствомъ съ греческою и, въ частности, Аристотелевскою философіею арабы много обязаны также и несторіанамъ, особенно въ V-мъ вѣкѣ массами переселявшимся въ арабскую землю, дававшую имъ убѣжище отъ религіозныхъ преслѣдованій, претерпѣвавшихся ими въ своемъ отечествѣ...,—несторіанамъ, на своей новой родинѣ занявшимся, между прочимъ, переводомъ сочиненій Аристотеля съ ихъ первоначальнаго языка сначала (подобно многимъ и изъ упомянутыхъ выше ученыхъ, т. е. врачей) на сирскій, а потомъ уже на арабскій, за немногими только исключеніями, когда ими были дѣланы переводы извѣстныхъ сочиненій Аристотеля прямо съ греческаго языка на арабскій [2]). Такой порядокъ вещей началъ имѣть мѣсто особенно съ воцаренія надъ арабами династіи Абассидовъ. Между споспѣшествовавшими распространенію греческаго просвѣщенія среди арабовъ можно назвать въ извѣстной степени уже халифовъ багдадскихъ—«Almansor'a» (753—775 г. по Р. Хр.) и «Alraschid'a» (776—808 г. по Р. Хр.) [3]). Однако, «цвѣтущаго» своего состоянія философія Аристотеля въ средѣ арабовъ достигла главнымъ образомъ при халифѣ «Almamum'ѣ», царствовавшемъ въ первой половинѣ IX-го в. по Р. Хр. (813 — 833 г.) [4]). Какъ на особенно посвятившихъ себя изученію философіи Аристотеля, можно указать на извѣстныхъ (восточныхъ) арабскихъ ученыхъ этого времени — «Alkendi» («Abu Iusuf

---

[1]) «Stockl, «Geschicht e der Philosophie des Mittelalters», II Bd, 1865 j., s. 13.

[2]) «E. Rènan», «Averroes et l' Averroisme» — trois èdit.. Paris, 1866, p. 51. — См. также—«Stockl», II Bd., s. 14 —См. также «Wenrich»: «de auctorum graecorum versionibus et commentariis Syriacis, Arabicis, Armeniacis Persieisque», Lipsiae, 1842, p. 16...—Ср. «Wustenfeld»: Gesch. d. arab. Aerzte», s 21...

[3]) «Stockl», B. II, s. 14. [4]) «Stockl», B. II, s 14. — Отчасти «Ueberweg». Th. II, s. 152...

Iacub Ibn Eshak Al Kendi») [1]), «Alfarabi» («Abu Nasr Mohammed ben Mohammed ben Tarchan aús Farab») [1]), «Avicenn'y» («Abu Ali Al Hosain Ibn Abdallah Ibn Sina») [3]), а также и нѣкоторыхъ другихъ. Въ высшей степени сильно процвѣтавшая у восточныхъ арабовъ въ IX—X вв. философія Аристотеля скоро стала процвѣтать и на западѣ,—въ Испаніи уже въ X-мъ вѣкѣ—при Hakem'ѣ II-мъ [4]). Здѣсь—въ названномъ вѣкѣ городъ Кордова былъ тѣмъ же для Европы, чѣмъ Багдадъ для Азіи: извѣстнѣйшіе аристотелики, ни въ чемъ не уступавшіе восточно-арабскимъ, «вскорѣ» уже и здѣсь появились [5]), каковы были, напр., «Avicebron» [6]), «Avempace» [7]). Но возможнаго «maximum'а» своего процвѣтанія философія Аристотеля достигла здѣсь въ XII-мъ уже вѣкѣ, благодаря главнымъ образомъ Аверроэсу [8]). Знаменитый «Averroes» («Abul Walid Mohammed Ibn Achmed Ibn Roschd») [9]), проникнутый чувствомъ безусловнаго уваженія къ Аристотелю, написалъ комментаріи почти ко всѣмъ сочиненіямъ послѣдняго,—при этомъ, по незнанію греческаго и сирскаго языковъ, пользуясь сочиненіями Аристотеля въ арабскомъ только ихъ переводѣ [10]). Фактъ послѣдняго рода и былъ, между прочимъ, причиною того, что Аристотель мало-по-малу искажался все въ большей и большей степени, тѣмъ болѣе, что прежде, чѣмъ дойти до арабовъ, сочиненія Аристотеля испытали на себѣ вліяніе неоплатониковъ, нерѣдко передѣлывавшихъ ихъ въ своемъ духѣ..., навязавшихъ Аристотелю, напр., ученіе о «fatum'ѣ [11])... По этимъ причинамъ доходя до сознанія арабовъ нерѣдко въ искаженномъ видѣ, Аристотель иногда, кромѣ того, искажался ими также и намѣренно. Дѣло въ томъ, что, вслѣдствіе извѣстнаго фанатизма мусульманъ, «мыслящіе» изъ послѣднихъ не имѣли возможности безопасно высказывать какихъ-либо болѣе или менѣе несогласныхъ съ основами магометанскаго ученія воззрѣній. Горя, однако-жъ, понятнымъ желаніемъ подѣлиться съ окружавшею ихъ средою своими мыслями лучшее средство къ этому они находили—въ составленіи коммента-

---

[1]) «Ueberweg», Th. II, s. 158—159 этотъ ученый арабскій жилъ до 870 г. по Р. Хр.—Ср. «Stockl», Bd. II. s. 16

[2]) «Stockl», B. II, s. 16—23. «Ueberweg», Th. II, s. 159—160: «Alfarabi» род. около конца IX в.

[3]) «Ueberweg», Th. II, s. 160—161: «Avicenna» родился въ 980 г. по Р. Хр.—«Stockl», B. II, s. 23—58

[4]) «Stockl», B. II, s. 58. [5]) Ibid., s. 14—15.

[6]) Онъ, по мнѣнію нѣкоторыхъ ученыхъ, жилъ въ половинѣ XI-го в. («Munk». Dictionnaire des sciencls philos., art. Iuifs.»)...—Ср. «Stockl», B. II, s. 60 — 67. 134 и слѣд.).

[7]) Онъ былъ отравленъ въ 1138 г. (Stöckl», B. II, s. 58—60, 131 и слѣд.).

[8]) «Stockl», B. II, s. 67.—О немъ у Stockl'я идетъ рѣчь· ibid·, s. 67—124.

[9]) «Stöckl», B II, s. 68· «Averroes» род. въ 1105 г —Ср. «Ueberweg». Th. II, s. 163—165: «Averroes» род. въ 1126 г въ Кордовѣ.

[10]) «Stockl», B. II, s. 67—68.—Ср. «Schneid», «Aristost. in d. Scholastik», s 9.

[11]) «Schneid», s. 9.—См также «Stockl», B. II, s. 14.

ріевъ къ сочиненіямъ Аристотеля,—комментаріевъ, въ которыхъ они часто навязывали Аристотелю свои собственныя неоплатоническія воззрѣнія, выдавая ихъ, однако-же, за взгляды самого Аристотеля [1]). Упомянутый Аверроэсъ,—какъ мы и замѣтили, глубоко привязанный къ Аристотелю,—вслѣдствіе указаннаго отношенія мусульманъ къ свободно-мыслящимъ людямъ, естественно немного имѣя у себя послѣдователей между своими единоплеменниками,—однако—весьма много имѣлъ ихъ особенно въ средѣ іудеевъ [2]): «приписывавшій Аристотелю безусловный авторитетъ въ дѣлѣ познанія подлуннаго міра» [3]) послѣдователь Аверроэса, знаменитый Моисей Маймонидъ [4]), не смотря на проявлявшееся многоразличнымъ образомъ сильное противодѣйствіе, встрѣчаемое имъ со стороны іудеевъ—охранителей чистоты ихъ вѣры, ихъ преданій [5]), въ такой степени сильно дѣйствовалъ въ этомъ духѣ между своими единоплеменниками, что, какъ выражается (хотя разумѣется «крайне») «Wilhelm von Auvergne» (также послѣдователь Аристотеля [6]),—«между находившимися подъ властію сарацинъ евреями едва-ли былъ одинъ, равнодушно относившійся къ ученію Аверроэса [7]). Сочиненія Аверроэса, который, по мнѣнію іудеевъ, былъ anima et intelligentia Aristotelis», считались ими за Аристотелевскія (вообще мало имъ извѣстныя) и въ XIII—XIV вв. переводились ими много разъ на еврейскій языкъ [8]). Отъ арабовъ и іудеевъ «Аристотель» скоро перешелъ и въ Италію, Сицилію, Францію и проч., чему особенно способствовали—какъ уже въ то время имѣвшія мѣсто «торговыя» сношенія іудеевъ съ указанными европейскими странами, такъ и обширная ученость ихъ, вводившая ихъ въ стѣны различныхъ европейскихъ академій, школъ [9]) и проч. Перенесенная въ европейскія государства главнымъ образомъ іудеями арабская философія здѣсь нашла для себя хорошую почву: особенно сильно распространяли ее здѣсь Гогенштауфены — Фридрихъ II и сынъ его Манфредъ, окружившіе себя множествомъ іудейскихъ и арабскихъ ученыхъ, распространеніемъ на латинскомъ языкѣ сочиненій Аверроэса и Аристотеля старавшихся удовлетворить желанію этихъ владѣтелей — именно вытѣсненію изъ высшихъ государственныхъ школъ церковной науки и проведенію въ послѣднихъ началъ раціонализма [10]). Результатомъ всего

[1]) «Rénan», p. 57... Ср отчасти «Stockl, B. II, s. 15.

[2]) «Schneid», s. 10. [3]) «Ueberweg», Th. II, s. 167.

[4]) См. особен.—«Stöckl», B. II, s. 265—299. — М. Маймонидъ род. въ 1135 г. въ Кордовѣ (s. 266). [5]) «Stöckl», B. II, s. 299 и слѣдующ.

[6]) Онъ умеръ въ 1249 г.: «Stockl». B. II, s. 326. О немъ у Stöckl'я рѣчь: ibid s. 326—345.

[7]) «Schneid», s. 10—11. У Stockl'я (B. II, s. 300 и слѣд.) называются слѣдующіе, напр., послѣдователи Маймонида: «Schem Tov Ben Ioseph Ben Palquera» (род. между 1224—1228 г.), «Calonymos'»s, (род въ 1287 г.), «Iedaia Peneni» (жилъ немного прежде Calonymos'a), но особенно—«Ioseph Caspi» († 1350 г.).

[8]) «Schneid», s. 11.—Ср. «Ueberweg», Th. II, s. 167.

[9]) «Schneid», s. 11—12. [10]) «Schneid», s. 12—13.

этого было то, что около половины XIII-го вѣка на латинскомъ языкѣ появились почти всѣ уже сочиненія Аристотеля и арабскихъ аристотеликовъ, — что произведенія Аристотеля или, лучше сказать, псевдо-аристотелевскія нашли себѣ мѣсто въ высшихъ западныхъ школахъ, оказывая въ то-же время сильное вліяніе и на народъ, являясь непосредственными или посредственными причинами многихъ заблужденій, какія въ то время проповѣдывали, напр., «Amalrich von Bena», «David von Dinanto»..., отчасти каѳары, вальденсы, альбигойцы..., въ извѣстной степени «Абеляръ», «Gilbert Porretanus», «Erigena Scotus»..., словомъ, порождая здѣсь религіозный индифферентизмъ [1])... Въ средѣ схоластическихъ ученыхъ Аристотель въ это время пріобрѣтаетъ себѣ все большую и большую популярность, непосредственно обусловливаемую помимо сказаннаго стремленіемъ средневѣковыхъ ученыхъ при посредствѣ познанія «истиннаго Аристотеля» уничтожить нежелательныя послѣдствія, какія оставляло въ ту пору за собою распространеніе «искаженнаго», подъ вліяніемъ указанныхъ выше причинъ, «Аристотеля», и чувствуемою ими потребностію въ руководителѣ, который помогъ-бы имъ строго систематически раскрыть христіанскія истины,—руководителѣ, какимъ въ этомъ отношеніи для нихъ могъ быть не кто-либо другой, а именно только отецъ «логики» Аристотель [2])..., о господствовавшемъ въ первые вѣка христіанской эры особенно на востокѣ Платонѣ теперь вовсе неслышно. Какъ на лицъ, со стороны которыхъ «praecursor Christi in naturalibus», какъ называли въ средніе вѣка Аристотеля, въ эту эпоху встрѣчалъ себѣ глубочайшее уваженіе, помимо многочисленнаго сонма не особенно выдающихся изъ ряда другихъ, можно указать въ примѣръ на Альберта Великаго и особенно Ѳому Аквината. Многочисленныя папскія буллы, одна за другою слѣдовавшія въ XIII в. [3]), помѣстный Парижскій соборъ [4])..., запрещавшіе чтеніе и пользованіе физическими, метафизическими, натуръ—философскими... сочиненіями Аристотеля, въ этомъ случаѣ имѣли въ виду не «истиннаго» Аристотеля, а только «арабскаго», «искаженнаго» [5]), извѣстнаго, напр., по переводу такъ-называемому «vetus stranslatio» переводу, сказывавшемуся со множествомъ недостатковъ, очень часто даже совершенно искажавшему мысли Аристотеля и проч., такъ что, поэтому, такого рода запрещенія читать сочиненія Аристотеля не касались ни Альберта Великаго, ни Ѳомы Аквината..., возстановлявшихъ и дѣй-

---

[1]) Schneid», s. 13—14. [2]) «Schneid», s 8, 45 и слѣдующ.

[3]) Таковы буллы, напр., Григорія IX-го [отъ 1228-го и 1231-го годовъ («Schneid», s. 17—18)], Урбана IV-го, какъ возобновившаго послѣднюю буллу Григорія IX-го такъ и издавшаго свою собственную [въ 1262 г. («Schneid», s. 19)].

[4]) Отъ 1209 го г. («Schneid», s. 16.).

[5]) «Schneid», s. 21.—См. также «Hauréau»—«de la philosophie scolastique». Paris. 1850. T. I, p. 390—411.

ствительно (за весьма немногими только развѣ исключеніями) возстановившихъ «истиннаго» Аристотеля [1]), что, напр., относительно «этической» системы Аристотеля мы и увидимъ въ послѣдствіи времени [2]). Необыкновенное вліяніе Аристотеля и Аверроэса на умы продолжалось и въ XIV—XV вв.: ««Aristoteles ejusque commentator Averroès», замѣчаетъ одинъ ученый [3]), въ эту эпоху «ist das stehende Wort», причемъ безраздѣльнаго, можно сказать, господства надъ умами Аристотель вмѣстѣ съ Аверроэсомъ достигли въ верхней Италіи, почти совершенно вытѣснивъ на долгое время изъ Падуанскаго университета христіанскія науки [4]) и продолжая пользоваться здѣсь такимъ вліяніемъ даже дольше, чѣмъ до начала XVII в. и не только въ Падуѣ, но и въ университетахъ—Пизанскомъ, Болонскомъ (Bologna), Феррарскомъ, Неапольскомъ и нѣкоторыхъ другихъ, а иногда даже въ средѣ высшихъ представителей католической іерархіи [5])... «Вообще», господствуя надъ западными, а отчасти и восточными [6]) умами не только во весь періодъ схоластики, но даже въ нѣкоторой степени и послѣ, Аристотель господствовалъ, «въ частности», и какъ моралистъ, для подтвержденія чего достаточно припомнить, напр., этическія воззрѣнія, проповѣдуемыя Ѳомою Венаторіемъ (Thomas Venatorius), первымъ по времени «протестантскимъ» моралистомъ, современникомъ Лютера [7]), и нѣкотор. друг.... Не говоримъ уже, что вліяніе Аристотеля, какъ моралиста, въ вѣкъ реформаціи въ «нѣкоторой», по крайней мѣрѣ, степени проводилось въ жизнь и при посредствѣ евангелическихъ школъ, въ которыя было введено Меланхтономъ преподаваніе этики Аристотеля [8])—Меланхтономъ, въ этомъ случаѣ преслѣдовавшимъ сохраненіе связи или, гдѣ послѣдняя нарушена, возстановленіе связи «между религіознымъ и естественнымъ мышленіемъ, между богословіемъ и философіей» [9])..., хотя въ тоже время и по-

---

[1]) «Schneid», s. 24, 81. [2]) См. ниже— III-ю часть нашего изслѣдованія.

[3]) Schneid», s. 15.—Ср. также—«Stockl, B. II, s. 68.

[4]) «Rénan». «L'Averroisme dans l'école de Padoue».—См также—«Stockl», B. III, s. 202—203 ..

[5]) «Stockl», B. III, s. 202, 203, 204. .—Въ числѣ особенно рьяныхъ почитателей Аристотеля изъ этого времени могутъ быть названы, напр , слѣдующіе· «Alexander Achillinus»—изъ Болоньи, называвшійся своими современниками «вторымъ Аристотелемъ» († 1512); «Simon Portius»—изъ Неаполя—величайшій аристотеликъ своего времени; кардиналъ «Caspar Contarenus» († 1542) въ первую половину его жизни..; «Iacob Zabarella» († 1589.—«Stockl», B. III, s. 263...), «Andreas Casalpinus» († 1603) и весьма мног. друг.—См. также· «Schneid«, s. 15—16.

[6]) См. напр. «Gass»: «Gennadius und. Pletho, Aristotelismus u. Platon. in d griechischen Kirche»... 1844. «Breslau.

[7]) Ѳ Венаторій род. около 1488 г. (см. «Herzog»: «Real—Encyklopedie für protestantische Theologie und Kirche», siebzehnter Band, erste Halfte. 1863 j, s. 64).

[8]) См напр. «Regulae vitae» (Witeb., 1587, p. 179) Chytraeus'a.

[9]) См. «Ethik Luthers»—Luthardt'a, s. 14.—Его-же: «Die Lehre vom freien Willen», s. 150.

лагавшимъ строгое разграниченіе между христіанскою моралью, съ одной стороны, и этическими воззрѣніями — языческими, а въ томъ числѣ и Аристотелевскими, съ другой [1]). Не угасшее, какъ мы выше замѣтили, даже и въ началѣ XVII-го вѣка вліяніе Аристотеля, какъ моралиста, на тѣ или другіе «единичные» умы проявлялось тамъ и сямъ и въ послѣдствіи времени. Не упоминая въ данномъ случаѣ о комъ-либо другомъ изъ поддававшихся въ послѣдніе вѣка въ той или другой степени обаянію морали Аристотеля этого «великаго учителя свѣдущихъ» [2]), мы считаемъ вполнѣ достаточнымъ въ пользу раскрываемаго нами положенія привесть въ примѣръ приговоры, произнесенные вообще о философіи и, въ частности, этическихъ воззрѣніяхъ Аристотеля, съ одной стороны, Гегелемъ и, съ другой, современнымъ англійскимъ моралистомъ Морисомъ. «Лучшее, чѣмъ мы владѣемъ по психологіи до настоящаго времени», говоритъ Гегель [3]) «принадлежитъ Аристотелю, равно какъ ему-же принадлежитъ и лучшее изъ всего того, что когда-нибудь кто-либо говорилъ о волѣ» («der Willen»), «свободѣ» («die Freiheit»), «вмѣняемости» («die imputation») и «намѣреніи, произволеніи» («die intention»)... «Я», говоритъ Морисъ [4]), «обязанъ невыразимою благодарностію оксфордскому университету за то, что онъ далъ мнѣ въ руки Аристотелеву этику и побудилъ меня читать и продумать ее. Я сомнѣваюсь, могъ-ли-бы какой другой университетъ или какой другой учитель оказать мнѣ большее благодѣяніе. Я хочу объяснить вамъ, что эта книга сдѣлала для меня. Во-первыхъ, она убѣдила меня, что принципы нравственности не могутъ принадлежать тому или другому времени, а должны принадлежать всѣмъ временамъ. Этою книгою языческій грекъ древняго міра пробудилъ во мнѣ сознаніе о томъ, что происходило внутри меня, разоблачилъ предо мною лѣность и мою неискренность, показалъ мнѣ, какъ далеко мои поступки не были тѣмъ, чѣмъ, я думалъ, они должны быть, заставилъ меня сознаться, что, не смотря на всѣ преимущества, какими я пользовался предъ нимъ, онъ былъ лучше меня. Это было великое дѣло. Далѣе, я не могъ не научиться отъ этого грека: такъ какъ онъ потратилъ громадныя усилія, чтобы этому научить, что не чтеніемъ книги или изученіемъ правилъ пріобрѣтается познаніе нравственности, но что это есть дѣло жизни и что нравственность должна быть изучаема въ ежедневномъ житейскомъ опытѣ. Конечно, я могъ-бы найти то-же самое у англійскихъ и христіанскихъ писателей; но я не увѣренъ, чтобъ слова этихъ писателей;

---

[1]) Ср., напр., «Corpus Reformator».—T. XVI,—p. 534, prolegomena —Ср. отчасти «Stöckl», B. III, s. 529 и слѣдующ.

[2]) Выраженіе это принадлежитъ Данту: «Il gran maestro di color chi sanno»... (см въ упом. выше трудѣ Блэкки, стр. 97).

[3]) См. его—«Geschichte d. Philosoph», B. II, s. 348, 2 Aufl.

[4]) «Блэкки», стр. 108—109.

могли имѣть такое сильное вліяніе, какъ слова Аристотеля. Я-бы могъ подумать, что изложеніе такихъ суровыхъ правилъ и столь высокаго нравственнаго идеала составляетъ для этихъ писателей не болѣе, какъ предметъ ихъ занятій, какъ часть ихъ профессіи»...

Вообще, замѣтимъ въ заключеніе, нравственныя воззрѣнія Аристотеля во все время и повсюду, когда и гдѣ только они были извѣстны, пользовались глубокимъ уваженіемъ, нерѣдко переходившимъ, какъ отчасти видно изъ предшествовавшаго нашего изложенія, даже въ прямое или, по крайней мѣрѣ, косвенное слѣдованіе имъ со стороны тѣхъ или другихъ умовъ за всю продолжительную слишкомъ двухъ-тысячную жизнь Аристотелевскихъ этическихъ воззрѣній. Личности-же, относившіеся къ философскимъ и, въ частности, этическимъ воззрѣніямъ Аристотеля подобно Лютеру, который вообще слишкомъ строго отзывался объ Аристотелѣ: «Аристотель», читаемъ въ одномъ изъ писемъ Лютера [1]), «этотъ скоморохъ, шарлатанъ, который подъ греческой маской такъ долго околдовывалъ церковь Христа, этотъ хитрѣйшій обманщикъ душъ, котораго не знай мы навѣрно, что онъ былъ по плоти и крови человѣкъ, мы имѣли-бы основаніе признать за настоящаго дьявола»..., считая его главнымъ факторомъ въ образованіи имѣвшаго мѣсто въ западной церкви пелагіанства: «ибо», говорилъ Лютеръ, «Аристотель училъ, что кто дѣлаетъ много хорошаго, тотъ чрезъ это становится хорошимъ, добродѣтельнымъ» [2])..., повторяемъ, личности-же, подобно Лютеру, слишкомъ недружелюбно встрѣчавшіе философскіе и, въ частности, этическіе взгляды Аристотеля, составляютъ собою только исключительныя явленія.

---

[1]) «Luther's Briefe», anno 1516 (цитатъ взятъ у Блэкки, стр. 97).

[2]) См. объ этомъ, напр., «Ethik Luthers»—Luthardt'a, s. 15—17.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

УЧЕНІЕ ѲОМЫ АКВИНАТА О НРАВСТВЕННОСТИ.

Отдѣлъ I-й. Предварительныя замѣчанія.

§ 1. Замѣчанія о методѣ руководившемъ Ѳому Аквината при раскрытіи имъ своихъ нравственныхъ воззрѣній.

Преслѣдуя осуществленіе цѣли настоящаго параграфа, мы въ этомъ случаѣ по причинамъ — каждому понятнымъ — будемъ имѣть въ виду больше всего, хотя и не исключительно, особенности «Summae theologicae» Ѳомы Аквината. Уже въ самомъ началѣ этого сочиненія вооружаясь—какъ противъ такого способа раскрытія тѣхъ или другихъ вопросовъ, при которомъ вниманіе слишкомъ много обращается на выясненіе многихъ совершенно ненужныхъ частностей, и слишкомъ мало на установленіе болѣе или менѣе тѣсной внутренней связи между ними,—такъ и противъ такого, при которомъ слишкомъ много обращается вниманія на установленіе связи между отдѣльными пунктами, находящими себѣ мѣсто при раскрытіи извѣстныхъ вопросовъ, въ явный ущербъ самому существу дѣла —выясненію самаго внутренняго содержанія указаннаго рода пунктовъ (S. theol., p. 1, prologus),—повторяемъ, уже въ самомъ началѣ своей «Summae theologicae» вооружаясь противъ такихъ съ «крайнимъ» характеромъ способовъ раскрытія тѣхъ или другихъ вопросовъ, Ѳома Аквинатъ въ данномъ его произведеніи рекомендуетъ самымъ дѣломъ методъ, чуждый крайностей того и другаго изъ указанныхъ,—методъ, занимающій между ними средину. Преслѣдуя установленіе должной связи между отдѣльными пунктами, входящими въ составъ его «Summae theologicae», стремясь гармонически объединить ихъ, Ѳома Аквинатъ въ «должной» также мѣрѣ заботится и о подробномъ раскрытіи самаго ихъ содержанія. Подобное-же видимъ по большей части и въ другихъ—въ свое время указанныхъ—его произведеніяхъ нравоучительнаго характера. Правда, какъ въ послѣднихъ, такъ отчасти и въ «богословской суммѣ» Ѳома Аквинатъ,—какъ въ свое время и увидимъ,—при раскрытіи нравственныхъ вопросовъ любитъ иногда выставлять нѣкоторые пункты,

хотя и говорящіе за нерѣдко замѣчательную діалектическую тонкость его ума, но совершенно безплодные для жизни,—любитъ также иногда допускать многія и другія странности, общія у него съ другими средневѣковыми схоластиками...,—но обвинять его въ этомъ по указаннымъ ниже (см. II отд. Ш-й части наш. изслѣдованія) причинамъ мы не имѣемъ права.

Признавая только-что охарактеризованный нами общими чертами методъ за единственно-раціональный, нашъ моралистъ, далѣе, при выясненіи нравственныхъ вопросовъ, особенно въ своей «богословской суммѣ» держится обыкновенно такихъ болѣе или менѣе обычныхъ въ ту эпоху пріемовъ. Поставленный вопросъ имъ дробится на извѣстное число частныхъ пунктовъ («articuli»). Далѣе, прежде, чѣмъ раскрывать извѣстный пунктъ, Ѳома Аквинатъ высказываетъ относительно его взглядъ, прямо расходящійся съ истиною; согласившись съ послѣднимъ, однако, на время, онъ, затѣмъ, опровергаетъ его,—и наконецъ уже предлагаетъ свое подробное «solutionem»—разрѣшеніе даннаго вопроса. А что Ѳома Аквинатъ дѣйствительно пользуется такими именно пріемами при раскрытіи своихъ нравственныхъ воззрѣній, въ этомъ легко убѣдиться: стоитъ только прочитать какой—угодно «articulum» изъ числа раскрываемыхъ имъ въ его «богословской суммы». Такъ, напр., поставивъ вопросъ—«de causa virtutum», нашъ моралистъ, затѣмъ, раздробляетъ его на четыре частнѣйшихъ пункта: 1) «utrum virtus sit in nobis a natura», 2) «utrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum», 3) utrum aliquae virtutes morales sint in nobis per infusionem», 4) «utrum virtus quam acquirimus ex assuetudine operum, sit ejusdem speciei cum virtute infusa»? Затѣмъ онъ раскрываетъ каждый въ отдѣльности изъ этихъ четырехъ пунктовъ. Выясненіе, напр., перваго изъ нихъ: «utrum virtus insit nobis a natura»—ведется у него слѣдующимъ образомъ [1]). Въ пользу предположенія, что добродѣтель прирождена намъ, 1) приведя свидѣтельства св. І. Дамаскина, Антонина и даже евангелиста Матѳея (IV гл.), 2) на основаніи одного изъ предшествовавшихъ вопросовъ [2]) утверждая, что добродѣтель—благо, сообразное съ разумомъ и что все—сообразное съ разумомъ, который прирожденъ человѣку, также должно быть прирождено намъ, а—слѣдовательно—и добродѣтель, наконецъ, 3) ссылаясь на кн. Іова (XXXI, 18) и толкуя одно выраженіе ея въ томъ смыслѣ, что прирожденное—присуще намъ отъ нашего рожденія и что добродѣтели будто бы присущи каждому отъ самаго его рожденія и, слѣдовательно, прирождены намъ,—Ѳома Аквинатъ, далѣе, возражаетъ себѣ самому: «sed contra»,—говоритъ онъ,—можно сказать, что все прирожденное человѣку обще всѣмъ людямъ и не исчезаетъ вслѣдствіе грѣха: «bona naturalia» остаются, по слову св. Діонисія Ареопагита, даже и въ де-

---

[1]) S. th., p. 1—2, q. 63, a. 1. [2]) Ibid. q. 55, a. 4.

монахъ,—между тѣмъ, добродѣтели и не присущи всѣмъ людямъ, и уничтожаются чрезъ грѣхъ; онѣ, слѣдовательно, не прирождены намъ. Послѣ этого Ѳома Аквинатъ предлагаетъ уже подробное «solutionem» даннаго вопроса, начиная его своимъ обычнымъ: «respondeo»... Такимъ же точно образомъ раскрываются нашимъ моралистомъ и «всѣ» другіе «articuli», имѣющіе мѣсто въ его «богословской суммѣ». Съ подобными-же пріемами Ѳомы Аквината встрѣчаемся мы и во многихъ другихъ его произведеніяхъ, не лишенныхъ «нравственнаго» характера: въ его—«Scriptum in primum... Sententiarum... Lombardi» и друг.,—о чемъ нами «отчасти» уже и было въ свое время замѣчено (см. введен. въ наше изслѣдов. § I)

Вотъ—всѣ существенныя особенности пріемовъ, слѣдуя которымъ, Ѳома Аквинатъ излагаетъ, между прочимъ, и свои нравственныя воззрѣнія. Остальныя особенности такихъ пріемовъ нашего моралиста,—напр., болѣе, чѣмъ простое неигнорированіе имъ въ томъ или другомъ случаяхъ — какъ данныхъ заключающихся въ священныхъ библейскихъ книгахъ, въ твореніяхъ отцевъ и учителей христіанской церкви, въ современномъ ему церковномъ сознаніи, такъ и казавшихся ему здравыми различныхъ соображеній философствующаго ума и проч.,—вообще не могутъ характеризовать собою «главнымъ» образомъ одного Ѳому Аквината, какъ присущія, если не въ одинаковой, то, по крайней мѣрѣ, почти въ такой-же степени и многимъ другимъ схоластикамъ, и предварившимъ Ѳому Аквината своею жизнію, и жившимъ послѣ него. Характерною особенностію Ѳомы Аквината въ данномъ случаѣ, какъ мы отчасти уже только что высказались, можетъ являться развѣ только то, что къ помощи указаннаго рода средствъ при раскрытіи и обоснованіи своихъ нравственныхъ воззрѣній онъ прибѣгаетъ въ большей степени, чѣмъ кто-либо другой изъ схоластическихъ богослововъ-философовъ: на каждой страницѣ, напр., его «богословской суммы» фигурируютъ или имена и мысли какъ языческихъ философовъ, писателей..., такъ и христіанскихъ, или выдержки изъ священныхъ библейскихъ книгъ и проч.

Излишне, думаемъ, здѣсь сколько-нибудь останавливаться на оттѣненіи нѣкоторыхъ другихъ еще пріемовъ, употребляемыхъ Ѳомою Аквинатомъ при изложеніи имъ своихъ нравственныхъ взглядовъ, какъ пріемовъ, если иногда и не общихъ всѣмъ схоластикамъ, тѣмъ не менѣе—или слишкомъ маловажныхъ, или не всегда имѣющихъ мѣсто въ его произведеніяхъ Говоря это, мы, въ частности, имѣемъ въ виду обычай Ѳомы Аквината: 1) «въ большинствѣ случаевъ« излагать свои нравственныя (какъ и другія) воззрѣнія языкомъ безчувственнымъ, вообще такимъ, при которомъ лишь только-бы имѣло мѣсто достаточно ясное, опредѣленное выраженіе сущности того или другаго раскрываемаго имъ пункта..., 2) «иногда» избѣгать рѣшенія предлагаемыхъ кѣмъ-либо безполезныхъ по своимъ слѣдствіямъ вопросовъ и т. под.

§ II.

Психологическія основанія нравственныхъ воззрѣній Ѳомы Аквината.

Нельзя кому-либо, — такова мысль Ѳомы Аквината, — достигнуть болѣе или менѣе совершеннаго познанія въ нравственной области, если онъ предварительно не узнаетъ силъ, способностей («potentias») человѣческой души [1]). Выясненіе, по крайней мѣрѣ, въ «общихъ» чертахъ «главныхъ» сторонъ психологіи этого богослова-философа, поэтому, отчасти освѣтитъ намъ ту точку зрѣнія, стоя на которой онъ такъ или иначе характеризовалъ нравственность.

Для насъ въ данномъ случаѣ послѣ «общаго» взгляда Ѳомы Аквината на «душу» представляетъ интересъ его ученіе—I) о «свойствахъ» души и обусловливаемомъ послѣдними ея происхожденіи изъ того или другаго начала, II) о «силахъ, способностяхъ» ея и, наконецъ, III) о «synderesis» и «conscientia».

«Душа примитивный принципъ жизни во всѣхъ живыхъ существахъ»; точнѣе, въ виду того, что ангелы, напр., одаренные жизнію, тѣмъ не менѣе, не имѣютъ души, «душа — внутренній жизненный принципъ психо-физическаго существа, имѣющаго мѣсто въ подлунномъ именно мірѣ, слѣдовательно, существа органическаго [2]).

I.

И прежде всего душа человѣческая отлична отъ тѣла: иначе, помимо уже всего другаго, «всѣ» тѣла были бы полны жизни, въ чемъ, однако-жъ, насъ разувѣряетъ дѣйствительность; далѣе, душа, есть «первый именно принципъ жизни» («primum principium vitae»), по противоположности тѣлу, хотя также «нѣкотораго» рода принципу жизни (сердце, напр., есть принципъ жизни въ животныхъ), но только «нѣкотораго»..., а не «первому», какъ душа (сердце, напр., по противоположности душѣ, для того, чтобы оно могло быть «двигателемъ», оно, какъ нѣчто тѣлесное, предварительно должно быть само движимымъ отъ болѣе высшаго motor'a)...; такая душа не есть тѣло, но нѣкотораго рода «actus corporis», подобно тому, какъ теплота—принципъ нагрѣванія тѣлъ—не есть тѣло, но нѣкотораго рода «actus corporis» [3])... такъ какъ, затѣмъ, какъ мы знаемъ, по физическому закону два тѣла не могутъ существовать одно въ другомъ, а если душа, однако существуетъ въ тѣлѣ, то она, слѣдов., не тождественна съ послѣднимъ и т. д [4]).

Отличная отъ тѣла душа eo ipso не есть что-либо состоящее изъ матеріи, тѣлесной-ли то или духовной; иначе (т. е. если-бы душа

---

[1]) См. его «Commentar.» «in I lib. Aristotelis—de anima, lect. 1.

[2]) S. th., p. I, q. 75, a. 1.—Ср. Opusc. 43, c. 1. Ср. также «Geschichte d. Philosoph. des Mittelalters»...—Stöckl'я, Bd. II, s. 591.

[3]) S. th., p. I, q. 75, a. 1. [4]) Contr. gent. l. II, c. 65...

своимъ происхожденіемъ была обязана тѣлу), въ виду того, что, какъ извѣстно, ни одно тѣло не обладаетъ свойствами, такъ или иначе не присущими составляющимъ его элементамъ, соотвѣтственно чему и душа, съ этой точки зрѣнія, состоя изъ матеріальныхъ элементовъ, естественно не могла-бы имѣть какихъ-либо свойствъ, не присущихъ составнымъ ея «матеріальнымъ» элементамъ,—иначе, повторяемъ, оставались-бы совершенно необъяснимыми, напр., факты произвольнаго движенія одушевленныхъ существъ съ одного мѣста на другое [1]), господства души надъ тѣломъ, въ которомъ она находится, и надъ страстьми послѣдняго [2]), способности человѣческой души къ самосознанію, слѣдовательно, самоотраженію (что, между тѣмъ, не имѣетъ смысла въ отношеніи къ тѣлесной дѣятельности), способности «ума, главной сущности души, дѣйствовать безъ органа», какъ «ненужнаго» для него [3])..., равно какъ многіе и другіе факты [4])...

Итакъ, человѣческая душа отлична отъ тѣла и потому не матеріальна, но такъ какъ не матеріальна также и душа животныхъ, то, въ отличіе отъ послѣдней, человѣческая душа субстанціальна. Въ самомъ дѣлѣ,—хотя животныя и способны какъ къ произвольному переходу съ одного мѣста на другое, такъ равно и къ познавательной дѣятельности, однако, какъ та такъ и другая способности животныхъ обусловливаются исключительно только одними чувствованіями послѣднихъ, чувствованіями, изъ которыхъ каждое «непремѣнно» предполагаетъ собою предшествующее ему тѣлесное раздраженіе и возбужденіе, такъ что, поэтому, чувствующая животная душа, въ качествѣ самостоятельной, независимой отъ тѣла потенціи, совершенно не мыслима, какъ такая, погибая вмѣстѣ съ уничтоженіемъ тѣла [5])..., между тѣмъ какъ познающая дѣятельность человѣка вообще самостоятельная, независимая отъ тѣла обусловливается въ ея проявленіяхъ содѣйствіемъ тѣла, лишь на столько, насколько тѣлесныя ощущенія доставляютъ ей матеріалъ. Дѣйствительно, если-бы познающая дѣятельность человѣка вообще непосредственно обусловливалась содѣйствіемъ тѣла, то она естественно не могла-бы имѣть мѣста въ тѣхъ случаяхъ, когда объекту ея были-бы присущи свойства, чуждыя тѣхъ тѣлесныхъ, чувственныхъ элементовъ, которыми одними только она «непосредственно» обусловливается; въ этомъ случаѣ она несомнѣнно пошла-бы по ложной дорогѣ. Нашу мысль можетъ пояснить слѣдующій фактъ: языкъ нѣкоторыхъ больныхъ, вслѣдствіе именно состоянія ихъ тѣла, неспособенъ къ правильнымъ вкусовымъ ощущеніямъ въ тѣхъ случаяхъ, когда объектъ, имъ осязаемый, лишенъ тѣхъ

---

[1]) Ibid., c. 63. [2]) Ibidem.

[3]) «Stockl», B. II, s. 636. «Психологія» Владиславлева. 1881 г., т. I, стр. 97.

[4]) C. gent., l. II, c. 62.—Ср. s. th., p. I, q. 75, a. 5.

[5]) S. th., p. I, q. 75, a. 3. — Ср. Contr. gent., lib. II, c. 80 и 82, l. IV, c. 39. Ср. также—«D. heilige Thomas von Aquino»—Werner'a, B. II, s. 434.

свойствъ, которыя гармонировали-бы съ даннымъ состояніемъ тѣла человѣка, обусловливающимъ собою правильную дѣятельность его въ области только горькихъ вкусовыхъ ощущеній; такъ что, поэтому, языкъ такихъ субъектовъ, испытывая пріятныя для «здороваго» человѣка ощущенія, судитъ о послѣднихъ ложно, оттѣняя ихъ признаками ощущеній непріятныхъ [1]).

Нематеріальная и съ тѣмъ вмѣстѣ субстанціональная душа человѣческая естественно, кромѣ того, и неразрушима. Въ самомъ дѣлѣ, если, какъ мы замѣтили выше, уничтоженіе тѣла не влечетъ за собою смерти заключавшейся въ тѣлѣ души, то смерть, уничтоженіе души,—если только оно имѣетъ мѣсто,—можетъ непосредственно зависѣть не отъ чего-либо другаго, какъ только отъ самой же души, такъ какъ все можетъ уничтожаться только или «uno modo per se, alio modo per accidens.» [2]). Но душа, какъ чувство, есть «только» «чистая форма», чистыя же формы не могутъ уничтожаться, потому что къ нимъ вовсе не приложимы условія, при которыхъ былъ-бы возможенъ этотъ фактъ [3]); кромѣ того, душѣ присуще «естественное» желаніе своего безсмертія, которое, какъ такое, не можетъ быть тщетнымъ (inane) [4]). Дѣйствительно, причинами, обусловливающими собою возможность подобнаго рода явленія, могутъ быть или препобѣждающее воздѣйствіе противоположнаго агента, между тѣмъ въ виду стоянія интеллектуальной души надъ всѣми контрастами земныхъ чувственныхъ вещей, не имѣщее мѣста [5]), или уничтоженіе носителя формы, не мыслимое въ отношеніи къ интеллектуальной душѣ, какъ стоящей внѣ «зависимой» связи съ тѣломъ, или, наконецъ, уничтоженіе причины ея бытія, однако опять не мыслимое, такъ какъ непосредственная причина бытія души Богъ [6]), причина, при томъ, вѣчная, никогда не исчезающая [7]). Короче душа человѣческая неразрушима [8]). А если такъ, т. е. если душа человѣческая не разрушима, то она съ тѣмъ вмѣстѣ непремѣнно и нерожденна, такъ какъ что рождается, то не-

---

[1]) S. th., p. I, q. 75, a. 2.—Ср. «Werner», Bd. II, s 435.

[2]) C. gent., l. II, c 55; S. th., p. I, q. 75, a. 6

[3]) C. gent. l. II, c. 79; ср. отчасти «Werner», B. II, s. 437. «Разрушеніе чего-либо есть именно потеря полученной этимъ «чѣмъ-либо» при своемъ рожденіи формы; субстанція же, которая есть форма, столь-же мало можетъ ее потерять, какъ и получить, п. ч. она не «имѣетъ» формы, а «есть» форма (Werner», B. II, s. 439).

[4]) S. th., p. I, q. 75, a. 6.

[5]) S. th., p. I, q. 75, a. 6.—Ср. «Werner», B. II, s. 436. 437.

[6]) S. th . p. I, q. 75, a. 6.—Ѳома Аквинатъ не признаетъ никакого смысла за господствовавшей до него и въ его время въ сознаніи многихъ языческихъ и христіанскихъ писателей теоріи такъ называемаго предсуществованія душъ. Ср. Werner». B. II, s. 437. 439

[7]) «Werner», B. II, s. 437. Въ «Contr. gent» (l. II, c. 55) Ѳома Аквин. предлагаетъ и отвергаетъ до восьми возраженій противъ неразрушимости души.

[8]) S. th., p. I, q .75. a. 6.

премѣнно и умираетъ, исчезаетъ, а если душа человѣческая, какъ мы выше сказали, не умираетъ, не исчезаетъ, неразрушима, безсмертна, то она, слѣдовательно, и нерожденна.

II.

Одаренной упомянутыми выше свойствами человѣческой душѣ присущи въ большомъ количествѣ различныя силы, способности (potentiae). Человѣкъ состоитъ изъ души и тѣла, являясь, такимъ образомъ, посредствующею, переходною гранью, рубежемъ (confininm) между тѣлесными чувственными тварями (corporales creaturae), съ одной стороны, и духовными (spirituales creaturae), съ другой. Какъ такой, человѣкъ естественно обладаетъ силами, способностями (potentiae), добродѣтелями (virtutes), свойственными какъ первымъ, такъ въ извѣстной степени и послѣднимъ существамъ. При томъ, человѣкъ только при помощи многихъ именно силъ, способностей своей души можетъ достигнуть блаженства (beatitudo), между тѣмъ какъ высшія его существа—Ангелы могутъ достигать послѣдняго при посредствѣ настолько меньшаго количества своихъ силъ, способностей, на-сколько они стоятъ выше человѣка; а въ Богѣ, «безконечно» высшемъ даже и Ангеловъ, естественно уже нѣтъ какой-либо потенціи или дѣйствія, кромѣ Его Существа (essentia). Это съ одной стороны. Съ другой, сказываясь существомъ, хотя и высшимъ животныхъ, человѣкъ, тѣмъ не менѣе, владѣетъ сравнительно большимъ также количествомъ силъ, способностей, чѣмъ послѣднія, потому что «чувственныя» цѣли человѣка выше и разнообразнѣе (universales et perfecti) подобныхъ же цѣлей (particulares) животныхъ [1]) .. Но вообще имѣя много потенцій, душа со стороны своей сущности не есть, однако, что-либо тождественное съ ними, такъ какъ, во-первыхъ, душа по своему существу, какъ чистая форма, есть нѣчто «дѣйствительное», а не «потенціальное» только, чѣмъ (т. е. потенціальными), между тѣмъ, являются ея силы, способности, во-вторыхъ, иначе все имѣющее душу, «всегда» было-бы дѣятельно, чего, однако-жъ, мы не видимъ на самомъ дѣлѣ...; только въ одномъ Богѣ «potentia» тождественна съ Существомъ Его [2])...

Въ частности, потенціи души суть слѣдующія: «растительныя» (potentiae vegetativae), «чувствовательныя» (p. sensitivae), «интеллектуальныя» (p. intellectivae) и «желательныя» (p. appetitivae) [3]). Растительная душа обнаруживаетъ свою дѣятельность только въ отношеніи къ одному тому тѣлу, въ которомъ она находится, между тѣмъ чувствующая душа объектомъ своимъ имѣетъ вообще все тѣлесное, интеллектуальная-же все существующее (тѣлесно оно, или нѣтъ—безраз-

[1]) S. th., p. I, q. 77, a. 2.—Ср. contr. gent., l. II. c. 72, l. III. c. 97.
[2]) S. th., p. I, q. 77, a 1 —Ср. отчасти «Werner» B. II s. 448.
[3]) S. th., p. I, q. 78. a. 1.

лично). Слѣдовательно, душа человѣческая, если разсматривать ее какъ чувствующую и интеллектуальную, въ своей дѣятельности выходитъ за предѣлы ея собственной сферы бытія [1]) Растительная и чувствующая дѣятельности души могутъ обусловливаться не иначе, какъ только при посредствѣ тѣлесныхъ органовъ, между тѣмъ какъ въ отношеніи къ интеллектуальной дѣятельности это условіе не имѣетъ мѣста [2]). Силы растительной души: а) сила насыщать тѣло; б) сила содѣйствовать росту послѣдняго и в) сила рожденія, произведенія [3]). Центральный органъ и мѣстопребываніе ея сердце [4]). Силы чувствующей души «воспринимающія» (apprehensiva) или при посредствѣ внѣшнихъ пяти чувствъ, или внутреннихъ (сила воображенія—imaginatio),—сила оцѣнивающая (vis aestimativa), воспоминающая (vis memorativa) и общее чувство (sensus communis) [5]) и «двигательныя» (отчасти естественныя, отчасти животныя) [6]). Силы интеллектуальной души: «умъ» («спекулятивный, имѣющій своимъ объектомъ истину саму въ себѣ, и «практическій», имѣющій объектомъ своимъ истину не саму въ себѣ, а въ отношеніи ея къ поступку) [7]) и «воля»—вышеорганическая потенція [8]), существенное свойство которой—«свобода»; волѣ, характеризующейся чертами самоопредѣленія, присуща способность свободнаго выбора между разнообразными цѣлями [9])... Желательная способность необходимое слѣдствіе познавательной способности: гдѣ имѣетъ мѣсто познавательная способность, тамъ непремѣнно имѣетъ также мѣсто и способность желательная [10]). Результатомъ-же дѣятельности желательной способности является способность къ перемѣнѣ мѣста: душа сначала познаетъ, потомъ желаетъ и, вслѣдствіе желанія, движетъ тѣло къ извѣстному желаемому объекту [11]). Такимъ образомъ, способность произвольной перемѣны мѣста является нѣкоторымъ образомъ пятымъ «genus potentiarum» человѣческой души.

III.

Не суть «потенціи» души ни «synderesis» [12]), ни «conscientia», т. е. «cum alio scientia» [13]). Synderesis» это «habitus naturalis» [14]). Какъ увидимъ ниже, обусловливая собою «совѣсть», «synderesis» не есть, однако-же, что-либо тождественное съ совѣстію, такъ какъ послѣдняя, хотя (какъ и synderesis) и не есть «потенція» души, тѣмъ не менѣе, не

[1]) «Werner», B. II, s. 449. [2]) «Stöckl», B. II, s. 636.
[3]) Opusc. 43—«de potent. animae». c. II.—S. th., p. I, q. 78, a. 2.
[4]) In l. III Sentent., dist. 13, q. 10, 2, a. 1.—Ср. «Stockl»:, B. II, s. 637.
[5]) S. th., p. I, q. 78, a. 4.
[6]) De potent. anim., c. III (Opusc.). См. также, ibid., c. IV.
[7]) S. th., p. I, q. 79, a. 11.—De potent. anim. (Opusc.), c. VI.
[8]) De verit. (Opusc.) q. 22, a. 4.
[9]) S. th., p. I, q. 83, a. 1. — De verit.; q. 24, a 1. — In II l. Sent., dist. 25, q. 1, a. 2.
[10]) S. th., p. I, q. 80, a. 1. [11]) «Werner», B. II, s. 449. [12]) S. th., p. I, q. 79, a. 1. 2. [13]) S. th., p. I, q. 79, a. 13. [14]) S. th., p. I, q. 79, a. 1. 2.

есть «habitus»—навыкъ, но «actus»—дѣятельность, состоящая, при томъ, «въ примѣненіи практическихъ принциповъ къ единичнымъ поступкамъ», въ указаніи намъ того, что изъ совершаемаго нами хорошо и что нѣтъ, что мы должны дѣлать и отъ чего, напротивъ, должны уклоняться [1])... Указаннаго рода дѣятельность, состоящая въ «примѣненіи практическихъ принциповъ къ отдѣльнымъ поступкамъ»,—дѣятельность, характеризующая собою «совѣсть», совершается въ формѣ силлогизма: первую посылку въ послѣднемъ, заключающую въ себѣ самые общіе принципы, съ которыми человѣкъ долженъ сообразоваться въ своей дѣятельности, напр. принципы: не дѣлать зла, повиноваться предписаніямъ Божіимъ (...ut quod est malum, non esse faciendum...; praeceptis Dei obediendum...), непосредственно обусловливаетъ собою «synderesis», тогда какъ послѣднюю, подводящую извѣстный данный поступокъ подъ тотъ или другой выражаемый первою посылкою общій принципъ, законъ, непосредственно обусловливаетъ собою разумъ, причемъ выводъ изъ этихъ обѣихъ посылокъ въ отношеніи къ данному случаю заключенія есть специфическое дѣло «совѣсти» [2]). Напр., первая посылка: должно повиноваться божественнымъ установленіямъ, вторая: характеръ даннаго поступка не гармонируетъ съ характеромъ извѣстнаго божественнаго установленія, выводъ: не должно совершать такого рода поступка... При такомъ положеніи дѣла становится вполнѣ понятнымъ фактъ, почему совѣсть иногда является несправедливымъ судьею: въ самомъ дѣлѣ, если къ выставленному со стороны «synderesis» общему принципу разумомъ будетъ неправильно примѣненъ извѣстный частный поступокъ, въ такомъ случаѣ естественно ложную мысль будетъ заключать въ себѣ и дѣлаемый совѣстью выводъ [3]).

Указанныхъ данныхъ психологіи Ѳомы Аквината для нашей цѣли вполнѣ достаточно.

§ III.

Религіозныя основанія нравственныхъ воззрѣній Ѳомы Аквината.

Созидая свою этическую систему въ извѣстной степени на «психологическихъ» основаніяхъ, Ѳома Аквинатъ, какъ въ свое время увидимъ также и это, зиждетъ ее, какъ христіанскій моралистъ, кромѣ того, и притомъ преимущественнымъ образомъ, и на основаніяхъ «религіозныхъ». Въ виду этого, насколько это необходимо для насъ, обрисуемъ религіозныя воззрѣнія нашего схоластическаго ученаго и, въ частности, раскроемъ его ученіе: I, о Богѣ, со стороны Его Существа; II, о Богѣ троичномъ въ Лицахъ и, наконецъ, III, объ отношеніи Бога къ міру [4]).

---

[1]) S. th., p. I, q. 79, a. 13.—De verit., q. 17, a. 1.—Ср. «Stockl», B. II, s. 643.
[2]) In. II l. Sent., dist. 24, q. 2, a. 3. 4.—Ср. «Stöck.», B. II, s. 643.
[3]) In. II l. Sent., dist. 24, q. 2, a. 3. 4.—Ср. отчасти ibid., dist. 39, q. 3, a. 2.
[4]) S. th., p. 1.

I.

Указывая три способа познанія Бога: а) «visio Dei per essentiam»—познаніе Бога путемъ созерцанія [1]); б) «cognitio per rationem naturalem»—познаніе при помощи «естественнаго разума» [2]) и, наконецъ, в) «cognitio per fidem»—познаніе при помощи «вѣры» [3]), и, при этомъ, доказывая. а) неприложимость перваго человѣкомъ въ теченіе всей его земной «тѣлесной» жизни, какъ такой, дѣлающей для него невозможнымъ сверхъестественное непосредственное созерцаніе Бога [4]), б) сравнительную достаточность для религіозныхъ цѣлей человѣка (т. е. для того, чтобы послѣдній могъ убѣдиться въ «бытіи Бога» и проч.) втораго способа, хотя въ самомъ себѣ и далеко несовершеннаго [5]), и, наконецъ, в) сравнительное превосходство предъ первыми двумя третьяго способа познанія Бога «чрезъ вѣру», какъ способа, въ своемъ примѣненіи въ томъ или другомъ случаѣ облегчаемаго содѣйствіемъ божественной благодати [6]), опирающагося на божественное Откровеніе, какъ извѣстно, содержащее въ себѣ много истинъ, до которыхъ ограниченный умъ человѣческій самъ по себѣ додуматься не въ состояніи [7]) и проч. [8]), отвергая неправильныя, на его взглядъ, доказательства бытія Божія, представленныя тѣми или другими изъ его предшественниковъ, между прочимъ, онтологическое доказательство бытія Божія, принадлежащее Анзельму Кентерберійскому..., и выставляя свое доказательство бытія Божія космологическое, заключающее отъ движенія всѣхъ міровыхъ вещей... къ «primum movens», «prima causa» къ Перводвижителю, Первопричинѣ, т. е. Богу [9])..., — Ѳома Аквинатъ характеризуетъ Бога какъ существо единое, духовное, вѣчное, всеблагое, всемогущее, вездѣ сущее, неизмѣняемое, безконечное, какъ существо, преисполненное любви, милосердія, справедливости, какъ обладающее всемогущею волею, въ высшей степени самосознаніемъ и проч.

Во первыхъ, какъ «primum movens» и потому неподвижный (по противоположности тѣламъ), во-вторыхъ, какъ «primum ens» и потому существующій не въ потенціи, но «in actu» (по противоположности тѣламъ существующимъ только «in potentia»), наконецъ, въ третьихъ, какъ «id, quod est nobilissimum in entibus» (по противоположности тѣламъ, изъ которыхъ, какъ такихъ, ни одно не можетъ быть названо—«nobilissimum»). .,—Богъ не есть тѣло.—Онъ безтѣлесенъ [10]) и, слѣдов , нематеріаленъ [11]), безусловно простъ [12])...

Раскрывъ понятіе о Богѣ, какъ безусловно простомъ существѣ,

---

[1]) S. th., p. I, q. 12, a. 11. [2]) S. th., p. I, q. 12, a. 12. [3]) S. th., p. I, p. 12, a. 13.
[4]) S. th., p. I, q. 12, a. 11.—Ср. In IV l. Sent., dist. 49, q. 2, a. 6—7.
[5]) S th., p I, q. 12, a. 12 [6]) S. th., p. I, p. 12, a. 13. [7]) Ibid. [8]) Ibid.
[9]) S. th., p. I, q. 2, a. 3.—Ср. c. gent., l. I, c. 13... [10]) S. th., p. I, g. 3, a. 1.
[11]) Ibid, a. 2. [12]) Ibid., a. .

Ѳома Аквинатъ непосредственно послѣ этого переходитъ къ рѣчи объ абсолютномъ совершенствѣ (perfectio) Божіемъ [1]), въ сравненіи со всѣми безъ исключенія міровыми существами,—всесовершенствѣ, имѣющемъ мѣсто съ точки зрѣнія Ѳомы Аквината,—помимо многаго другаго,—въ виду уже того одного, что, какъ извѣстно, все вообще, «совершенное» (perfectum) настолько есть такое, на сколько оно существуетъ «in actu», а не «in potentia», а Богъ,—какъ мы въ свое время имѣли случай видѣть,—вовсе не существуетъ «in potentia», но существуетъ только «in actu», есть только «purus actus» [2]).

Безусловно совершенный Богъ, въ частности, есть прежде всего неизмѣняемъ, такъ какъ измѣненію можетъ быть подвержено вообще лишь только то, что — а) въ тотъ или другой моментъ существовало или существуетъ не «реально», а только въ «потенціи», какъ такой, обусловливающей измѣненіе этого «чего»,—что b) въ той или другой степени несовершенно и непросто и потому въ актѣ измѣненія можетъ или получать что либо такое, чѣмъ прежде оно не владѣло и проч.,—между тѣмъ какъ въ отношеніи къ Богу, Который всегда есть «purus actus», Существо всесовершенное, всепростое..., ничто изъ этого не имѣетъ мѣста [3]).—Неизмѣняемостію Бога, очевидно, непосредственно обусловливается Его вѣчность: неизмѣняемый Богъ вѣченъ, такъ что по отношенію къ Его бытію не имѣютъ смысла ни понятія начала (principium) или конца (finis), ни понятія преемственности (successio) [4]), т. е., «прошедшаго» (praeteritum) или «будущаго» (futurum), но только понятіе одного вѣчнаго—«nunc», «praesentis» [5]) и т. д. [6]).—Вѣчный, т. е. владѣющій безначальнымъ и безконечнымъ во времени бытіемъ, Богъ безконеченъ и въ томъ смыслѣ, что по отношенію къ Нему не имѣетъ никакого смысла какой-либо недостатокъ или какое-либо ограниченіе [7])...,—что «Онъ не имѣетъ границъ Своего совершенства» [8]).—Существо безконечное, какъ такое, естественно должно быть также и вездѣсущимъ: все обнажено (nuda) и открыто предъ очами Его (aperta oculis Ejus) [9]). Богъ вездѣсущъ тѣмъ болѣе, что, а) Богъ—Перводвижитель, а движущее (movens) и движимое (motum). . должны существовать вмѣстѣ, б) Богъ—Виновникъ (causa) всего существующаго во вселенной и, какъ такой, естественно долженъ быть присущъ всему Имъ сотворенному [10])..., в) Богъ, какъ ниже увидимъ,—«всемогущъ» и, какъ такой, естественно присущъ всему, насколько «все» покоряется Его власти [11])...,—но вездѣприсущимъ не въ

[1]) Ibid., a. 4, a. 1—2. [2]) Ibid., a. 1.

[3]) Ibid., q. 9, a. 2, ср. a. 1, cp. In l. Sent. dist. 8, p. 3, a. 2. 1 ..

[4]) S. th., p. I, q. 10, a. 2, ср. a. 1.—Ср. In I l. Sent., dist. 8. q. 2, a. 1...

[5]) S. th., p. I, q. 10, a. 2. [6]) Cp. Contr. gent., l. I, c. 15.

[7]) S. th., p. I, q. 7, a. 1 — 2. De verit., q. 2, a. 2. C. gent. l. I. c. 13. In. I l. Sent., dist. 43. q. 1, a. 1... [8]) «Stockl», B. II, s. 517. [9]) S. th., p. I, q-8, a. 3.

[10]) In. I l Sent dist. 37. q 1, a. 1. Cp. S. th,. p. I. q. 8, a. 1.. [11]) S. th., p. I, q. 8, a. 3.,

пантеистическомъ смыслѣ [1]) и проч.—А присутствуя всюду безъ исключенія, Богъ, конечно, не можетъ быть невездѣсущимъ, въ совершенствѣ знающимъ—какъ Самого Себя (Se ipsum... Deus perfectissime cognoscit ..) [2]), такъ и все, что не есть Онъ (Deus cognoscit alia a Se) [3]), и, притомъ, въ одинаковой степени—и «universalia» (общее), и «singularia» (единичное) [4]), и дѣйствительно, реально существующее, и существующее только въ возможности [5]) и проч. [6]),—знающимъ все это, какъ именно причина «этого всего» (D. cognoscit alia, in quantum est causa eis...) [7]).—Причина дѣйствительная ли уже, или еще только возможная—это въ отношеніи къ Богу абсолютно безразлично [8]).—Обладая абсолютнымъ всевѣдѣніемъ, Богъ, вслѣдствіе этого, обладаетъ и безусловною волею, безусловнымъ хотѣніемъ voluntas... intellectum consequitur) [9]), объекты котораго—какъ собственную «сущность» Бога [10]), такъ и все, что не есть Богъ [11])... Притомъ, Себя (se) желаетъ Богъ—какъ «цѣль» (finis), тогда какъ все то, что не есть Онъ (alia...), Онъ желаетъ какъ «ведущее къ цѣли» (ut ad finem) [12]) и проч. [13]) Желая какъ Себя, такъ и все то, что не есть Онъ, т. е. всѣхъ своихъ тварей, Богъ естественно желаетъ блага (bonum) и Себѣ, и всѣмъ Своимъ тварямъ, а—слѣдовательно—и любитъ—какъ Себя, такъ и все то, что не есть Онъ [14]). Любвеобильный Богъ есть Богъ всеблагій, есть именно—«summum bonum», «omnis boni bonum», вслѣдствіе чего ко всѣмъ остальнымъ міровымъ существамъ предикатъ «благости» можетъ быть приложимъ только настолько, насколько они, такъ сказать, имѣютъ участіе въ безусловномъ благѣ [15])... — Любвеобильный и всеблагій Богъ есть Богъ милосердый [16]). Однако, будучи такимъ, Онъ—какъ въ отношеніи къ Себѣ, такъ и въ отношеніи къ Своимъ тварямъ—также и справедливъ (justus) [17]).—Неизмѣняемый, вѣчный, вездѣсущій... Богъ и всемогущъ (какъ объ этомъ мы отчасти уже и замѣтили выше),—такъ что для Него чего-либо невозможнаго, поэтому, вовсе не существуетъ: «potentia Dei est infinita» [18]); Богъ можетъ сдѣлать все, что не стоитъ во внутреннемъ разладѣ съ самимъ собою, что согласно съ самимъ

[1]) Ibid., a. 2. [2]) Ibid., q. 14, a. 3. 2... Ср. «de virit.», q. 2, a. 2... C. gent., l. I, c. 48... [3]) S. th., p. I, 14, a. 5. C. gent, l. I, c. 49.

[4]) S. th.. p. I, q. 14, a. 11. «De verit», a. 5.

[5]) S. th., p. I, q. 14, a. 9... Ср. «De verit», q. 2, a. 8. Ср. также C. gentes., l. I, c. 66. [6]) S. th., p. I, q. 14, a. 10, 16... [7]) C. gent., l. I, c. 65. [8]) S. th., p. I, q. 14, a. 9... [9]) Ibid., q. 19, a. 1. [10]) In I l. Sent., dist. 45, q. 1. a. 2. C. gent., l, I, c. 74... S. th., p. I, q. 19. a. 2. [11]) S. th., p. 19, a. 2. См. C. gent., l. I, c. 76.

[12]) Sth., p. l, q. 19, a. 2. [13]) Ibid., a. 3, 6, 7, 8, 9...

[14]) Ibid., q. 20, a. 1—2... Ср. C. gent., l. I, c. 91...

[15]) S. th., p. I, q. 6, a 2. C. gent. l. I, c. 41... C. gent., l. I, c. 40.

[16]) Sth., p. I, q. 21, a. 3, ср. a. 4. [17]) Ibid., a. 1, ср. a. 2.

[18]) Ibid., q. 25, a. 2... Ср. In. I l. Sent. dist. 43, q. 1, a. 1. De potentia D. (Opusc), q. 1, a. 2 ..

собою... [1]); исключенія здѣсь возможны только въ тѣхъ случаяхъ, когда что-либо «implicat in se esse et non esse simul», т. е. когда что либо сказывается во «внутреннемъ» разладѣ съ самимъ-же собою: здѣсь всемогущество Божіе уже по этому самому, но не вслѣдствіе своей недостаточности, очевидно, не можетъ имѣть мѣста [2]) и проч.

Обладая такими и подобными такимъ свойствами, — свойствами, конечно, «реально» не различными ни другъ отъ друга, съ одной стороны, ни отъ существа Божія, съ другой [3]),—Богъ по существу своему, очевидно, можетъ быть только «одинъ» въ безусловномъ смыслѣ: иначе, т. е. если-бы существовало два бога или нѣсколько боговъ, одинъ изъ нихъ непремѣнно былъ-бы или болѣе совершеннымъ, чѣмъ другой, или наоборотъ и проч. [4]).

II.

Единый по существу Своему Богъ троиченъ въ Лицахъ [5]).—О существованіи въ Богѣ «трехъ» ипостасей мы узнаемъ только изъ Божественнаго откровенія, но не чрезъ «естественный разумъ» (naturalis ratio), который, будучи совершенно безсильнымъ познать Бога въ Самомъ Себѣ, только путемъ наблюденія надъ твореніями (creaturae) можетъ иногда доходить до признанія «единаго» виновника всюду господствующей въ мірѣ строгой цѣлесообразности..., но ни въ какомъ случаѣ—до различенія нѣсколькихъ лицъ въ Богѣ [6])... Зная о существованіи въ Богѣ трехъ лицъ только чрезъ Божественное откровеніе, мы, однако, затѣмъ, при помощи естественнаго разума все-же въ состояніи, по крайней мѣрѣ, въ «нѣкоторой» степени уяснить себѣ возможность существованія въ Богѣ трехъ ипостасей, съ одной стороны, и единства Его по существу, съ другой [7])... Въ частности, съ одной стороны, обращая вниманіе на нашу интеллектуальную жизнь, проявляющуюся въ актахъ «познаванія» (actio intellectus) и «желанія»—«хотѣнія» (actio voluntatis), мы замѣчаемъ—а) что процессъ познаванія своимъ результатомъ имѣетъ внутреннее слово (verbum interius), и б) что актъ хотѣнія—желанія, сказывающагося въ качествѣ слѣдствія познавательной дѣятельности, влечетъ за собою возникновеніе (processio) въ человѣкѣ любви,—и, съ другой, по аналогіи съ тѣмъ, что мы наблюдаемъ въ нашей интеллектуальной жизни, мы можемъ съ нѣкоторымъ, по крайней мѣрѣ, правомъ заключить и объ интеллектуальной жизни Бога (тѣмъ болѣе, что человѣкъ, какъ извѣстно,

---

[1]) De pot. D., q. 1, a 7...

[2]) S. th, p. I, q. 25, a. 3. Ср. de pot. D., q. 1, a. 3. C. gent., l. II, c. 22. Quaest. quodlib. 12, q. 1, a. 2.

[3]) S. th., p. I, q. 13, a. 4. C. gent., l. I, c. 23.

[4]) C. gent., l. I, c. 23. Ср. s. th., p. I, q. 3, a. 3.

[5]) S. th.; 1. I; q. 27 и слѣдующ... [6]) Ibid.; q. 32; a. 1.

[7]) Ibidem. См. также In «. Boëth. de Trinit,; q. 2; a. 3.

созданъ Богомъ по Своему образу и подобію [1]) и именно—то а) что Его Божественное слово—результатъ и выраженіе Его Божественнаго познанія, и б) что актъ желанія (processio voluntatis), въ которомъ Богъ желаетъ Самого Себя, непосредственно влечетъ за собою любовь Его къ Себѣ-же Самому... [2]) «Processio verbi divini»—можно охарактеризовать, какъ «generatio» (рожденіе) [3]),—между тѣмъ какъ «processio amoris in divinis» можно отмѣтить, какъ «processio» (исхожденіе) или (такъ какъ «processio», имѣющее мѣсто и въ томъ случаѣ, когда рѣчь идетъ о происхожденіи слова, не сказывается въ отношеніи къ происхожденію «amoris», какъ специфическое)—«spiratio» (дыханіе) [4]). Рождающееся слово «in divinis», какъ такое, естественно познается какъ Сынъ (Filius) [5]). Источникъ, изъ котораго рождается Сынъ,—какъ Отецъ (Pater) [7]),—любовь-же «исходящая» «in divinis»—какъ св. Духъ (Sanctus Spiritus) [7]). Отъ вѣка (ab aeterno) [8]) раждаясь отъ Отца, Сынъ посылается отъ Отца—какъ вѣчно (aeternaliter), такъ и временно, на нѣкоторое время (temporaliter) [9]), какъ видимымъ, такъ и невидимымъ образомъ [10]); отъ вѣка (ab aeterno) [11]) исходя отъ Отца и Сына (a Patre et Filio) [12]) или—отъ Отца чрезъ Сына (a Patre per Filium) [13]), Св. Духъ посылается отъ Отца какъ вѣчно, такъ и временно [14]), какъ видимымъ, такъ и невидимымъ образомъ [15]). Отецъ, Сынъ и Св. Духъ—три Лица (personae) Св. Троицы [16]), какъ равныя между Собою [17]), какъ существующія одно въ другомъ [18]), не нарушаютъ Собою «единства» Божества, различаясь между Собою только какъ лица. Какъ уже видно изъ предыдущаго,—характерными свойствами трехъ Лицъ Св. Троицы, какъ лицъ, въ ихъ различіи между собою, являются слѣдующія: «paternitas»—специфическое свойство Бога Отца [19]), называемаго также «нерожденнымъ» (ingenitus) [20]),—«filiatio»—Сына [21]), называемаго также—«Словомъ» (Verbum) [22]), «образомъ Отца» (imago Patris) [23])...,—наконецъ, «processio» или—«spiratio»—св. Духа [24]), называемаго также—«любовію» (amor) [25]), «даромъ» (donum) [26])...

III.

Отношеніе Бога къ міру можетъ быть сведено къ двумъ сущест-

---

[1]) S. th., p. I, q. 93.

[2]) Ibid., p. 27, a. 3. 4... Ср. «Stockl», B. II, s. 535. «Werner», B. II, s. 355—357.

[3]) S. th., p. I, q. 35, a. 2. C. gent., l. IV. c. 26. In I lib. Sent. dist. 4, q. 1, a. 1...

[4]) S. th., p. I, q. 27, a. 4. C. gent., l. IV, c. 26. In. I lib. Sent. dist. 10, q. 1. a. 1 ..

[5]) S. th., p. I, q. 26, a. 2...

[6]) Ibid.. a. 1 и друг. Ср. «Stöckl.», B. II, 5. 536. [7]) S. th., p. I, q. 27, a. 4...

[8]) Ibid., q. 43, a. 2. [9]) Ibidem...

[10]) Ibid., a. 5, 6... [11]) Ibid., a. 2... [12]) Ibid., q. 36, a. 2, [13]) Ibid., a. 3. [14]) Ibid., q. 43, a. 2. [15]) Ibid., a. 7. [16]) S. th., p. I, q. 30, a. 4. [17]) Ibid., q. 42. [18]) Ibid., a. 5. [19]) Ibid., q. 33, a. 2... [20]) Ibid., a. 4... [21]) Ibid., a. 3. [22]) Ibid., q. 34. a. 1... [23]) Ibid., q. 35, a. 2... [24]) Ibid., q. 27, a. 4 [25]) Ibid., q. 37, a. 1... [26]) Ibid., q. 38.

венным функціямъ—сотворенію Богомъ міра и промышленію о послѣднемъ.

Богъ сотворилъ міръ изъ ничего (ex nihilo), а не изъ предсуществовавшей матеріи (ex aliquo praeexistente) [1]. Это несомнѣнный фактъ, доказываемый даже и здравыми соображеніями разума [2],—разума, который, однако-жъ, оказывается безсильнымъ въ рѣшеніи вопроса о «времени» происхожденія міра: не отрицая извѣстнаго значенія за данными въ пользу того, что мысль, отстаивающая происхожденіе міра не отъ вѣчности, а во времени, не заключаетъ въ себѣ ничего страннаго, никакого внутренняго противорѣчія, тѣмъ болѣе, что и противоположная этой мысль также не можетъ быть точно и опредѣленно обоснована; разумъ по данному вопросу не въ состояніи сказать чего-либо вполнѣ опредѣленнаго, вполнѣ рѣшительнаго [3], такъ что, поэтому, христіанскій догматъ о происхожденіи міра во времени именно, а не отъ вѣчности, подобно нѣкоторымъ другимъ догматамъ христіанскимъ, напр., догмату о троичности Лицъ въ Божествѣ, есть предметъ вѣры [4]... Сотворенный Богомъ міръ, однако, не есть безусловно совершеннѣйшій, который, какъ такой, собою непремѣнно исключалъ бы возможность существованія другихъ міровъ, кромѣ существующаго, возможность, между тѣмъ имѣющую мѣсто: Богъ и кромѣ настоящаго міра могъ-бы создать еще многіе другіе міры [5]. Созданный Богомъ міръ—совершеннѣйшій только въ «относительномъ» смыслѣ [6]...

«Сотворенныя» существа, какъ такіе, естественно не могутъ продолжать своего бытія самостоятельно, безъ посторонней помощи, короче безъ содѣйствія со стороны Виновника ихъ бытія. Богъ дѣйствительно, и промышляетъ о мірѣ [7], какъ «summum bonum», Онъ управляетъ послѣднимъ безусловно совершеннѣйшимъ образомъ [8], при томъ, не о родахъ только и видахъ сотворенныхъ Имъ существъ, но и о каждомъ изъ послѣднихъ въ отдѣльности, т. е. въ отношеніи къ сотворенному Имъ міру Онъ сказывается не съ «общею» только промыслительною дѣятельностію, но и съ «частною», такъ какъ въ поддержкѣ со стороны Его чувствуютъ нужду и всѣ въ отдѣльности разсматриваемые индивидуумы (necesse est dicere omnio divinae providentiae subjacere, «non in universali» tantum, sed etiam «in sidgulari») [9], Богъ, повторяемъ, обнаруживаетъ въ мірѣ не только общую, но и частную промыслительную дѣятельность, тѣмъ болѣе, что Онъ, какъ

---

[1]) Ibid., q. 45, a. 1. In II l. Sent. dist. 1, q. 1, a. 1..
[2]) In II l. Sent., dist. I, q. 1, a. 1.
[3]) In II l. Sent., dist., 1 q. 1, a. 1. S. th., p. I, q. 46, a. 2...
[4]) S. th., p. I, q. 46, a. 2... In II l. Sent., dist., 1, q. 1, a. 1.
[5]) C. gent., l. III, c. 66 и 99. Ср. «Stockl.», B. II, s. 576.
[6]) Ср. «Stockl», B. II, s. 576.
[7]) C. gent., l. III, c. 64. De verit., q. 5, a. 3. S. th., p. I, q. 103, a. 1.
[8]) C. gent., l. III. c. 69. [9]) S. th., p. I, q. 22, a. 2...

мы уже сказали, всевѣдущъ, всемогущъ, всеблагъ [1])..., при томъ, не только промыслительную дѣятельность посредственную, но и не посредственную «oportet.... quod... immediate eorum» т. е. singularium, «ordinem statuat»... [2]). Фактъ промыслительной дѣятельности Бога о мірѣ и, въ частности, о человѣкѣ, совмѣстимъ съ существованіемъ въ послѣднемъ свободы, такъ какъ, помимо всего другаго, иначе, т. е. если бы человѣкъ не обладалъ свободою, не имѣли бы никакого смысла ни добродѣтели, ни пороки [3])... Совмѣстимая съ существованіемъ въ человѣкѣ свободы промыслительная дѣятельность Божія совмѣстима также и съ фактомъ господствующаго въ мірѣ зла, такъ какъ, по мимо уже того естественно изъ вышесказаннаго нами вытекающаго соображенія, что коль скоро допущена свобода, можетъ имѣть мѣсто и зло—слѣдствіе злоупотребленія человѣкомъ послѣднею..., чрезъ попущеніе зла, хотя и сказывающагося въ качествѣ недостатка добра, возвышается въ мірѣ совершенство «цѣлаго», — изъ зла, благодаря дѣятельности божественнаго промышленія, иногда проистекаютъ даже нѣкоторыя блага (ex malis quaedam bona consequuntur ex providentia gubernantis... [4]).

Однимъ изъ видовъ промыслительной дѣятельности (pars providentiae) Бога въ отношеніи къ человѣку является — «praedestinatio» [5]): промышляя о мірѣ вообще и о человѣкѣ въ частности, Богъ отъ вѣка «нѣкоторыхъ» людей—это «избранныхъ» (electorum) «ex praedestinatione» вписалъ въ книгу жизни (liber vitae) [6]), изъ которой имена ихъ уже никогда не будутъ вычеркнуты (nunquam delentur) [7]), другихъ же вписалъ въ эту книгу не «ex praedestinatione (не по предопредѣленію), но «ex gratia» (по благодати): эти послѣдніе въ томъ случаѣ, если совершатъ смертный грѣхъ (peccatum mortale), теряютъ «ex gratia» назначенное имъ мѣсто въ книгѣ жизни, — однако-жъ, вслѣдствіе исправленія получатъ возможность снова (de novo) быть вписанными въ эту книгу [8])... Подобнымъ образомъ Богъ отъ вѣка же предопредѣлилъ нѣкоторыхъ людей къ осужденію [9])...

На такъ называемый «fatum», при существованіи промысла Божія о мірѣ, нужно смотрѣть слѣдующимъ образомъ: вообще существующій [10]) «fatum» оказываетъ, въ частности, вліяніе только на такъ называемыя «causae secundae» (fatum est ordinatio secundarum causarum...) и вообще на все то, что подчинено послѣднимъ (quaecumque... causis secundis subduntur), между тѣмъ какъ духовныя субстанціи (spirituales substantiae), какъ такія, владѣя способностію само-

---

[1]) C. gent., l. III, c. 75. De verit., q. 5, a. 3—7. In I l. Sent., dist. 39, q. 2, a. 2 ..
[2]) C. gent., l. III, c. 76 S. th., p. I, q. 22, a. 2.
[3]) C. gent., l. III, c. 73... In I lib. Sent., dist. 46, q. 1, a. 3.
[4]) C. gent., l. III, c. 71. Ср. «Stockl», B. II, s. 578—579.
[5]) S. th., p. I, q. 23, a. 1. 3. [6]) Ibid., q. 24, a. 2. 1. [7]) Ibid., a. 3. [8]) Ibidem.
[9]) Ibid., q. 23. a. 3. [10]) Ibid., q. 116, a. 1 ..

опредѣленія, стоятъ внѣ всякаго вліянія со стороны «causarum secundarum», а слѣдовательно и вліянія «fatum'a», какъ вліянія, имѣющаго смыслъ только въ отношеніи къ «causis secundis» [1].

Отдѣлъ II-й.

Раскрытіе ученія Ѳомы Аквината о нравственности

«Основаніемъ», «исходнымъ пунктомъ» нравоучительной системы Ѳомы Аквината, — центромъ, около котораго послѣдняя сосредоточивается, является «высочайшее благо»—«summum bonum». За рѣчью о высочайшемъ благѣ, занимающемъ въ этикѣ Ѳомы Аквината «первое мѣсто», дальше, по мнѣнію «самого» Ѳомы Аквината, должна слѣдовать рѣчь о томъ, чрезъ что человѣкъ или получаетъ возможность достигать обладанія высочайшимъ благомъ, или, на оборотъ, все болѣе и болѣе теряетъ эту возможность, т. е. рѣчь о нравственно-хорошихъ и нравственно-порочныхъ поступкахъ человѣка, характеристикой которыхъ со «всевозможныхъ» ихъ сторонъ и занимается остальная «нравоучительная часть «богословской суммы» нашего схоластическаго моралиста [2]. Нравственная система «doctoris angelici», слѣдовательно, «сама собою» распадается на «двѣ» особыхъ «главы»: «одну», въ составъ которой входитъ рѣчь Ѳомы Аквината о «высочайшемъ благѣ», и—«другую», вводящую въ себя ученіе нашего средневѣковаго схоластика о всемъ томъ, чѣмъ обусловливаются факты, съ одной стороны, возможнаго для человѣка «достиженія»—обладанія высочайшимъ благомъ и, съ другой, болѣе или менѣе сильнаго «удаленія» его отъ обладанія послѣднимъ,—т. е. ученіе... о «добродѣтели»—съ ея «положительной» и «отрицательной» сторонъ.—Такой планъ, какъ имѣющій полный смыслъ по взгляду «самого» Ѳомы Аквината, и—какъ такой, сверхъ того, при которомъ намъ предстоитъ «вся» возможность раскрыть «всѣ» въ той или иной мѣрѣ существенные пункты этической системы Ѳомы Аквината,—естественно и долженъ лежать въ основѣ настоящаго отдѣла «второй» части нашего изслѣдованія.

Глава I. Ученіе Ѳомы Аквината о высочайшемъ благѣ

Въ составъ ученія Ѳомы Аквината о «высочайшемъ благѣ» человѣка входятъ слѣдующіе существенные пункты: I) вообще «высочайшее благо»—послѣдняя цѣль, преслѣдуемая «всѣмъ» вообще, способнымъ къ какой либо дѣятельности и «человѣкомъ», въ частности; II) вообще «высочайшее благо»—объектъ стремленія «всего» сущест-

---

[1]) Ibid., a. 4 Ср. отчасти «Werner», B. II, s. 399.

[2]) См. S.. th., 1—2, q. 1, предисловіе: «ubi *primo* considerandum occurrit *de ultimo fine* humanae vitae, et *deinde de his, per quae homo ad hunc finem pervenire potest vel ab eo deviare*. Ex fine enim oportet accipere rationes eorum, quae ordinantur ad finem».

вующаго, въ частности, можетъ быть понимаемо въ двоякомъ смыслѣ: или—какъ «Самъ Богъ», или же какъ «возможное Богоуподобленіе» со стороны разумныхъ существъ, въ отношеніи къ человѣку, въ частности, сказывающееся, какъ «блаженство»; III) «блаженство» человѣка состоитъ въ дѣятельности» послѣдняго, но не въ «чувствовательной», а въ «интеллектуальной» и здѣсь, въ свою очередь, не въ «волевой», а въ «дѣятельности разума», но, притомъ, не во всякой и «дѣятельности разума», а только—дѣятельности разума «теоретическаго», дѣятельности разума «созерцательной»; IV) вообще состоя въ созерцательной дѣятельности разума, «блаженство» человѣка, въ частности, характеризуется не какъ что либо другое, а только какъ дѣятельность, состоящая въ познаніи, созерцаніи Бога и притомъ созерцаніи не «посредственномъ», а «непосредственномъ»; V) характеризующееся такъ «блаженство» человѣка, на-сколько оно разсматривается, какъ «несовершенное», возможно для человѣка и здѣсь—на землѣ, но-насколько оно разсматривается, какъ «совершенное», здѣсь—на землѣ безусловно немыслимо: оно будетъ имѣть мѣсто только въ загробной жизни; VI) «совершенное» блаженство человѣка «вѣчно»; наконецъ, VII) «совершенное» блаженство человѣка въ извѣстной степени и смыслѣ не исключаетъ изъ понятія о себѣ и элемента «удовольствія».

I. Все, способное къ такой или иной дѣятельности, поступаетъ такъ или иначе, всегда имѣя предъ собою какую-либо цѣль [1]), заключающуюся или въ «самой» дѣятельности, или-же въ чемъ-либо, имѣющемъ мѣсто за предѣлами послѣдней..., въ чемъ-либо только достигаемомъ при ея посредствѣ [2])... Человѣкъ, въ частности, какъ отличающійся отъ неразумныхъ тварей тѣмъ, что онъ, владѣя «познающею» или «обдумывающею» и «желательною» способностями, есть господинъ своихъ дѣйствій,—въ своей дѣятельности тѣмъ болѣе постоянно руководится тою или другою цѣлію: иначе вовсе не могли-бы имѣть какого-либо смысла—ни «познаніе», ни «желаніе», ни словомъ—какой бы то ни было поступокъ, свойственный человѣку, какъ «такому именно»...,—вообще возможные при томъ только условіи, если въ томъ или другомъ разѣ имѣетъ мѣсто какая-либо опредѣленная цѣль [3])... Всегда поступая подъ вліяніемъ какой-либо цѣли, человѣкъ, въ частности, посредствомъ той или другой своей дѣятельности всегда старается достигнуть въ качествѣ намѣченной имъ цѣли — извѣстнаго «блага» [4]): то, чего при посредствѣ той или другой своей дѣятельности надѣется достигнуть извѣстный человѣкъ, всегда для послѣдняго въ томъ или другомъ отношеніи выгодно, полезно..., иначе онъ не сталъ-бы и стремиться къ осуществленію извѣстной цѣли,—а выгодное, полезное..., что всякій преслѣдуетъ въ своей дѣятельности, и есть для него благо,—такъ что, слѣдоват., все поступающее поступаетъ ради

[1]) S. th., p. 1—2. q. 1, a. 2. C. gent., l. III, c. 2 [2]) C. gent., l. III, c. 2.
[3]) S. th., p. 1—2, q. 1, a. 1. [4]) S. th., p. 1—2, q. 1, a. 2. De verit., q. 21, a. 2.

блага [1])..., такъ что, слѣдов., «благо»—цѣль всего существующаго [2])..,
Соотвѣтственно этому, сколько въ отношеніи къ извѣстному человѣку существуетъ различнаго рода «благъ», столько-же для него существуетъ и различныхъ частныхъ цѣлей, лежащихъ въ основѣ его поступковъ. Другими словами, частныхъ цѣлей, преслѣдуемыхъ человѣкомъ, множество, причемъ каждая изъ нихъ подчинена другой—болѣе высшей и т. д. [3]); но такъ какъ подобнаго рода подчиненіе низшихъ цѣлей высшихъ,—само-собою понятно,—не можетъ-же продолжаться въ безконечность, то необходимо остановиться на какой-либо одной цѣли, признавъ послѣднюю за высочайшую, конечную цѣль всѣхъ человѣческихъ стремленій [4]): иначе никакая цѣль, какъ не достижимая для кого бы то ни было, не могла-бы быть для кого-либо болѣе или менѣе желательною [5])..., иначе никто не рѣшился-бы на тотъ или другой поступокъ [6])..... Но не только всѣ стремленія какого-либо одного человѣка въ основѣ своей имѣютъ какую-либо одну только высшую цѣль [7]),—единство человѣческой природы говоритъ собою что у «всѣхъ» людей непремѣнно должна быть одна общая, высочайшая, конечная цѣль [8])... Такого рода послѣднею, высочайшею цѣлью стремленій всего существующаго,—высочайшею..., такъ что все, чего когда-либо желаетъ человѣкъ..., все это объектъ желанія, стремленій... послѣдняго именно въ виду конечной цѣли, одной—только преслѣдуемой «всѣми» ради «ея самой» [9])..., такою цѣлію, въ виду того, что все и всегда преслѣдуетъ одно только «благо» (bonum), очевидно, является «высочайшее благо» (summum bonum) [10]).

II. «Высочайшее благо» или «конечную цѣль» стремленій «всякаго» человѣка можно понимать или—1) какъ то «самое нѣчто», ту «самую вещь», которой достигнуть мы желаемъ: для скупаго, напр., цѣль — «деньги»..., или — 2) какъ «пользованіе, владѣніе» этимъ «нѣчто», этою «вещію»: для того-же скупаго цѣлью можетъ быть «владѣніе» деньгами, для неумѣреннаго — «пользованіе» тѣмъ, что исполнено удовольствія [11])... Въ первомъ случаѣ конечною цѣлію является «благо несотворенное», во-второмъ-же—«нѣчто сотворенное» (creatum aliquid), «происшедшее», нѣчто имѣющее мѣсто въ самомъ человѣкѣ, а не внѣ его, т. е. самое пользованіе, владѣніе (fruitio, adeptio)... конечною цѣлію [12]). Въ первомъ случаѣ конечная цѣль человѣка—Богъ, Своею безконечною благостію (boninate) Одинъ только могущій

---

[1]) C. gent., l. III, c. 3. [2]) C. gent., l. III. c. 16. [3]) Comment, in I lib. Eth ad. Nic. Aristot., lect. 1. [4]) S. th., p. 1—2. q. 1, a. 4. [5]) Ibid. [6]) C. gent., l. III, c. 2. Comment. in I lib. Eth. ad Nic. Arist.. lect. 2. [7]) S. th.. p. 1—2, q. 1, a. 5.

[8]) Comment in. I l. Eth. ad Nic. Arist., lect. 9. S. th., p. 1—2, q. 1, a. 7.

[9]) S. th.. p. 1—2, q. 1, a. 6. C. gent., l. III, c. 25. Ср. VI In l. Sent., dist. 49, q. 1, a. 3.

[10]) C. gent., l. III, c. 17. De malo, q. 1, a. 1. S. th., p. 1—2. q. 1, a. 4...

[11]) S. th., p. 1—2, q. 2, a. 7, q. 3, a. 1. [12]) S. th., p. 1—2, q. 3. a 1.

вполнѣ удовлетворить желанія человѣка (perfecte implere voluntatem hominis),—въ послѣднемъ возможное для человѣка усовершеніе его собственнаго существа или, что тоже, уподобленіе Богу [1]).—Въ первомъ случаѣ конечная цѣль или, что тоже, высочайшее благо—обще у человѣка со «всѣмъ» существующимъ, т. е. съ неразумными животными [2])... Фактъ этотъ, разумѣется, понятенъ самъ собою: подобно тому, какъ конечная цѣль каждаго поступающаго человѣка, насколько онъ—поступающій, есть самъ-же человѣкъ..., такъ что, если иногда человѣкъ и дѣлаетъ что-либо ради другаго человѣка, то это, тѣмъ не менѣе, касается его-же блага: или полезнаго для него, или пріятнаго...,—и конечною цѣлію поступающаго Бога, насколько Онъ—поступающій (а Онъ дѣйствительная причина «всего» существующаго), есть Самъ же Богъ, все сотворившій ради Себя Самого и, какъ такой, необходимо есть конечная цѣль «всего» существующаго [3])... Во второмъ-же случаѣ высочайшее благо или конечная цѣль человѣка, состоящая въ возможномъ для послѣдняго «богоуподобленіи», «самоусовершенствованіи», какъ такая, у него не—обща съ неразумными животными, характеризуя собою вообще однихъ только разумныхъ существъ, какъ однихъ только преслѣдующихъ конечную цѣль свою, зная и любя Бога..., и въ этомъ случаѣ являясь тождественною съ тѣмъ, что въ приложеніи, въ частности, къ человѣку, называется «beatitudo»—блаженство» [4]).

III. Блаженство человѣка [5]) (только это одно имѣетъ отношеніе

---

[1]) S. th., p. 1—2, q. 3, a. 1. In IV l. Sent., dist. 49, q 1, a. 1. C. gent., l. III c. 16 и 19. Ср. отчасти S. th., p. 1—2, q. 2, a. 8..

[2]) C. gent, l. III, c. 17. S. th., p. 1—2, q. 1, a. 8. [3]) C. gent., l. III, c. 17

[4]) S. th., p. 1—2, q. 1, a. 8. 7. C. gent., l. III, s. 25.

[5]) Прежде всего, не дѣлаетъ человѣка «блаженнымъ» обладаніе богатствомъ (divitiae.—S. th., p. 1—2, q. 2, a. 1. C. gent., l. III, c. 30...)· «естественнымъ» (d. naturales,—сюда относятся: пища, питье, одѣяніе, жилище.), потому что оно снискивается человѣкомъ не ради его самого, а для поддержанія «естественной» только жизни человѣка: отсюда всѣ блага, составляющія собою «естественное» богатство, стоятъ ниже человѣка. какъ, при томъ, сотворенныя даже для послѣдняго S. th., p. 1—2, q. 2,a. 1)...,—«искуственнымъ» (d. artificiales сюда,—принадлежатъ блага, своимъ существованіемъ обязанныя человѣческому искусству, напр., монеты и пр.), потому что оно не только не преслѣдуется ради его самаго, но даже преслѣдуется ради перваго («естественнаго» богатства): деньги, напр., пріобрѣтаются всѣми для снисканія себѣ пищи и т. под. (Ibidem.).—Не говоримъ уже о томъ, что на деньги нельзя пріобрѣсть напр. чего-либо духовнаго (spiritualia): «что-за польза для глупца изъ того, чѣмъ онъ владѣетъ, если онъ не можетъ купить мудрости» (Притч XVII, 16)... и проч. (Ibidem).—Далѣе, оказываемыя человѣку почести (honores) также не дѣлаютъ его «блаженнымъ» (Ibid a. 2. C. gent., l. III, c. 28...): оказываемыя ему за какія-либо его отличныя качества, онѣ сами по себѣ суть только знакъ или нѣкотораго рода доказательство того, что окружаемому почетомъ субъекту присущи извѣстныя прекрасныя качества .., и «не дѣлаютъ» никого прекраснымъ (S. th., p., 1—2, q. 2, a 2.—Ibid.—Ср. также—«Comment. in I lib. Eth. ad. Nic. Arist., lect. 5. .).—«Хорошее общественное мнѣніе» или «молва» (fama) и «слава» (gloria), въ

къ выясненному нами въ настоящей главѣ нашего изслѣдованія вопросу), прежде всего, непремѣнно состоитъ въ какой либо «дѣятельности» человѣка [1]). Въ этомъ убѣждаютъ насъ: а) то, что благо человѣка, какъ мы уже видѣли выше, есть нѣчто «сотворенное» и имѣющее мѣсто въ «самомъ человѣкѣ» [2]); б) то, что «блаженство» человѣка, какъ это видно изъ предыдущаго нашего изложенія, должно характеризоваться, какъ «совершенство», а все «совершенное» таково лишь на столько, на сколько оно проявляетъ себя въ дѣятельности [3]); наконецъ, в) то, что только одинъ Богъ «блаженъ» не потому, что Онъ обнаруживаетъ Себя въ какой либо дѣятельности, а только потому, что Онъ «существуетъ»: самое «бытіе» Его уже и есть Его «дѣятельность» [4]), чего, между тѣмъ, о человѣкѣ сказать никакъ нельзя [5]).

свою очередь, также не составляютъ собою сущности «блаженства» (S. th., p. 1—2, q. 2, a. 3—Contr. gent., l. III, c. 29): и первое и вторая, какъ исходящія отъ людей одинаково могутъ быть и дѣйствительно нерѣдко бываютъ ошибочными (S. th., p. 1—2, q. 2, a. 3), одинаково могутъ быть и дѣйствительно весьма часто бываютъ крайне непродолжительными, неустойчивыми, измѣнчивыми (Ibid.—C. gent., l. III, c. 29)..., между тѣмъ какъ блаженство есть истинное, а не—ложное благо человѣка (S. th., p. 1—2, q. 2, a. 3), есть нѣчто «устойчивое» (Ibidem) и проч. (Ibidem). Не тождественны между собою также—«могущество» (potestas) и «блаженство» (Ibid., a. 4—Contr. gent., l. III, c. 31) а., «блаженство»—благо «совершенное», чего далеко нельзя сказать о «могуществѣ» (S. th., p. 1—2, q. 2, a. 4),—б., могущество въ томъ или другомъ случаѣ можетъ проявляться какъ въ хорошихъ, такъ равно и дурныхъ формахъ (Ibidem), между тѣмъ какъ блаженство есть совершенное человѣческое благо и, какъ такое, скорѣе могло-бы состоять въ какомъ-либо хорошемъ пользованіи могуществомъ, чѣмъ въ самомъ могуществѣ (Ibidem) и т. п. (Ibidem).—Въ свою очередь не дѣлаютъ человѣка «блаженнымъ»—1) какое-либо «тѣлесное», «физическое» благо (Ibid., a. 5 — Comm. in I l. Eth. Arist., lect. 10): а., многія животныя въ этомъ отношеніи высоко превосходятъ человѣка — слонъ — продолжительностію жизни, левъ—силою, олень—быстротою бѣга (S. th., p. 1—2, q. 2, a. 5), б., душа не зависитъ отъ тѣла, но тѣло находится въ зависимости отъ души, существуя ради послѣдней (Ibid.—Ср. ibid. p. I, q. 75, a. 1, q. 90 a 4): 2) съ чисто-«случайнымъ» характеромъ (S. th., p. 1—2, q. 2, a. 6), притомъ, ставящія человѣка въ одинъ уровень съ неразумными животными (Comm. in I, l Eth. Arist., lect. 5; «тѣлесныя», чувственныя» удовольствія» (S th., p. 1—2, q. 2, a. 6... In. IV l. Sent., dist. 49, q. 1, a. 1...—C.gent., l III, c. 27 и 33... Comm. in I l. Eth. Arist., lect. 5), тѣмъ болѣе, что черты «блаженства» должны быть приложимы къ «одному» только человѣку, какъ «человѣку именно» (S. th., p. 1—2, q 2, a. 6).—Затѣмъ, а) «душевныя блага» свои человѣкъ любитъ не ради ихъ самихъ, а лишь ради «Бога»,—Подателя благъ (S. th, p. 1—2, q. 2, a. 7).—б) душѣ свойственно въ извѣстной мѣрѣ усовершаться, развиваться (Ibid),—а «блаженство между тѣмъ, какъ знаемъ, а., преслѣдуется человѣкомъ только ради его самого и б., есть нѣчто «устойчивое»: отсюда не тождественны между собою «блаженство» и «блага души» (Ibid),—равно какъ не совпадаютъ между собою—«первое», т. е., блаженство и «нравственныя добродѣтели», какъ лишь «средства» только, дѣлающія для человѣка возможнымъ достиженіе блаженства и какъ. слѣдов , лишенныя характера «самодовлѣемости» (C. gent. l. III, c. 34 —Comm. in I l Eth. Arist., lect. 5.—Ср. «Stockl.» B. II, s. 603).

[1]) S. th, p. 1—2, q. 3., a. 2 .. [2]) См. Ibidem. [3]) Ibid — C gent., l. III, c. 60. [4]) S. th. p 1—2, q. 3, a. 2.. [5]) Ibidem

Вообще состоя въ «дѣятельности» человѣка, блаженство, въ частности, не состоитъ въ дѣятельности человѣка «чувственной», какъ «общей» у насъ въ неразумными животными, которымъ, какъ мы уже знаемъ, блаженство не свойственно, исключительно характеризуя собою только однихъ разумныхъ существъ [1]). Сущность блаженства слѣдуетъ отыскивать въ дѣятельности человѣка, свойственной послѣднему, какъ «человѣку», въ отличіе его отъ неразумныхъ тварей. А такова «вообще» дѣятельность интеллектуальная (operatio intellectiva), «вообще» присущая только существамъ разумнымъ [2]), въ которой, слѣдовательно, и состоитъ сущность блаженства [3]). Впрочемъ, какъ мы и замѣтили, интеллектуальная дѣятельность только «вообще» можетъ характеризовать собою человѣка, какъ «человѣка», потому что и она «отчасти» обща у человѣка съ неразумными животными, по крайней мѣрѣ, съ той именно своей стороны, съ которой она—дѣятельность, такъ сказать «волевая» (actus voluntatis), дѣятельность, съ какою сказываются, хотя и не въ одинаковой степени, и всѣ неразумныя твари [4]). Какъ такая, волевая сторона интеллектуальной дѣятельности человѣка, поэтому, ни въ какомъ случаѣ не можетъ характеризовать собою «интеллектуальную» дѣятельность человѣка, какъ такую именно, т. е. какъ специфическую дѣятельность человѣка, въ ея отличіе отъ свойственныхъ неразумнымъ тварямъ дѣятельностей [5]). А если такъ, то въ интеллектуальной дѣятельности человѣка, насколько послѣдняя разсматривается, какъ дѣятельность волевая, очевидно, не можетъ состоять сущность «блаженства», говоримъ, «очевидно», потому что, какъ въ свое время мы уже замѣчали [6]), блаженство, «вообще» состоя въ интеллектуальной дѣятельности, въ частности, есть нѣчто свойственное исключительно однимъ только «разумнымъ» существамъ: отождествленіе сущности «блаженства» съ интеллектуальною дѣятельностію человѣка, на сколько именно послѣдняя дѣятельность волевая, слѣдоват., поставило бы насъ въ явное противорѣчіе съ самими же собою. Правда, элементъ «хотѣнія» въ «нѣкоторой» степени привходитъ въ понятіе «блаженства» [7]), но только въ «нѣкоторой»—не больше, и этотъ фактъ, слѣдов., ни мало не подрываетъ смысла сдѣланнаго нами выше вывода. Въ самомъ дѣлѣ, если бы какой либо актъ воли, какъ такой, наполнилъ собою «все» содержаніе «блаженства», то этимъ актомъ могли бы быть или «желаніе» (desiderarè) или «любовь» (amare), или «наслажденіе» (delectari) [8]). Но въ частности, не есть «послѣдняя цѣль» или, что то же, «блаженство», прежде всего «actus desiderii»: объектъ желанія нашего всегда нѣчто такое, чѣмъ мы въ моментъ желанія еще не владѣемъ, между тѣмъ какъ «блаженство» или, что тоже, «послѣдняя цѣль» совершенно противоположнаго ха-

[1]) S. th., p. 1—2, q. 3. a. 3. [2]) Ibid.—Contr. gent., l. III, c. 33. [3]) In. IV l. Sent. dist. 49, q. 1, a. 2. [4]) C. gent., l. III, c. 26. [5]) Ibid. [6]) См. также ibid.
[7]) C. gent., l III, c. 26.—S. th., p. 1—2, q. 3, a. 4 [8]) C. gent. l. III. c. 26.

рактера [1])..., вообще желаніе цѣли есть не достиженіе цѣли, а только еще движеніе къ ней [2]). Не состоитъ блаженство или конечная цѣль также и «in actu amoris»: можно человѣку любить благо не только въ томъ случаѣ, когда этимъ благомъ онъ «владѣетъ», но и въ случаѣ противоположномъ, т. е. извѣстному человѣку можно, съ одной стороны, любить благо, но, съ другой, тѣмъ не менѣе, не быть блаженнымъ и проч. [3]). Не есть, наконецъ, «блаженство» и «delectatio», такъ какъ послѣднее не имѣетъ самостоятельнаго характера: причиною его является владѣніе самимъ благомъ [4])..., такъ какъ, далѣе, элементъ наслажденія входитъ въ актъ хотѣнія потому только, что цѣль хотѣнія «настоящая» (finis... praesens), но не на оборотъ [5])..., не говоримъ уже здѣсь ничего о томъ, что «наслажденіе», какъ преслѣдуемое всѣми обыкновенно «не ради его самого, и только ради той или другой дѣятельности»: во всякую требуемую самою «природою» сотворенныхъ существъ дѣятельность, проявляющуюся, напр., въ приниманіи пищи. ., природа ввела нѣкоторый элементъ извѣстнаго рода удовольствія, чтобы, преслѣдуя послѣднее, всякое существо ео ipso тѣмъ охотнѣе исполняло и требуемую природою дѣятельность..., повторяемъ: понятіе наслажденія, какъ такого, очевидно, не входитъ въ рамки понятія «конечной цѣли» или «блаженства» [6])... А если сущность блаженства не состоитъ въ интеллектуальной дѣятельности человѣка, на-сколько послѣдняя дѣятельность «волевая», если, въ частности, блаженство не состоитъ ни «in actu desiderii», ни «in actu amoris», наконецъ, ни «in actu delectationis», и если, тѣмъ не менѣе, какъ мы и сказали, сущность блаженства мы должны искать все таки въ интеллектуальной дѣятельности человѣка, то вслѣдствіе этого необходимо обратиться къ какой либо другой стороны интеллектуальной дѣятельности человѣка и въ ней уже искать сущность блаженства [7]).

Съ указанной стороны своей общая у человѣка съ неразумными животными интеллектуальная дѣятельность, однако, характеризуетъ собою исключительно однихъ только разумныхъ существъ, на-сколько она разсматривается, какъ дѣятельность «разума» (actus intellectus)[8]). Характеризуя собою человѣка, какъ человѣка, въ отличіе его отъ неразумныхъ животныхъ, «дѣятельность разума», очевидно, и должна составлять собою сущность блаженства, какъ не свойственнаго неразумнымъ существамъ [9]). Однако, разсматривая «дѣятельность разума», мы замѣчаемъ, что и здѣсь, въ свою очередь, оттѣняются два отличныхъ одинъ отъ другого вида этой дѣятельности: «одинъ»—дѣятельность разума «практическаго» (operatio intellectus practici, operatio pra-

---

[1]) Ibid. [2]) S. th., p. 1—2, q. 3, a. 4. [3]) C. gent, l. III, c. 26. [4]) Ibid. [5]) S. th., p. 1—2, q. 3, a. 4.

[6]) C. gent , l. III. c. 26. [7]) S. th., p. 1—2, q. 3, a. 4.—In. IV l Sent , dist. 49 q. 1, a. I.—Qu. quodl 8, q. 9, a. 19... [8]) S. th., p. 1—2, q. 3, a 4.—C. gent., l. III, c. 26 и 25. [9]) S th., p. 1—2. q 3, a. 4.—C. gent., l. III, c. 25.

ctica) и другой—дѣятельность разума «теоретическаго» (o. int. Speculativi), дѣятельность чисто созерцательнаго характера (o. contemplativa) [1]). Въ которомъ-же изъ этихъ двухъ видовъ «дѣятельности разума» состоитъ сущность «блаженства? Болѣе въ созерцательной дѣятельности разума, въ дѣятельности разума чисто теоретическаго, чѣмъ въ дѣятельности разума практическаго [2]). Къ этому приводятъ Ѳому А. слѣдующія соображенія. Какъ въ свое время и было замѣчено [3]), сущность блаженства должна состоять въ «лучшей», «прекраснѣйшей» именно дѣятельности человѣка (optima operatio hominis), какою мы только что признали дѣятельность «разума»; теперь, замѣчая въ «дѣятельности разума» два названныхъ вида, мы соотвѣтственно сказанному, очевидно, должны сущность блаженства искать въ «лучшемъ», «прекраснѣйшемъ» изъ этихъ двухъ видовъ. «Прекраснѣйшею» же дѣятельностію разума можетъ быть только та, которая совершается человѣкомъ не ради какой-либо другой еще болѣе прекрасной дѣятельности, а исключительно только ради ея самой. Если обратить вниманіе на дѣятельность разума «практическаго» и «созерцательнаго» или «теоретическаго» съ этой именно стороны, то не трудно увидѣть, что только «созерцательная» дѣятельность разума исполняется человѣкомъ ради ея же самой, между тѣмъ какъ дѣятельность разума практическаго всегда имѣетъ мѣсто въ виду какой-либо «цѣли» (aliquis finis). А, какъ мы выше видѣли, каждая безъ исключенія «цѣль», преслѣдуемая человѣкомъ, такъ или иначе «неизмѣнно» концентрируется около «высочайшей», «конечной» цѣли (или, что тоже, «блаженства»), такъ или иначе «непремѣнно» подчиняется послѣдней; слѣдовательно, и дѣятельность разума практическаго имѣетъ мѣсто въ концѣ концевъ всегда только въ виду созерцательной дѣятельности разума [4])... Итакъ, повторяемъ, «блаженство» состоитъ въ созерцательной дѣятельности разума.

IV. Созерцательная дѣятельность разума, на сколько она тождественна съ сущностію «блаженства», не есть дѣятельность: 1) въ сферѣ «спекулятивныхъ» знаній [5]): помимо всего другаго, обсуживаніе спекулятивныхъ знаній, какъ извѣстно, не переступаетъ за предѣлы принциповъ этихъ знаній, принциповъ, между тѣмъ, въ основѣ своей непосредственно имѣющихъ «чувства», вслѣдствіе чего и обсуживаніе спекулятивныхъ знаній, какъ такое, не можетъ переходить за границы сферы, замыкающей въ себѣ вообще «чувственное познаніе». А въ «чувственномъ познаніи», очевидно не можетъ, заключаться «блаженство» человѣка, это высочайшее совершенство послѣдняго, не можетъ заключаться по тому-же самому, почему вообще

[1]) S. th., p. 1—2, q. 3, a 5.—Comm. in I l. Eth. Arist., lect. 10.—In. IV l. Sen'., dist. 49, q. 1, a. 1... [2]) S. th., p 1—2, q. 3, a. 5.—In. IV l, Sent.. dist. 49, q. 1. a. 1... [3]) См. также и—S. th., p. 1—2, q. 3, a. 5.

[4]) S. th., p. 1—2, q. 3. a. 5... [5]) Ibid , a. 6.

ничто низшее не обусловливаетъ собою въ томъ или другомъ отношеніи чего-либо, въ сравненіи съ нимъ, высшаго, если только первое въ нѣкоторой степени не участвуетъ въ чемъ-либо превышающемъ собою даже и послѣднее: форма камня, напр., и вообще какой-либо чувственной вещи ниже, чѣмъ форма человѣка, а потому разумъ (intellectus), какъ нѣчто высшее, въ сравненіи съ формою камня, не можетъ въ томъ или другомъ отношеніи обусловливаться послѣднею, насколько она разсматривается только какъ форма, чего однако нельзя сказать о ней, насколько она разсматривается съ той стороны, съ которой въ ней участвуетъ нѣчто подобное чему-либо стоящему выше человѣческаго разума, напр., разумному свѣту или чему-либо другому въ этомъ-же родѣ... А если блаженство человѣка не состоитъ въ чувственномъ познаніи, то поэтому самому не состоитъ и въ дѣятельности разума, имѣющей мѣсто въ сферѣ спекулятивныхъ знаній, какъ дѣятельности, не переходящей за предѣлы «чувственнаго» и, какъ такой, ограничивающейся только познаніемъ вещей «чувственныхъ», «матеріальныхъ» и не могущей увѣнчиваться достиженіемъ познанія субстанцій не матеріальныхъ, превышающихъ человѣческій разумъ [1])... Правда, и въ этомъ случаѣ, на сколько, съ одной стороны, въ чувственныхъ формахъ имѣетъ мѣсто нѣкоторое подобіе послѣднихъ съ высшими субстанціями, на столько-же, съ другой, и обсуживаніе спекулятивныхъ знаній является, въ свою очередь, въ нѣкоторомъ родѣ причастнымъ истинному и совершенному знанію или блаженству, но, нужно всегда помнить, только въ «нѣкоторомъ» родѣ—не больше [2]), вслѣдствіе чего и за выставленнымъ выше положеніемъ остается вся его сила. Блаженство 2) не состоитъ также въ дѣятельности разума, насколько эта представляется въ «познаніи не матеріальныхъ субстанцій—ангеловъ» [3]). Въ самомъ дѣлѣ, какъ извѣстно, специфическій объектъ разума «истинное», такъ что, поэтому, все то, что владѣетъ истиною не «per essentiam», а только «per participationem», т. е. въ такой только степени, въ какой оно причастно тому, что владѣетъ истиною «per essentiam», повторяемъ, все такое въ томъ случаѣ, когда оно является объектомъ созерцательной дѣятельности нашего разума, не можетъ характеризовать собою послѣдней чертами высочайшей, прекраснѣйшей дѣятельности теоретическаго разума. Это съ одной стороны. Съ другой, разсматривая природу ангеловъ, мы видимъ, что послѣдніе, подобно всѣмъ тварнымъ существамъ (хотя и не въ одинаковой степени съ ними), владѣя бытіемъ не «per essentiam» а только «per participationem», вслѣдствіе этого и истиною владѣютъ также не «per essentiam», а только «per participationem». А если такъ, т. е.

---

[1]) S th, p. 1—2, q. 3, a. 6. [2]) Ibid. [3]) S. th., p. 1—2, q. 3, a. 7.—De verit,. q. 2, a. 3.—Contr. gent., l. III, c 44.—Opusc. 2, c. 108 и 164...

если Ангелы владѣютъ истиною только «per participationem», то, соотвѣтственно сказанному выше, тотъ видъ созерцательной дѣятельности нашего разума, «объектомъ» котораго являются ангелы съ указанными свойствами, ни въ какомъ случаѣ не можетъ претендовать на титло «совершеннаго» вида созерцательной дѣятельности нашего разума, въ которой заключается сущность «блаженства», какъ состоящаго, согласно съ предшествовавшимъ нашимъ изложеніемъ, только въ лучшемъ, совершеннѣйшемъ видѣ «созерцательной дѣятельности нашего разума» [1])... Впрочемъ, и въ «созерцаніи ангеловъ», притомъ даже въ болѣе высокой сравнительно степени, чѣмъ «обсуживаніе спекулятивныхъ знаній», въ свою очередь, также заключается элементъ, «нѣсколько», хотя опять только «нѣсколько», уподобляющій его «высочайшему блаженству» человѣка [2]).

Состоя вообще въ созерцательной дѣятельности нашего разума, съ одной стороны, и не проявляясь, въ частности, ни въ одномъ изъ только что указанныхъ двухъ видовъ созерцательной, теоретической дѣятельности нашего разума, съ другой, «блаженство» человѣка тождественно съ «познаніемъ», созерцаніемъ Бога» [3]). Дѣло въ томъ, что, какъ выше сказано, «блаженство» человѣка можетъ состоять только въ «прекраснѣйшей» дѣятельности человѣческаго разума. При этомъ, масштабомъ, опредѣляющимъ собою степень совершенства всякой вообще дѣятельности человѣка, всегда бываетъ «объектъ» послѣдней. Поэтому, если Богъ, совершеннѣйшее Существо, является объектомъ созерцательной дѣятельности человѣческаго разума, то послѣдняя, какъ такая, уже по этому самому есть непремѣнно высочайшая, совершеннѣйшая дѣятельность человѣческаго теоретическаго разума, а слѣдовательно, и высочайшее блаженство человѣка [4]).

Далѣе, созерцательная дѣятельность разума какъ свою задачу, очевидно, преслѣдуетъ постиженіе «сущности» своего объекта, такъ что, поэтому, какъ, съ одной стороны, и самое совершенство этой дѣятельности имѣетъ мѣсто лишь на столько, на сколько она удачно осуществляетъ свою указанную задачу, такъ и, съ другой, несовершенство ея стоитъ въ непосредственной зависимости отъ того, на сколько этой дѣятельности въ той или другой степени не удается осуществить преслѣдуемой ею задачи, т. е. познать свой объектъ не изъ дѣйствій только ему свойственныхъ и специфически его характеризующихъ, а постичь самую «сущность» его. При этомъ, очевидно, созерцательная дѣятельность нашего разума вполнѣ удовлетвориться можетъ только въ послѣднемъ случаѣ, т. е. когда ей удастся познать свой объектъ со стороны самой сущности послѣдняго [5]), и не удовлетворяется въ первомъ, когда имѣетъ мѣсто не непосредственное познаніе объекта, а только посредственное чрезъ дѣйствія, какими заявляетъ о себѣ по-

[1]) S. th., p. 1—2, q. 3, a. 7. [2]) Ibid. [3]) C. gent., l. III, c. 25...—In. IV l. Sent dist. 49, q. 1, a. 1... [4]) C. gent.. l. III, c. 25. [5]) S th., p. 1—2, q. 3, a. 8

слѣдній. Не удовлетворяясь же «несовершеннымъ» познаніемъ своего объекта, созерцательная дѣятельность, очевидно, неустанно будетъ стремиться къ «совершенному» именно познанію послѣдняго, познанію его, такъ сказать, «непосредственному». Съ этой точки зрѣнія, вообще состоящее въ созерцаніи Бога «высочайшее блаженство» человѣка, какъ такое, въ частности, съ одной стороны, естественно является тождественнымъ только съ созерцаніемъ Бога непосредственнымъ, съ созерцаніемъ, такъ сказать, самой божественной сущности, какъ созерцаніемъ, которое одно только дѣлаетъ возможнымъ для человѣка совершеннѣйшее познаніе Бога, въ какомъ и должна состоять сущность высочайшаго блаженства [1]), и съ другой, не можетъ состоять въ посредственномъ созерцаніи, познаніи Бога, т. е. или 1) въ познаніи Бога чрезъ разсматриваніе человѣкомъ видимаго устройства вселенной: познаніе Бога чрезъ наблюденіе надъ видимымъ міромъ, открывающее по всюду въ мірѣ царство стройной гармоніи, изумительнаго порядка, цѣлесообразности... и отсюда по аналогіи заставляющее человѣка отмѣчать такими или иными чертами и Виновника такого чуднаго устройства міра [2]), познаніе, такъ сказать, «космологическое», какъ далеко не всегда правильное, не только ни въ какомъ случаѣ не можетъ претендовать на болѣе или менѣе значительную степень совершенства, въ сравненіи съ другими способами познанія Бога, чѣмъ, между тѣмъ, оно непремѣнно должно было-бы быть, если бы въ немъ дѣйствительно состояла вся сущность высочайшаго блага человѣка, но, очевидно, стоитъ даже на низшей ступени, чѣмъ всѣ послѣдніе [3]), или 2) въ познаніи Его такъ называемомъ демонстративномъ: въ той или другой степени обусловливавшее собою появленіе въ разныя времена даже противорѣчивыхъ одно другому мнѣній тѣхъ или другихъ мыслителей по вопросу о сущности Бога оно, очевидно, несовершенно, притомъ, составляя удѣлъ только нѣкоторыхъ, а не всѣхъ людей [4])..., или, наконецъ, 3) въ познаніи Бога вѣрою: оно состоитъ преимущественно (principaliter) «in actu voluntatis», а не «in actu intellectus», умалчивая уже здѣсь о томъ, что оно, основываясь на данныхъ, предлагаемыхъ св. Писаніемъ съ безусловнымъ авторитетомъ, какъ такое, если и стоитъ выше демонстративнаго познанія Бога съ «объективной» своей стороны, то за то гораздо ниже послѣдняго стоитъ съ своей стороны «субъективной», т. е. на сколько содержаніе его, съ точки зрѣнія степени своей истинности, оказывается не во всѣхъ отношеніяхъ доступнымъ обсуживанію со стороны разума..., что, между тѣмъ, для насъ въ данномъ случаѣ важно [5])...

V. Такое «высочайшее блаженство» человѣка «вообще» достижимо для послѣдняго, какъ владѣющаго умомъ, способнымъ къ пониманію

---

[1]) Ibid. [2]) C. gent., l. III, c. 38. [3]) Ibid. [4]) Ibid., c. 39. [5]) C. gent., l. III, c. 40.

совершеннаго блага, и волею, способною желать послѣдняго..., какъ способнаго къ созерцанію существа Божія [1]).., но, «въ частности», само собою понятно, оно достижимо для человѣка въ его земной жизни только «отчасти», на сколько оно, блаженство, есть блаженство «несовершенное», являющее собою только нѣкоторое незначительное «подобіе» блаженства «совершеннаго» и состоящее не въ непосредственномъ созерцаніи Бога, а только въ такомъ Его познаніи, къ какому можетъ привести человѣка его дѣятельность въ сферѣ спекулятивныхъ знаній [2]). Послѣдняго рода блаженство, говоримъ, достижимо для человѣка и здѣсь, на землѣ,—достижимо, подобно добродѣтели, въ упражненіи которой оно состоитъ, при помощи однихъ естественныхъ силъ человѣка [3]), если, при томъ имѣютъ мѣсто также и слѣдующія, каковы, напр., 1) въ извѣстной степени совершенное, хорошее состояніе тѣла, необходимое въ виду того, что тѣлесное нездоровье можетъ препятствовать человѣку заниматься дѣятельностію, характеризующею собою «несовершенное блаженство», т. е. дѣятельностію познавательною въ сферѣ спекулятивныхъ истинъ [4]) ..; 2) «общество» друзей, въ которыхъ чувствуетъ потребность блаженный, конечно, не ради пользы, какую онъ могъ бы извлечь изъ сообщества съ ними, не ради пользы, потому что онъ самодовлѣемъ, и не ради наслажденія, такъ какъ онъ изъ самой своей дѣятельности всегда извлекаетъ для себя совершенное наслажденіе..., а ради того, чтобы онъ могъ въ отношеніи къ нимъ проявлять свои благодѣянія..., чтобы онъ могъ, въ случаѣ надобности, воспользоваться ихъ помощію [5]), 3) нѣкоторыя и изъ другихъ «внѣшнихъ» благъ, въ которыхъ человѣкъ нуждается въ теченіи настоящей своей жизни: отъ нихъ, конечно, не зависитъ ближайшимъ образомъ несовершенное блаженство, они только въ извѣстной степени обусловливаютъ собою возможно лучшее состояніе тѣла человѣка, чрезъ то доставляя послѣднему возможность сравнительно правильнѣе совершать указанную выше свою познавательную созерцательную дѣятельность, въ которой состоитъ несовершенное блаженство [6])... и проч.

«Совершенное» же блаженство для человѣка здѣсь—на землѣ безусловно немыслимо: 1) нашъ разумъ не способенъ къ дѣятельности чисто «духовной», совершенно обособленной отъ всего чувственнаго..., а—слѣдов.—и къ непосредственному созерцанію Бога; эта неспособность человѣка обусловливается жизнію души въ тѣлѣ и можетъ исчезнуть только съ тѣлесною смертію человѣка, съ освобожденіемъ души человѣка отъ бренной тѣлесной оболочки [7])...; 2) съ одной стороны, съ понятіемъ «совершеннаго» блаженства, какъ такого, никакъ не

---

[1]) S. th., p. 1—2 q,. 5, a. 1. [2]) Ibid. q. 3, a. 6.
[3]) Ibid. q. 5, a. 5. [4]) Ibid. q. 4, a. 6. [5]) Ibidem; a. 8.
[6]) S. th., p. 1—2, q. 4, a. 7.
[7]) C. gent., l. III, c. 48.—Ср. S. th., p. 1—2, q. 5, a. 3, p. 1, q. 12, a. 2..

совмѣстимо понятіе какого либо зла, бѣдствія..., которымъ, между тѣмъ, въ сильной степени подвержена настоящая жизнь, стоящая внѣ всякой возможности—освободиться отъ всякаго съ ихъ стороны воздѣйствія на нее...,—съ другой, въ этой жизни не можетъ найти себѣ полнаго удовлетворенія желаніе человѣкомъ «блага», желаніе, между тѣмъ, естественное, мирящееся только съ тою мыслію, что если тѣлесная смерть человѣка вмѣстѣ съ собою уноситъ и то несовершенное блаженство его, какое вообще мыслимо,—какъ нами выше было замѣчено,—во время земной жизни человѣка, то уноситъ не безслѣдно, что, напротивъ, послѣ тѣлесной смерти человѣкъ получитъ себѣ въ удѣлъ отъ Бога вмѣсто преходящихъ благъ преходящей земной жизни—и безсмертіе, и блага непреходящія [1])...; 3) возможное для человѣка въ его земной жизни блаженство, подъ вліяніемъ болѣзней, несчастій... постоянно въ той или другой степени измѣняется, вслѣдствіе этого ни мало не претендуя на характеръ «устойчивый», съ какимъ, между тѣмъ, соотвѣтственно самому понятію своему, непремѣнно должно сказываться блаженство «совершенное», какъ такое [2])...

VI. Итакъ, «совершенное» блаженство человѣка, состоящее въ «непосредственномъ созерцаніи послѣднимъ Самого Бога, мыслимо только въ будущей—загробной жизни.—Частнѣйшія черты «совершеннаго» блаженства слѣдующія.

«Совершенно» блаженный человѣкъ, какъ такой, 1) безусловно не нуждается въ такъ называемыхъ «внѣшнихъ благахъ», между тѣмъ,—какъ мы видѣли,—имѣющихъ смыслъ въ отношеніи къ блаженству несовершенному,—не нуждается потому, въ частности, что они, какъ извѣстно, имѣютъ то или другое значеніе только или—вслѣдствіе того, что вообще поддерживаютъ благосостояніе «животнаго тѣла», или-же вслѣдствіе того, что въ той или другой степени содѣйствуютъ человѣку при совершеніи имъ тѣхъ или другихъ дѣятельностей, возможныхъ только при посредствѣ «животнаго тѣла»,—между тѣмъ какъ «совершенное» блаженство, состоящее въ непосредственномъ созерцаніи Бога, будетъ имѣть мѣсто или въ душѣ «безъ тѣла», или, если и соединенной съ «тѣломъ», то, во всякомъ случаѣ, тѣломъ не животнымъ, но духовнымъ [3])...; 2) безусловно также не нуждается, по противоположности «несовершенно» блаженному, и въ «обществѣ друзей»: всю полноту своего совершенства онъ имѣетъ только въ Богѣ [4]) и проч. [5])...

Имѣющее начало во времени [6])—«совершенное» блаженство человѣка будетъ, тѣмъ не менѣе, «вѣчно». Противоположный фактъ могъ зависѣть или—1) отъ воли желанія самого-же человѣка, или—2) отъ воли желанія Бога, или, наконецъ, 3) отъ чего-либо иного; но—

---

[1]) S. th., p. 1—2, q. 5, a. 3.—Ср. c, gent., l. III; c. 48.
[2]) C. gent., l. III, c. 48,—In IV lib. Sent. dist. 49, q. 1, a. 1...
[3]) S. th., p. 1—2, q. 4, a. 7. [4]) Ibid; a. 8. [5]) См. напр., ibid., a. 5—6...
[6]) Ibid., q. 5, a. 4.

1) самъ человѣкъ, какъ сказано выше,—естественно желающій безконечнаго продолженія своего блаженства, поэтому «безусловно» не можетъ примириться съ тою мыслію, что его блаженство когда-нибудь окончится: невозможно,—такова мысль Ѳомы Аквината,—чтобы кто-либо, наслаждаясь созерцаніемъ сущности Бога, когда-либо пожелалъ не видѣть послѣдней,—не возможно потому, что Богъ—непосредственнѣйшій источникъ всѣхъ благъ, что созерцаніе Божественнаго существа наполняетъ душу человѣка всевозможными благами и проч. [1]),—такъ что, поэтому, еслибъ, благодаря тѣмъ или другимъ причинамъ, опровергаемый нами фактъ случился,—удѣломъ человѣка въ такомъ случаѣ была-бы одна только неутѣшная и вполнѣ естественная печаль [2])...; 2) Богъ также не можетъ пожелать лишить человѣка его блаженства: такой образъ дѣйствій со стороны Бога указывалъ-бы собою на то, что Онъ желаетъ подвергнуть человѣка наказанію,—наказанію, между тѣмъ,—въ виду правосудія Божія,—могущему имѣть мѣсто не иначе, какъ только подъ условіемъ какой-либо вины, какого-либо проступка со стороны человѣка; но совершить какой-либо проступокъ, что-либо порочное непосредственно созерцающій Самого Бога блаженный человѣкъ, какъ такой, всегда обладающій хорошею прекрасною волею [3]) не въ состояніи [4]); наконецъ, 3) не въ состояніи лишить человѣка, «совершеннаго» блаженства и что-либо «иное» (кромѣ самого человѣка и Бога), потому что соединенная съ Богомъ душа стоитъ выше всего такого—«инаго», вслѣдствіе чего послѣднее, т. е. что-либо «иное», ни въ какомъ случаѣ не можетъ лишить ее связи съ Богомъ: чередованіе времени, напр., въ другихъ случаяхъ всегда влекущее за собою такія или иныя перемѣны, въ отношеніи къ человѣку «вполнѣ» блаженному не имѣетъ никакого значенія. Если ни самъ человѣкъ, ни Богъ, ничто другое не могутъ такъ или иначе обусловливать прекращенія съ теченіемъ времени «совершеннаго» блаженства человѣка, то послѣднее, повторяемъ, очевидно, вѣчно: о праведныхъ еванг. Матѳей говоритъ, что они пойдутъ «въ жизнь вѣчную»,—а послѣдняя и есть «блаженство» святыхъ [5]), которое, какъ такое, т. е. какъ жизнь вѣчная именно, естественно не будетъ имѣть конца, никогда не прекратится [6]).

VII. Состоящее въ непосредственномъ созерцаніи Бога и никогда не имѣющее прекратиться «совершенное» блаженство человѣка, наконецъ, въ извѣстной степени и смыслѣ не исключаетъ изъ понятія о себѣ и элемента «наслажденія» или «удовольствія» [7]). Конечно, «удовольствіе» не изъ такихъ моментовъ, которые-бы необходимо обусловливали собою «совершенное» блаженство человѣка, какъ напр., изу-

[1]) S. th., p. 1—2, q. 5, a. 4.

[2]) C. gent., l. III, c. 62. См. также—S. th., p. 1—2, q. 5; a. 4.

[3]) S. th., p. 1—2, q. 4; a. 4. [4]) Ibid. p. 5, a 4. [5]) S. th., p. 1—2, q. 5, a. 2.

[6]) Ibid, a. 4. [7]) Ibid., q. 4, a. 1...

ченіе какой либо извѣстной области обусловливаетъ собою познанія послѣдняго въ этой сферѣ; конечно, далѣе, «удовольствіе» не есть нѣчто настолько же существенное въ отношеніи къ «совершенному» блаженству, насколько, напр., душа является такою въ отношеніи къ жизни тѣла; конечно, далѣе, «удовольствіе» не сказывается въ такомъ же смыслѣ отвнѣ полезнымъ для «вполнѣ» блаженной жизни человѣка, въ какомъ, напр., друзья своимъ содѣйствіемъ споспѣшествуютъ тому или другому человѣку въ его дѣятельности...; «удовольствіе», напротивъ, въ данномъ случаѣ должно быть поставляемо въ такое же отношеніе къ «совершенному» блаженству человѣка, въ какомъ находятся между собою, напр., съ одной стороны, теплота и, съ другой, огонь: какъ теплота—неизбѣжный спутникъ огня, такъ и удовольствіе, въ свою очередь, также неизбѣжный спутникъ «совершеннаго» блаженства человѣка. Удовольствіе въ данномъ случаѣ возникаетъ отъ того, что желаніе человѣка, наконецъ, успокоивается на достигнутомъ имъ высочайшемъ благѣ, такъ что, поэтому, высочайшее блаженство или, что тоже, достиженіе человѣкомъ обладанія высочайшимъ благомъ, очевидно, безусловно немыслимо безъ сопровождающаго его удовольствія [1])... Сверхъ этого, тѣмъ обстоятельствомъ, что непосредственное созерцаніе Бога, самой сущности всякаго блага, тождественно съ высочайшимъ блаженствомъ человѣка, необходимо и естественно обусловливается фактъ, что воля созерцающаго существо Божіе человѣка «любитъ» Бога, такъ что «блаженство» человѣка и «любовь послѣдняго къ Богу» два немыслимыя одно безъ другаго понятія, хотя послѣднее изъ нихъ, такъ или иначе не обусловливая собою перваго, по существу своему является только, какъ мы и сказали выше, необходимо сопутствующимъ ему [2]).

Глава II. Ученіе Ѳомы Аквината о добродѣтели.

Ѳома Аквинатъ подробно характеризуетъ «добродѣтель» какъ съ «положительной», такъ и «отрицательной» ея сторонъ, т. е. выясняетъ какъ-то, къ чемъ состоитъ она, такъ равно и то, въ чемъ она не состоитъ, въ частности, раскрываетъ какъ сущность «добродѣтели», такъ и «грѣха» и «порока». «Самому» выясненію ученія Ѳомы Аквината о «добродѣтели», съ ея «положительной» и «отрицательной» сторонъ, мы, въ виду «содержанія» нравоучительной части всей вообще его богословско-философской системы, однако-жъ, должны предпослать, въ смыслѣ, такъ сказать, «вступленія» въ нашу главу,—вступленія, по-мимо котораго, при томъ, невозможно будетъ правильное пониманіе предлагаемой Ѳомою Аквинатомъ характеристики «добродѣтели»,—раскрытіе взгляда «doctoris angelici» на «человѣческіе поступки, разсматриваемые вообще» (§ I) и

[1]) S. th., p. 1—2, q. 4, a. 1.

[2]) Ibid., a. 4.— См. также толкованія Ѳомы Аквината «in Ioh. c XVII, lect. 1»

въ частности, I) на «свободу», «отчасти» лежащую въ основѣ дѣйствій, характеризующихъ собою неразумныхъ существъ, но «преимущественно» (maxime) характеризующихъ собою «волю» человѣка и сказывающихся необходимымъ условіемъ нравственнаго характера поступковъ послѣдняго (§§ I) [1]), II) на «акты», общіе у человѣка съ неразумными животными, т. е. «страсти» (§§ II) [2]), наконецъ, III, на «принципы» (principia) «человѣческихъ только» актовъ, поступковъ [3]) и, въ частности, сначала на «навыкъ» (habitus), какъ принципъ ихъ «внутренній» («principium intrinsecum».—§§§ I) [4]), и потомъ на принципъ «внѣшній» (p. extrinsecum.—§§§ II), т. е. на Бога, склоняющаго насъ къ добру (по противоположности діаволу, соблазняющему насъ ко злу) чрезъ «законъ» и «благодать» (§§ III) [5]). Вслѣдъ за этимъ мы должны предложить уже характеристику «самаго» ученія Ѳомы Аквината о «добродѣтели» (§ II), при чемъ, въ частности, наше вниманіе обращаютъ на себя слѣдующіе пункты этической системы интересующаго насъ средневѣковаго схоластика: I) «общій» взглядъ его на «доброе и злое» (§§ I), II) его «общее» же ученіе, съ одной стороны (§§§ I) о «добродѣтеляхъ», какъ «хорошихъ навыкахъ», и, съ другой (§§§ II) о «грѣхахъ и порокахъ», какъ «злыхъ» навыкахъ (§§ II), III) дѣленіе имъ, съ одной стороны (§§§ I), всѣхъ добродѣтелей на «три» группы и «общая» характеристика добродѣтелей, принадлежащихъ къ каждой изъ послѣднихъ, и. съ другой (§§§ II), «многоразличное» дѣленіе имъ всѣхъ пороковъ и грѣховъ на тѣ или другія группы и «общая» характеристика порока и грѣховъ, относящихся къ каждой изъ послѣднихъ (§§ III), IV) «частная» характеристика имъ «богословскихъ» добродѣтелей (§§ IV), наконецъ, V) «частное» выясненіе имъ «главныхъ» добродѣтей (§§ V). Въ заключеніи (§ III) настоящей главы втораго отдѣла нашего изслѣдованія мы обязаны охарактеризовать, такъ сказать, «прикладной» отдѣлъ нравоучительной системы Ѳомы Аквината, разсуждающій I) о различныхъ «видахъ» человѣческой жизни (§§ I) и II) о различныхъ «состояніяхъ» и «обязанностяхъ» извѣстныхъ людей (§§ II), различныхъ «видахъ» человѣческой жизни, «состояніяхъ» и «обязанностяхъ» извѣстныхъ людей, обусловливающихъ собою не одинаковые виды «добродѣтельной» жизни людей. Выяснивъ всѣ указанные вопросы, мы eo ipso раскроемъ «все» «собственно-нравственное» міровоззрѣніе Ѳомы Аквината, не касаясь, при этомъ, нѣкоторыхъ другихъ пунктовъ, какъ пунктовъ, хотя и содержащихся во «второй» части «богословской суммы» нашего средневѣковаго схоластика (ср. 2-й пунктъ § I-го «введенія» въ наше изслѣдованіе), однако, вовсе не отмѣченныхъ «нравоучительнымъ» характеромъ.

---

[1]) Ср. S. th., p. 1—2. q. 6, a 1. [2]) Ср. ibid., предисловіе
[3]) Ср. ibid., q. 49, предисловіе. [4]) Ibidem. [5]) S. th., p. 1—2. q. 90, предисловіе.

§ I.

Ученіе Ѳомы Аквината о человѣческихъ поступкахъ, разсматриваемыхъ «вообще».

§§ I.

Ученіе Ѳомы Аквината о «свободѣ», «отчасти» лежащей въ основѣ дѣйствій неразумныхъ существъ, но „преимущественно" характеризующей собою „волю" человѣка и сказывающейся необходимымъ условіемъ нравственнаго характера поступковъ послѣдняго.

«Важнѣйшіе» пункты, раскрываемые Ѳомою Аквинатомъ въ отдѣлѣ его нравоучительной системы о «свободѣ человѣческой воли», этого необходимаго условія «нравственнаго» характера человѣческихъ поступковъ, касаются I) опредѣленія понятій «вообще свободнаго» и «не свободнаго», II) установленія взгляда на поступки, совершаемые человѣкомъ подъ вліяніемъ «внѣшняго насилія», «страха», «страстнаго желанія» и «невѣденія», III замѣчаній о значеніи «обстоятельствъ» въ отношеніи къ человѣческимъ поступкамъ, IV) указанія «условій» такого или инаго движенія свободной воли человѣка, V) характеристики «объектовъ», съ какими имѣетъ дѣло «свободная» воля человѣка, наконецъ, VI) раскрытія нѣкоторыхъ моментовъ, обусловливающихъ собою тотъ фактъ, что «свободная воля» человѣка, наконецъ, становится виновницею «этого» именно, а не другаго какого-либо поступка человѣка.

I. Принципъ однихъ поступковъ людей, дѣйствій животныхъ..., извѣстныхъ движеній... лежитъ въ «самомъ поступающемъ», «дѣйствующемъ», «движущемся», а другихъ—въ чемъ либо, имѣющемъ мѣсто внѣ «поступающаго», «движущагося»... напр., если камень движется снизу вверхъ, принципъ движенія его находится, очевидно, внѣ его, тогда какъ если онъ движется сверху внизъ, принципъ движенія его имѣетъ мѣсто въ немъ же самомъ [1])... При этомъ, изъ дѣйствующаго, поступающаго, движущагося... подъ воздѣйствіемъ находящихся «внутри» всего этого принциповъ иное не въ состояніи двигать самого себя къ той или другой цѣли, а иное наоборотъ [2]). Поступки же или движенія послѣдняго рода, т. е. непосредственно обусловливаемые принципами, находящимися «внутри» вообще «поступающаго» или «движущагося»..., но, притомъ, слѣдуетъ прибавить, «поступающаго и движущагося», способныхъ къ этому «сознательно» по собственному расположенію, склонности, какъ такіе, сказываются «свободными», «добровольными». А такъ какъ человѣкъ больше, чѣмъ всякое другое земное существо, и сознаетъ цѣль своихъ поступковъ, и движетъ самого себя къ послѣдняго рода цѣли, то его именно поступки, по этому самому, сравнительно въ высшей степени, преимущественно и характеризуются какъ «свободные» [3]), а если такими

[1]) S. th., p 1—2, q. 6, a. 1. [2]) Ibid. [3]) Ibid

же, т е. свободными, сказываются и дѣйствія животныхъ, такъ какъ животныя, въ свою очередь, также обладаютъ, хотя и (по противоположности человѣку) «несовершеннымъ» только, сознаваніемъ (imperfecta cognitio) цѣли своихъ дѣйствій, то сказываются только «отчасти»—не больше [1]).

Имѣющее мѣсто въ отношеніи къ тѣмъ или другимъ «поступкамъ» человѣка понятіе «свободнаго» имѣетъ смыслъ и въ томъ случаѣ, если оно разсматривается безъ всякаго отношенія къ послѣднимъ [2]): какъ извѣстно, свободенъ, доброволенъ вообще тотъ поступокъ, въ отношеніи къ которому мы являемся господами, а такъ какъ мы являемся такими въ тѣхъ случаяхъ, когда дѣло идетъ о томъ, совершать-ли намъ «этотъ» поступокъ, а не «другой» какой-либо, желать-ли намъ «этого», а не «другаго» чего-либо, то, слѣдовательно, и вообще дѣломъ нашей «воли» является: поступать-ли намъ «такъ» или «иначе», и желать-ли намъ «того» или «инаго», равно какъ непоступать «такъ» или «иначе» и не желать «того» или «инаго» [3])... Словомъ, свободно, добровольно все то, въ чемъ непосредственную роль играетъ наша «воля» [4]): съ этой точки зрѣнія, напр., гибель корабля въ морѣ будетъ въ такой степени сводиться къ свободной волѣ кормчаго, въ какой она могла-бы быть предотвращена горячимъ усердіемъ послѣдняго въ данномъ случаѣ, на сколько она зависѣла отъ его «бездѣйствія» [5]).

«Свободный» поступокъ, слѣдовательно, имѣетъ мѣсто подъ условіемъ «извѣстной опредѣленной цѣли», ясно «сознаваемой» поступающимъ или движущимся..., притомъ, поступающимъ или движущимся въ силу «внутри ихъ-же», «въ нихъ-же самихъ лежащихъ принциповъ». Свободны, въ свою очередь, и тѣ поступки, въ отношеніи къ которымъ имѣютъ мѣсто: также «извѣстная цѣль», также «ясно сознаваемая», но только не «поступающимъ» или «движущимся»..., а «не поступающимъ» или «не движущимся», не проявляющимъ себя ни во «внѣшней» дѣятельности или движеніи, ни даже, во «внутренней», и опять-таки благодаря «внутри послѣднихъ» (т. е. не поступающаго и не движущагося) лежащимъ принципамъ. Тѣ изъ нашихъ поступковъ, которые называются «свободными» въ укоризненномъ смыслѣ слова, съ представленной выше точки зрѣнія, также должны-бы называться «свободными», но Ѳома Аквинатъ не называетъ ихъ такими: безотчетный произволъ, размышляетъ онъ, ни въ какомъ случаѣ не можетъ служить однимъ изъ «признаковъ» понятія объ «истинно-свободномъ» и тѣмъ болѣе, что иначе со «свободными» поступками не могли-бы сказываться ни добрые ангелы, ни тѣмъ болѣе Богъ, какъ не могущіе, въ виду присущихъ первымъ въ «извѣстномъ», а Богу

[1]) Ibid., a. 2. Ср. отч. Comm. in III Eth. Arist., lect. IV—V. In II l. Sent., dist. 25, a. 2... [2]) S. th., p. 1—2, q. 6, a. 3.—Ср. in II l. Sent., dist. 25, a. 3.
[3]) S. th., p. 1—2, q. 6, a. 3. [4]) Ibid. [5]) Ibid.

въ «безусловномъ» смыслѣ совершенствъ, когда-либо поступать подъ вліяніемъ безотчетнаго, неразумнаго произвола [1])...

II. «Свободная воля» человѣка можетъ испытывать нѣкоторое стѣсненіе со стороны 1) «принужденія» (violentiae), 2) «страха» (metus), 3) «вожделѣнія» (concupiscentiae) и, наконецъ, 4) «невѣденія» (ignorantiae).

1) «Добровольное» и «необходимое»—взаимно исключающія другъ друга понятія; все «вынужденное»—«необходимо», а все «добровольное»—«невынужденно». «Свободная» воля человѣка, поэтому, какъ такая, въ своихъ проявленіяхъ не терпитъ принужденія [2]), обусловливающаго собою одно только недобровольное [3])... Вообще, насколько «принужденіе» препятствуетъ нашимъ «внѣшнимъ» членамъ повиноваться власти нашей воли, настолько (поколику имѣются въ виду не «непосредственныя» дѣйствія воли, а только «actus a voluntate imperati») и воля наша можетъ испытывать «принужденіе» [4]), чего, напротивъ, совсѣмъ нельзя сказать, насколько имѣются въ виду не «actus a voluntate imperati», а—«proprii actus voluntatis»—дѣйствія, «специфически» характеризующія собою волю. Дѣло въ томъ, что послѣдняго рода акты воли въ основѣ своей имѣютъ «нѣкоторую склонность», происходящую изъ внутренняго — познающаго принципа, между тѣмъ какъ въ основѣ актовъ перваго рода лежитъ не расположеніе или склонность какая-либо, возникающая изъ подобнаго только что указанному источнику, а—нѣчто «насильственное», «вынужденное» «внѣшнимъ» «не» «познающимъ» принципомъ. А если такъ, то, повторяемъ, что-либо «вынужденное», «насильственное», ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть какимъ-либо изъ признаковъ «добровольнаго» дѣйствія поступка человѣка [5])...

2) Подъ вліяніемъ «страха», «боязни» совершаемые человѣкомъ поступки—суть «смѣшаннаго» характера; въ нихъ есть элементы и «добровольнаго» (сравнительно въ большей степени) и «недобровольнаго» (сравнительно въ меньшей степени [6]): эти поступки недобровольны, насколько они разсматриваются «сами въ себѣ», и «доброохольны», насколько ихъ станемъ разсматривать не самихъ по себѣ, а «въ приложеніи къ извѣстному отдѣльному случаю — въ родѣ того, напр., когда извѣстный поступокъ совершается человѣкомъ для избѣжанія чрезъ это внушающаго ему страхъ зла, которое, между тѣмъ, несомнѣнно возъимѣло-бы мѣсто въ противоположномъ случаѣ [7]). Отсюда—ввереніе сокровищъ съ корабля въ море во время бури изъ-за страха предъ имѣющей въ противномъ случаѣ постигнуть корабль

---

[1]) S. th., p. 1—2, q. 6, a. 3. [2]) S. th , p. 1—2, q. 6. a. 4. [3]) Ibid., a. 5.
[4]) Ibid , a. 4. [5]) S. th., p. 1—2, q. 6 a. 4.—Ср. отчасти—a. 5. Ср отч.—In III l. Sent., dist. 25, q. 1, a. 4.—Ср. также—Comm. in III l Eth. Arist., lect. 1.
[6]) S. th., p 1—2, q 6, a. 6.
[7]) Ibid. Ср. Comm. in II l. Eth. Arist., lect. 1.

напасти, есть поступокъ «добровольный» [1]). Отсюда, далѣе, «добровольные» также и поступки «противозаконные», совершаемые кѣмъ-либо подъ опасеніемъ въ противномъ случаѣ испытать, напр., смерть или что-либо подобное,—причемъ, благодаря слишкомъ большой степени указаннаго «опасенія», «страха»..., «нѣкоторые» изъ такихъ поступковъ наказываются закономъ иногда слабѣе, чѣмъ какъ слѣдовало-бы, впрочемъ, «нѣкоторые» только, а не всѣ: напр., иногда имѣющая мѣсто изъ-за страха предъ смертью чья-либо измѣна дотолѣ исповѣдывавшейся даннымъ человѣкомъ религіи... ни подъ какимъ условіемъ и ни въ какой степени неизвинительна [2]).

3) Совершаемые подъ вліяніемъ «вожделѣнія» поступки всегда безъ исключеній «свободны»: «недобровольное» исполняется человѣкомъ обыкновенно «съ печалью», данные, между тѣмъ, поступки всегда совершаются человѣкомъ съ «радостію», охотою [3]). Разсматриваемый побудитель человѣка къ тѣмъ или другимъ поступкамъ дѣлаетъ послѣдніе «свободными» и по слѣдующей также причинѣ: вообще «все»—добровольно, насколько въ отношеніи къ нему имѣетъ мѣсто моментъ воли, а такъ какъ вслѣдствіе вожделѣнія воля склоняется къ желанію объекта вожделѣнія, то, слѣдоват., «вожделѣніе»—причина болѣе того, что «добровольно», чѣмъ «недобровольнаго» [4]). Въ виду всего этого по сравненію съ «вожделѣніемъ» даже «боязнь» больше причиняетъ «недобровольное», чѣмъ «вожделѣніе» [5])... Являясь причиною всегда только «добровольныхъ» поступковъ, «вожделѣніе», однако,—въ томъ случаѣ, когда оно достигая въ извѣстномъ человѣкѣ «maximum'а» своего развитія, совершенно лишаетъ послѣдняго его сознанія (cognitionem auferret...), дѣлаетъ его «безумнымъ» (amens),—обусловливаетъ собою лишь поступки, которые, какъ совершаемые человѣкомъ въ состояніи безумія, не могутъ называться ни добровольными, ни недобровольными [6]).

4) Выставляя «знаніе» какъ-бы въ смыслѣ одного изъ условій вообще «добровольнаго» [7]), мы чрезъ это самое уже, очевидно, высказались въ пользу мысли, по которой извѣстный поступокъ, совершаемый въ «невѣденіи», какъ такой, уже по этому самому «непроизволенъ»,—мысли, которая, хотя и не всегда, дѣйствительно можетъ претендовать на истину [8]). Въ частности «невѣденіе», какъ такое, можетъ или «сопровождать» тотъ или другой актъ воли, или «являться результатомъ» послѣдняго, или, наконецъ, «предшествовать» ему [9]). Первый случай имѣетъ мѣсто тогда, когда извѣстнымъ человѣкомъ при его «невѣденіи» (но не вслѣдствіе послѣдняго) дѣлается что-либо такое, на что онъ рѣшился-бы и въ противномъ случаѣ. «Невѣденіе» здѣсь, очевидно, не обусловливаетъ собою какъ-либо того или дру-

[1]) S. th., p. 1—2, q. 6, a. 6. [2]) Comm. in l. II. Eth. Arist., lect. 2..
[3]) S. th., p. 1—2, q. 6, a 7. [4]) Ibid. [5]) Ibid. [6]) Ibid.
[7]) См выше—пункты. 3-й, 1-й. [8]) S. th., p. 1—2, q. 6, a. 8. [9]) Ibid.

гаго поступка человѣка, такъ какъ оно не предшествуетъ послѣднему, а имѣетъ мѣсто въ одно и тоже съ нимъ время: наприм., извѣстный человѣкъ, желавшій убить своего врага и дѣйствительно—самъ того не зная, и думая, что убиваетъ оленя—умерщвляющій его, поступаетъ къ данномъ случаѣ «будучи» невѣдущимъ, но «не потому», что онъ невѣдущъ, такъ какъ онъ и въ противоположномъ случаѣ всегда съ охотою умертвилъ бы своего врага... А не обусловливая собою сколько-нибудь извѣстнаго поступка человѣка, такого рода невѣденіе по этому самому и не дѣлаетъ послѣдняго ни «добровольнымъ» ни «недобровольнымъ [1])...—«Результатъ акта воли»—«невѣдѣніе», очевидно, не можетъ быть нежелательно [2]); напротивъ, одинъ «желаетъ» быть невѣдущимъ въ томъ или другомъ отношеніи (ignorare vult) или для того, чтобы этимъ извинить тѣ или другія свои ошибки, или для того, чтобы иначе не быть отклонену отъ тѣхъ или иныхъ своихъ заблужденій: отъ этихъ людей, наприм., можно слышать такія—обращенныя къ Богу слова: не желаемъ знанія путей Твоихъ (Іов. XXI, 14)...; другой «не старается пріобрѣтать (acquirere) знаній (notitiam) какія имѣть онъ долженъ [3]) .. Невѣденіе такого рода, вслѣдствіе всего этого, очевидно не можетъ въ той или иной степени обусловливать собою «недобровольнаго» характера тѣхъ или другихъ поступковъ человѣка [4]), по крайней мѣрѣ, въ большей еще степени, чѣмъ «ignorantia concomitans».— Но если ни «ignorantia concomitans», ни въ тѣмъ большей мѣрѣ, «ignorantia consequens» не оттѣняютъ собою того или другаго поступка человѣка чертами «недобровольнаго», то за-то такимъ является такъ называемое «невѣдѣніе предшествующее» извѣстному акту воли—«ignoranta antecedens»: если-бы кто-либо, наприм., раньше, чѣмъ пустить стрѣлу изъ лука, изъ опасенія убить кого-либо тщательно осмотрѣлъ то пространство, по которому должна летѣть стрѣла, но, тѣмъ не менѣе, непредвидѣнно убилъ-бы стрѣлою какого-либо проходившаго по упомянутому мѣсту человѣка..., то этотъ поступокъ, по незнанію совершенный извѣстнымъ человѣкомъ, «недоброволенъ» [5])... Вообще критеріемъ для опредѣленія того, «свободенъ» или «нѣтъ» извѣстный—совершаемый по невѣденію—поступокъ, всегда является сопровождающее данный поступокъ чувствованіе: если послѣднее оттѣнено элементомъ «печали» (tristitia), «раскаянія» (poenitudo), разсматриваемый поступокъ несвободенъ и наоборотъ [6])...

III. Такъ называемыя «обстоятельства» (circumstantiae,—т. е. мѣста, времени и проч.), не относясь къ самой сущности (substantia) человѣческихъ поступковъ, въ отношеніи къ послѣднимъ являясь, напротивъ, чисто «случайными» моментами (actum humanorum accidentia),—

[1]) Ibid. Ср. Comm. in III l. Eth. Arist. lect. 3.
[2]) S. th., p. 1—2, q. 6, a. 8. Ср. отъ In II l. Sent., dist. 22, q. 2, a. 2..
[3]) S. th., p. 1—2, q. 6, a. 8. [4]) Ibid. [5]) Ibid.
[6]) In II l. Sent., dist. 22, q. 2, a. 2...

тѣмъ не менѣе,—въ той или другой степени могутъ содѣйствовать болѣе успѣшному обнаруженію свободной воли человѣка въ дѣйствіяхъ послѣдняго [1])...

IV. «Моторы», обусловливающіе собою то или другое движеніе свободной воли человѣка, имѣютъ мѣсто или «въ самомъ-же человѣкѣ», или въ чемъ-либо «внѣ» послѣдняго.

Воля движется прежде всего подъ воздѣйствіемъ «разума» (intellectus) [2]) и «чувственныхъ пожеланій» (appetitus sensitu) [3]). Разумъ, приводя въ движеніе волю, какъ такой, даетъ послѣдней возможность въ необходимой степени ознакомиться съ тѣмъ или другимъ объектомъ («благомъ») и желать или не желать послѣдняго, такъ какъ «одно только» по всѣхъ отношеніяхъ совершенное благо (bonum... perfectum..., cui nihil deficit), т. е. блаженство (beatitudo), само по себѣ желаемо волею, между тѣмъ какъ «всѣ остальныя», такъ сказать, «частныя» блага (particularia bona)—въ той или другой степени несовершенныя—могутъ отвергаться или быть желаемыми со стороны воли только послѣ тѣхъ или другихъ соображеній (considerationes) разума [4])... «Чувственныя пожеланія» также иногда обусловливаютъ собою тѣ или другія «движенія» нашей воли, соотвѣтственно чему находящемуся подъ вліяніемъ какой-либо страсти человѣку болѣе лучшимъ кажется что-либо такое, что не сказывается въ его сознаніи такимъ въ то время, когда онъ не находился подъ вліяніемъ этой страсти: что кажется «благомъ» разгнѣванному (irato) человѣку, то не кажется такимъ человѣку «неразгнѣванному» (quieto) [5]). Впрочемъ, несомнѣнное дѣйствіе чувственныхъ пожеланій на нашу волю обыкновенно въ той или другой степени ограничивается вліяніемъ на послѣднюю со стороны «разума»...: насколько послѣдній остается свободнымъ, неподверженнымъ страсти..., настолько движеніе воли не склоняется съ необходимостію на ту сторону, на какую ее склоняетъ страсть [6])... Движимая находящимися внутри ея самой моторами воля наша, так. обр., движетъ себя сама-же, является госпожею своихъ актовъ (domina sui actus)...,—желая цѣли, она движетъ себя къ желанію того, что ведетъ къ цѣли..., и въ ней-же самой заключается—какъ желать что-либо, такъ и не желать [7]).

Моторовъ, обусловливающихъ собою движенія нашей свободной воли находящихся внѣ насъ самихъ и несомнѣнно имѣющихъ мѣсто [8]), въ собственномъ смыслѣ можетъ быть только одинъ—Богъ. Въ самомъ дѣлѣ, воля наша не можетъ приходить въ движеніе, наприм., подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ со стороны какого-либо «небеснаго тѣла» (a corpore coelesti), такъ какъ—не говоримъ уже въ данномъ случаѣ о чемъ-либо другомъ—воля, какъ извѣстно, есть по-

[1]) S. th., p. 1—2, q. 7, a. 1—4. [2]) Ibid. [3]) Ibid., q. 9, a. 2.
[4]) Ibid., q. 10, a. 2. Ср. отч. q. 9, a. 1... [5]) Ibid., q. 9, a. 2
[6]) Ibid., q. 10, a. 3. [7]) S. th.. p. 1—2, q. 9, a. 3. [8]) Ibid., q. 9, a. 4.

тенція не матеріальная, безтѣлесная (potentia omnino immaterialis et incorporea) и потому въ строгомъ смыслѣ естественно не можетъ приводиться въ движеніе чѣмъ-либо матеріальнымъ (а слѣдов. и какимъ-либо небеснымъ тѣломъ, даже больше, т. е. скорѣе возможно противоположное этому явленіе [1])... Моторомъ, обусловливающимъ собою движенія свободной воли человѣка и въ тоже время находящимся внѣ послѣдняго, какъ мы сказали, можетъ быть только одинъ Богъ [2]). Дѣло въ томъ, что движеніе воли, какъ и движеніе естественное, происходитъ извнутри (est ab intrinseco). При этомъ, хотя что либо, не сказывающееся въ качествѣ причины извѣстной вещи, тѣмъ не менѣе, и можетъ приводить послѣднюю вообще въ движеніе, однако, оно безсильно привести данную вещь въ движеніе «естественное» (motus naturalis), что въ состояніи сдѣлать только то, что какимъ-либо образомъ (alcualiter)—причина послѣдней. Вообще имѣющее смыслъ—это положеніе, въ частности, такимъ-же сказывается и въ томъ случаѣ, когда рѣчь идетъ о человѣческой волѣ, которая, по этому самому, не можетъ приводиться въ «естественное» движеніе ничѣмъ другимъ, кромѣ того, что какимъ-либо образомъ—причина ея бытія. А причина бытія «воли»—Богъ, что непосредственно вытекаетъ изъ слѣдующаго: во-первыхъ душа, какъ извѣстно [3]), своимъ существованіемъ обязана Богу, а воля есть потенція разумной души (animae rationalis), такъ-что, слѣдов., Богу-же своимъ бытіемъ обязана и воля; во-вторыхъ, волѣ присуще стремленіе къ универсальному благу (ordo ad universale bonum), такъ что поэтому, Богъ именно, какъ «универсальное» благо, и можетъ быть только виновникомъ ея бытія [4])... «Вообще» приводимая въ движеніе виновникомъ ея бытія-воля, въ частности, движется имъ не съ необходимостію (ex necessitate) [5]). Имѣя въ виду не разрушеніе, а сохраненіе всего сотвореннаго имъ, Богъ, поэтому, все приводитъ въ движеніе, сообразно съ специфическими свойствами послѣдняго,—такъ что, поэтому, по волѣ Бога, за причинами, по природѣ своей дѣйствующими неотразимо, всегда слѣдуютъ съ необходимостію же и такого или иного рода дѣйствія, а за причинами, не дѣйствующими неотразимо, въ свою очередь не слѣдуютъ съ необходимостію и извѣстнаго рода дѣйствія [6]). Соотвѣтственно всему этому, по волѣ Бога, и свободная воля наша, будучи принципомъ дѣятельности, притомъ, самомъ въ себѣ строго не опредѣленнымъ, безразлично способнымъ ко многому, сказывается съ движеніями не «необходимыми», не «насильственными», но произвольными, свободными; отсюда, конечно слѣдуетъ исключить тѣ случаи, когда она къ чему-либо движется естественно, и, вслѣдствіе этого, нѣкоторымъ образомъ какъ-бы неминуемо [7]).

---

[1]) Ibid., q. 9, a. 5. [2]) Ibid., a. 6. [3]) Ibid., p. 1; q. 90, a. 2—3. [4]) Ibid., p. 1—2, q 9, a 6.

[5]) Ibid., q. 10, a. 4. [6]) Ibid. [7]) Ibid...

V. Объектъ, специфически характеризующій собою свободную волю нашу, какъ такую, какъ мы выше и замѣтили,—есть «благо» и «только оно одно», такъ что «зло объектомъ воли не можетъ быть ни въ какомъ смыслѣ» [1]). Это и понятно: какъ извѣстно, все, насколько оно сказывается какъ существующее (ens) и какъ субстанція (substantia), есть нѣкоторое благо (quoddam bonum),—соотвѣтственно чему все существующее, какъ такое, а слѣдов., и свободная воля наша имѣетъ стремленіе, склонность вообще къ благу (inclinatio in bonum) [2]), все равно — будетъ-ли послѣдняя благомъ въ собственномъ, истинномъ смыслѣ слова (bonum in rei veritate), т. е. чѣмъ-либо, дѣйствительно существующимъ» (ens), «субстанціею» (substantia) [3]), или—благомъ съ точки зрѣнія того или другаго человѣка (apparens bonum), т. е. на сколько что-либо кажется такимъ послѣднему (чѣмъ и для одного и того-же человѣка въ различныхъ его состояніяхъ и положеніяхъ можетъ быть и часто бываетъ не одно и тоже) [4]),—или же чѣмъ-либо въ данный моментъ еще реально не существующимъ (non ens in rerum natura), чѣмъ, наприм., являетея все будущее (futura), которое, тѣмъ не менѣе, можетъ быть объектомъ нашей воли, насколько оно можетъ быть представляемо съ нашей стороны существующимъ (ens) [а соотвѣтственно этому и «благомъ» (bonum)], по крайней мѣрѣ, въ нашемъ разумѣ, въ нашей мысли (accipitur ut ens in ratione) [5]). .

Имѣя специфическимъ объектомъ своимъ, конечною цѣлію своей дѣятельности «благо», свободная воля наша, въ виду того, напр., что, вообще, все, желающее достигнуть какой-либо границы, предѣла (ad terminum), для этого сначала неминуемо должно бываетъ проходить нѣкоторые посредствующіе пункты (qaedam media), какъ прямо обусловливающіе собою возможность достиженія цѣли,—естественно въ «извѣстномъ смыслѣ желаетъ также и того, что ведетъ къ послѣднему, т. е. къ «благу» [6]); но, повторяемъ, только въ извѣстномъ смыслѣ, такъ какъ въ собственномъ смыслѣ (proprie) желательною для нашей свободной воли цѣлію можетъ быть только то, что есть благо и желаемое (bonum et volitum) не ради чего-либо другаго, а только ради его самого (propter se), между тѣмъ какъ то, что ведетъ къ цѣли, или, что тоже, «средства», обусловливающія собою возможность достиженія послѣдней, не можетъ характеризоваться—ни какъ «блага» (quae sunt ad finem, non sunt bona...), ни какъ «желаемыя» кѣмъ-бы и чѣмъ бы то ни было только ради ихъ самихъ, сами по себѣ (propter se ipsa), а лишь насколько они имѣютъ отношеніе къ цѣли (ex ordine ad finem...) [7])... Объекты нашей воли—«благо» и «средства», ведущія къ послѣднему, преслѣдуются ею, однако, при помощи не однихъ и тѣхъ же актовъ, что,—помимо всего другаго,—непосредственно обусловливается уже тѣмъ однимъ обстоятельствомъ, что «цѣль» (благо)

[1]) Ibid., q. 8, a. 1. [2]) Ibid. [3]) Ibid. [4]) Ibid. [5]) Ibid. Ср. Comm. in III l. Eth.., lect. 10 .. [6]) S. th.; p. 1—2; q. 8; a. 2. [7]) Ibid.

и ведущія къ послѣдней «средства» по своему существу суть «различные» виды блага и, какъ «различные», естественно преслѣдуются нашею волею, какъ мы и сказали, при посредствѣ «различныхъ» же актовъ [1])...

VI. Моментами, обусловливающими собою тотъ фактъ, что наша «свободная воля» въ концѣ концовъ становится виновницею «извѣстнаго» именно, а не другаго какого-либо поступка,—какъ мы выше и замѣтили,—являются 1) «intentio», 2) «electio», 3) consensus» и, наконецъ, 4) «usus».

1) «Intentio»—«стремленіе къ чему-либо» (ad aliud tendere), «намѣреніе»,—а такъ какъ стремится къ чему-либо, къ извѣстной цѣли и «дѣятельность движущаго» (actio moventis) и «движеніе движимаго» (motus mobilis) и такъ какъ, при этомъ, только «дѣятельность движущаго» сказывается съ «самостоятельнымъ» характеромъ, то, вслѣдствіе этого, въ собственномъ смыслѣ (proprie) «intentio» есть актъ (actus) не разума (intellectus), ограничивающагося въ этомъ случаѣ только однимъ указываніемъ нашей волѣ той цѣли, осуществленіе которой она должна преслѣдовать [2]), но актъ воли (voluntatis), какъ самостоятельно «движущей» всѣ силы души къ цѣли (ad finem) [3]), не къ конечной только одной цѣли, а и къ цѣлямъ ближайшимъ (fines proximi), предварительное достиженіе которыхъ обусловливаетъ собою достиженіе и самой конечной цѣли [4])... Имѣя мѣсто не только въ отношеніи къ «конечной» цѣли, но и къ цѣлямъ, такъ сказать, «ближайшимъ», intentio далѣе въ одно и тоже время можетъ простираться на нѣсколько объектовъ—на цѣль «конечную», а равно и на цѣли «ближайшія»: больной человѣкъ, наприм., въ одно и тоже время можетъ преслѣдовать (intendere) и свое здоровье (sanitatem) и обусловливающее его выздоровленіе употребленіе тѣхъ или другихъ лекарствъ (confectio medicinae), какъ цѣль, сравнительно съ первою ближайшую..., да и вообще только подъ тѣмъ условіемъ, если человѣкъ въ одно и тоже время въ состояніи стремиться ко многому (simul plura intendere), и можетъ быть понятенъ тотъ фактъ, что во власти человѣка—предпочитать «это» «другому» и наоборотъ [5])... «Intentio», этотъ, такъ сказать, «глазъ», степень остроты котораго въ свою очередь дѣлаетъ свѣтлыми и всѣ наши поступки [6]), характеризуетъ собою только одного «человѣка» и ни въ какомъ случаѣ—неразумныхъ животныхъ. Это понятно: «intentio»—«намѣреніе» можетъ имѣть мѣсто только тамъ, гдѣ цѣль преслѣдуется кѣмъ-либо, обдуманно и самостоятельно движущимся,—между тѣмъ какъ неразумныя животныя, преслѣдуя цѣль подъ условіемъ какъ-бы одного только вожделѣнія, только одного естественнаго инстинкта (bruta animalia... concupiscentia finem naturali instinctu moventur ad finem), вслѣдствіе этого, въ данномъ случаѣ движутся къ цѣли какъ-

[1]) Ibid. q. 8, a. 3. [2]) См. in II l. Sent., dist. 38, q. 1,. a. 3. [3]) S. th., p. 1 — 2, q. 12, a. 1. [4]) Ibid., a. 2. См. также: in II l. Sent. dist., 38, q. 1, a. 3.

[5]) S. th., p. 1—2, q. 12, a. 3. [6]) In II l Sent., dist. XXXVIII, q. 1, a. 3.

бы не сами по себѣ, а подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ чего-то посторонняго (ab alio) [1]...

2) Такъ называемый «выборъ» (electio), какъ проявляющійся въ нѣкоторомъ движеніи души къ благу, которое избирается, прежде всего, есть актъ желательной способности (appetivae potentiae), актъ по существу своему (substantialiter, essentialiter, materialiter) воли (voluntatis), а если бы можно было такъ выразиться, по формѣ (formaliter) разума (ratio) [2].

Въ тѣхъ случаяхъ, когда объектомъ выбора является что-либо въ большей или меньшей степени «важное» или въ той или иной мѣрѣ «неопредѣленное», «выбору» неминуемо предшествуетъ такъ называемый «consilium» [3]—«взвѣшиваніе», «испытываніе», «обдумываніе» (inquisitio) сомнительнаго, неопредѣленнаго..., дающее разуму возможность потомъ произнести сужденіе (judicium) относительно того, что въ томъ или другомъ случаѣ намъ должно избирать (de eligendis) [4]... Имѣющее смыслъ, во-первыхъ, только относительно болѣе или менѣе важнаго, «обдумываніе» не необходимо въ томъ случаѣ, если относительно чего-либо для насъ немного имѣетъ значенія то, такъ-ли будетъ это «что-либо», или иначе..., если послѣднее мало помогаетъ или препятствуетъ намъ въ дѣлѣ осуществленія нами извѣстной своей цѣли..., имѣющее смыслъ, во-вторыхъ, только относительно чего-либо въ извѣстной мѣрѣ недостаточно опредѣленнаго, взвѣшиваніе является совершенно излишнимъ въ противномъ случаѣ: писецъ наприм., владѣющій искуствомъ писанія, очевидно, при письмѣ ни мало не обдумываетъ того, какъ онъ долженъ выводить буквы [5]... Коль скоро «обдумываніе» уже возъимѣло мѣсто, окончилось, наступаетъ собственно «electio».

Тогда какъ «намѣреніе»—«интенція», какъ мы видѣли, имѣетъ въ виду и «цѣль», и то, что къ ней ведетъ, т. е. «средства», «выборъ» имѣетъ мѣсто только тамъ, гдѣ дѣло идетъ о «средствахъ», обусловливающихъ собою достиженіе той или иной цѣли: врачъ, наприм., какъ такой, очевидно, дѣлаетъ выборъ «только» между средствами, при помощи которыхъ онъ могъ-бы возвратить больному его здоровье, и ни какъ не между цѣлями [6]... «Выборъ». ., далѣе, мыслимъ только относительно того, что въ той или другой степени обусловливается «нашею личною» дѣятельностію, что въ той или другой степени зависитъ отъ послѣдней [7]), что, слѣдовательно, «достижимо» для насъ [8]). А такъ какъ во власти человѣка находится вообще «желать» и «не желать», «дѣлать» и «не дѣлать» и, въ частности, желать «этого» именно, а не чего-либо другаго..., то отъ человѣка-же, слѣдовательно, зависитъ и дѣлать въ томъ или другомъ разѣ такой или

[1]) S. th., p. 1—2, q. 12, a. 5. [2]) Ibid. q. 13, a. 1. [3]) Ibid. q. 14, a. 4.
[4]) Ibid. q. 14, a 1. [5]) S. th, p. 1—2, q. 14, a. 4. [6]) Ibid., q. 13, a. 3.
[7]) Ibid. q. 13, a. 4. [8]) Ibid, q. 13, a. 5.

другой выборъ, т. е. «выборъ» дѣлается человѣкомъ не по необходимости, а свободно, за исключеніемъ, впрочемъ, того только случая, когда имѣется въ виду высочайшее благо—блаженство, въ отношеніи къ которому, какъ благу во всѣхъ отношеніяхъ совершенному и при томъ какъ къ «цѣли», не можетъ быть и рѣчи о какомъ-либо выборѣ, какъ вообще имѣющемъ мѣсто, какъ выше нами и замѣчено, только въ отношеніи къ тому, что ведетъ къ цѣли, т. е. вообще къ средствамъ, обусловливающимъ собою возможность съ чьей-бы то ни было стороны достигнуть цѣли... и вообще въ отношеніи къ благамъ только «частичнымъ», между которыми одни (на первый взглядъ не видно какія) въ большей сравнительно степени суть блага, другія (на первый взглядъ также не видно какія) въ меньшей и проч., такъ что человѣку бываетъ нужно между ними дѣлать выборъ...: къ «блаженству», какъ такому, человѣкъ стремится необходимо (ex necessitate beatitudinem homo vult...) [1]).

Сказываясь вообще съ такими чертами, въ частности, по существу своему являясь, какъ мы выше говорили, актомъ воли, «выборъ», помимо всего другаго, уже по этому одному естественно не можетъ характеризовать собою неразумныхъ существъ (bruta animalia), такъ какъ «дѣлать выборъ» (eligere) свойственно въ собственномъ смыслѣ (proprie) только волѣ, а не чувствовательному стремленію (appetitus sensitivus), которое, между тѣтъ, одно только и характеризуетъ собою въ данномъ разѣ неразумныхъ животныхъ [2]) .. Противъ этого повидимому говорятъ нѣкоторыя изъ замѣчаемыхъ нами дѣйствій животныхъ,—дѣйствій, отмѣченныхъ очевидною печатію проницательности, хитрости (sagacitas), наприм., преслѣдующая оленя по дорогѣ собака, встрѣчая на пути развѣтвленіе дороги на три особыхъ (trivium) и, благодаря одному своему чутью (odoratus), узнавая, что олень не побѣжалъ въ частности ни по одной, ни по другой дорогамъ, послѣ этого уже безъ всякаго предварительнаго разслѣдованія прямо бѣжитъ по третьей дорогѣ, какъ-бы вслѣдствіе умозаключающей способности (utens syllogismo divisivo) угадывая, что олень избралъ себѣ именно одну послѣднюю [3])..., но всѣ подобнаго рода поступки неразумныхъ животныхъ имѣютъ мѣсто лишь только настолько, на сколько послѣднимъ присуще извѣстное естественное расположеніе, склонность (inclinatio) къ нѣкоторымъ подобнаго рода дѣйствіямъ, естественная склонность, непосредственно обусловливающая собою не тотъ, конечно, фактъ, что нѣкоторыя неразумныя животныя обладаютъ разумомъ (ratio) или способностію выбора (electio), а тотъ, что имѣющія общую другъ съ другомъ природу неразумныя животныя поступаютъ приблизительно одинаковымъ образомъ, похоже другъ на друга (similiter) [4])...

[1]) S. th., p. 1—2, q. 13, a. 6. [2]) Ibid., q. 13, a. 2. [3]) Ibid.
[4]) S. th , p. 1—2, q. 13, a. 2

На основаніи «выбора» скорѣе можно узнать добродѣтельныхъ или порочныхъ людей, чѣмъ на основаніи однихъ внѣшнихъ поступковъ, такъ какъ внѣшніе поступки, хотя и добродѣтельные, нерѣдко могутъ быть совершаемы подъ воздѣйствіемъ иногда совсѣмъ нечистыхъ мотивовъ, напр., тщеславія, страха предъ чѣмъ-либо и т. д. [1]), такъ что особенно съ этой стороны значеніе «electionis» несомнѣнно.

3) Такъ называемое «одобреніе» (consensus) [2])—актъ желательной (virtutis appetitivae), а не «соображающей», «познающей» (apprehensivae) способности [3]). Оно имѣетъ мѣсто послѣ того, какъ «eligens», наконецъ, останавливается на извѣстныхъ «средствахъ» одномъ или нѣсколькихъ, какъ (съ его точки зрѣнія) болѣе, чѣмъ, всѣ другія, обусловливающихъ собою возможность достиженія имъ той или другой цѣли. При этомъ, въ тѣхъ случаяхъ, когда «выбирающій» средства человѣкъ останавливается въ концѣ концовъ только на одномъ какомъ либо изъ нихъ, «одобреніе» «re» является вполнѣ тождественнымъ съ выборомъ (non differunt re consensus et electio), отличаясь отъ послѣдняго только «ratione» [4]): какъ санкціонирующее то, къ чему пришелъ «eligens», одобреніе, очевидно, принадлежитъ сравнительно и высшей части души (pertinet ad superiorem animae partem или: pertinet ad rationem superiorem), чѣмъ какой принадлежитъ «выборъ» [5]), такъ что, поэтому, если уже «electio» не можетъ характеризовать собою неразумныхъ животныхъ, какъ такихъ, то въ тѣмъ большей степени, слѣдовательно, не можетъ характеризовать послѣднихъ «consensus» [6])...

4) «Usus» [7]) имѣетъ мѣсто уже послѣ того, какъ «воля» «одобрила» то или другое изъ рекомендованныхъ со стороны «eligentis» средствъ, обусловливающихъ собою возможность достиженія той или другой цѣли [8]), и состоитъ, въ частности, въ практическомъ примѣненіи нашею волею одобреннаго ею средства для достиженія данной цѣли: верховая ѣзда, напр., есть пользованіе (usus) конемъ и т. п. Въ указанномъ смыслѣ мы примѣняемъ къ дѣлу обыкновенно какъ самыя потенціи нашей души (напр., интеллектуальную къ интеллектуальной дѣятельности) и члены нашего тѣла (напр., глазъ къ разсматриванію предметовъ), т. е. то, что имѣетъ мѣсто не внѣ насъ, такъ и то, что находится внѣ насъ (напр., палку для нанесенія ударовъ..,), и, притомъ, примѣняемъ послѣднее при помощи нашихъ внутреннихъ началъ—потенцій души, тѣлесныхъ органовъ... А если такъ, то, слѣдовательно, «usus» прежде всего и преимущественно есть актъ «воли», такъ какъ, какъ мы знаемъ, воля именно обусловливаетъ собою тотъ фактъ, что тѣ или другія потенціи нашей души проявляются въ тѣхъ или иныхъ свойственныхъ имъ актахъ, а сущность

---

[1]) Comm. in III l. Ethic., lect. 5... [2]) S. th., p. 1—2, q. 15.
[3]) Ibid., a. 1. Ср. ibid., a. 3. [4]) Ibid., q. 15, a. 3. [5]) Ibid., q. 15, a. 4
[6]) Ibid., q. 15, a. 2. [7]) S. th., p. 1—2, q 16. [8]) Ibid., a. 4

«usus» въ этомъ именно и состоитъ, т. е. въ примѣненіи потенцій души къ дѣятельности... Воля, короче, въ этомъ случаѣ, такъ сказать, играетъ роль «principalis agentis», а потенціи души роль «instrumentum», и какъ созиданіе принадлежитъ строителю, а не инструментамъ, не орудіямъ, такъ и въ собственномъ смыслѣ «usus», подобно этому, есть актъ не потенцій души, а воли [1])...

Сказываясь съ указанными чертами, usus 1), очевидно, не можетъ характеризовать собою неразумныхъ животныхъ, какъ «такихъ», такъ какъ usus, какъ мы сказали, вообще есть примѣненіе чего-либо одного къ чему-либо другому (aliquid ad alterum) и потому непремѣнно предполагаетъ собою нѣчто третье (arbitrium), исполняющее такого рода примѣненіе, чѣмъ является разумъ, отсутствующій, между тѣмъ, у животныхъ [2])..., 2) не можетъ относиться къ конечной цѣли (ultimus finis) [3]), въ отношеніи къ которой возможно только «fruitio»—наслажденіе [4]), такъ какъ, не говоримъ уже о чемъ либо другомъ, usus, какъ мы нѣсколько разъ уже повторяли, есть приспособленіе чего либо къ чему либо (applicatio alicujus ad aliquid), а что приспособляется, примѣняется къ чему-либо, то можетъ характеризоваться только какъ то, «что есть къ цѣли», а не сама цѣль [5])...

§§ II.

Ученіе Ѳомы Аквината о страстяхъ, какъ актахъ, общихъ у человѣка съ неразумными существами.

Раскрывая вопросъ «de passionibus animae», Ѳома Аквинатъ, въ частности, старается прежде всего (I) выяснить сущность того понятія, какое слѣдуетъ соединять со страстями человѣческой души, разсматриваемыми «вообще», и предлагаетъ далѣе характеристику каждой изъ допускаемыхъ имъ страстей въ отдѣльности: сначала «любви» и «ненависти» (II), потомъ «вожделѣнія» (III), «удовольствія» (IV), «печали» и скорби» (V), «надежды и отчаянія» (VI), «страха» и «смѣлости» (VII) и, наконецъ, «гнѣва» (VIII).

I. Намѣреваясь дать понятіе о «страстяхъ» человѣческихъ вообще, Ѳома Аквинатъ на первомъ мѣстѣ ставитъ и рѣшаетъ вопросъ «de subjecto passionum animae», т. е. вопросъ, такъ сказать, о «носителѣ» страстей [6]). Послѣднимъ съ его точки зрѣнія является, прежде всего, наша душа, какъ не изолированная совершенно отъ воздѣйствій на нее со стороны внѣшняго міра и, вслѣдствіе этого, необходимо воспринимающая идущія со стороны послѣдняго тѣ или другія впечатлѣнія какъ при посредствѣ «чувствъ», такъ и «ума»; воспринимая же впечатлѣнія необходимо, душа наша въ извѣстномъ смыслѣ,

---

[1]) Ibid., q. 16, a. 1. [2]) Ibid , a. 2. [3]) Ibid., a. 3.
[4]) Ibid.; q. 11, a. 3.—Ср отч. In Hebr. XII, lect. 4.—S. th., p. 1—2, q. 16, a. 3.
[5]) S th., p. 1—2, q. 16, a 3. [6]) S. th., p. 1—2, q. 22.

«страдаетъ», тѣмъ болѣе, что понятіе «страданія» вообще можетъ имѣть мѣсто и въ томъ даже случаѣ, когда то, что страдаетъ, и не испытываетъ какого либо лишенія [1]). Но, какъ мы сказали, въ собственномъ смыслѣ понятіе «страданіе» имѣетъ мѣсто въ томъ только случаѣ, когда воспринимается что-либо подъ условіемъ какого-либо лишенія со стороны воспринимающаго: въ отношеніи къ человѣку такого рода «страданіемъ», очевидно, можетъ быть только воспріятіе душею идущихъ со стороны внѣшняго міра впечатлѣній, сопровождающееся (такъ какъ душа не подвержена измѣненіямъ) «тѣлесными» перемѣнами или къ худшему (in deterius), или къ лучшему (in melius); въ первомъ случаѣ имѣетъ мѣсто страданіе сравнительно въ большей степени, во второмъ, въ сравнительно меньшей степени [2]). А если такъ, то, слѣдовательно, въ томъ, что называется «passio», участвуетъ не одна только «душа», но въ извѣстной степени и «тѣло». Въ виду того, что страсти тождественны съ тѣмъ, что обыкновенно называется «аффектами» [3]), имѣющими мѣсто въ приложеніи къ «желательной», а не «понимающей», «разсуждающей», «познавательной» способности человѣка [4]), и что, «страдая», душа наша влечется къ извѣстному предмету болѣе чрезъ силу желательную, чѣмъ познавательную, страсти, въ виду всего этого, помимо остальнаго, въ большей степени относятся къ «желательнымъ», чѣмъ къ «познавательнымъ» способностямъ человѣка [5]). Болѣе свойственныя желательной, чѣмъ познавательной способности, страсти, въ частности, болѣе свойственны желательной способности «чувствованій», чѣмъ желательной же способности, но «интеллектуальной», «духовной», и вслѣдствіе того именно, что въ собственномъ смыслѣ страстью, какъ мы выше и замѣтили, можетъ быть названо не простое только воспріятіе впечатлѣній, идущихъ со стороны внѣшняго міра, но воспріятіе, сопровождающееся «тѣлесными» именно перемѣнами, что, очевидно, имѣетъ смыслъ только въ отношеніи къ актамъ одного «чувственнаго» желанія, а не духовнаго, которое не можетъ быть пріурочено къ какому либо тѣлесному органу и не сопровождается какими либо тѣлесными перемѣнами [6])...

Раскрывъ положеніе, что носителемъ «страстей» является «душа» человѣка, что онѣ, при этомъ, или вовсе не сопровождаются, или же (въ собственномъ смыслѣ страсти) сопровождаются извѣстными

---

[1]) Ibid., q. 22, a. 1. [2]) Ibid.

[3]) Движеніе духа (motus animi),—разсуждаетъ Ѳома Аквинатъ (S. th., p. 1—2, q. 22, a. 2),—у грековъ извѣстны подъ названіемъ: «πάθη», а у нашихъ, напр., Цицерона — «perturbationes», одни обыкновенно отмѣчаютъ словомъ «affectiones» или «affectus», другіе-же—болѣе выразительнымъ словомъ (expressius)—«passiones», такъ что, вслѣдствіе всего этого, — дѣлаетъ выводъ Ѳома Аквинатъ. — страсти души и аффекты—одно и то-же.

[4]) S. th., p. 1—2, q. 22, a 2.. [5]) Ibid. [6]) Ibid., a. 3...

тѣлесными измѣненіями, что, далѣе, онѣ свойственны болѣе желательной, чѣмъ познавательной способности души, впрочемъ, и въ этомъ случаѣ болѣе «чувственной» желательной способности, чѣмъ, хотя способности желательной же, но «духовной»,—Ѳома Аквинатъ въ дальнѣйшемъ разсуждаетъ объ имѣющемъ мѣсто различіи страстей въ ихъ отношеніяхъ другъ къ другу [1]).

Слѣдуетъ различать страсти «вожделѣнія» (passiones, quae sunt in concupiscibili) отъ страстей «гнѣва» (pass., quae s. in irascibili). Это необходимо, прежде всего, потому, что тѣ и другія характеризуются неодинаковыми «объектами»: объектъ страстей «вожделѣнія» или нѣчто «пріятное», доставляющее удовольствіе (delectabile), или нѣчто противоположнаго характера, т. е. печальное, причиняющее скорбь (dolorosum), и, въ частности, «радость» (gaudium), «печаль» (tristitia) «любовь» (amor), «ненависть» (odium)..., между тѣмъ какъ объектомъ страстей «гнѣва» бываетъ вообще нѣчто «тягостное», «трудное», «соединенное съ трудностію» (difficile) и, въ частности, «смѣлость»—«отважность» (audacia) и «страхъ» (timor), «надежда» (spes) [2])... Дальше, страсти «вожделѣнія» должно отличать отъ страстей «гнѣва» и потому также, что страстей «вожделѣнія» объектъ или «просто» (simpliciter) «благо» (bonum) «совершенное», т. е. безъ примѣси какого либо посторонняго элемента, чистое (absolute), или же «чистое», «простое», «совершенное» (simpliciter, absolute) «зло» (malum), причемъ первое, т. е. «благо», сказывается въ отношеніи къ нимъ «только» какъ «terminus, ad quem», такъ какъ никто не избѣгаетъ блага, на сколько что-либо благо, такъ какъ, напротивъ, все стремится (omnia appetunt) къ послѣднему..., а второе, т. е. «зло», въ отношеніи къ нимъ сказывается, напротивъ, только какъ «terminus, à quo», потому что ничто не желаетъ зла, на сколько что либо есть зло, потому что все избѣгаетъ (omnia fugiunt) послѣдняго..., между тѣмъ какъ страсти «гнѣва», хотя объектомъ своимъ имѣютъ также «благо» и «зло», но понимаемыя не «absolute», а «sub ratione difficultatis vel arduitatis», вслѣдствіе чего въ отношеніи къ нимъ какъ, съ одной стороны, «благо» иногда можетъ быть «terminus» не «ad quem», но—«a quo», на сколько оно сказывается какъ нѣчто трудно достижимое и потому иногда являющееся причиною «отчаянія» (arduum et difficile, quod pertinet ad passionem desperationis) стремящагося къ нему существа..., такъ, съ другой, «зло» иногда можетъ быть «terminus» не «a quo», но «ad quem», на сколько (in quantum) чрезъ побѣду надъ нимъ, чрезъ преодолѣніе (evadere) его извѣстный человѣкъ надѣется достигнуть обладанія какимъ либо благомъ [3]). Еще дальше, страсти «вожделѣнія» имѣютъ мѣсто по времени раньше страстей «гнѣва», что, помимо всего другаго, обусловливается уже однимъ слѣдующимъ обстоятельствомъ: объектъ первыхъ,

---

[1]) Ibid., q. 23 [2]) S. th., p. 1—2, q. 23, a. 1. [3]) Ibid., a. 2.—Ср. отч. a. 1.

какъ мы и раньше уже замѣтили, благо въ безусловномъ смыслѣ (bonum absolute), просто благо (b. simpliciter), тогда какъ объектъ послѣднихъ благо, такъ сказать, «съуженное» (contractum), разсматриваемое «sub ratione difficultatis vel arduitatis», которое, какъ такое, очевидно, можетъ имѣть мѣсто послѣ, чѣмъ «bonum simpliciter», какъ и вообще все частное не предшествуетъ общему, а слѣдуетъ за послѣднимъ [1])...

Выше замѣчено, что объекты страстей «вожделѣнія» и «гнѣва» вообще благо или зло. Благо обладаетъ какъ бы притягательною силою (virtus attractiva), а зло какъ бы отталкивательною (v. apulsiva), вслѣдствіе чего первое обыкновенно «любятъ» (amor), а второе «ненавидятъ» (odium), перваго желаютъ (desiderant), отъ послѣдняго «отвращаются» (fuga vel abominatio), достигая перваго, «радуются» («delectatio vel gaudium»), испытывая послѣднее, печалятся» («dolor vel tristitia»). Соотвѣтственно этому, между страстями «вожделѣнія» можно указать три слѣдующихъ группы: а) «любовь» и «ненависть» (amor et odium), б) «желаніе» и «отвращеніе» (desiderium et fuga) и в) «радость» и «печаль» (gaudium et tristitia). Преслѣдуя какое-либо еще не достигнутое благо (b. nondum adeptum), человѣкъ въ этомъ случаѣ или «надѣется» (spes) осуществить эту свою цѣль, или же, наоборотъ, «не надѣется», «отчаявается» (desperatio), при этомъ, въ виду еще только имѣющаго постигнуть его въ этомъ случаѣ бѣдствія (malum nondum injacens), онъ или становится «отважнымъ» (audacia), или, напротивъ, «робкимъ» (timor); вступая же въ столкновеніе съ постигнувшимъ уже его зломъ (malum jam injacens), онъ «гнѣвается» (ira). Соотвѣтственно этому, имѣютъ мѣсто и между страстями «гнѣва» также нѣсколько особыхъ группъ: а) «надежда» и «отчаяніе» (spes et desperatio), б) «страхъ и отважность» (timor et audacia) и в) «гнѣвъ» (ira) [2]). «Гнѣвъ» только одинъ изъ «всѣхъ» видовъ страстей не имѣетъ соотвѣтствующаго ему контраста (contrarium), предполагаемый же контрастъ «гнѣва» «успокоеніе отъ гнѣвнаго движенія» (cessatio a motu) контрастъ только кажущійся, нѣчто только отрицательно (negative vel privative) противное (oppositum) гнѣву, а не противоположно (contrarie). И въ самомъ дѣлѣ, послѣ гнѣвнаго движенія наступающее успокоеніе (quietatio или cessatio a motu appetitus) обыкновенно характеризуется или какъ «радость» (gaudium), или какъ «печаль» (tristitia), а радость и печаль, очевидно, могутъ быть противоположными только другъ другу: радость печали и на оборотъ, но ни въ какомъ случаѣ гнѣву [3])...

Страсти «вожделѣнія»: любовь, желаніе и радость имѣютъ мѣсто раньше, чѣмъ ихъ контрасты, потому что объектъ ихъ — «благо», тогда какъ объектъ ихъ контрастовъ—«зло», которое, какъ отрицаніе, лишеніе (privatio) добра, естественно имѣетъ мѣсто только послѣ

---

[1]) Ibid., q. 25, a. 1. [2]) Ibid., q. 23., a. 4 [3]) Ibid, q. 23., a. 3.—Ср. q. 46, a. 1.

добра [1]). При этомъ, въ частности, любовь имѣетъ преимущество предъ всѣми другими страстями «вожделѣнія» [2]),—чѣмъ между страстями гнѣва является «надежда« (spes) [3]).

Порядокъ, въ какомъ происходятъ всѣ страсти, такой (ordo omnium passionum secundum viam generationis): а) любовь и ненависть, б) желаніе и отвращеніе, в) надежда и отчаяніе, г) страхъ и отважность, д) гнѣвъ, наконецъ, е) радость и печаль, сопровождающія всѣ вообще страсти [4]). Между всѣми этими 11-ю страстями радость, печаль, надежда и страхъ—«главныя» (principales passiones),—такъ какъ, съ одной стороны, радость и печаль—какъ-бы «дополненія» (completive) всѣхъ ихъ, чѣмъ и объясняется тотъ фактъ, про который мы только—что упомянули, т. е., что онѣ—спутники вообще всѣхъ страстей,—и, съ другой, надежда и страхъ—также дополненія [хотя и не «просто» (simpliciter) дополненія всѣхъ вообще страстей, чѣмъ въ отношеніи къ послѣднимъ сказываются радость и печаль] вообще желательнаго движенія къ чему либо, движенія, которое, если имѣется въ виду благо, начинается въ любви, и переходитъ въ желаніе, оканчиваясь въ надеждѣ,—которое, если имѣется въ виду зло, начинаясь въ ненависти, переходитъ въ отвращеніе и оканчивается въ страхѣ [5]) ..

Разсматриваемыя сами по себѣ, т. е. какъ нѣкотораго рода движенія, идущія со стороны неразумнаго желанія, страсти не заключаютъ въ себѣ чего-либо нравственно хорошаго или нравственно худаго, такъ—какъ все «нравственное» стоитъ въ зависимости отъ «разума» [6]); разсматриваемыя же не сами по себѣ, а съ той стороны, съ какой онѣ являются подчиненными или неподчиненными власти «разума», а также и «воли», онѣ,—въ виду того, что ужъ если движенія внѣшнихъ членовъ нашего тѣла и дѣйствія, совершаемыя при посредствѣ послѣднихъ (членовъ нашего тѣла), въ извѣстной степени — или нравственно хороши, или нравственно худы, смотря по тому, въ какой мѣрѣ они свободны,—тѣмъ болѣе должны сказываться или нравственно хорошими, или нравственно худыми, такъ какъ «чувственное желаніе»—ближе къ разуму и волѣ, чѣмъ внѣшніе члены [7]): насколько онѣ не подчинены разуму, онѣ склоняютъ испытывающаго ихъ ко грѣху и отклоняютъ отъ добродѣтели, а насколько онѣ подчинены разуму, онѣ склоняютъ человѣка къ добродѣтели и отклоняютъ отъ грѣха [8])... Подчиненныя власти разума страсти нѣкоторымъ образомъ усовершаютъ собою, такъ сказать, усиливаютъ извѣстное «нравственное благо», какъ преслѣдуемое человѣкомъ не только подъ воздѣйствіемъ одной своей воли, но и даже—чувственной—желательной

[1]) Ibid., q. 25, a. 2.—Ср. a. 3.
[2]) Ibid., a. 2. [3]) Ibid., a. 3 [4]) Ibid. a. 3. [5]) Ibid., a. 4
[6]) Ibid., q. 24, a. 1.—Qu. 19, a. 3. [7]) Ibid., q. 24, a. 1.
[8]) Ibid., a. 2.—Ср. отчасти—a. 1. Qu. 24, a. 4.—In II l. Sent., dist 36 q., 1, a. 2.

способности. Примѣръ этого можно указать въ 83 псалм., 3 ст.: «сердце мое и плоть восторгаются къ Богу живому» (по лондонск. переводу отъ 1874 г.),—сердце (cor), т. е. интеллектуальная, духовная, желательная способность, а плоть (caro)—желательная-же способность, но чувственная [1]).

II. Разсматриваемая вообще «любовь» характеризуетъ собою «вожделѣвательную» способность нашей души; разсматриваемая же въ частности, т. е., или—какъ естественная (amor naturalis), или—какъ чувственная (a. sensitivus), или-же, наконецъ, какъ духовная или разумная (a. intellectivus seu rationalis), она въ первомъ случаѣ можетъ быть пріурочена къ вожделѣвательной способности, насколько послѣдняя есть естественное стремленіе, желаніе (appetitus naturalis), во-второмъ къ вожделѣвательной способности, насколько эта способность, какъ желаніе, стремленіе чувственное (appet. sensitivus), и, наконецъ, въ третьемъ—къ вожделѣвательной способности, насколько она—желаніе, стремленіе духовное или разумное, называемое хотѣніемъ, «волею» (voluntas) [2]).—Какъ состоящая въ нѣкоторомъ измѣненіи желательной способности, непосредственно обусловливаемомъ тѣмъ, что желаемо, любовь—страсть и, въ частности, страсть въ строгомъ смыслѣ слова, насколько она можетъ быть пріурочена къ «вожделѣнію», и въ общемъ, широкомъ, насколько она можетъ быть пріурочена къ «волѣ»—«хотѣнію» [3]) или, что тоже, стремленію духовному или разумному...

Слова—«amor», «dilectio» «charitas» и «amicitia», обозначая собою одинъ и тотъ-же объектъ, т. е. вообще любовь, отличаются другъ отъ друга слѣдующимъ образомъ: «amicitia»—какъ-бы навыкъ (quasi habitus),—«amor» и «dilectio»—актъ или страсть,—«charitas» можетъ пониматься и въ томъ, и въ другомъ смыслахъ,—«amor» по своему характеру есть нѣчто болѣе «общее», чѣмъ «dilectio» или «charitas»: «dilectio» или «charitas» всегда суть въ тоже время и любовь, но не на оборотъ; въ частности, въ понятіе «dilectionis» входитъ еще элементъ предшествующаго, уже имѣвшаго мѣсто выбора (electionis praecedentis), вслѣдствіе чего «dilectio» состоитъ не въ вожделѣніи, а волѣ,—въ понятіе «charitatis» входитъ еще нѣкоторый, такъ сказать, прибавочный признакъ: то, что составляетъ изъ себя предметъ любви, цѣнится слишкомъ дорого [4]).

Въ общее понятіе «amoris» входятъ два частныхъ: «amor amicitiae» и «a. concupiscentiae». Разчлененіе такое «amoris» имѣетъ смыслъ: словомъ—«любить» (amare) человѣкъ пользуется для обозначенія своихъ отношеній—какъ къ тому, къ чему онъ питаетъ «amicitiam», такъ и къ тому, въ отношеніи къ чему съ его стороны имѣетъ мѣсто «concupiscentia»,—для обозначенія отношеній,—между тѣмъ, различныхъ—

[1]) S. th., p. 1—2, q. 24, a. 3. [2]) S. th., p. 1—2, q. 26, a. 1.
[3]) Ibid., a. 2. [4]) Ibid., a. 3.

одно отъ другаго, обусловливаемыхъ различіемъ самыхъ понятій—«amicitiae» и «concupiscentiae», изъ которыхъ первое имѣетъ мѣсто въ томъ только случаѣ, когда рѣчь идетъ объ отношеніи извѣстнаго лица къ одному или нѣсколькимъ лицамъ-же,—отношеніи, при которомъ одна сторона желаетъ блага другой,—тогда какъ второе, не имѣющее смысла въ приложеніи къ тѣмъ случаямъ, въ какихъ имѣетъ мѣсто «amicitia», можетъ отмѣчать собою только отношеніе извѣстнаго лица къ какому-либо благу,—отношеніе, при которомъ данное лице желаетъ извѣстнаго блага или для себя, или для другихъ...: человѣкъ можетъ вообще «любить», напр., вино, но, въ частности, въ отношеніи къ послѣднему онъ можетъ имѣть только «concupiscentiam» (т. е., вожделѣніе), но, очевидно, ни въ какомъ случаѣ «amicitiam» (дружбу) [1])

Любовь можетъ имѣть мѣсто только въ отношеніи—а) къ «благу», б) къ чему-либо «познанному» и, наконецъ, в) къ чему-либо «подобному».—а) Въ отношеніи къ «благу» любовь можетъ имѣть мѣсто—какъ къ специфической причинѣ (propria causa amoris) и специфическому объекту (proprium objectum a.) ея [2]). Порочный-же какой-либо объектъ обыкновенно любятъ лишь настолько, насколько въ немъ есть въ нѣкоторой степени элементъ «добраго», насколько при его посредствѣ достигается какое либо благо [3]). — б) Къ совершенно «неизвѣстному» намъ мы, очевидно, не можемъ чувствовать никакой любви, обыкновенно питаемой нами только къ чему-либо, если не «вполнѣ» (non perfecte), то въ извѣстной, по крайней мѣрѣ, степени познанному нами, напр., наукамъ (scientiae), которыя мы можемъ любить и любимъ, владѣя нѣкоторою, по крайней мѣрѣ, суммою познаній изъ области той или другой изъ нихъ... Въ этомъ смыслѣ мы любимъ и Бога [4])...—в) Къ «не подобному» намъ мы, въ свою очередьо также не можемъ чувствовать любви. Впрочемъ, «подобіе» (similitudo) въ этомъ случаѣ слѣдуетъ понимать двояко: или—какъ подобіе «дѣйствительное» (in actu), или какъ подобіе только «потенціальное» (in potentia), причемъ сказывающійся съ послѣднимъ человѣкъ, въ силу присущей ему нѣкоторой склонности (quaedam inclinatio), стремится къ подобію дѣйствительному. Въ первомъ случаѣ, т. е. когда имѣетъ мѣсто дѣйствительное подобіе, между подобными лицами возникаетъ «amor amicitiae»,—тогда какъ во второмъ, т. е. когда идетъ рѣчь только о потенціальномъ подобіи извѣстныхъ лицъ другъ другу, можетъ имѣть мѣсто «amor concupiscentiae» [5])...

Любовь, за немногими исключеніями [6]), не можетъ быть обусловливаема какою-либо другою страстію нашей души. На-оборотъ, каждой другой страсти, какъ такой, предшествуетъ нѣкоторая любовь: въ понятіи всякой другой страсти души непремѣнно имѣетъ мѣсто элементъ «движенія къ чему-либо» или «успокоенія въ чемъ-либо», —

[1]) S. th., p. 1—2, q. 26, a. 4. [2]) Ibid., q. 27, a. 1. [3]) Ibid., a. 1. [4]) Ibid., a 2. [5]) Ibid., a., 3. [6]) Ibid., a. 4.

«движенія»..., «успокоенія»..., между тѣмъ, происходящихъ отъ нѣкоторой однородности движущагося, съ одной стороны, и объекта, къ которому послѣднее движется, съ другой..., — однимъ словомъ, изъ того, что специфически отмѣчаетъ собою понятіе любви [1]).

Дѣйствія, производимыя любовью (effectus amoris), таковы: а) любовь—начало объединяющее (virtus unitiva), т. е., въ отношеніи къ любящему, съ одной стороны, и тому, что любится, съ другой (unio amantis ad amatum). Соотвѣтственно двумъ видамъ любви (am. amicitiae и a. concupiscentiae) существуетъ двоякаго-же рода и единеніе, производимое любовью (duplex unio amantis ad amatum). Если имѣется въ виду любовь «concupiscentiae», то послѣдняя побуждаетъ (movet) испытывающихъ ее людей желать и преслѣдовать присутствіе другъ друга (ad desiderandum et quaerendum praesentiam amati); если-же имѣетъ мѣсто любовь «amicitiae», то въ этомъ случаѣ одинъ изъ любящихся смотритъ на другаго, какъ на второе «я» (apprehendit eum, ut alterum se ..; alter ipse...), на-сколько желаетъ блага другому въ такой же степени, какъ и себѣ [2]).—б) Любовь — причина такой сильной привязанности любящихся лицъ другъ къ другу, что послѣдніе, такъ сказать, какъ-бы существуютъ—одно въ другомъ [3]). Въ частности, въ этомъ случаѣ, съ одной стороны (насколько такого рода «mutua inhaesio» разсматривается — какъ привязанность, проявляющаяся въ познающей способности), любящія другъ друга лица всегда имѣютъ другъ друга въ своемъ представленіи, недовольные поверхностнымъ знаніемъ другъ друга, всегда стремятся узнать другъ друга все въ сильнѣйшей и сильнѣйшей степени... [4]),—съ другой (на сколько «mutua inhaesio» разсматривается — какъ привязанность, проявляющаяся въ желательной способности), каждое изъ нихъ желаетъ находиться вмѣстѣ съ другимъ, въ томъ или другомъ случаѣ печалится или радуется, если печалится или радуется его другъ и проч. [5]). — в) Любовью производится также и «exstasis»: подъ воздѣйствіемъ любви къ чему-либо человѣкъ, такъ сказать, ставитъ себя внѣ себя [6]). При этомъ, въ частности, если имѣется въ виду его способность познающая, человѣкъ переступаетъ обычныя границы своего познанія или въ томъ смыслѣ, что онъ въ этомъ случаѣ возвышается (elevatur) до пониманія чего-либо такого, что — «выше» его чувствъ и разума, или—на оборотъ—въ томъ смыслѣ, что онъ въ этомъ случаѣ теряетъ присущій ему разумъ, совершенно перестаетъ воспринимать чувствами своими даже и то, что онъ обыкновенно воспринимаетъ при посредствѣ ихъ..., т. е. впадаетъ въ состояніе бѣшенства (furiae), безумія (amentiae),..; если-же имѣется въ виду желательная способность человѣка, послѣдній,—на-сколько рѣчь идетъ объ «amor amicitiae», — совершенно позабываетъ о себѣ самомъ, представляя только «я» сво-

[1]) S. th., p. 1—2, q. 27, [2]) Ibid, q. 28, a. 1.
[3]) Ibid., a. 2. [4]) Ibidem. a. 2. [5]) Ibid, a. 2. [6]) Ibid., a 3.

его друга..., — если-же рѣчь идетъ объ «amor concupiscentiae», здѣсь «exstasis» мыслимъ только въ «не строгомъ» смыслѣ, потому что въ этомъ случаѣ человѣкъ «всегда», хотя и отчасти только, имѣетъ въ виду себя самого... [1]).—г) Результатомъ сильной любви является также и «соревнованіе» (zelus), заставляющее человѣка противодѣйствовать всему тому, что такъ или иначе препятствуетъ или (если рѣчь идетъ объ «amor amicitae») его другу обладать извѣстнымъ благомъ [2]), или (когда рѣчь идетъ объ «amor concupiscentiae») ему самому достигнуть и спокойно наслаждаться тѣмъ или инымъ благомъ [3]).—д.) Разсматриваемая съ формальной стороны («quod est formale in ipso», т. е. «amore»), т. е., какъ извѣстнаго рода стремленіе, любовь, коль скоро она гармонируетъ съ существомъ человѣка (напр., любовь къ Богу), не только не сказывается съ «разстраивающимъ» характеромъ, съ какимъ она является въ противоположномъ случаѣ (какова, напр., любовь къ грѣху...), но даже усовершаетъ человѣка; тоже должно сказать о любви и въ томъ случаѣ, когда она разсматривается со стороны матеріальной (quod est materiale in passione amoris), т. е., какъ нѣкотораго рода тѣлесная перемѣна. (immutatio aliqua corporalis): и въ этомъ случаѣ, при нормальности такого рода перемѣнъ, она не дѣйствуетъ на испытывающихъ ее разслабляющимъ образомъ, сказываясь такою только въ противоположномъ случаѣ, т. е. когда имѣетъ мѣсто «ненормальность» перемѣнъ въ человѣческомъ организмѣ [4]).—е) Поступающій,—какъ мы въ свое время и сказали,—всегда поступаетъ въ виду извѣстной цѣли: цѣль въ этомъ случаѣ — благожеланное для человѣка, любимое послѣднимъ. А если такъ, то, слѣдовательно, все, что дѣлаетъ человѣкъ, дѣлаетъ подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ страсти—любви» [5]).

«Любви» противоположна «ненависть». Если любовь имѣетъ мѣсто лишь только въ отношеніи къ «благу» и ни въ какомъ случаѣ—ко «злу», — то ненависть, какъ такая, должна имѣть своимъ объектомъ только «зло» (malum) [6]); любовь состоитъ въ извѣстнаго рода «расположеніи» любящаго къ любимому, а ненависть—въ противоположномъ этому ихъ взаимномъ отношеніи, — а такъ-какъ «то», чему что-либо противостоитъ, всегда имѣетъ мѣсто раньше, чѣмъ послѣднее, т. е., чѣмъ то, что ему противостоитъ [7]).. , — то, вслѣдствіе этого, ненависть, очевидно, происходитъ послѣ любви и мыслима только при существованіи любви..., которая, такимъ образомъ, является какъ-бы своего рода причиною зла... [8]). — Не имѣя самостоятельнаго характера, напротивъ, будучи непосредственно обусловливаема «любовью», ненависть—слѣдствіе—вообще не можетъ быть не только сильнѣе (fortius), чѣмъ любовь—ея причина, но—сильною даже и въ одинаковой съ послѣднею степени [9]).—Все по природѣ (naturaliter) стремится къ

[1]) S. th., p. 1—2, q. 28, [2]) Ibid., a. 4. [3]) Ibidem. [4]) Ibidem. a. 5.
[5]) Ibid., a. 6. [6]) Ibid., q. 29, a. 1. [7]) Ibid., q. 29, a. 2. [8]) Ibidem [9]) Ibid, a. 3.

одному только благу, желаетъ себѣ только блага, — а такъ-какъ желать кому-либо блага и любить этого «кого-либо» — одно и то-же, — то, слѣдовательно, всякій человѣкъ только «любитъ» себя; ненавидѣть себя человѣкъ можетъ лишь случайно: это — въ томъ случаѣ, когда онъ «по невѣденію» вмѣсто блага желаетъ себѣ зла, или-же въ томъ, когда онъ въ себѣ больше всего цѣнитъ тѣлесную и чувственную только природу, а не духовную, которую онъ ненавидитъ, такимъ образомъ, желая себѣ благъ не тѣхъ, которыя въ отношеніи къ нему истинныя блага, а противоположныхъ послѣднимъ [1]) .. — Если, съ одной стороны, благо не только не бываетъ объектомъ чьей-либо ненависти, а — напротивъ — объектомъ желаемымъ, преслѣдуемымъ всѣми безъ исключенія, и если, съ другой, истина сама по себѣ тождественна съ благомъ, то, поэтому, ее въ этомъ смыслѣ нельзя кому-либо ненавидѣть. Она можетъ быть предметомъ чьей-либо ненависти только въ томъ случаѣ, если ее разсматривать не саму въ себѣ, а въ смыслѣ условномъ, относительномъ, въ какомъ она дѣйствительно можетъ показаться кому-либо по ошибкѣ—какъ не «благо», а какъ нѣчто «худое» и, какъ такое, быть предметомъ ненависти... [2]).

III. Характеризуя собою главнымъ образомъ только «чувственную»—желательную способность человѣка и только развѣ «отчасти» противоположную этой — способность желательную — «духовную» [3]), «вожделѣніе» (concupiscentia) свою причину имѣетъ въ любви (causatur ab amore), при чемъ объектомъ, который оно преслѣдуетъ, является удовольствіе (tendit in delectationem). Отсюда видно, что вожделѣніе, при всей своей тѣсной связи съ «любовью», съ одной стороны, и «удовольствіемъ», съ другой, тѣмъ не менѣе—есть страсть, отличная отъ любви и удовольствія, страсть, такъ сказать, «спеціальная» (specialis)... [4]). Сказываясь съ такого рода чертами, вожделѣніе, — на сколько оно преслѣдуетъ только то, что требуется самою природою извѣстнаго существа (conveniens naturae), т. е., пищу, питье...,—называется «естественнымъ» (naturalis); насколько-же оно преслѣдуетъ то, что какому-либо существу «представляется» — какъ благо и сообразное съ его природою,—его не называютъ естественнымъ, а обыкновенно—«cupiditas». Перваго рода вожделѣніе свойственно—какъ людямъ, такъ и всѣмъ вообще животнымъ,—тогда какъ вожделѣніе втораго рода можетъ отмѣчать собою только однихъ людей, какъ однихъ только способныхъ путемъ размышленія открывать для себя что-либо — какъ благо и соотвѣтствующее ихъ природѣ, притомъ, это «что-либо» такое, чего не требуетъ необходимо какъ въ первомъ случаѣ сама ихъ природа. Поэтому, перваго рода вожделѣнія могутъ быть названы «concupiscentiae irrationales», а вторыя—«c. cum ratione»... [5]).

---

[1]) S. th., p. 1—2, q. 29, a. 4. [2]) Ibid., a. 5. 6. [3]) Ibid., q. 30, a. 1.
[4]) Ibid., a. 2. [5]) Ibid., a. 3.

Вожделѣніе «естественное» не можетъ быть безконечнымъ: оно, какъ сказано, имѣетъ мѣсто только въ предѣлахъ, обусловливаемыхъ требованіями самой природы всякаго существа,—природы, между тѣмъ, всегда преслѣдующей только одно конечное (finitum) и опредѣленное (certum): этимъ объясняется тотъ, напр., фактъ, почему человѣкъ никогда не можетъ пожелать безконечно, въ смыслѣ безусловной «безпрерывности», ѣсть и пить... Вожделѣніе-же «не естественное» (non naturalis) имѣетъ полную возможность быть безконечнымъ: человѣкъ, напр., можетъ желать богатствъ не въ опредѣленной какой-либо степени, а просто можетъ желать быть богатымъ, насколько онъ вообще можетъ этого достигнуть... Впрочемъ, и въ послѣднемъ случаѣ,—если извѣстный человѣкъ, напр., только-что упомянутый, преслѣдуетъ богатство не какъ «цѣль», а какъ «средство» (quod est ad finem) только для извѣстной цѣли, въ данномъ случаѣ, напр., для поддержанія своей жизни,—вожделѣніе не бываетъ безконечнымъ, всегда являясь безконечнымъ только тогда, когда что-либо, напр., богатство, здоровье... преслѣдуется кѣмъ-либо само по себѣ (per se)—какъ цѣль (finis) [1]).

IV. «Удовольствіе» (delectatio)—движеніе желательной способности, присущей извѣстнымъ существамъ, притомъ, движеніе, всегда имѣющее мѣсто «вслѣдъ» за извѣстнаго рода чувственнымъ воспріятіемъ, и, какъ такое, оно — страсть [2]). Удовольствія не слѣдуетъ отождествлять съ «радостью» (gaudium): послѣдняя свойственна только разумнымъ существамъ,—между тѣмъ—какъ удовольствіе можетъ характеризовать собою—и разумныхъ существъ, и неразумныхъ животныхъ... Понятіе удовольствія, поэтому, болѣе широко, чѣмъ—радости [3]). Какъ свойственное не разумнымъ только существамъ, но также и неразумнымъ, удовольствіе, очевидно, не можетъ отмѣчать собою только духовную—желательную способность или волю, такъ какъ послѣднею обладаютъ только одни разумныя существа, — оно, поэтому, непремѣнно должно быть свойственно и желательной способности—чувственной [4]). Животнымъ свойственны только «чувственныя», только тѣлесныя удовольствія, но не духовныя, свойственныя только разумнымъ существамъ. Перваго рода удовольствія, очевидно, гораздо (multo) ниже вторыхъ. Въ самомъ дѣлѣ, мы знаемъ, что человѣкъ обыкновенно гораздо болѣе находитъ удовольствія въ томъ, что онъ познаетъ при помощи интеллектуальной дѣятельности (т. е. въ созерцаніи истины), чѣмъ въ томъ, что онъ познаетъ при посредствѣ дѣятельности своихъ чувствъ, такъ какъ перваго рода познаніе совершеннѣе послѣдняго (въ первомъ случаѣ имѣетъ мѣсто удовольствіе духовное, во второмъ—чувственное).... — люди нерѣдко рѣшаются жертвовать многими тѣлесными удовольствіями изъ за того, чтобъ не поте-

---

[1]) Ibid., a. 4. [2]) Ibid., q. 31, a. 1.
[3]) S. th., p. 1—2, q. 31, a 3. [4]) Ibid., a. 4.

рять чести (honor)—блага духовнаго (b. intelligibile)...,—чувственныя, тѣлесныя удовольствія преходящи (corruptibilia), духовныя—наоборотъ (incorruptibilia). Вообще по тому уже одному духовныя удовольствія выше чувственныхъ, что духовная сторона нашего существа несравненно выше чувственной. Если мы, не смотря на это, на дѣлѣ, однако, преслѣдуемъ въ большей степени удовольствія чувственныя, тѣлесныя — предпочтительно предъ духовными, то по слѣдующимъ только тремъ причинамъ: или потому, что первыя болѣе извѣстны намъ, чѣмъ послѣднія, или потому, что первыя сопровождаются какими-либо перемѣнами въ нашемъ тѣлесномъ организмѣ, что, между тѣмъ, не имѣетъ мѣста въ отношеніи къ удовольствіямъ послѣдняго рода, за исключеніемъ тѣхъ развѣ случаевъ, когда высшее желаніе (superior appetitus), такъ сказать, поглощаетъ собою низшее (interior app.),—или, наконецъ, потому, что нѣкоторыя тѣлесныя удовольствія являются своего рода врачебными (medicinae) средствами противъ нѣкоторыхъ тѣлесныхъ печалей (molestiae)... [1]). При этомъ, изъ «чувственныхъ» удовольствій,—если имѣется въ виду познаніе (cognitio), пріобрѣтаемое при посредствѣ чувствъ,—удовольствія «зрѣнія» стоятъ выше удовольствій другихъ чувствъ, — а если имѣется въ виду «полезность» (utilitas) чувственныхъ удовольствій для жизни нашего организма, удовольствія «прикосновенія» (осязанія) преимуществуютъ предъ всѣми другими чувственными удовольствіями. Впрочемъ, въ виду того, что «естественное» (naturale) во всякой сферѣ есть вмѣстѣ съ тѣмъ и могущественнѣйшее (potentissimum), удовольствія прикосновенія,—какъ гораздо болѣе специфически характеризующія собою нашу чувственную природу, чѣмъ удовольствія зрѣнія — чувственныя также,—вообще стоятъ выше послѣднихъ [2]).

Удовольствія бываютъ или «естественныя», или «неестественныя. Первыми бываютъ или соотвѣтствующія «разумной» природѣ человѣка (напр., удовольствіе созерцанія истины), или вообще соотвѣтствующія природѣ человѣческой, т. е., не разумной только, но и тѣлесной, чувственной (напр., удовольствіе, являющееся слѣдствіемъ принятія пищи, питья); послѣдними—противоположныя этимъ. Впрочемъ, «in individuo» можетъ быть иначе: нѣкоторымъ, напр., людямъ (это или «больнымъ», или владѣющимъ развращенною, испорченною душею...) кажутся естественными удовольствія, получаемыя, чрезъ пожираніе людей же, земли, углей [3])... При этомъ, одно удовольствіе можетъ быть противоположно другому въ томъ «только» случаѣ, если имѣются въ виду удовольствія плодъ двухъ противоположныхъ другъ другу пороковъ [4])..

Удовольствіе—плодъ: а) вообще извѣстнаго рода «дѣятельности» [5]);

---

[1]) S. th., p. 1—2, q. 31, a. 5.
[2]) Ibid., a. 6. [3]) Ibid., a. 7. [4]) Ibid., a. 8. [5]) Ibid., q. 32, a. 1.

б) «движенія», сопровождающагося благопріятною для движимаго существа перемѣною [1]); в) иногда «воспоминанія» о какомъ либо благѣ, «надежды» достигнуть извѣстнаго блага [2]); г) иногда «печали», на сколько послѣдняя обусловливаетъ собою воспоминаніе о чемъ-либо пріятномъ, отсутствіе котораго, т. е. пріятнаго, именно и породило данную печаль [3])...; д) иногда дѣйствій другихъ людей, насколько эти дѣйствія или доставляютъ намъ благо, или даютъ намъ возможность узнать и оцѣнить наши собственныя блага (сюда относятся похвалы, почести..., оказываемыя намъ окружающими насъ людьми...) и проч., [4]); е) оказыванія нами благодѣяній окружающимъ насъ людямъ [5]), ж) «подобія» (причины любви) [6]), наконецъ, з) иногда «изумленія (напр., по поводу чего либо необычайнаго, очень рѣдко встрѣчающагося, которое, какъ такое, намъ вообще пріятно)... [7]).

Удовольствіе, далѣе, а) сопровождается, съ одной стороны, «разширеніемъ» или «возвышеніемъ» духа человѣческаго и, съ другой, разширеніемъ аффекта (affectus) человѣка, аффекта, подъ вліяніемъ удовольствія, какъ-бы отдающагося (se tradens)... удержанію производящаго удовольствіе объекта [8])..., б) сопровождается, «жаждою» или «желаніемъ» полноты его самого, т. е. удовольствія, если послѣднее, такъ сказать, находится какъ бы въ первой еще только фазѣ своего развитія: напр., получающій удовольствіе по поводу первой части извѣстнаго стиха желаетъ слушать остальную часть стиха... [9]), в) препятствуетъ человѣку пользоваться своимъ разумомъ (конечно, это возможно настолько лишь, на сколько имѣются въ виду не духовныя удовольствія, какъ сопровождающіяся даже совершенно противоположными указанному слѣдствіями, а удовольствія «чувственныя» и между послѣдними особенно такъ-называемыя «неестественныя» [10]),— наконецъ, г) усовершаетъ дѣятельность человѣка—или въ смыслѣ дополненія собою послѣдней..., или-же въ смыслѣ побудительнаго мотива, заставляющаго извѣстнаго человѣка съ большимъ сравнительно рвеніемъ совершать извѣстнаго рода поступки... [11]).

Удовольствія не всѣ порочны [12]), хотя не всѣ также и хороши [13]).— Удовольствіе—успокоеніе желательной способности въ извѣстномъ любимомъ благѣ; оно, при этомъ, всегда слѣдуетъ за извѣстнаго рода дѣятельностію. Отсюда, съ одной стороны, если то, въ чемъ наша желательная способность въ данномъ случаѣ успокоивается, «хорошо» (bonum) или, что то-же, «соотвѣтствуетъ разуму», то и удовольствіе, въ свою очередь, также нравственно хорошо, и на оборотъ..., и, съ другой, если дѣятельности, за которыми удовольствія слѣдуютъ, «хороши» (bonae operationes), то таковы-же и удовольствія, и на оборотъ... [14]). При нѣкоторыхъ условіяхъ, извѣстное удовольствіе можетъ

[1]) Ibid., a 2. [2]) Ibid., a. 3. [3]) Ibid., a. 4. [4]) Ibid., a. 5. [5]) Ibid., a. 6 [6]) Ibid, a. 7. [7]) Ibid., a. 8. [8]) Ibid., q. 33, a. 1. [9]) Ibid., a. 2. [10]) Ibid., a. 3. [11]) Ibid., a. 4. [12]) Ibid., q. 34, a. 1. [13]) Ibid., a. 2. [14]) Ibid , a. 1.—Ср. a. 2.

быть чѣмъ-либо «совершеннѣйшимъ: совершеннѣйшимъ для человѣка, какъ извѣстно, является только высочайшее благо, т. е. Самъ Богъ; при этомъ, если пользованіе тѣмъ или другимъ благомъ всегда доставляетъ человѣку соотвѣтствующее характеру самаго блага удовольствіе, то это-же имѣетъ мѣсто и въ отношеніи къ высочайшему благу, пользованіе которымъ также доставляетъ человѣку удовольствіе, —удовольствіе, соотвѣтственно безусловно совершенному характеру высочайшаго блага, совершенное настолько, насколько къ этому способенъ по своему нравственному состоянію тотъ или другой человѣкъ... [1]). Наконецъ, удовольствіе,—насколько оно пріурочивается не къ «чувственному желанію»,—можетъ служить «мѣрою» (mensura, regula), дающею возможность судить о такомъ или иномъ, т. е., нравственно-хорошемъ или противоположномъ этому характерѣ испытывающаго его человѣка. Въ самомъ дѣлѣ, какъ показываетъ опытъ, воля «хорошихъ» людей всегда находитъ для себя удовольствіе въ томъ только, что соотвѣтствуетъ разуму, всегда успокоивается въ истинномъ благѣ (in vero bono), — между тѣмъ какъ о волѣ «злыхъ», «порочныхъ» слѣдуетъ сказать противоположное... [2]).

V. «Страсть» души [2])—«скорбь» (dolor), въ извѣстной степени сказываясь однородною съ «печалью» (tristitia, — «печаль»—только нѣкоторый видъ «скорби», какъ «радость» — извѣстный видъ «удовольствія»), не есть, однако, что-либо тождественное съ нею: «печаль» имѣетъ мѣсто—какъ въ приложеніи къ настоящему и прошедшему, такъ и—будущему, — тогда-какъ «скорбь»—только въ приложеніи къ чему-либо настоящему... [4]). Однородныя между собою — «скорбь» и «печаль» «вообще» противополагаются «удовольствію», потому-что объекты удовольствія (bonum) и скорби съ печалью (malum praesens) взаимно противоположны, — объекты, которые, между тѣмъ, даютъ всякой страсти форму (forma) или видъ (species)... [5]); за исключеніемъ весьма рѣдкихъ случаевъ, въ большей сравнительно степени слѣдуетъ человѣку преслѣдовать «удовольствіе», чѣмъ—избѣгать «печали» или «скорби», въ большей потому уже одному, что причиною и объектомъ «удовольствія», какъ мы уже знаемъ, является «благо», тогда какъ причиною и объектомъ «печали» и «скорби» — «зло», а благо, какъ извѣстно, сильнѣе (fortius), чѣмъ зло, такъ какъ въ понятіи «блага» совершенно не имѣетъ мѣста какой-либо диссонансъ (dissonantia), вслѣдствіе чего и удовольствіе можетъ быть цѣльнымъ (integra) и совершеннымъ (perfecta), тогда какъ въ приложеніи ко злу, хотя диссонансъ въ нѣкоторой степени и не имѣетъ мѣста, но только въ нѣкоторой, незначительной, вслѣдствіе чего и печаль (и скорбь) никогда не можетъ быть цѣльною и совершенною... [6]).

---

[1]) S. th., p. 1—2, q. 34, a. a. [2]) Ibid., 4. 3. [3]) Ibid., q. 35, a. 1.
[4]) Ibid., a. 2. [5]) Ibid., a. 3.—Ср. a. 4—5. [6]) Ibid., a. 6.

Скорбь бываетъ—или «внѣшняя» (dolor exterior), или «внутренняя» (d. interior). Послѣдняя интенсивнѣе первой: внутренняя скорбь происходитъ, такъ сказать, самостоятельно (per se), между тѣмъ какъ внѣшняя не «per se», т. е. не непосредственно, а посредственно, при посредствѣ тѣла,—а такъ-какъ все существующее самостоятельно (per se) выше, чѣмъ противоположное ему, то, соотвѣтственно этому, и скорбь внутренняя преимуществуетъ предъ внѣшнею... Да уже и тотъ одинъ фактъ, что люди нерѣдко добровольно (voluntarie) испытываютъ тѣ или другія внѣшнія скорби единственно для того только, чтобъ чрезъ это избѣжать какой-либо внутренней, явно говоритъ въ пользу отстаиваемой нами мысли... Внутренняя скорбь не только больше (major) внѣшней, но даже и универсальнѣе (universalior) ея, такъ-какъ все, обусловливающее собою внѣшнюю печаль, въ извѣстной степени можетъ обусловливать собою и внутреннюю печаль, но не наоборотъ... [1]).

Четыре вида печали: а) «misericordia» (сожалѣніе)—печаль по поводу несчастія, постигающаго кого-либо изъ окружающихъ насъ,—несчастія, принимаемаго въ этомъ случаѣ сожалѣющимъ какъ-бы за свое собственное [2]); б) «invidia» (зависть)—печаль по поводу блага, выпадающаго на долю кого-либо изъ окружающихъ насъ,—блага, принимаемаго завидующимъ за свое бѣдствіе [3]); в) «anxietas» (боязливость, стѣсненность)—въ такой сильной степени имѣющее мѣсто смущеніе духа человѣка, что послѣдній не видитъ никакого выхода (refugium) изъ него... [4]); наконецъ, г) «acedia» (разслабленіе)—такое, такъ сказать, онѣмѣніе, разслабленіе, подъ вліяніемъ котораго внѣшніе члены нашего организма отказываются отправлять свойственныя имъ функціи.. [5]).

Условія, въ зависимости отъ которыхъ стоитъ возникновеніе «печали» или «скорби», слѣдующія: а) въ гораздо большей степени «настоящее зло» (malum conjunctum), чѣмъ «потерянное благо» (bonum amissum), — тѣмъ болѣе, что и условіемъ «удовольствія», контрастъ котораго «скорбь» или «печаль», является главнымъ образомъ какое-либо (не прошедшее или будущее) настоящее благо [6]); б) «вожделѣнія» (concupiscentia), такъ-какъ что страстно желается, хотя и есть благо, но—только еще «будущее», на пути къ достиженію кѣмъ-либо котораго обыкновенно лежатъ такія или иныя настоящія препятствія, производящія скорбь [7])...; в) «желаніе единства» (appetitus unitatis), являющееся причиною скорби въ томъ-же самомъ смыслѣ, въ какомъ ею является и вожделѣніе: благо всего существующаго состоитъ въ нѣкоторомъ единствѣ, т. е. насколько то или другое существо имѣетъ въ себѣ объединеннымъ (in se unita) все то, изъ чего слагается

---

[1]) S. th., p. 1—2, q. 35, a. 7. [2]) Ibid., a. 8. [3]) Ibid., a. 8. [4]) Ibidem. [5]) Ibidem. [6]) Ibid., q. 36, a. 1. [7]) Ibid., a. 2.

его совершенство, вслѣдствіе чего всякое существо естественно преслѣдуетъ въ качествѣ блага единство, при чемъ все, такъ или иначе нарушающее должное единство причиняетъ скорбь... [1]); наконецъ, г) (чье-либо) «могущество» (potestas), насколько оно обусловливаетъ собою противоположное естественному, не желательное направленіе нашей желательной способности... [2]).

Скорбь и печаль, въ свою очередь, а) въ той или другой степени (соотвѣтственно ихъ интенсивности) «парализуютъ познавательную способность» (d. aufert facultatem addiscendi): всѣ потенціи души коренятся (radicantur) въ одной сущности души (in una essentia animae),— души, которой интенція, внимательность (intentio) обыкновенно въ той или другой степени сильнѣе направляется (trahitur) въ сторону сильнѣйшей потенціи, въ то-же время отвлекаясь (retrahatur) отъ потенцій, сравнительно, менѣе сильныхъ, — а скорбь, какъ мы знаемъ, въ высшей степени (maxime) возбуждаетъ внимательность души къ ней— скорби и, такимъ образомъ, препятствуетъ душѣ быть болѣе или менѣе внимательною къ изученію (ad addiscendum) чего-либо новаго, такъ-какъ изученіе чего-либо новаго возможно не иначе, какъ подъ условіемъ большой внимательности (magna intentio) души къ этому новому... [3]); б) въ извѣстной степени приводятъ въ уныніе нашъ духъ... [4]); в) ослабляютъ нашу дѣятельность [5]), что уже, какъ и только-что передъ этимъ указанное слѣдствіе печали или скорби, понятно изъ сопоставленія скорби и печали съ удовольствіемъ: если послѣднее,— какъ мы уже знаемъ,—возвышаетъ духъ человѣка..., усовершаетъ его дѣятельность..., то печаль и скорбь—контрасты удовольствія — естественно должны сопровождаться противоположными также и слѣдствіями... [6]); наконецъ, г) вредятъ нашему тѣлу и, при томъ, даже въ большей степени, чѣмъ всѣ другія страсти нашей души: жизнь человѣческая состоитъ въ нѣкоторомъ движеніи, идущемъ отъ сердца къ остальнымъ членамъ тѣла, тогда какъ другія страсти (любовь, радость, желаніе...) являются «разрушающими» въ отношеніи къ нашему тѣлу не потому, что онѣ по своей природѣ, по своему существу уже таковы, а только потому, что онѣ переступаютъ ту мѣру, въ предѣлахъ которой онѣ—безвредны въ отношеніи къ нашему тѣлу,—скорбь (и отчаяніе) и особенно (prae omnibus) печаль являются такими не потому только, почему разрушительны бываютъ остальныя страсти, а уже по своей природѣ, по своему существу (simpliciter, secundum speciem suam)... [7]).

Парализующими печаль и скорбь являются—а) «удовольствіе», какъ находящееся въ такомъ-же отношеніи къ печали, въ какомъ во всѣхъ вообще тѣлахъ покой—къ усталости, утомленію (sicut se habet in cor-

[1]) Ibid., a. 3. [2]) Ibid., a. 4.
[3]) Ibid., q. 37, a. 1. [4]) Ibid., a. 2. [5]) Ibid., a. 3.
[6]) Ibid., a. 3. 2. [7]) Ibid., a. 4.

poribus quies ad fatigationem)... [1]); б) «плачъ» (fletus), «слезы» (lacrymae), «вздохи» (gemitus), какъ въ той или другой степени, такъ сказать, вытѣсняющіе коренящуюся внутри насъ (interius clausum) печаль (или скорбь) «наружу» и тѣмъ дающіе возможность нашей душѣ въ извѣстной степени обратить свое вниманіе на что-либо другое, кромѣ печали... [2]); в) «состраданіе» друзей (compassio amicorum), такъ-какъ, прежде всего, послѣдніе въ этомъ случаѣ какъ-бы берутъ на себя часть испытываемой скорбящимъ тяжести..., — такъ-какъ, далѣе, самый фактъ состраданія друзей, ясно свидѣтельствуя печалящемуся, что друзья его любятъ, уже самъ по себѣ доставляетъ ему въ извѣстной степени удовольствіе... [3]); г) «созерцаніе истины» (contemplatio veritatis), какъ высочайшая степень удовольствія (maxima delectatio)... [4]); наконецъ, д) «сонъ» (somnus) и «баня», «купанье» (balnea), какъ сами по себѣ доставляющіе человѣку удовольствіе и какъ, при томъ, приводящіе нашу тѣлесную природу въ нормальное состояніе... [5]).

Печаль,—если разсматривать ее саму по себѣ, есть всегда «зло» и, при томъ,—по мимо того, что она смущаетъ желательную способность человѣка—въ виду настоящаго зла (malum praesens),—«зло» уже по тому одному, что источникъ ея, какъ мы уже знаемъ, есть всегда «зло» (malum)... [6]); если-же понимать ее не саму по себѣ, а въ относительномъ смыслѣ, подъ условіемъ предположенія чего-либо другаго (ex suppositione alterius), то она можетъ быть и чѣмъ-либо «хорошимъ»: если не «печалящійся» подъ вліяніемъ постигающаго его настоящаго зла человѣкъ не скорбитъ, не печалится или потому только, что онъ не «чувствуетъ» послѣдняго, или-же потому, что онъ и не знаетъ, что что-либо противодѣйствуетъ ему [но то и другое—зло (malum)], то «печаль» въ этомъ случаѣ, т. е. по «сравненію» съ такого рода «безпечаліемъ», есть благо (тѣлесное)... [7]).—Будучи при извѣстныхъ условіяхъ и въ извѣстномъ смыслѣ благомъ тѣлеснымъ, печаль иногда можетъ имѣть смыслъ даже и нравственнаго блага (boni honesti); это въ томъ случаѣ, когда печаль проистекаетъ изъ правильнаго сужденія разума (rectum judicium rationis) и хорошо настроенной, отвращающейся отъ зла воли (voluntas bene disposita, detestans malum); это печаль о злѣ (trist. de malo), но не о благѣ (t. de bono), такъ-какъ послѣдняя—результатъ только превратнаго сужденія разума и превратной воли (procedit ex ratione et voluntate perversa), отвращающейся отъ блага (detestat bonum)... [8]).—Далѣе, печаль о грѣхѣ можетъ быть также и благомъ полезнымъ (b. utile), нерѣдко отклоняя человѣка отъ грѣха и даже отъ того, что можетъ такъ или иначе располагать къ послѣднему и проч. [9]). — Наконецъ, что тѣлесная

---

[1]) S. th., p. 1—2, q 38, q. 38, a. 1. [2]) Ibid., a. 2.
[3]) Ibid., a. 3. [4]) Ibid., a. 4. [5]) Ibid., a. 5.
[6]) Ibid., q. 39, a. 1. [7]) Ibidem. [8]) Ibid., a. 2. [9]) Ibid. a. 3.

скорбь не можетъ быть величайшимъ зломъ (summum malum), въ пользу этого говоритъ уже одно слѣдующее соображеніе: хуже (pejus) — то, что вредитъ сравнительно лучшему (meliori nocet), чѣмъ то, что вредитъ сравнительно худшему (pejori n.), а тѣло—ниже души, слѣдовательно, и то, что вредитъ первому (въ данномъ случаѣ—«dolor corporis»), «всегда» въ меньшей степени сказывается, какъ зло, чѣмъ то, что вредитъ послѣдней... [1]).

VI «Надежда» (spes),—своимъ объектомъ имѣя—а) благо (bonum), б) нѣчто «будущее» (futurum), в) нѣчто «трудно достижимое» (aliquid arduum cum difficultate adipiscibile), наконецъ, г) хотя и нѣчто трудно достижимое, но все-же достижимое, — въ первомъ случаѣ отличается отъ страха, боязни (timor), какъ имѣющей своимъ объектомъ зло (malum), во второмъ—отъ радости (gaudium), какъ своимъ объектомъ имѣющей, хотя и благо, но настоящее (b. praesens), въ третьемъ—отъ желанія (desiderium vel cupiditas), какъ своимъ объектомъ имѣющаго, хотя и благо и, притомъ, хотя и благо будущее, но будущее вообще (absolute), совершенно безотносительно къ степени трудности достиженія его.. , наконецъ, въ четвертомъ—отъ (ея контраста [2]) отчаянія (desperatio), какъ имѣющаго мѣсто тогда, когда человѣкъ «совершенно» не надѣется достигнуть извѣстнаго блага... [3]).

Соотвѣтственно самому понятію надежды, какъ нѣкотораго рода движенія желательной именно способности въ виду какого-либо блага,—она характеризуетъ собою главнымъ образомъ желательную способность (vis appetitiva), а не познавательную (vis apprehensiva), такъ-какъ роль послѣдней въ этомъ случаѣ ограничивается только указаніемъ первой извѣстнаго блага... [4]). А если такъ, то надежда (а равно и отчаяніе) можетъ быть присуща и неразумнымъ животнымъ, какъ также обладающимъ желательною способностію, хотя, въ частности, и «чувственною» только (а не духовною вмѣстѣ) и—какъ, кромѣ того, способностію, руководимою нѣкоторымъ естественнымъ инстинктомъ (naturalis inctinctus)... [5]).

Условія надежды, съ одной стороны и главнымъ образомъ,—«опытность» (experientia), въ томъ или другомъ случаѣ какъ-бы подсказывающая человѣку, что извѣстное благо, котораго онъ достигалъ прежде при извѣстныхъ условіяхъ, при тѣхъ-же условіяхъ можетъ быть достигнуто имъ и въ будущее время..., и, съ другой, «неопытность», подъ вліяніемъ которой человѣкъ, не зная того, что извѣстное благо въ дѣйствительности совершенно недостижимо для него, иногда можетъ питать надежду достигнуть послѣдняго... [6]). Особенно «неопытные» юноши обыкновенно слишкомъ многаго ожидаютъ отъ будущаго, такъ сказать, живутъ надеждою на будущее [7]). Сильную намежду способны питать также особенно пьяные (ebrii), глупые (stulti)...

---

[1]) Ibid., a. 4. [2]) Ibid., q. 40, a. 4. [3]) Ibid., a. 1. [4]) Ibid., a. 2.
[5]) Ibid., a. 3. [6]) Ibid., a. 5. [7]) Idib., a. 6.

по неспособности взвѣшивать всю степень трудности, съ какою только можетъ быть достигнуто то или другое благо, достиженіе всего считающіе дѣломъ легкимъ... [1]) Въ виду того, что надежда можетъ имѣть мѣсто только въ отношеніи къ желаемому и любимому благу, необходимымъ также условіемъ надежды является и «любовь»... [2])

Но «любовь» можетъ быть также и слѣдствіемъ надежды, это—любовь, имѣющся мѣсто въ отношеніи къ тому, что обусловливаетъ собою возможность достиженія тѣмъ или другимъ существомъ извѣстнаго блага... [3]) Надежда, далѣе, напрягаетъ (intendit) также и нашу дѣятельность, побуждаетъ человѣка съ большимъ рвеніемъ преслѣдовать то или другое благо, какъ достижимое для него. Затѣмъ, надежда, какъ мы знаемъ уже, иногда обусловливаетъ собою также и возможность «удовольствія», которое, между тѣмъ, что мы также уже знаемъ, усовершаетъ нашу дѣятельность, такъ что, поэтому, усовершаетъ нашу дѣятельность и сама надежда .. [4]). Отчаяніе же, какъ контрастъ надежды, очевидно, можетъ сопровождаться только противоположными этимъ слѣдствіями... [5])

VII. «Страхъ» предъ зломъ (timor de malo), притомъ, зломъ будущимъ (m. futurum), очевидно, относится (pertinet) къ желательной способности (appetitiva potentia) и, «между прочимъ», желательной способности чувственной (appetitus sensitivus), какъ сопровождающійся нѣкоторымъ измѣненіемъ (transmutatio), т. е. сокращеніемъ (contractio) членовъ тѣла... Поэтому, страхъ страсть души въ собственномъ смыслѣ слова, хотя по интенсивности своей она и стоитъ ниже печали, какъ имѣющей мѣсто въ виду настоящаго зла (praesens m.)... [6]) А въ виду того, что страсти «спеціальныя» тѣ, которыя имѣютъ спеціальный объектъ, и «страхъ», подобно надеждѣ, также имѣющій спеціальный объектъ (объектъ надежды благо будущее, хотя и съ трудомъ, но все-же достижимое, объектъ страха зло будущее, избѣжать котораго человѣку трудно), въ свою очередь, есть страсть именно спеціальная [7]). Далѣе, не имѣетъ мѣста страхъ такъ называемый «естественный» (t. naturalis); страхъ, напротивъ, свойственъ только существамъ, въ извѣстной степени обладающимъ разумомъ и познавательною способностію, такъ какъ для того, чтобы имѣлъ мѣсто страхъ, не только не достаточно одной естественной склонности (naturalis inclinatio), но даже, напротивъ, страхъ такого рода движеніе, которое идетъ въ противоположную сторону, чѣмъ въ какую располагаетъ человѣка естественная склонность [8]). Виды «страха»: а) «segnities»—медленность, неповоротливость при извѣстной дѣятельности въ виду кажущейся извѣстному человѣку ея трудности; б) «erubescentia»—стыдливость въ виду чего либо (еще не совершеннаго) постыд-

[1]) S. th., 1—2, q. 40, a 6
[2]) Ibid., a. 7. [3]) Ibidem. [4]) Ibid.. a. 8. [5]) Ibid., a. 8...
[6]) Ibid., q. 41, a 1. [7]) Ibid., a. 2. [8]) Ibid. a. 3.

наго; в) verecundia»—застѣнчивость, робость въ виду уже совершеннаго худаго поступка; г) «admiratio»—изумленіе предъ чѣмъ либо поражающимъ насъ своимъ величіемъ; д) «stupor»—столбнякъ предъ чѣмъ либо необычнымъ; наконецъ, е) «agonia»—крайній страхъ предъ чѣмъ либо такимъ, чего боящійся не былъ въ состояніи предъвидѣть... [1]).

Въ виду того, что желательная способность «страшащагося» не стремится къ чему либо, а напротивъ избѣгаетъ чего либо, страхъ, очевидно, можетъ имѣть своимъ специфическимъ объектомъ (proprium objectum) не иное что, какъ только зло, такъ какъ только зла, а не блага, мы обыкновенно избѣгаемъ. Въ дальнѣйшемъ смыслѣ объектомъ страха можетъ быть также и извѣстнаго рода благо, насколько послѣднее можетъ причинить «страшащемуся» зло: въ этомъ смыслѣ мы боимся Бога, могущества извѣстнаго человѣка... [2]). Объектомъ страха можетъ быть также и зло природы, на сколько оно угрожаетъ намъ вблизи (de propinquo): вслѣдствіе этого, «представляющейся» намъ еще далекою, хотя и неизбѣжной смерти мы не страшимся, тогда какъ близкая возбуждаетъ въ насъ страхъ... [3]). Наши собственные проступки, грѣхи, насколько они зависятъ отъ нашей воли, въ строгомъ смыслѣ (proprie), не могутъ быть объектами нашего страха, такъ какъ страшнымъ для насъ вообще можетъ быть только то, что непосредственно обусловливается не нашею волею, а причиною внѣшнею (causa extrinseca)... [4]). Далѣе, человѣкъ, подобно тому, какъ онъ можетъ любить любовь и скорбѣть о скорби, можетъ также бояться и самаго страха, насколько послѣдній обусловливается какою-либо внѣшнею причиною [5]). Необычное (mal. insolitum) и неожиданное (m. repentinum) зло, заставая человѣка, такъ сказать, «въ расплохъ», совершенно не предусмотрѣвшимъ ни самаго зла, ни какихъ-либо средствъ противъ него, устрашаетъ человѣка въ гораздо большей степени, чѣмъ если-бы оно обрушилось на него не непредвидѣнно и проч. [6]). Наконецъ, и самъ по себѣ великій страхъ становится еще болѣе великимъ въ томъ случаѣ, когда постигаетъ человѣка какое-либо такое зло, парализовать которое онъ, хотя-бы и предвидѣлъ послѣднее, не въ состояніи, когда человѣка постигаетъ, такъ сказать, непоправимое зло (irremediabile m.... [7])

Причиняютъ страхъ или «любовь» (amor), или какой-либо «недостатокъ» (defectus): любовь, насколько мы, любя что-либо, или боимся лишиться послѣдняго, если мы имъ уже владѣемъ, или боимся, что не достигнемъ ожидаемаго нами (non adipiscamur speratum) [8])..., и какой-либо недостатокъ (напр., въ богатствѣ, друзьяхъ...), при отсутствіи котораго мы были-бы въ состояніи предотвратить или имѣющее

[1]) S. th., p. 1—2, q. 41, a. 4.
[2]) Ibid., q. 42, a. 1. [3]) Ibid., a. 2. [4]) Ibid., a. 3. [5]) Ibid., a. 4. [6]) Ibid., a. 5.
[7]) Ibid., a. 6. [8]) Ibid., q. 43; a. 1.

насъ постигнуть извѣстное зло, или-же то или другое зло уже обрушившееся своею тяжестью на насъ парализовать... [1]).

Слѣдствія страха: а) такъ сказать, нѣкотораго рода сокращеніе, стѣсненіе (quaedam contractio) тѣла человѣка, проявляющееся въ томъ, въ частности, что теплота (calor) и жизненное дыханіе (spiritus), въ другихъ случаяхъ имѣющія мѣсто около сердца (circum cor), въ этомъ разѣ уступаютъ свое мѣсто холоду, распространяющемуся по всему тѣлу (frigiditas), и движутся сверху внизъ (a superioribus ad inferiora...)..., что голосовой органъ отказывается служить человѣку (timor tacentes facit)... [2]); б) непосредственно обусловливаемыя указаннаго рода сокращеніемъ тѣла человѣка дрожаніе, трепетъ (tremor), блѣдность (pallor), скрежетъ зубовный (dentium strepitus [3])...; в) въ извѣстной степени безпомощность, безвыходное состояніе, обусловливаемое, въ частности, тѣмъ, что страхъ (подобно всякой страсти) препятствуетъ человѣку представлять вещи въ истинномъ свѣтѣ, препятствуетъ нашему разуму нормально отправлять свою дѣятельность, т. е. давать человѣку хорошіе совѣты [4])...; наконецъ, г) или напряженіе дѣятельности человѣка, внимательность послѣдняго къ себѣ (имѣется въ виду страхъ «умѣренный», смущающій, разумъ не въ сильной степени), или противоположное этому явленіе (имѣется въ виду слишкомъ смущающій разумъ страхъ)... [5])

«Смѣлость», «отвага» (audacia) [6])—контрастъ «страха»: тогда какъ «боящійся», не надѣясь одолѣть предстоящаго ему въ будущемъ бѣдствія, уклоняется отъ послѣдняго, «храбрый», напротивъ, надѣясь одержать верхъ надъ угрожающей ему опасностью (periculum imminens), смѣло идетъ на встрѣчу (aggreditur) послѣднему [7]). Смѣлость, какъ такая, очевидно, результатъ надежды, хотя и не всякой, а только сильной (vehemens) [8]). А какъ только «результатъ» надежды, смѣлость, поэтому, не есть «главная» страсть (principalis passio) [9]). Смѣлость возникаетъ внезапно: встрѣтившись съ опасностію и не узнавъ еще всей трудности преодолѣнія послѣдней, смѣлый сразу-же рѣшается бороться съ нею. Въ самой уже борьбѣ понявъ, что бороться съ данною опасностію гораздо труднѣе, чѣмъ какъ казалось ему сначала, смѣлый вмѣстѣ съ этимъ теряетъ свое мужественное настроеніе. Все это сильно отличаетъ смѣлость отъ мужества (fortitudo), владѣющіе которымъ выступаютъ противъ извѣстной опасности только послѣ разумнаго обдумыванія (ex judicio rationis), и, вслѣдствіе этого, столкнувшись съ опасностію, они здѣсь уже ничего не встрѣчаютъ себѣ «непредвидѣннаго» (improvisum) и могущаго уменьшить ихъ мужество [10])...

---

[1]) Ibid., a. 2
[2]) Ibid., q. 44, a. 1. [3]) Ibid., a. 3. [4]) Ibid., a. 2. [5]) Ibid., a. 4.
[6]) Ibid., q. 45. [7]) Ibid, a. 1. [8]) Ibid., a. 2.
[9]) Ibid., a. 2.—Ср. отч. ib. a. 3. [10]) Ibid., a. 4.

VIII. Гнѣвное движеніе возникаетъ (insurgit) въ человѣкѣ только подъ условіемъ причиненной послѣднему кѣмъ-либо печали, въ непосредственной связи съ желаніемъ (desiderium) и надеждою отмщенія spes ulciscendi). Гдѣ не достаетъ какого-либо изъ этихъ условій, тамъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ имѣть мѣста гнѣвъ: напр., извѣстный человѣкъ, не имѣя возможности какъ-либо отомстить своему оскорбителю, какъ много превосходящему его, по этому самому, не можетъ и гнѣваться на послѣдняго, въ этомъ случаѣ оскорбленный человѣкъ можетъ только печалиться. Слагаясь изъ надежды, своимъ объектомъ имѣющей благо, и печали, имѣющей своимъ объектомъ—зло, гнѣвъ не имѣетъ своего контраста внѣ себя-же (extra se), подобно тому какъ въ отношеніи къ такъ называемымъ среднимъ цвѣтамъ (in mediis coloribus) нельзя подыскать какого-либо контраста, кромѣ контраста отдѣльныхъ цвѣтовъ, изъ которыхъ средніе цвѣта состоятъ... Въ виду всего этого гнѣвъ страсть «спеціальная», указанными признаками отличающаяся отъ всѣхъ другихъ страстей [1]).

Объектомъ гнѣва могутъ быть и добро, и зло. Этимъ гнѣвъ отличается отъ ненависти, любви: ненависть и любовь всегда имѣютъ только одинъ какой-либо объектъ или вообще «зло» (ненависть), или вообще «благо» (любовь),—тогда-какъ гнѣвъ, преслѣдуя два объекта: съ одной стороны, благо, насколько имѣется въ виду мщеніе (vindicta), желательное для гнѣвающагося, и, съ другой, зло, насколько имѣется въ виду человѣкъ вредный (nocivus), мстить которому гнѣвающійся хочетъ... [2]). А если такъ, т. е. если гнѣвъ имѣетъ своими объектами благо и зло не вообще, не безусловно (absolute), то, очевидно, гнѣвъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ собою характеризовать вожделѣвательной способности человѣка, тѣмъ болѣе, что коренящіяся въ послѣдней страсти — вожделѣвательныя вообще являются причинами страстей «гнѣва»... [3]). Далѣе, гнѣвъ имѣетъ мѣсто подъ условіемъ въ извѣстной степени значительнаго участія разума, такъ-какъ гнѣвающійся, желая отомстить извѣстному человѣку за что-либо, прежде, чѣмъ мстить, обыкновенно сколько-нибудь соображаетъ то, какъ велика должна быть степень наказанія (poenae infligendae), заслуживаемаго въ данномъ случаѣ достойнымъ мщенія человѣкомъ и проч. [4]). Какъ мыслимый въ комъ-либо только при извѣстномъ участіи разума, какъ нерѣдко обусловливаемый самымъ темпераментомъ извѣстнаго человѣка (—къ гнѣву склонны особенно холерики—), какъ наиболѣе, чѣмъ вожделѣніе, переходящій отъ родителей на дѣтей..., гнѣвъ уже по всему этому только, очевидно, «естественнѣе» (naturalior), чѣмъ «вожделѣніе» [5]). — По сравненію съ ненавистью, гнѣвъ менѣе худъ,

---

[1]) S. th., p. 1—2 q. 46; a. 1.
[2]) Ibid., a. 2. [3]) Ibid. a. 3.—Qu. 25. a. 1. [4]) Ibid., q. 46. a. 4
[5]) S. th , p. 1—2. q. 46, a. 5

гнусенъ и интенсивенъ, потому-что гнѣвающійся, преслѣдуя мщеніе, преслѣдуетъ послѣднее именно—въ видахъ торжества справедливости (justi). . [1]). Да и вообще гнѣвъ можетъ имѣть мѣсто только тамъ, гдѣ возможна справедливость и несправедливость,—такъ что о гнѣвѣ (понимаемомъ въ «собственномъ» смыслѣ) въ отношеніи къ неспособнымъ чувствовать предметамъ или умершимъ людямъ, какъ не могущимъ ни скорбѣть, ни дѣлать чего-либо несправедливаго..., не можетъ быть и рѣчи... Въ собственномъ смыслѣ (propriе) понимаемый гнѣвъ не имѣетъ мѣста также и въ отношеніи къ самому-же гнѣвающемуся,—хотя-бы-то и въ метафорическомъ смыслѣ... [2]).

Виды гнѣва: а) «fel» (собственно «желчь») гнѣвъ, скоро возбуждаемый, — б) «mania» (бѣшенство) гнѣвъ, долго продолжающійся, соотвѣтственно «продолжительности» самой печали, вызвавшей въ комъ-либо гнѣвъ («продолжительность» печали обусловливается «интенсивностью» ея), и, наконецъ, в) «furor» (также бѣшенство, неистовство) гнѣвъ, не успокоивающійся прежде, чѣмъ наступитъ отмщеніе, наказаніе за оскорбленіе, обиду, несправедливость, причиненную кѣмъ-либо гнѣвающемуся..., — гнѣвъ, специфическій признакъ котораго — «непреодолимое желаніе гнѣвающагося субъекта отмстить» за причиненное ему оскорбленіе... [3]).

Условія гнѣва: а) проявленіе съ чьей-либо стороны извѣстной обиды (injuria) въ отношеніи или къ самому тому человѣку, который подъ вліяніемъ послѣдней, затѣмъ, гнѣвается, или, по крайней мѣрѣ, въ отношеніи къ тому, что съ этимъ человѣкомъ такъ или иначе соприкасается.. [4]); б) «неуваженіе», «презрѣніе», оказываемое извѣстнымъ человѣкомъ кому-либо... [5]); в) «превосходство» (excellentia) какое-либо гнѣвающагося: чѣмъ «превосходнѣе» извѣстный человѣкъ въ какомъ-либо отношеніи, тѣмъ болѣе чувствителенъ онъ даже къ малѣйшей тѣни презрѣнія, съ чьей-либо стороны оказываемаго ему, и, слѣдовательно, тѣмъ скорѣе и легче онъ можетъ разгнѣваться; чѣмъ больше отличается кто-либо, напр., какъ ораторъ, тѣмъ легче приводитъ его въ гнѣвъ даже незначительный съ чьей-либо стороны укоръ его ораторскимъ способностямъ... [6]); наконецъ, г) недостатокъ чей-либо (defectus alicujus), незначительность, маловажность чья-либо (parvitas alicujus): низко стоящій человѣкъ тѣмъ болѣе «незаслуженно» (indignius) презираетъ, не уважаетъ (despicit) кого-либо, чѣмъ выше (magis) его стоитъ послѣдній, который, вслѣдствіе этого, въ тѣмъ большей степени гнѣвается: знатные, напр., гнѣваются, если они не уважаются, презираются низкими,—мудрые гнѣваются, если они презираются глупыми,—господа гнѣваются, если они презираются слугами...,—причемъ, правда, если оскорбившій—низко стоящій человѣкъ сознается предъ оскорбленнымъ имъ—сравнительно предъ нимъ—высоко стоя-

[1]) Ibid., a. 6. [2]) Ibid., a. 7. [3]) Ibid., a. 8.
[4]) Ibid , q. 47, a. 1. [5]) Ibid., a. 2. [6]) S. th., p. 1—2, q. 47, a. 3.

щимъ человѣкомъ, что онъ дурно поступилъ, оскорбляя его..., гнѣвъ оскорбленнаго въ такомъ случаѣ въ извѣстной степени смягчается:.. [1]).

Гнѣвъ—а) производитъ «удовольствіе» въ испытывающемъ его лицѣ, если послѣднее или успѣло отомстить оскорбившему его, или, если еще и не успѣло, то, по крайней мѣрѣ, размышляетъ объ имѣющемъ наступить въ будущемъ съ его стороны мщеніи [2]), — б) сильно разгорячаетъ сердце гнѣвающагося: какъ извѣстно [3]), тѣлесныя перемѣны, обусловливаемыя страстями души, пропорціональны движеніямъ желательной способности,—движеніямъ, между тѣмъ, всегда болѣе сильнымъ въ тѣхъ случаяхъ, когда то, что является контрастомъ въ отношеніи къ нимъ, находится на-лицо (praesens), что мы, напр., видимъ въ данномъ разѣ, такъ-какъ движеніе желательной способности человѣка здѣсь обусловливается тою или другою наносимою кѣмъ-либо послѣднему обидою, какъ-бы нѣкоторымъ находящимся налицо чьимъ-либо противодѣйствіемъ человѣку...,—причемъ, вслѣдствіе сильнаго движенія, замѣшательства, возмущенія сердца, и внѣшніе члены также приходятъ въ ненормальное состояніе: языкъ совершенно сковывается, лице вспыхиваетъ, пылаетъ .. [4]),—наконецъ, в) въ высшей степени (maxime) препятствуетъ человѣку пользоваться своимъ разумомъ, такъ какъ гнѣвъ,—какъ сказано выше, — сопровождается въ высшей степени сильными тѣлесными волненіями, разстройствомъ тѣлесныхъ членовъ,—волненіями..., разстройствомъ..., между тѣмъ,—какъ доказываютъ пьяные и спящіе,—препятствующими нормальной дѣятельности разума... [5]).

§§ III.

Ученіе Ѳомы Аквината, съ одной стороны, о внутреннемъ и, съ другой, о внѣшнемъ принципахъ человѣческихъ поступковъ

§§§ I.

Ученіе Ѳомы Аквината о навыкѣ — внутреннемъ принципѣ человѣческихъ поступковъ.

Со стороны своей «сущности» (substantia) [6]) «навыкъ»—«свойство» (qualitas) [7]) и, притомъ, не всякое вообще неопредѣленное свойство, но свойство, хотя и не безусловно, во всякомъ случаѣ въ высшей степени сильно претендующее на характеръ устойчивости (qualitates difficile mobiles) [8]),—свойство, въ виду того, что оно характеризуетъ собою «самую природу» того (ipsa natura rei), чего оно есть достояніе,—«самую природу»..., которой присуще стремленіе (ordo) къ какой-либо цѣли, т. е. или къ дѣятельности (operatio), или же къ чему-либо,

---

[1]) Ibid., a. 4. [2]) Ibid., q. 48, a. 1. [3]) Ibid., q. 44, a. 1.
[4]) S. th., p. 1—2, q. 48, a. 2. 4. [5]) Ibid., a. 3 Ср. In III. Sent., dist. 36, q. 1, a. 2.
[6]) S. th., p. 1—2, q. 49. [7]) Ibid., a. 1. [8]) Ibid., a. 2.

хотя уже и совершенному (operatum), но достигаемому, тѣмъ не менѣе, не иначе, какъ только при посредствѣ какой-либо дѣятельности, носящее въ себѣ склонность къ извѣстнаго рода дѣятельности... [1]). Одной какой-либо потенціи могутъ быть присущи многіе взаимно-различные навыки, подобно тому, какъ вообще, благодаря одной и той же потенціи души, могутъ имѣть и дѣйствительно имѣютъ мѣсто многія, отличныя одно отъ другаго, дѣйствія, между тѣмъ, обусловливающія собою образованіе въ насъ тѣхъ или другихъ навыковъ... [2]). Ни одинъ взятый въ отдѣльности «навыкъ» не можетъ состоять изъ многихъ навыковъ, такъ какъ «навыкъ» — нѣкотораго рода свойство, качество, которое, какъ такое, есть простая форма (forma simplex), но простое (а слѣдовательно, и «навыкъ») безусловно никогда не сказывается состоящимъ изъ чего-либо многаго (ex pluribus)... [3]).

«Носителемъ» (subjectum) [4]) навыковъ можетъ быть въ извѣстной степени «тѣло» (corpus): напр., здоровье, красота... въ условномъ смыслѣ могутъ быть названы навыками (habitus), но только въ условномъ не больше, потому что причины, обусловливающія собою то и другую, по существу своему легко измѣняются (transmutabiles), чего, между тѣмъ, какъ мы недавно видѣли, нельзя сказать о навыкахъ... [5]). Но въ смыслѣ преимущественномъ этимъ является наша душа (anima) и, въ частности, потенціи ея (potentiae)... [6]): потенціи даже и чувствовательной части (sensitivae partis) ея, какъ въ извѣстной степени повинующейся разуму [ни въ какомъ случаѣ не повинующіяся разуму потенціи ея питающей (nutritivae) части]... [7]), въ собственномъ-же смыслѣ (proprie) потенціи ея интеллектуальной части (intellectivae p.)... [8]). Навыки отмѣчаютъ собою также и нашу волю (voluntas) [9]), они, наконецъ, свойственны и существамъ безтѣлеснымъ—Ангеламъ... [10]).

«Условія» навыковъ: прежде всего, въ извѣстныхъ случаяхъ «наша природа», о чемъ ясно свидѣтельствуетъ существованіе навыковъ такъ называемыхъ «естественныхъ» (habitus naturales) [11]), затѣмъ, «поступки» (actus) наши [12]), при чемъ «одинъ» какой-либо поступокъ, очевидно, ни въ какомъ случаѣ не можетъ обусловливать собою возникновенія въ комъ-либо болѣе или менѣе «прочнаго» навыка—результата «многихъ» поступковъ нашихъ... [13]); исключеніе здѣсь могутъ представлять—а) «иногда» развѣ только навыки тѣлесные (h. corporales): «однократное» принятіе сильнаго лекарства (medicina fortis),

[1]) S. th.,, p. 1—2, q. 49, a. 3. 4. [2]) Ibid., q. 54, a. 1. [3]) Ibid., a. 4.
[4]) Ibid., q 50.—Ср. In IV l. Sent., dist. 4, q. 1, a 2. [5]) S. th., p. 1—2, q. 50, a. 1.
[6]) Ibid , a. 2.—Ср.—De virtut., q. 1, a. 3.
[7]) S. th., p. 1—2, q. 50, a. 3.—Ср. In III l. Sent., dist. 23, q. 1. a. 1.—De virtut., q. 1, a. 4. [8]) S. th., p. 1—2, q. 50, a. 4. [9]) Ibid., a. 5.—In. III l3 Sent. dist. 23, q. 1, a. 1. [10]) S. th , p 1—2, q. 50. a. 6 [11]) S. th. p.1—2, q. 51, a. 1.
[12]) Ibid., a. 2. [13]) Ibid., a. 3.

напр., можетъ возстановить здоровье. . [1]), и б) тѣ случаи, когда въ комъ-либо образуется извѣстный навыкъ подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ со стороны Бога, Который св. Апостоламъ, напр., сразу далъ знаніе Писаній и всѣхъ языковъ,—знаніе, которое, между тѣмъ, люди обыкновенно могутъ пріобрѣтать лишь только путемъ старанія (studium) или привычки (consuetudo), но и въ этомъ случаѣ все-таки менѣе совершенное, чѣмъ каково было знаніе всего этого, присущее св. Апостоламъ [2]).

Обладающіе, какъ сказано, не безусловно - устойчивымъ характеромъ—навыки, поэтому, могутъ какъ укрѣпляться [3]), такъ и становиться сравнительно менѣе интенсивными или даже совсѣмъ уничтожаться [4]). Болѣе интенсивными навыки становятся [5]) не чрезъ придачу (additio) къ нимъ чего-либо [6]), но, благодаря поступкамъ (actus) человѣка, впрочемъ, въ свою очередь, поступкамъ не всякимъ, а только подобнымъ (similes actus) тѣмъ, вслѣдствіе многократнаго повторенія которыхъ имѣющій мѣсто въ извѣстномъ случаѣ навыкъ образовался, такъ какъ вообще «similes actus similes habitus causant»... [7]). Сравнительно же менѣе интенсивными [8]) или даже и совсѣмъ перестающими имѣть мѣсто [9]) навыки, какъ результатъ такого или инаго рода нашей дѣятельности, становятся или чрезъ наше уклоненіе (cessatio) отъ послѣдней: пріобрѣтенныя нами знанія, напр., если они лежатъ въ нашемъ сознаніи безъ всякаго употребленія, не только вообще слабѣютъ, но и совсѣмъ забываются [10])..., или вслѣдствіе дѣятельности, совершенно противоположной той, подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ которой въ насъ сложились данные навыки [11]) и проч....

Что-же касается, въ частности, того, какими именно сторонами отличаются «навыки» другъ отъ друга, то въ отвѣтъ на это нужно указать, прежде всего, на ихъ «объекты»: навыки, какъ сказано выше, имѣютъ смыслъ въ отношеніи къ какой-либо дѣятельности, къ какимъ-либо актамъ,—актамъ, между тѣмъ, отличающимся другъ отъ друга со стороны ихъ объектовъ, вслѣдствіе чего то-же должно сказать и о навыкахъ, какъ такихъ, т. е. что и они различаются между собою по ихъ объектамъ [12])... Различаются также навыки хорошіе (boni) отъ дурныхъ (mali): первымъ, т. е. хорошимъ, присуще стремленіе, расположеніе къ поступкамъ, соотвѣтствующимъ природѣ поступающаго, послѣднимъ, т. е. худымъ, на оборотъ [13])... Различаются, въ свою очередь, и навыки, которымъ присуще расположеніе къ поступкамъ, соотвѣтствующимъ низшей природѣ (natura inferior) поступающаго, отъ навыковъ къ дѣятельности, соотвѣтствующей высшей природѣ (superior natura) поступающаго [14])...

[1]) Ibid., a. 3. [2]) Ibid., a. 4. [3]) Ibid., q. 52.
[4]) Ibid., q. 53. [5]) Ibid., q. 52, a. 1. [6]) Ibid., a. 2. [7]) Ibid, a. 3.
[8]) S. th., p. 1—2; q. 53, a. 2. [9]) Ibid., a. 1. [10]) Ibid, a. 3. [11]) Ibid., a. 1. 2...
[12]) Ibid., q. 54, a. 2. [13]) Ibid., a. 3. [14]) Ibidem.

§§§ II.

Ученіе Ѳомы Аквината I) о законѣ и II) о божественной благодати, чрезъ посредство которыхъ Богъ является внѣшнимъ принципомъ человѣческихъ поступковъ

I.

Законъ своимъ происхожденіемъ обязанъ «разуму» (ratio): законъ нѣкотораго рода правило (regula) и мѣра (mensura) дѣйствій, правило и мѣра, руководясь которыми человѣкъ одни поступки долженъ совершать, а отъ совершенія другихъ уклоняться; но правиломъ, мѣрою человѣческихъ поступковъ можетъ быть только «разумъ», такъ какъ только послѣднему свойственно направлять человѣка къ его конечной цѣли, всѣмъ повелѣвать [1])... Служа мѣрою и правиломъ для человѣческихъ поступковъ, между тѣмъ, какъ извѣстно, въ концѣ концевъ всегда имѣющихъ въ виду у себя «конечную цѣль» человѣческой жизни, т. е. блаженство (beatitudo)..., законъ, какъ такой, очевидно, долженъ регулировать стремленіе людей къ ихъ блаженству... и при томъ, въ виду того, что всякій человѣкъ, будучи частью общества (communitatis), стремится къ «цѣлому», какъ несовершенный къ совершенному, главнымъ образомъ къ ихъ блаженству... «общему» (...beatitudo communis) [2]). Короче: законъ имѣетъ въ виду у себя «общее благо» (bonum commune), «предписывая» или «повелѣвая», «запрещая», «дозволяя» и «наказывая» людей тамъ, гдѣ должно [3]), онъ имѣетъ въ виду сдѣлать людей хорошими [4]). Но такъ какъ направлять что либо къ общему благу свойственно или цѣлому народу, или, если и одному человѣку, то, во всякомъ случаѣ, стоящему во главѣ всего этого народа, правящему послѣднимъ, то, соотвѣтственно этому, и составлять законы свойственно или всему народу, или верховному владѣтелю послѣдняго, заботящемуся о всемъ народѣ [5]). Составленный законъ, затѣмъ, обыкновенно доводится до общаго свѣденія и къ общему руководству путемъ обнародованія его [6]).

Сводя все сказанное о законѣ въ одно цѣлое, мы получаемъ такое опредѣленіе его: обязанный своимъ существованіемъ разуму законъ имѣетъ въ виду общее благо, будучи составленъ и обнародованъ заботящимся объ извѣстномъ обществѣ лицемъ (или всѣмъ народомъ) [7]).

Виды закона: а) законъ «вѣчный», б) «естественный», в) «человѣческій» и, наконецъ, г) «божественный». Что законъ вѣчный (lex aeterna) дѣйствительно имѣетъ мѣсто, это ясно видно изъ существованія въ мірѣ божественнаго промысла [8]), т. е. изъ факта управленія всего міра божественнымъ разумомъ,—разумомъ, которому, какъ ничего не обдумывающему отъ времени, но, напротивъ, все обдумав-

[1]) S. th., p. 1—2, q 90, a. 1.
[2]) Ibid a. 2. [3]) Ibid., q. 92, a. 2. [4]) Ibid., a. 1. [5]) Ibid., q. 90, a. 3.
[6]) Ibid., a. 4. [7]) Ibid., a. 4 [8]) Ibid., p. 1, q. 22, a. 1—2.

шему отъ вѣчности, поэтому, и тотъ законъ, по какому онъ—разумъ управляетъ міромъ, долженъ быть обязанъ своимъ существованіемъ также отъ вѣчности [1]). Законъ «естественный» (l. naturalis)—въ извѣстной степени имѣющее мѣсто, такъ сказать, «отраженіе» въ разумной твари вѣчнаго закона [2]). А такъ какъ настоятельно необходимо изъ предписаній естественнаго закона, какъ изъ нѣкотораго рода общихъ и недоказуемыхъ принциповъ (ex quibusdam principiis communibus et indemonstrabilibus), человѣческому разуму выводить нѣкоторыя частнѣйшія (particularia) правила, которыя регулировали-бы собою каждый отдѣльный поступокъ человѣка, то, вслѣдствіе этого, получаетъ смыслъ законъ такъ называемый «человѣческій» (l. humana) [3]). Но, помимо этихъ видовъ закона, необходимо существуетъ также еще законъ «божественный» (l. divina),—законъ совершенный, регулирующій собою не только внѣшніе, но и внутренніе поступки (interiores actus) человѣка, и поэтому, такъ сказать, дополняющій собою законъ человѣческій, законъ несовершенный [4]). Въ частности—два вида божественнаго закона: законъ ветхозавѣтный и новозавѣтный. Ветхозавѣтный и новозавѣтный законы собственно одинъ и тотъ-же законъ; различаются между собою они въ томъ смыслѣ, въ какомъ возмужавшій человѣкъ отъ себя-же самого, какимъ онъ былъ въ дѣтствѣ. Ветхозавѣтный законъ есть законъ несовершенный, воспитывающій только характеръ, имѣющій въ виду только чувственныя и земныя блага..., тогда какъ законъ новозавѣтный есть законъ совершенный, имѣющій въ виду блага духовныя, небесныя. Ветхозавѣтный законъ сдерживаетъ, регулируетъ, такъ сказать, «движенія рукъ», тогда какъ новозавѣтный сдерживаетъ, регулируетъ «движенія духа». Первый заставлялъ человѣка исполнять заповѣди, угрожая всякому нарушителю ихъ наказаніями, между тѣмъ какъ послѣдній достигаетъ этой цѣли чрезъ любовь (per amorem), влитую въ сердца наши благодатію Христовою ; первый законъ страхъ (timor), второй любовь (amor) [5])...

Частнѣе всѣ эти виды закона можно охарактеризовать слѣдующимъ образомъ.

1) Каждый художникъ, прежде чѣмъ «дѣлать» что-либо по своей спеціальности, сначала создаетъ въ своемъ умѣ планъ, мысленный образъ того, что онъ думаетъ дѣлать; подобно этому и Богъ до сотворенія Имъ всего въ умѣ Своемъ имѣлъ планъ или образецъ, идею, сообразно съ которой Онъ, затѣмъ, все сотворилъ Своею божественною Премудростію и все сотворенное Имъ движетъ къ должной цѣли, и какъ мысленный планъ, по какому художниками всегда исполняется извѣстное художественное произведеніе, на языкѣ художниковъ называется закономъ въ ихъ области, такъ, соотвѣтственно этому, и планъ

[1]) Ibid., p. 1—2, q. 91, a. 1. [2]) Ibid., a. 2. [3]) Ibid., a. 3. [4]) Ibid., a. 4.
[5]) Ibid., a. 5.—Ср c. gent., l. III, c. 114.

божественной Премудрости, по которому послѣдняя регулируетъ всѣ поступки и движенія наши, есть законъ вѣчный [1]). Какъ направляющій всѣхъ и все къ одной общей конечной цѣли, вѣчный законъ—одинъ (lex una) [2]). Какъ земными правителями законы обнародуются обыкновенно чрезъ слово, такъ и вѣчный законъ возвѣщается Богомъ чрезъ Свое ипостасное Слово [3]). Самъ въ себѣ вѣчный законъ не познаваемъ для человѣка. Его можетъ познать человѣкъ только въ такомъ-же смыслѣ, въ какомъ ему присуща возможность знать, напр., о солнцѣ. Какъ о послѣднемъ человѣкъ судитъ на основаніи идущихъ отъ него, солнца, лучей, такъ и о первомъ онъ узнаетъ по мѣрѣ познанія (въ различныхъ степеняхъ всѣмъ и всему присущаго) имъ божественной истины, такъ или иначе, подобно солнечнымъ лучамъ, отражающейся на міровыхъ вещахъ [4]). Далѣе, какъ въ каждомъ земномъ государствѣ, какъ мы замѣчаемъ, извѣстный законъ, исходя отъ высшаго правителя даннаго государства, затѣмъ переходитъ къ болѣе низшимъ администраторамъ, обусловливая собою ихъ отношенія къ администраторамъ еще болѣе низшимъ и т. д.. такъ, аналогично съ этимъ, и законъ вѣчный, коренясь въ Верховномъ Правителѣ вселенной—Богѣ, обусловливаетъ собою всѣ виды управленія, имѣющіе мѣсто въ низшихъ, сравнительно съ Богомъ, правителяхъ..., обусловливаетъ собою всякій безъ исключенія другой законъ [5]). Какъ планъ, норма, по которой Богъ управляетъ «всѣмъ», законъ вѣчный, какъ такой, очевидно, имѣетъ мѣсто въ отношеніи ко всему тому, въ отношеніи къ чему имѣетъ мѣсто и божественное управленіе и на оборотъ. А такъ какъ божественному управленію подчинено все сотворенное Богомъ, то слѣдовательно, все сотворенное Богомъ: и случайное, и необходимое [6]), нѣкоторымъ образомъ неразумныя твари, на сколько онѣ движутся божественнымъ промысломъ [7]), а равно и существа разумныя [8]). . подчинено и закону вѣчному и на оборотъ: сама божественная природа или сущность, какъ несотворенная, не подчинена и вѣчному закону, сама будучи послѣднимъ (ipsa l. aeterna) [9]).

2) Основное правило естественнаго закона такое: «должно дѣлать и преслѣдовать хорошее, благо и избѣгать зла» [10]). Къ этому правилу, какъ къ своему, такъ сказать, корню (radix), такъ или иначе сводятся всѣ остальныя болѣе частныя предписанія естественнаго закона, въ силу чего послѣдній самъ въ себѣ одинъ, подобно тому, какъ разумъ (ratio), будучи самъ въ себѣ одинъ (in se una)..., тѣмъ не менѣе, имѣетъ мѣсто въ приложеніи ко многому, регулируетъ все (omnia),

---

[1]) S. th , p. 1—2, q. 93, a. 1.
[2]) Ibidem. [3]) Ibidem. [4]) Ibid., a. 2. [5]) Ibid., a 3.
[6]) Ibid., a. 4. [7]) Ibid., a. 5 [8]) Ibid., a. 6. [9]) Ibid., a. 4.
[10]) S. th., p. 1—2, q. 94, a. 2.

такъ или иначе касающееся людей [1])... Естественному закону подчинены всѣ «вообще» добродѣтельные поступки человѣка. Это вытекаетъ изъ того, что каждому человѣку, какъ извѣстно, присуща «естественная» склонность (naturalis inclinatio) слѣдовать предписаніямъ своего разума,—предписаніямъ..., между тѣмъ, обязывающимъ его поступать добродѣтельно. Исключеніе здѣсь возможно только тогда, когда мы станемъ разсматривать добродѣтельные поступки по ихъ специфическимъ видамъ (in propriis speciebus), такъ какъ здѣсь могутъ имѣть мѣсто многіе и такіе добродѣтельные поступки, которые совершаются человѣкомъ, въ извѣстной степени, помимо «естественной» къ нимъ его склонности [2]). Естественный законъ, насколько имѣются въ виду первые общіе принципы (prima principia communia), у всѣхъ одинъ и тотъ же (eadem), тогда какъ, на сколько имѣются въ виду нѣкоторыя какъ-бы заключенія (quasi conclusiones) изъ общихъ принциповъ, не у всѣхъ одинъ и тотъ-же и это или по причинѣ нѣкоторыхъ частныхъ препятствій (particularia impedimenta), или потому именно, что нѣкоторые имѣютъ разумъ искаженный страстями или худыми привычками (германцы, напр., не считали порочнымъ, между тѣмъ, идущее въ разрѣзъ съ закономъ природы разбойничество...) и проч. [3]). Естественный законъ, далѣе, съ одной стороны, измѣняемъ, но въ томъ «одномъ» только смыслѣ, что какъ чрезъ законъ божественный, такъ и чрезъ законы человѣческіе къ нему можетъ быть прибавлено многое, въ томъ или другомъ отношеніяхъ полезное для человѣческой жизни, равно какъ можетъ быть что либо и убавлено отъ него, т. е. то, что прежде было сообразнымъ съ закономъ естественнымъ, а теперь перестало быть этимъ,—и, съ другой, совершенно неизмѣняемъ (omnino immutabilis), на сколько обращается вниманіе на его основные, первые принципы (prima principia) [4]). Разсматриваемый со стороны его основныхъ, первыхъ принциповъ естественный законъ безусловно не можетъ быть совершенно искорененъ изъ сердца человѣка, тогда какъ разсматриваемый съ той стороны, съ которой онъ подлежитъ измѣненію, т. е. со стороны не основныхъ своихъ принциповъ, а принциповъ вторичныхъ, естественный законъ можетъ быть искорененъ изъ сердца человѣка, благодаря или порочнымъ убѣжденіямъ (propter malas persuasiones) послѣдняго, или его порочнымъ-же привычкамъ (pr. pravas consuetudines)..., или совершаемымъ имъ противоестественнымъ порокамъ (vitia contra naturam)... [5]).

3) Настоитъ, въ свою очередь, существенная необходимость и въ законахъ «человѣческихъ», регулирующихъ собою внѣшнее поведеніе

---

[1]) Ibidem. [2]) Ibid., a. 3. [3]) Ibid., a. 4.
[4]) Ibid., a. 5. [5]) Ibid., a. 6.

людей: въ самомъ дѣлѣ, всегда бываютъ люди безстыдные, наглые (protervi), склонные (proni) къ порокамъ и потому вредные для общественнаго спокойствія; между тѣмъ такихъ людей трудно убѣдить словами оставить такой образъ ихъ жизни, такъ что, поэтому, въ видахъ общественнаго благосостоянія, въ видахъ водворенія между людьми мира, въ видахъ доставленія людямъ возможности вести добродѣтельную жизнь (ad pacem hominum et virtutem), необходимо удерживать указаннаго рода людей отъ зла силою или страхомъ (per vim vel metum) наказанія (poenae)..., а это и составляетъ сущность «человѣческихъ» законовъ [1]). Всякій человѣческій законъ, при этомъ, можетъ быть названъ закономъ лишь на столько, на сколько онъ происходитъ изъ закона естественнаго, такъ что, поэтому, если извѣстный человѣческій законъ вступаетъ въ разногласіе съ естественнымъ закономъ, онъ уже не законъ, а нарушеніе закона (legis corruptio). Въ частности, человѣческій законъ можетъ быть выведенъ изъ закона естественнаго или подобно тому, какъ дѣлаются выводы (conclusiones) изъ принциповъ (напр., изъ общаго принципа естественнаго закона: «никому не должно дѣлать зла», законъ человѣческій дѣлаетъ заключеніе: «не должно убивать»), или какъ дѣлаются частнѣйшія опредѣленія (determinationes) общаго (напр., естественный законъ требуетъ, чтобъ всякій согрѣшающій вообще былъ наказываемъ, тогда какъ законъ человѣческій это требованіе естественнаго закона опредѣляетъ еще ближе, постановляя, что совершившій извѣстный грѣхъ долженъ потерпѣть извѣстное именно, а не другое какое-либо наказаніе...)... [2]). Выводимые первымъ способомъ изъ естественнаго закона человѣческіе законы составляютъ собою такъ называемое «jus gentium», выводимые же изъ него послѣднимъ способомъ человѣческіе законы составляютъ собою такъ называемое «jus civile» [3]). Далѣе,—существенными чертами всякаго безъ исключенія человѣческаго закона, какъ такого, должны быть: необходимость его, полезность, справедливость, удобоисполнимость, согласіе съ природою, соотвѣтствіе извѣстному времени и извѣстному мѣсту... [4]).

Человѣческій законъ главнымъ образомъ преслѣдуетъ благо общее (b. commune), при этомъ (въ виду того, что благо общее состоитъ изъ многихъ частныхъ) въ извѣстной степени имѣя въ виду также и блага частныя, хотя и на столько лишь, насколько послѣднія имѣютъ отношеніе къ благу общему [5]). Какъ такой, законъ человѣческій, съ одной стороны, запрещаетъ, обуздываетъ только такого рода пороки, которые сопровождаются въ извѣстной степени вредными для «общаго» благополучія послѣдствіями: пороки только сравнительно болѣе тяжкіе (vitia graviora), отъ которыхъ онъ, законъ, въ состояніи удер-

[1]) Ibid., q. 95. a. 1.
[2]) Ibid., a. 2. [3]) Ibid., a. 4. [4]) Ibid., a. 3. [5]) Ibid., q. 96, a. 1.

жать «большую» часть народа, безъ обуздыванія которыхъ не могло бы сохраняться человѣческое «общество» [1])..., и, съ другой, рекомендуетъ только такого-же характера и добродѣтельные поступки, т. е. насколько послѣдніе имѣютъ отношеніе къ общему благу народа (b. commune multitudinis) [2])...

Если человѣческій законъ «справедливъ» (l. justa), т. е. если онъ преслѣдуетъ общее благо, если, затѣмъ, виновникъ его при его изданіи дѣйствовалъ только въ сферѣ дарованной ему власти, если онъ, законъ, далѣе, налагаетъ на всѣхъ гражданъ пропорціональный трудъ, исполненіе котораго всѣми ими обусловливаетъ собою достиженіе общаго блага..., то онъ, какъ имѣющій свой источникъ въ законѣ вѣчномъ, и съ этой стороны въ извѣстной степени претендующій на нѣкоторое равенство съ послѣднимъ по своему содержанію..., дѣйствуетъ съ необходимостію и въ области нашей совѣсти, и наоборотъ [3]).

Всѣ, находящіеся подъ властію извѣстнаго законодателя, очевидно, должны повиноваться и издаваемымъ послѣднимъ законамъ, причемъ, въ частности, добродѣтельные люди вовсе не испытываютъ на себѣ тяжести такого рода законовъ, потому что они и по-мимо послѣднихъ всегда поступали бы добродѣтельно, тогда какъ о людяхъ порочныхъ должно сказать противоположное этому. Неподчиненные власти извѣстнаго законодателя члены, напр., другаго какого либо государства, очевидно, не подчиняются также и законамъ этого законодателя. Самъ законодатель за нарушеніе своихъ законовъ отвѣчаетъ предъ Богомъ только, онъ долженъ издаваемые имъ законы исполнять добровольно..., хотя, съ другой стороны, онъ, какъ всегда могущій измѣнить законъ, стоитъ выше послѣднихъ [4])...

Человѣческій законъ въ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ случаяхъ можно понимать не «буквально» (praeter verba legis), по его внутреннему «духу» и «смыслу», тѣмъ болѣе, что законодатель не можетъ-же предвидѣть всѣхъ частныхъ случаевъ, съ какимъ придется людямъ прилагать его законъ: напр., человѣческій законъ гласитъ: въ осаждаемомъ городѣ ворота должны быть заперты (въ видахъ, конечно, общаго блага гражданъ), но если случится, что непріятели преслѣдуютъ извѣстныхъ гражданъ, которые могли бы спастись отъ нихъ въ извѣстномъ домѣ, то жители послѣдняго должны отворить двери, поступая въ этомъ случаѣ противъ буквы, но не противъ смысла упомянутаго закона [5])...

Съ одной стороны, какъ происходящій отъ человѣческаго разума, неустанно стремящагося отъ несовершенства все къ большему и большему совершенству, слѣдовательно, измѣнчиваго, и, съ другой, какъ издаваемый при извѣстныхъ условіяхъ, въ какихъ въ то или другое

---

[1]) S. th., p. 1—2, q. 96, a. 2. [2]) Ibid., a. 3. [3]) Ibid., a. 4. [4]) Ibid., a. 5.
[5]) Ibid., a. 6.

время бываетъ извѣстное общество,—условіяхъ, между тѣмъ, всегда могущихъ измѣниться, человѣческій законъ естественно измѣняемъ [1]), но измѣняется и въ этихъ случаяхъ только или въ виду достиженія чрезъ это слишкомъ выдающейся пользы (evidentissima utilitas) для государства, или въ виду вынуждающей къ этому извѣстной крайней необходимости (maxima necessitas)..., потому-что иначе извѣстное новое постановленіе, какъ идущее въ разрѣзъ съ тѣми или другими сложившимися уже привычками даннаго народа, иногда можетъ сопровождаться для послѣдняго даже вредными результатами [2])... Далѣе, какъ извѣстно, всякій человѣческій законъ исходитъ изъ разума и воли законодателя,—разума и воли, обнаруживающихся во внѣ какъ въ словѣ (verbum), такъ и въ извѣстномъ актѣ (actus). При этомъ, какъ словомъ человѣческимъ можетъ и измѣняться и раскрываться извѣстный законъ, насколько оно обнаруживаетъ во внѣ внутреннее движеніе разума и воли человѣка, такъ, соотвѣтственно этому, и чрезъ много разъ повторяемые извѣстные акты, образующіе въ человѣкѣ твердую привычку, можетъ и измѣняться законъ, и раскрываться, насколько чрезъ внѣшніе многократные акты какъ нельзя болѣе выясняется внутреннее движеніе воли и разума, такъ какъ случающееся многократно (multoties), кажется, исходитъ изъ обдуманнаго приговора разума. А если такъ, то, слѣдовательно, привычка можетъ имѣть силу закона, и уничтожать (abolet) законъ, и толковать (interpretatrix) законъ [3])... Наконецъ, въ тѣхъ (выдающихся и опасныхъ) случаяхъ, когда какому-либо лицу извѣстный законъ въ извѣстномъ разѣ препятствуетъ достигнуть какого-либо блага или даже прямо причиняетъ ему зло, указанный человѣкъ на этотъ разъ (впрочемъ, только одинъ этотъ) отъ слѣдованія предписаніямъ даннаго закона можетъ быть освобожденъ верховнымъ владѣтелемъ того народа, къ которому этотъ человѣкъ принадлежитъ (но не другимъ кѣмъ-либо),—владѣтелемъ..., который въ данномъ случаѣ непремѣнно долженъ руководиться строгимъ благоразуміемъ [4])...

4) Законъ божественный, какъ сказано, можетъ быть разсматриваемъ—а) какъ «ветхозавѣтный» и б) «новозавѣтный» [5]).

а) Ветхозавѣтный законъ, хотя онъ и несовершенъ, ибо не приноситъ божественной благодати Св. Духа, разливающей въ сердцахъ нашихъ любовь, не обусловливаетъ собою возможности достиженія для исполняющихъ его вѣчнаго блаженства, тѣмъ не менѣе, какъ согласный съ разумомъ (т. е. какъ въ свое время регулировавшій собою движенія противостоящей разуму вожделѣвательной способности человѣка), хорошъ (lex bona) [6]). Онъ, далѣе, данъ Богомъ, на что ука-

[1]) Ibid., q. 97, a. 1. [2]) Ibid., a. 2.

[3]) Ibip., a. 3. [4]) Ibid., a. 4. [5]) Ср. сочин. Ѳ. Аквината: «De duobus praeceptis charitatis et decem legis praeceptis» (изд. Conrad. Martin's, 1851).

[6]) S. th., p. 1—2, q. 98, a. 1.

зываетъ самое его назначеніе—руководить людей ко Христу, отклонять ихъ отъ идолопоклонства и проч. [1]). Впрочемъ, ветхозавѣтный законъ Богъ далъ людямъ не непосредственно, а чрезъ св. Ангеловъ [2]), и, притомъ, не всѣмъ населяющимъ вселенную людямъ, а только одному іудейскому народу [3]) чрезъ дальнѣйшее посредство Моисея [4]). Спеціально предназначенный для одного іудейскаго только народа ветхозавѣтный законъ для одного послѣдняго только и былъ обязателенъ, тогда какъ всѣ другіе народы ветхозавѣтнаго міра въ своемъ поведеніи должны были руководиться закономъ естественнымъ [5]).

Въ числѣ предписаній ветхозавѣтнаго закона находятся и предписанія «нравственнаго» характера [6]), при чемъ побуждающими къ исполненію ихъ средствами ветхозавѣтнымъ закономъ выставляются, съ одной стороны, земныя, чувственныя блага, имѣющія стать удѣломъ поступающихъ согласно съ ними, и, съ другой, чувственныя-же угрозы..., обращаемыя къ нарушителямъ ихъ,—«чувственныя» именно блага и угрозы..., потому-что самъ ветхозавѣтный народъ находился, такъ сказать, еще въ младенческомъ состояніи, и поэтому не могъ побуждаться къ жизни во свѣтѣ закона какими-либо высшими, духовными обѣщаніями [7])... Всѣ такого рода предписанія «нравственнаго» характера, имѣющія мѣсто въ ветхозавѣтномъ законѣ, такъ или иначе могутъ быть выведены изъ естественнаго закона. Въ самомъ дѣлѣ, нравственныя правила, какъ такія, имѣютъ въ виду, преслѣдуютъ добрые нравы (bonos mores), но добрые нравы—тѣ, которые стоятъ въ согласіи съ разумомъ, а всякое сужденіе (judicium) человѣческаго разума нѣкоторымъ образомъ можетъ быть выведено изъ естественнаго разума (aliqualiter a naturali ratione derivatur), вслѣдствіе чего получаетъ полный смыслъ и наша мысль. Непосредственно изъ естественнаго закона заимствованными въ ветхозавѣтномъ законѣ являются, напр., слѣдующія правила: «почитай отца твоего и матерь твою», «не убивай»... Другія-же нравственныя правила ветхозавѣтнаго закона заимствованы изъ естественнаго закона посредственно, напр., правило: «предъ лицемъ сѣдаго востани и почти лице старче» [8])... Нравственныя предписанія ветхозавѣтнаго закона, которыя всѣ такъ или иначе могутъ быть подведены (reducuntur) къ непосредственно Самимъ Богомъ даннымъ еврейскому народу десяти заповѣдямъ [9]), не опускаютъ изъ виду ни одного добродѣтельнаго акта [10]).

б) Новозавѣтный законъ—сама благодать Св. Духа, даруемая вѣрующимъ во Христа. Какъ такой, новозавѣтный законъ, слѣдовательно, собственно не есть законъ «писанный», онъ, напротивъ, за-

---

[1]) Ibid., a. 2. [2]) Ibid., a. 3
[3]) Ibid., a. 4. [4]) Ibid., a. 6. [5]) Ibid., a. 5.
[6]) Ibid., q 99. a. 2. [7]) Ibid., a. 6. [8]) Ibid., q. 100, a. 1.
[9]) Ibid., a. 3. [10]) Ibid., a. 2.

печатлѣнъ въ самыхъ сердцахъ вѣрующихъ [1]). Впрочемъ, насколько въ новозавѣтномъ законѣ имѣетъ мѣсто нѣчто такое, что какъ-бы располагаетъ къ благодати св. Духа (dispositiva ad gratiam Spiritus Sancti) и какъ-бы относится къ пользованію этою благодатію (ad usum hujus gratiae pertinentia), что, словомъ, относится къ самой благодати Св. Духа, къ сущности новозавѣтнаго закона, понимаемаго въ строгомъ смыслѣ, какъ вторичное къ первичному,—настолько новозавѣтный законъ можетъ быть писаннымъ [2]). Понимаемый въ строгомъ смыслѣ, какъ «внутренній», новозавѣтный законъ безусловно оправдываетъ человѣка, тогда какъ разсматриваемый съ той стороны, съ какой онъ—законъ «писанный», онъ не въ состояніи оправдать человѣка: буква убиваетъ, духъ-же оживляетъ [3]). Такой спасительный новозавѣтный законъ не былъ данъ Богомъ людямъ отъ начала міра—или потому, что онъ—благодать Св. Духа, которая, между тѣмъ, не могла даваться людямъ въ изобиліи (abundanter) прежде, чѣмъ не было совершено Іисусомъ Христомъ искупленіе рода человѣческаго отъ тяготѣвшаго надъ нимъ и препятствовавшаго ея дѣйствію на послѣдній грѣха, или потому, что какъ всякій человѣкъ не рождается сразу-же «мужемъ» (vir), но становится такимъ только постепенно, только мало по-малу, такъ и благодать Св. Духа или, что тоже, новозавѣтный законъ, какъ законъ совершенный, сразу-же отъ начала міра не могъ быть данъ человѣку, какъ еще находившемуся, такъ сказать, въ несовершеннолѣтнемъ возрастѣ, какъ нуждавшемуся еще въ «пѣстунѣ»,—или, наконецъ, потому, что падшій человѣкъ сначала долженъ былъ сознать всю нужду въ божественной благодати [4]). Какъ безусловно совершенный, новозавѣтный законъ будетъ имѣть мѣсто въ мірѣ до конца послѣдняго [5]).

Предписывая главнымъ образомъ чистоту «внутреннюю», главнымъ образомъ поступки, прекрасные съ ихъ «внутренней» стороны, новозавѣтный законъ, тѣмъ не менѣе, какъ предписываетъ, такъ и запрещаетъ извѣстные акты и «внѣшніе», хотя, впрочемъ, лишь настолько, насколько послѣдніе по характеру своему или необходимо согласны (habent necessariam convenientiam), или необходимо противостоятъ (h. n. contrarietatem) внутренней благодатной жизни, — совершеніе или несовершеніе остальныхъ «внѣшнихъ» поступковъ предоставляя личной свободѣ или каждаго человѣка, или представителей (praesidens) извѣстнаго общества, вслѣдствіе чего новозавѣтный законъ, какъ такой, т. е., какъ очень много (по сравненію съ ветхозавѣтнымъ) оставляющій мѣста свободѣ человѣка, обыкновенно и называется «закономъ свободы» (lex libertatis) [6]). Законъ новозавѣтный предлагаетъ отъ себя также и нѣкотораго рода «совѣты», смыслъ ко-

---

[1]) S. th., p. 1—2, q. 106, a. 1. [2]) Ibidem. [3]) Ibid. a. 2. [4]) Ibid a. 3. [5]) Ibid., a. 4. [6]) Ibid., q. 108, a. 1.

торыхъ таковъ. Человѣкъ, съ одной стороны, пользуясь извѣстными земными благами, тѣмъ не менѣе, можетъ достигать вѣчнаго блаженства, и, съ другой, по своей волѣ не пользуясь ими, добровольно отстраняя ихъ отъ себя, можетъ достигать вѣчнаго блаженства еще лучше (melius) и скорѣе (expeditius). Вслѣдствіе этого, новозавѣтный законъ и «совѣтуетъ» человѣку, въ видахъ болѣе удобнаго и скорѣйшаго достиженія имъ вѣчнаго блаженства, воздерживаться отъ пользованія указаннаго характера благами и, въ частности, аа) отъ благъ, питающихъ «удовольствіе глазъ» (concupiscentia oculorum), бб) отъ благъ, влекущихъ за собою «удовольствіе плоти» (c. carnis) и, наконецъ, вв) отъ благъ, питающихъ «гордость житейскую» (superbia vitae), рекомендуя вмѣсто всего этого аа) бѣдность (paupertas), бб) непрерывное цѣломудріе (perpetua castitas) и, наконецъ, вв) полное послушаніе (obedientiae servitus). Къ этимъ тремъ существеннымъ видамъ евангельскихъ совѣтовъ могутъ быть подведены и всѣ частнѣйшіе виды этихъ совѣтовъ. Сами по себѣ (quantum... de se) разсматриваемые евангельскіе совѣты могутъ сократить каждому внимающему имъ субъекту путь къ вѣчному блаженству, тогда какъ разсматриваемые въ приложеніи къ тѣмъ или другимъ единичнымъ субъектамъ они въ отношеніи къ «немогущимъ вмѣстити» могутъ сопровождаться даже какъ разъ противоположными этимъ результатами [1]).

По сравненію съ ветхозавѣтнымъ, новозавѣтный законъ, съ одной стороны, какъ преслѣдующій съ нимъ общую цѣль—подчиненіе людей Богу (ut homines subdantur Deo), не отличенъ отъ него,—но, съ другой, какъ законъ любви (l. charitatis), законъ совершенства (l. perfectionis), союзъ совершенства (vinculum perfectionis), по противоположности ветхозавѣтному, сказывавшемуся только съ воспитывающимъ, только съ педагогическимъ характеромъ,—онъ въ высшей степени отличенъ отъ послѣдняго (alia a lege veteri) [2]). Новозавѣтный законъ дополняетъ собою ветхозавѣтный, что видно изъ того уже одного, что онъ—законъ совершенный: все совершенное дополняетъ собою все несовершенное. Что въ ветхозавѣтномъ законѣ было только прообразовательнымъ, что ветхозавѣтный законъ только еще обѣщалъ, то въ новозавѣтномъ являлось уже исполнившимся, то новозавѣтный законъ уже предлагалъ. Вслѣдствіе этого, ветхозавѣтный законъ на языкѣ Св. Писанія обыкновенно называется закономъ «тѣни» (umbrae) и «образовъ» (figurae), тогда какъ новозавѣтный—закономъ истины (veritatis)... Въ частности,—Совершитель нашего спасенія Іисусъ Христосъ, съ одной стороны, исполняя требованія ветхозавѣтнаго закона, съ другой, дополнялъ послѣднія: съ одной стороны, принявъ обрѣзаніе по закону Моисееву, а также проводя въ

---

[1]) S. th., p. 1—2, q. 108, a. 4—Ср. c. gent., l. III, c. 130.
[2]) S. th., p. 1—2, q. 107, a 1.

Своей жизни и другія, въ Его время имѣвшія мѣсто предписанія ветхозавѣтнаго закона, съ другой, Онъ Своимъ ученіемъ—а) указывалъ, вопреки книжникамъ и фарисеямъ, не на внѣшнюю только, а главнымъ образомъ на внутреннюю, какъ сравнительно гораздо болѣе существенную, сторону извѣстныхъ поступковъ, проповѣдывалъ главнымъ образомъ внутреннюю чистоту, а не внѣшнюю только, за которой можетъ скрываться самая испорченная душа,—б) еще сильнѣе, чѣмъ ветхозавѣтный законъ, настаивалъ на соблюденіи людьми нѣкоторыхъ правилъ, напр., на томъ, чтобъ люди не клялись, за исключеніемъ случаевъ только самыхъ необходимыхъ,—наконецъ, в) указывалъ нѣкоторыя новыя, не существовавшія въ ветхозавѣтномъ законѣ правила, каковы, напр., нѣкоторые совѣты совершенства (perfectionis consilia) [1]...

Новозавѣтный законъ содержится въ ветхозавѣтномъ, подобно тому какъ все дерево заключается въ сѣмени, какъ хлѣбъ въ стеблѣ [2]...

Какъ совершенно опутывавшій, связывавшій человѣка всевозможными, мелчайшими внѣшними предписаніями, ветхозавѣтный законъ «тяжелѣе» (gravior) новозавѣтнаго, т. е , онъ съ большимъ трудомъ проводимъ въ жизни, чѣмъ послѣдній; а какъ имѣвшій въ виду главнымъ образомъ только «внѣшнюю» сторону поведенія человѣка, по противоположности новозавѣтному, обращающему все свое вниманіе преимущественно на «внутреннюю» сторону поступковъ человѣка, ветхозавѣтный законъ легче новозавѣтнаго [3].

II.

Божественная благодать необходима для человѣка.—Послѣдній необходимо нуждается въ содѣйствіи со стороны божественной благодати, прежде всего, въ дѣлѣ познанія имъ чего-либо истиннаго—превосходящаго собою естественное разумѣніе. Кромѣ того, Богъ иногда чудеснымъ образомъ (miraculose) чрезъ Свою благодать «сразу» сообщаетъ человѣку и то, до чего послѣдній могъ-бы дойти при помощи одного естественнаго разума [4].—Далѣе, въ состояніи неповрежденномъ (въ какомъ были наши прародители въ раю до грѣхопаденія) человѣкъ нуждался въ божественной благодати для того, чтобъ онъ могъ желать сверхъестественнаго блага (каково благо такъ называемыхъ «влитыхъ», отъ Бога данныхъ намъ добродѣтелей) и поступать сообразно съ нимъ; въ состояніи-же поврежденномъ (каково наше) грѣхомъ человѣкъ,—подобно больному физически, который, не будучи всецѣло лишенъ своихъ силъ тою или другою болѣзнію, хотя и въ состояніи совершать нѣкоторыя движенія, но только нѣкоторыя, и для того, чтобы имѣть возможность совершать всѣ движенія, свойствен-

---

[1]) S. th., p —2, q. 107, a. 2.
[2]) Ibid., a. 3. [3]) Ibid , a. 4. [4]) Ibid., q. 109, a. 1.

ныя здоровому человѣку, нуждается въ помощи медицины, которая уничтожила-бы въ немъ данную болѣзнь,—повторяемъ, съ поврежденною грѣхомъ природою человѣкъ, подобно физически-больному, хотя и въ состояніи совершать нѣкоторые хорошіе акты, но только нѣкоторые, и для того, чтобъ имѣть возможность вести вполнѣ добродѣтельную жизнь, нуждается въ божественной благодати, которая излечила-бы его внутреннюю порчу и благодаря которой, затѣмъ, онъ могъ-бы и желать сверхъестественнаго блага, и соотвѣтственно послѣднему поступать [1]). Въ состояніи «неповрежденномъ» человѣкъ не нуждался въ дарѣ божественной благодати для того, чтобъ любить Бога при помощи однѣхъ естественныхъ своихъ силъ и способностей выше всего, хотя и нуждался въ божественной помощи, которая побуждала-бы его къ этому; въ состояніи-же «поврежденномъ» человѣкъ нуждается даже и во всемъ этомъ, въ помощи исцѣляющей его природу божественной благодати [2]). Не поддерживаемый божественною благодатію человѣкъ—а) не въ состояніи исполнить и требованій закона, тѣмъ болѣе, что только божественная благодать побуждаетъ человѣка (и въ «неповрежденномъ» и «поврежденномъ» его состояніяхъ) къ исполненію послѣднихъ [3]); б) не можетъ заслужить и вѣчной жизни (какъ въ «неповрежденномъ», такъ въ тѣмъ большей степени—«поврежденномъ» его состояніяхъ), безъ содѣйствія благодати онъ можетъ совершать ведущія его къ какому-либо только естественному для него благу дѣла (напр., работать на полѣ, пить, ѣсть...) [4]); в) не можетъ не грѣшить [5])... Только благодаря божественной благодати, человѣкъ можетъ также и возстать отъ грѣха (a peccato resurgere): чтобъ возстать отъ грѣха, человѣкъ долженъ подчинить свою волю Богу, но это возможно только подъ условіемъ содѣйствія ему со стороны божественной благодати [6])... Уже, такъ сказать, достигшій благодати человѣкъ все же не можетъ самъ по-себѣ (per seipsum), безъ благодатной помощи совершать хорошаго и избѣгать грѣха, потому-что полученная имъ благодать исцѣляетъ только умъ его, а не тѣло, и потому что, какъ уже сказано, никакая тварь, какъ такая, не въ состояніи совершать какой-либо актъ, если не въ силу приводящей ее въ движеніе божественной благодати [7]). . Наконецъ, и оправданный уже чрезъ благодать человѣкъ также, въ свою очередь, нуждается въ божественной помощи, въ содѣйствіи, идущемъ со стороны божественной благодати, для того, чтобъ твердо пребывать въ своемъ состояніи, избѣгать зла до конца своей жизни [8])...

Необходимая для человѣка—божественная благодать,—подобно естественному свѣту, который кладетъ извѣстнаго рода печать на томъ, что имъ освѣщается (in illuminato),—оставляетъ въ нашей душѣ, ко-

---

[1]) S. th., p. 1—2, q. 109, a. 2. [2]) Ibid., a. 3. [3]) Ibid., a. 4.
[4]) Ibid., a. 5.—Qu. 114, a 2. [5]) Ibid., q. 109, a. 8.
[6]) S. th., p. 1—2. q. 109, a. 7. [7]) Ibid., a. 9. [8]) Ibid., a. 10.

торой она—свѣтъ (lux animae), нѣчто сверхъестественное (quiddam supernaturale) [1]). На сколько божественная благодать движетъ человѣка къ познанію чего-либо, желанію, дѣйствованію, на столько она—нѣкоторое движеніе души (motus quidam animae); но на сколько ею, какъ уже сказано, какъ бы вливаются въ человѣка нѣкоторыя сверхъестественныя формы или качества (infundit aliquas formas, seu qualitates supernaturales), подъ вліяніемъ которыхъ человѣкъ съ готовностію (prompte) и съ удовольствіемъ (suaviter) преслѣдуетъ вѣчное благо, на столько даръ ея благодати — въ этомъ случаѣ есть нѣкоторое качество или свойство (qualitas quaedam) души [2]).

Благодать не есть добродѣтель, но принципъ и корень (principium et radix) добродѣтелей [3]). Какъ не тождественная съ добродѣтелью, благодать не можетъ корениться въ какой-либо потенціи нашей души, какъ въ своемъ субъектѣ, такъ какъ всякое совершенство той или другой потенціи души имѣетъ смыслъ добродѣтели. Напротивъ, какъ «prius» всякой добродѣтели, благодать своимъ субъектомъ или носителемъ имѣетъ нѣчто, являющееся также «prius» въ отношеніи къ потенціямъ души, т. е., самую сущность души (essentia animae) [4]).

«Виды» благодати: «одна» благодать, чрезъ которую самъ человѣкъ соединяется съ Богомъ (per quam ipse homo Deo conjungitur),—это—«gratia gratum faciens»,—и «другая», чрезъ которую одинъ человѣкъ содѣйствуетъ другому, стараясь привести послѣдняго къ Богу (alia, per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc, quod ad Deum reducatur),— это — «gratia gratis data» — благодать, называемая такъ потому, что она дается человѣку сверхъ заслугъ его и сверхъ естественныхъ его способностей, и не называемая «gratia gratum faciens», потому что она дается человѣку не для того, чтобъ онъ чрезъ нее самъ оправдался, но скорѣе для того, чтобъ онъ содѣйствовалъ оправданію другаго [5]). Далѣе, благодать, поколику только она одна (или, что то-же, Богъ) безраздѣльно приводитъ въ движеніе умъ нашъ, называется обыкновенно «gratia operans», какъ единственная причина той или другой нашей дѣятельности,—тогда какъ во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, въ которыхъ на-ряду съ нею въ извѣстной степени причиною извѣстной нашей дѣятельности является и наша душа, наша собственная воля, благодать называется «gratia cooperans» [6]).

Благодать — а) исцѣляетъ душу, б) производитъ въ насъ желаніе блага, хорошаго, в) обусловливаетъ переходъ этого нашего желанія въ нашу дѣятельность, г) обусловливаетъ наше твердое стояніе въ благомъ,—наконецъ, д) обусловливаетъ достиженіе нами (вѣчной) славы. Благодать, «исцѣляющая нашу душу» (а), есть «предваряющая» (praeveniens) въ отношеніи къ «производящей въ насъ желаніе блага, хорошаго» (б), а эта послѣдняя — «сопровождающая» (subse-

[1]) S th., p 1—2, q. 110, a. 1. [2]) Ibid., a. 2. [3]) Ibid., a. 3.
[4]) Ibid., a. 4. [5]) Ibid., q. 111, a. 1. [6]) Ibid., a. 2.

quens) въ отношеніи къ первой и—«предваряющая» въ отношеніи къ «обусловливающей переходъ нашего желанія блага въ нашу дѣятельность» (в) и т. д. [1]).

«Gratia gratum faciens», какъ непосредственно соединяющая человѣка съ конечною цѣлію (чего нельзя сказать о «gratia gratis data»), гораздо выше, много превосходнѣе (multo excellentior) «gratiae gratis datae» [2]).

Причиною благодати въ насъ является только Богъ. Въ самомъ дѣлѣ, даръ благодати превосходитъ собою всякую способность (omnem facultatem) сотворенной природы, потому что онъ не иное что, какъ нѣкоторое участіе въ божественной природѣ (quaedam participatio divinae naturae), которая превосходитъ всякую другую природу, — такъ что, поэтому, невозможно, чтобъ какое-либо твореніе было причиною въ насъ благодати. Другими словами,—какъ и сказано выше,—благодать въ насъ производится однимъ только Богомъ, подобно тому, какъ огонь только одинъ дѣлаетъ что-либо раскаленнымъ [3]).

Благодать, сообщаемая человѣку со стороны Бога, какъ «даръ», какъ нѣкоторая форма, требуетъ для себя извѣстнаго приготовленія со стороны человѣка, такъ какъ всякая форма можетъ имѣть мѣсто только въ отношеніи къ какой-либо приготовленной матеріи. Разсматривая же какъ только «помощь» Бога, движущаго нашу душу къ добру, она не требуетъ для себя указаннаго приготовленія со стороны человѣка, приготовленія, которое какъ-бы предваряло собою божественную помощь; въ этомъ послѣднемъ случаѣ, напротивъ, самое приготовленіе человѣка къ принятію «дара» благодати обусловливается божественною помощью, благодаря которой душа его движется къ добру. Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ, поэтому, и говорится въ Св. Писаніи не разъ, что Богъ направляетъ шаги человѣка, что отъ Бога приготовляется воля человѣка [4])...

Разсматриваемая съ той стороны, съ какой она требуетъ для себя со стороны человѣка нѣкотораго рода приготовленія къ принятію ея, благодать не дѣйствуетъ на него необходимо, — подобно тому, какъ глина (lutum) не по необходимости получаетъ отъ горшечника (figulus) такую или иную форму, но соотвѣтственно тому, на сколько она приготовлена (praeparatum est). Но, на сколько приготовленіе человѣка къ принятію божественной благодати зависитъ отъ Бога только, на столько божественная благодать дѣйствуетъ на человѣка необходимо,—необходимо—въ смыслѣ непреложности (infallibilitas) Божія намѣренія [5]).

Какъ соединяющая человѣка съ высочайшимъ благомъ, т. е. Богомъ, благодать, разсматриваемая въ объективномъ смыслѣ, не мо-

---

[1]) S. th., p. 1—2, q 111, a. 3.
[2]) Ibid , a. 5 [3]) Ibid., q. 112. a 1. [4]) Ibid., a. 2.
[5]) Ibid., a 3.

жетъ быть больше или меньше (non potest esse major et minor),—тогда какъ разсматриваемая въ смыслѣ субъективномъ (ex parte subjecti)—она можетъ быть больше или меньше, смотря по той степени, въ какой тотъ или другой человѣкъ освѣщается ея свѣтомъ [1]).

О томъ, имѣетъ онъ, или нѣтъ «gratiam gratum facientem», извѣстный человѣкъ самъ по себѣ (per se ipsum) не въ состояніи узнать; онъ можетъ узнать объ этомъ или чрезъ божественное откровеніе и, при томъ, вполнѣ или въ извѣстной только степени чрезъ нѣкоторые признаки, т. е., наблюдая надъ собою, полагаетъ ли онъ все свое удовольствіе, услажденіе въ Богѣ, презираетъ ли онъ мірскія вещи, не совершилъ ли онъ какого-либо смертнаго грѣха [2])...

Благодать обусловливаетъ собою—а) «оправданіе» человѣка-грѣшника (это дѣло «gratiae operantis») и б) его «заслугу» предъ Богомъ (это дѣло «gratiae cooperantis») [3]).

а) Оправданіе (justificatio) человѣка-грѣшника есть отпущеніе его грѣховъ [4]). Это отпущеніе грѣховъ или, что то же, прощеніе вины человѣкъ-грѣшникъ можетъ получить только чрезъ «вливаемую» въ него свыше благодать [5]). При этомъ, въ тѣхъ людей, которые владѣютъ способностію свободнаго выбора (liberum arbitrium), Богъ такъ вливаетъ даръ оправдывающей благодати, что вмѣстѣ съ этимъ движетъ и свободную волю ихъ,—на сколько они способны (capaces) къ этому движенію,—въ сторону принятія ими этого дара благодати [6]). Если же,—какъ мы сейчасъ сказали,—Богъ, оправдывая человѣка, при этомъ движетъ свободную волю послѣдняго къ принятію дара благодати или, что тоже, движетъ или направляетъ умъ человѣка къ Себѣ, и если, далѣе, первое обращеніе (prima conversio) человѣка къ Богу происходитъ чрезъ «вѣру»,—то, слѣдовательно, оправданіе человѣка-грѣшника необходимо предполагаетъ собою движеніе вѣры (motus fidei) послѣдняго [7]). Направляясь своимъ желаніемъ къ Богу, оправдываемый въ то же время долженъ всецѣло отвращаться отъ грѣха [8]).

Такимъ образомъ, «оправданіе» предполагаетъ собою слѣдующихъ четыре момента: влитіе въ человѣка благодати (gratiae infusio),—движеніе свободной воли человѣка къ Богу чрезъ вѣру (motus liberi arbitrii in Deum per fidem), — движеніе свободной воли человѣка «на» грѣхъ «противъ» грѣха (motus liberi arbitrii in peccatum) и, наконецъ, отпущеніе вины или грѣховъ человѣка (remissio culpae) [9]).

Оправданіе человѣка-грѣшника Богомъ происходитъ не постепенно (successive), но «мгновенно», «моментально» (in instanti). Въ самомъ дѣлѣ, все оправданіе человѣка со стороны своего начала, источника (originaliter) состоитъ во «влитіи» въ него благодати (in gratiae infu-

[1]) Ibid., a, 4. [2]) Ibid., a. 5.
[3]) Ibid., q. 113, предислов. [4]) Ibid., q. 113, a. 1. 6. [5]) Ibid., a. 2. [6]) Ibid., a. 3.
[7]) Ibid., a. 4 [8]) Ibid., a. 5. [9]) Ibid., a. 6. 8.

sione), потому что благодаря послѣдней только и приходитъ въ движеніе свободная воля грѣшника, и отпускается вина послѣдняго. А благодать, между тѣмъ, вливается въ человѣка не постепенно, а моментально, мгновенно, — подобно тому, какъ тотъ или другой дотолѣ темный предметъ, коль скоро удалены отъ него всѣ препятствія, не позволявшія солнечнымъ лучамъ освѣщать его, мгновенно (subito) освѣщается послѣдними [1]).

Оправданіе человѣка-грѣшника—величайшее дѣло Божіе (maximum opus Dei): «большее дѣло—изъ нечестиваго сдѣлать праведника, чѣмъ сотворить небо и землю, потому что небо и земля прейдутъ, тогда какъ спасеніе предопредѣленныхъ и оправданіе останется (permanebit)». Пусть судитъ, кто можетъ что больше?—сотворить ли праведныхъ ангеловъ, или оправдать грѣшниковъ? Если для совершенія перваго и послѣдняго актовъ требуется равное могущество со стороны Бога, то для совершенія втораго требуется, по крайней мѣрѣ, большее милосердіе, чѣмъ для совершенія перваго» [2])... Оправданіе грѣшника въ извѣстномъ смыслѣ можетъ назваться даже чудомъ, какъ и вообще все то, что имѣетъ причину своего бытія—какъ бы скрытую (quasi habentia causam occultam), т. е., какъ сотвореніе міра, такъ и все то, что собою можетъ быть обязано одному только Богу (quod a solo Deo fieri potest) [3]).

б) «Заслуга» (meritum) и «награда» (merces) относятся къ одному и тому-же. «Награда» — вознагражденіе (recompensare) кого-либо за тотъ или другой трудъ или дѣло..., т. е., какъ-бы нѣкоторая цѣна (pretium) за послѣдніе. Какъ заплатить справедливую цѣну за ту или другую — полученную кѣмъ-либо отъ кого-либо вещь есть актъ справедливости, такъ актъ справедливости-же и вознаградить (recompensare mercedem) кого либо за трудъ или дѣло. А справедливость—нѣкоторое равенство и, какъ такая, она вообще можетъ имѣть мѣсто только между «равными» вообще одна другой сторонами, такъ что гдѣ нѣтъ вообще равенства, тамъ не можетъ быть вообще и справедливости, а только нѣкоторый видъ послѣдней (quidam justitiae modus). А такъ какъ между Богомъ, съ одной стороны, и человѣкомъ, съ другой, имѣетъ мѣсто безконечное неравенство [maxima inaequalitas (in infinitum enim distant)], при чемъ всякое благо, какимъ только владѣетъ человѣкъ, есть отъ Бога,—то, слѣдовательно, въ отношеніяхъ между ними не можетъ быть справедливости вообще, въ строгомъ смыслѣ, а только справедливость «относительная» (secundum proportionem). Заслуга человѣка предъ Богомъ можетъ быть только при предположеніи божественнаго опредѣленія относительно этого: человѣкъ можетъ заслужить себѣ отъ Бога награду, исполняя данное ему Богомъ назначеніе, совершая требуемые отъ него Богомъ добродѣтельные акты, подобно тому, какъ и неразумныя твари (res naturales) чрезъ свои движенія и

[1]) S. th., p. 1—2, q. 113, a. 7. [2]) Ibid., a. 9. [3]) Ibid., a. 10.

дѣятельности достигаютъ того, къ чему ихъ опредѣлилъ Богъ, съ тѣмъ, впрочемъ, различіемъ, что достигаютъ этого онѣ,—по противоположности разумнымъ твореніямъ, достигающимъ всего этого при посредствѣ своей свободной воли, сознательно,—не сознательно, не свободно [1]).

Уже выше, говоря о необходимости благодати для человѣка, мы замѣтили, что безъ содѣйствія ея человѣкъ не можетъ достигнуть вѣчной жизни. Теперь прибавимъ къ сказанному раньше еще слѣдующее. Дѣятельность, при посредствѣ которой мы преслѣдуемъ нашу заслугу предъ Богомъ, можно разсматривать съ двухъ сторонъ: съ одной стороны, на сколько эта дѣятельность исходитъ изъ нашей свободной воли, и, съ другой, на сколько она обусловливается благодатію Св. Духа. Въ первомъ случаѣ,—вслѣдствіе величайшаго «неравенства», существующаго между Богомъ и нами, не можетъ быть, конечно, рѣчи о какомъ-либо нашемъ правѣ (...«ex condigno»...) на вѣчное блаженство, что можетъ быть только во второмъ случаѣ, такъ-какъ благодать Св. Духа—«источникъ воды, текущей въ жизнь вѣчную», такъ-какъ чрезъ нее человѣкъ становится соучастникомъ въ божественной природѣ, усыновляется Богу, становится наслѣдникомъ Божіимъ, сонаслѣдникомъ Христу [2])...

«Первой» благодати (prima gratia) человѣкъ не въ состояніи заслужить — а) ни себѣ (sibi mereri), такъ-какъ, вслѣдствіе того, что даръ благодати «даромъ» именно сообщается человѣку, понятіе всякой «заслуги», какъ такой, уже будетъ идти въ разрѣзъ съ понятіемъ «благодати», какъ такой; не говоримъ уже о томъ, что находящемуся въ состояніи грѣха (in statu peccati,—т. е., до времени обладанія благодатью) человѣку слишкомъ сильно препятствуетъ заслужить своею дѣятельностію благодать царящій въ немъ грѣхъ [3])..., — б) ни кому либо другому, чего можетъ достигнуть только Одинъ Христосъ (solus Christus), Который Одинъ только, какъ Глава церкви и Виновникъ человѣческаго спасенія, чрезъ божественную благодать въ состояніи достигнуть не только для себя славы вѣчной жизни, но привести къ этому даже и другихъ, «молитвы» же за другихъ имѣютъ въ виду только подвигнуть Бога къ милосердію въ отношеніи къ тому или другому человѣку—ни больше [4]).

Своими добродѣтельными поступками человѣкъ можетъ заслужить увеличеніе почивающей на немъ божественной благодати (mereri augmentum gratiae): «путь праведныхъ», по слову Премудраго (Притч. 4 гл. 18 ст.), «подобенъ восходящему свѣту, свѣтлѣющему болѣе и болѣе до полнаго дня» (Лондон. перев.) [5]).

«Постоянство, твердость пути» (perseverantia viae,—т. е., истиннаго, добродѣтельнаго жизненнаго пути) не подпадаетъ подъ понятіе

---

[1]) S. th., p. 1—2, q. 114, a. 1. [2]) Ibid., a. 3. [3]) Ibid., a. 5. [4]) Ibid., a. 6.
[5]) Ibid., a. 8.

«заслуги» (non cadit sub merito), такъ-какъ зависитъ исключительно отъ божественной благодати, которая — принципъ всякой «заслуги» (principium omnis meriti) [1]).

Наконецъ, «временныя блага» (bona temporalia) сами по себѣ не подпадаютъ подъ понятіе «заслуги» (non cadunt sub merito): они могутъ подпадать подъ понятіе «заслуги», разсматриваемыя не «сами по себѣ», а «secundum quid», т. е. въ отношеніи къ чему либо, другими словами—на сколько они полезны человѣку для добродѣтельной жизни, для достиженія вѣчной жизни [2]).

§ II.

Ученіе Ѳомы Аквината о самой добродѣтели.

§§ I.

Общій взглядъ Ѳомы Аквината на доброе и злое.

Все существующее, что не есть Богъ, есть твореніе Божіе, а всякое твореніе Божіе — благо (bona creatura), такъ что, слѣдовательно. все существующее (ens) благо и, при томъ, въ виду того, что все существующее, на сколько оно существующее, есть—а) дѣятельно и, такъ какъ всякое дѣйствіе нѣкотораго рода совершенство, б) совершенно и, наконецъ, в) благо, такъ какъ совершенное, какъ такое, желательно (appetibilis) и благо (bonum)...,—благо лишь на столько, на сколько оно существуетъ [3]). А такъ какъ только одинъ Богъ владѣетъ всею полнотою своего бытія (tota plenitudo sui esse), то Онъ, слѣдовательно, только и можетъ назваться безусловно благимъ, творенія же Его всѣ, не обладая безусловною полнотою своего бытія, могутъ называться «благими» только отчасти [4]). Сказанное въ отношеніи ко «всему существующему» приложимо, разумѣется, и къ человѣку, и человѣкъ, необходимая полнота бытія котораго заключается въ томъ, что онъ состоитъ изъ тѣла и души, обладая, при этомъ, всѣми способностями (potentiae) и органами (instrumenta) познанія (cognitionis) и движенія (motus), владѣетъ благомъ лишь на столько, на сколько имѣетъ участіе въ бытіи (esse), и на оборотъ: слѣпой, напр., на сколько онъ живетъ (vivit), владѣетъ извѣстною долею «блага» (habet de bonitate), а на сколько онъ лишенъ зрѣнія, имѣетъ участіе въ «злѣ» (malum est ei, quod caret visu) [5]). Короче—«благо» и «бытіе». «зло» и въ той или другой степени обнаруживающійся «недостатокъ въ бытіи» (но не «небытіе», такъ какъ что не имѣетъ никакого участія въ бытіи или благѣ, къ тому безусловно не приложимы ни понятіе чего либо злаго, ни понятіе чего либо добраго [6]) суть понятія,

---

[1]) Ibid., a 9 [2]) Ibid., a. 10.

[3]) Ibid., p. 1, q. 5, a. 3.—Ср. ibid., p. 1—2, q 18, a. 1. [4]) Ibid., p. 1—2, q. 18, a. 1.

[5]) Ibidem. [6]) Ibidem.

различающіяся другъ отъ друга развѣ только «идеально», но ни въ какомъ случаѣ—«реально» (secundum rem) [1]... А если такими чертами должны характеризоваться понятія «добраго» и «злаго» «вообще», то, соотвѣтственно этому, и «хорошимъ» тотъ или другой «поступокъ» человѣка можно назвать лишь на столько, на сколько послѣдній, т. е. поступокъ, участвуетъ въ бытіи, и «худымъ», на сколько ему недостаетъ чего либо изъ полноты бытія, вообще необходимой для человѣческаго поступка [2]. Согласно съ этимъ, и «худой» поступокъ, какъ въ извѣстной, хотя и незначительной, степени все же участвующій въ бытіи, именно на сколько онъ участвуетъ въ послѣднемъ, можетъ сопровождаться отчасти даже и хорошими послѣдствіями [3]...

Не имѣя своей собственной «сущности» (essentiam), «само въ себѣ» сказываясь, какъ абсолютное ничто, «зло», очевидно, не можетъ существовать вполнѣ самостоятельно, такъ сказать, само чрезъ себя (per se), оно мыслимо только въ приложеніи къ тому или другому субъекту (in aliquo subjecto). А такъ какъ всякій субъектъ, какъ нѣкотораго рода субстанція (quaedam substantia), есть нѣкоторое благо (bonum quoddam), то, вслѣдствіе этого, и зло имѣетъ мѣсто только въ приложеніи къ какому либо благу (in bono aliquo) [4]. А если такъ, то зло не въ состояніи уничтожить свою противоположность—«благо», потому что чрезъ это уничтожился бы субъектъ, подъ условіемъ котораго «зло» только и мыслимо, а съ тѣмъ вмѣстѣ неминуемо должно было бы уничтожиться и самое «зло» [5]... Какъ безусловно немыслимому безъ субъекта «блага», «злу» въ незначительной, по крайней мѣрѣ, степени несомнѣнно присущъ элементъ «блага», такъ что поэтому говорить о какомъ-либо «summum malum», злѣ безусловномъ, существующемъ помимо какого либо субъекта, совершенно исключающемъ изъ понятія о себѣ все, въ такой или иной степени сказывающееся, какъ «благо»,—невозможно [6].

Въ извѣстной степени отмѣченное отпечаткомъ «блага» «зло», тѣмъ не менѣе, не есть что либо тождественное по своему «роду» съ «благомъ», что либо отличное отъ послѣдняго только по «степени»: напротивъ, различіе, имѣющее мѣсто между «зломъ» и «благомъ», непосредственно касается самаго существа того и другаго, «существенное» (essentialis differentia), «родовое» (in genere moris) [7], обусловливающее собою ихъ взаимныя отношенія, какъ отношенія безусловныхъ

---

[1]) Ibid., p 1, q. 5, a. 1.

[2]) Ibid., p. 1—2, q 18, a. 1.

[3]) Ibidem.

[4]) C. gent, l. III, c. 11.—In II l. Sent., dist. 34, q. 1, a. 4—De malo, q. 1, a. 2.—Ср. также—c. gent., l. III, c. 10 12. 13..

[5]) C. gent., l. III, c. 12.—In II l. Sent., dist. 34. q. 1, a. 5.

[6]) C. gent., l. III, c. 15.—In II l. Sent., dist. 34, q. 1, a. 1—5.

[7]) In. II l. Sent., dist. 40, q 1, a. 1

противоположностей (malum per accidens... opponitur bono, ut contrarium)... [1]).

[1]) In II l. Sent., dist. 34, q. 1. a. 2.—Ср. Comm. in III l. Eth... Arist., lect. 11., Вотъ и «все» собственно, что предлагаетъ Ѳома Аквинатъ въ отвѣтъ на свой вопросъ: «о добромъ и зломъ вообще», хотя въ отдѣлѣ его нравоучительной системы, въ надписаніи котораго стоитъ этотъ вопросъ, предлагается имъ рѣчь еще о многомъ другомъ, но все о такомъ, что лишь только «косвенно» (да и то, однако, не всегда) относится къ смыслу «заглавія» этого «отдѣла»... Поэтому-то мы и считаемъ болѣе удобнымъ остальную часть послѣдняго передать лишь кратко и, при томъ, только въ подстрочномъ примѣчаніи. Въ этой «остальной» части даннаго отдѣла нравоучительной системы Ѳомы Аквината ставятся и рѣшаются имъ «три» вопроса. 1) Чѣмъ обусловливается такой или иной (хорошій или порочный) характеръ нашихъ поступковъ? а) Въ извѣстной степени такимъ или инымъ характеромъ «объекта» поступка (S. th., p. 1—2, q. 18, a. 25, q. 19, a. 1. 2...), б) иногда отчасти и тѣми «обстоятельствами», при которыхъ онъ имѣетъ мѣсто (ibid., q. 18, a. 3.—De malo, q. 2, a. 6...), в) его «цѣлью»: съ худою цѣлію совершаемый даже и «хорошій» по своему существу поступокъ сказывается худымъ,—не наоборотъ, однако, т. е., съ хорошею цѣлію совершаемый—худой поступокъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ характеризоваться, какъ хорошій (S. th., p. 1—2, q. 18, a. 4.—In II l. Sent., dist. 40, q. 1, a. 2...), г) его «согласіемъ» или «несогласіемъ» съ закономъ вѣчнымъ (S. th., p. 1—2, q. 19, a. 3. 4. 9... — De virtut., q. 5, a. 2. — De malo, q. 2, a. 4...), наконецъ, д) «главнымъ» образомъ такимъ или инымъ состояніемъ нашей «воли»: причины каждаго «хорошаго» поступка, за немногими исключеніями, при томъ, какъ такими, не имѣющими значенія, всегда слѣдуетъ искать въ «хорошемъ» именно состояніи нашей воли,—тогда какъ причины всякаго поступка «худаго», «порочнаго» безъ всякихъ исключеній всегда должно искать въ состояніи воли нашей—«худомъ», «порочномъ», даже и въ томъ случаѣ, когда данный внѣшній поступокъ по существу своему, самъ въ себѣ сказывается, какъ «хорошій», впрочемъ, въ послѣднемъ случаѣ лишь на столько, на сколько имѣется въ виду «цѣль» послѣдняго: направляя его къ худой цѣли, наша воля чрезъ это самое оттѣняетъ его чертами поступка худаго и наоборотъ; но въ томъ случаѣ, когда дѣло идетъ о поступкѣ, по самому существу своему «порочномъ», «зломъ», вліяніе нашей воли, хотя-бы послѣдняя направила самъ по себѣ злой поступокъ и къ доброй цѣли,—тѣмъ не менѣе, безусловно не имѣетъ мѣста, въ этомъ случаѣ на мѣсто «воли» выступаетъ уже разумъ (ratio—S. th., p. 1, q. 48, a. 6.—Ibid., p. 1—2, q. 19, a. 1. 7, q. 20, a, 2.—In II l. Sent., dist. 40, q. 1. a. 2...)... — 2) Имѣютъ-ли смыслъ такъ называемые поступки «безразличные»? Такъ называемые «индифферентные» поступки (actus indefferens), т. е., ни хорошіе, ни худые, могутъ имѣть смыслъ, на сколько они разсматриваются сами по себѣ, безъ какого-либо отношенія къ тому или другому индивидууму. Внѣшняя сторона всякаго поступка обусловливается объектомъ его. Отсюда—если объектъ извѣстнаго поступка заключаетъ въ себѣ нѣчто такое, что находится въ связи съ разумнымъ—нравственнымъ порядкомъ, то и самый поступокъ такой со своей внѣшней стороны будетъ также хорошимъ: напр., поступокъ дающаго бѣдному милостыню (S. th., p. 1—2, q. 18, a. 8), а если объектъ даннаго поступка не только не будетъ находиться въ связи съ разумнымъ, нравственнымъ порядкомъ, но даже по существу своему будетъ сказываться прямо противоборствующимъ послѣднему, то и самый поступокъ такой со своей внѣшней стороны будетъ худымъ: напр., воровать, т. е. брать чужое (Ibid). Если же объектъ какого-либо поступка не сказывается ни съ характеромъ перваго рода объекта, т. е., находящагося въ связи съ разумнымъ, нравственнымъ порядкомъ, ни съ характеромъ втораго,—вообще не заключая въ себѣ ничего такого, что имѣло-бы какое либо отношеніе къ разумному, нравственному или противоположному послѣднему по-

§§ II.

Общее ученіе Ѳомы Аквината, съ одной стороны, о добродѣтеляхъ, какъ хорошихъ навыкахъ, и, съ другой, о грѣхахъ и порокахъ, какъ злыхъ навыкахъ.

§§§ I.

Общее ученіе Ѳомы Аквината о добродѣтеляхъ, какъ хорошихъ навыкахъ.

«Добродѣтель» человѣческая — вообще «навыкъ» (habi-

рядку, то и поступокъ такого рода со своей внѣшней стороны, очевидно, индифферентенъ, напр., вырывать стебель травы изъ земли, идти въ поле... (ibid) — См. также—In II l. Sent., dist. 40, q. 2, a. 5.—De malo, q. 2, a. 5).—Но, если индифферентные сами по себѣ поступки разсматривать «in individuo»—въ приложеніи къ извѣстному индивидуму, то въ этомъ случаѣ они непремѣнно подпадутъ подъ категорію или добрыхъ, или худыхъ поступковъ; противоположное этому явленіе могло бы имѣть мѣсто подъ тѣмъ только условіемъ, если-бы извѣстный характеръ того или другаго поступка всецѣло зависѣлъ только отъ одного объекта, чего, между тѣмъ, на дѣлѣ не видимъ: на дѣлѣ характеръ извѣстнаго поступка неотразимо обусловливается. сверхъ объекта, также и «цѣлію» его и проч. (см. начало этого примѣчанія),—а что совершается съ тою или другою цѣлію — намѣренно, съ участіемъ разума, сознательно..., то ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть индифферентнымъ (S. th., p. 1—2, q. 18, a 9.—De malo, q. 2, a. 5). Индифферентными могутъ быть только тѣ развѣ изъ разсматриваемыхъ не самихъ по себѣ, а «in individuo», поступковъ человѣка, при совершеніи которыхъ извѣстнымъ человѣкомъ не имѣютъ мѣста ни намѣреніе послѣдняго, ни его сознательное участіе,—напр., разглаживаніе бороды, движеніе рукою или ногою.., но это уже не суть поступки, специфически характеризующіе собою человѣка, какъ такого, и потому не могущіе быть также ни нравственными, ни безнравственными (S. th., p. 1—2, q. 18, a. 9). (In II l. Sent., dist. 40, q. 1, a. 5. Здѣсь, высказывая «тоже», что мы только что видѣли и въ его «богосл. суммѣ»..., Ѳома Аквинатъ прибавляетъ, что извѣстныя дѣйствія человѣка могутъ быть безразличными только въ томъ случаѣ, если ихъ разсматривать съ точки зрѣнія того, что обыкновенно называется «заслугой»: съ этой точки зрѣнія, дѣйствительно имѣютъ мѣсто поступки человѣка, не подходящіе ни подъ категорію поступковъ «meritoriorum», ни подъ категорію поступковъ «demeritoriorum», т. е поступки индифферентные).. —3) «Вмѣняются»-ли человѣку въ награду или наказаніе, и если вмѣняются, то съ чьей стороны..., какъ хорошіе, такъ и злые его поступки? Вмѣняются. Дѣло въ томъ, что человѣкъ, благодаря своей свободной волѣ, какъ мы уже знаемъ, господинъ своихъ поступковъ (S. th., p. 1—2 q. 21, a 2) Въ основѣ своей имѣющее справедливость (secundum justitiam) «возмездіе» (retributio), въ частности, есть тотъ актъ, при посредствѣ котораго производится на самомъ дѣлѣ упомянутое «вмѣненіе» человѣку такихъ или иныхъ его поступковъ въ похвалу или порицаніе, при томъ, вмѣненіе, прежде всего, имѣющее мѣсто со стороны того общества, членомъ котораго такъ или иначе (т. е.. хорошо или худо) въ данномъ случаѣ поступающій состоитъ, «общества» именно, въ виду тѣсной органической связи всѣхъ членовъ послѣдняго, подобно связи, имѣющей мѣсто между отдѣльными членами каждаго человѣческаго организма (S. th , p. 1—2, q. 21, a. 3)... Но верховнымъ судьею всѣхъ человѣческихъ поступковъ является Самъ Богъ, Который, какъ конечная цѣль всего существующаго и, въ частности, человѣка, безус-

tus) [1]). Въ самомъ дѣлѣ, «virtus» (добродѣтель), какъ показываетъ филологическое значеніе этого слова, есть нѣкотораго рода «совершенство потенціи» (quaedam potentiae perfectio), потенціи, вообще сказывающейся «совершенною» лишь на столько, на сколько ей присуще стремленіе, расположеніе къ соотвѣтствующей ей той или другой дѣятельности; а такъ какъ [здѣсь мы не имѣемъ въ виду потенцій такъ называемыхъ естественныхъ (naturales potentiae), но только потенціи разумныя (rationales (pot.), какъ специфически (proprie) характеризующія собою человѣка вообще] потенціямъ такъ называемымъ разумнымъ присуще расположеніе къ этимъ именно, а не другимъ какимъ либо актамъ, только вслѣдствіе такихъ, а не иныхъ навыковъ (per habitus) [2]), то, въ виду всего этого, человѣческія добродѣтели—навыки (virtutes humanae habitus sunt [3]). Въ частности. человѣческая добродѣтель, прежде всего, есть «habitus operativus». т. е., навыкъ, въ качествѣ своей цѣли преслѣдующій не бытіе (esse), а такое или иное дѣйствованіе (agere) [4]), но и дѣйствованіе, дѣятельность не всякую, а только хорошую: добродѣтель навыкъ только хорошій (virtus est bonus habitus, et boni operativus)... [5]). Другими словами: добродѣтель доброе, хорошее качество ума, духа (bona qualitas mentis), благодаря которому человѣкъ ведетъ правильную, хорошую жизнь (qua recte vivitur), которымъ никто не злоупотребляетъ (qua nullus male utitur) и которымъ мы обязаны Богу, производящему его въ насъ безъ насъ (quam Deus in nobis sine nobis operatur) [6]). Добродѣтель—«доброе качество нашего ума»..., т. е. добродѣтель «хорошій навыкъ» (bonus habitus)...; добродѣтель качество..., «благодаря которому человѣкъ живетъ хорошо»..., т. е добродѣтель... противополагается «худымъ навыкамъ», благодаря которымъ извѣстный человѣкъ живетъ не хорошо, а на оборотъ...; добродѣтель качество..., «которымъ никто не злоупотребляетъ»..., т. е. добродѣтель не есть то, что иногда опредѣляется къ добру, иногда ко злу...; наконецъ добродѣтель — качество..., «которое Богъ производитъ

ловно но можетъ оставаться въ роли простаго безучастнаго Наблюдателя только надъ человѣческими поступками..., Который, напротивъ, подобно правителю всякаго вообще человѣческаго общества, особенно заботящемуся объ общемъ благѣ, награждающему поступающихъ хорошо и наказывающему совершающихъ худые поступки,—Который, повторяемъ, подобно послѣднему, какъ Правитель всей вселенной какъ особенно заботящійся о своихъ разумныхъ твореніяхъ..., также награждаетъ праведниковъ и наказываетъ грѣшниковъ, какъ здѣсь на землѣ—въ настоящей земной жизни тѣхъ и другихъ, такъ и особенно за гробомъ—въ жизни будущей . , что подтверждаетъ неоднократно и самое Св. Писаніе (S. th., p. 1—2, q 21, a. 4 —См. также—c. gent., l. III, c. 140)..

[1]) S. th., p. 1—2, q. 55, a. 1.

[2]) Ibid., q. 49, a. 3.

[3]) Ibid., q. 55, a. 1.—In III l. Sent., dist. 23, q. 1, a. 3.—De virtut., q. 1, a. 1.

[4]) S. th., p. 1—2, q. 55, a. 2. [5]) Ibid., q. 55, a. 3.—In. II l. Sent., dist. 27 q. 1, a. 1. [6]) S. th., p. 1—2, q. 55, a. 4.—Ср. Comm. in II l. Eth. . Arist., lect. 7. 2.—In II l. Sent., dist. 27, q. 1, a. 2.—De virtut.. q. 1, a. 2

въ насъ безъ насъ», т. е. причина нашихъ добродѣтелей (имѣются въ виду «собственно» только такъ называемыя «богословскія» добродѣтели) такъ или иначе, въ той или другой степени не иной кто, а только Богъ... [1]).

Добродѣтель можетъ быть пріурочена вообще только къ «потенціямъ» (potentia) нашей души, а не къ «сущности» (essentia) послѣдней [2]), и, притомъ, каждая единичная, каждая въ отдѣльности взятая добродѣтель можетъ быть пріурочена также только къ какой либо «одной» потенціи и ни въ какомъ случаѣ ко многимъ [3]). При этомъ, такъ какъ, о чемъ мы уже знаемъ, такой или иной, а слѣдовательно и добродѣтельный характеръ нашихъ поступковъ въ весьма сильной степени обусловливается такимъ или инымъ состояніемъ нашей воли, добродѣтель должна быть пріурочена преимущественно къ нашей волѣ (voluntas) [4]) или движимой послѣднею какой-либо потенціи нашей, напр., къ уму (intellectus), какъ иногда приводимому въ движеніе волею [5]) [разсматриваемый же только самъ по себѣ, безъ всякаго отношенія къ волѣ «умъ» не можетъ быть «въ собственномъ», «строгомъ» смыслѣ носителемъ добродѣтели: одного только знанія хорошаго не достаточно для того, чтобъ и поступать хорошо [6]), чѣмъ не могутъ быть также (и, при томъ, «вовсе») и способности чувственныя воспринимающія (vires apprehensivae sensitivae); познаніе извѣстныхъ объектовъ при помощи ихъ является какъ-бы подготовительнымъ только къ познанію интеллектуальному [7])]. Поэтому, «отчасти» (но не больше) носителями добродѣтели сказываются, въ свою очередь, и способности нашей души вожделѣвательныя (p concupiscibiles), а равно и способности «гнѣва» (irascibiles), такъ какъ тѣ и другія въ извѣстной степени управляются (reguntur) нашею волею при посредствѣ разума (ratio) [8])...

§§§ II.

Общее ученіе Ѳомы Аквината о грѣхахъ и порокахъ, какъ злыхъ навыкахъ

Разсматриваемый самъ по себѣ (secundum se), со стороны своей сущности порокъ (vitium), прежде всего, сказывается въ качествѣ контраста добродѣтели [9]). Поэтому, а) если добродѣтель состоитъ въ томъ, что владѣющій ею субъектъ располагаетъ (disponit) всего себя сообразно со своею природою, то порокъ, какъ такой, очевидно, обусловливаетъ собою тотъ фактъ, что «порочный» человѣкъ располагаетъ всего себя противъ сообразнаго, соотвѣтствующаго его природѣ [10])...,

---

[1]) S. th., 1—2, q. 55, a. 4. [2]) Ibid., q. 56, a. 1. [3]) Ibid., a. 2.—Ср Qu disput. de virtut in commun, a 3. [4]) S. th., p. 1—2, q. 56, a. 6 3.—De virtut., q. 1, a. 4—7.. [5]) S. th , p. 1—2. q. 56, a. 3.—De virtut., q. 1, a 7. [6]) S. th . p 1—2, q 56, a. 3. [7]) Ibid , a. 5.

[8]) S. th., p. 1—2, q. 56. a. 4. [9]) Ibid., q. 71, a. 1. [10]) Ibid., q. 71, a. 2

т. е. порокъ есть нѣчто «противоестественное» (contra naturam) [1]; б) если, въ виду того, что актъ, какъ такой, всегда преимуществуетъ (praeeminet) предъ потенціей [въ данномъ случаѣ потенціями являются, съ одной стороны, хорошіе и, съ другой, дурные навыки, актами-же, съ одной стороны, хорошій (т. е. добродѣтель) и, съ другой, худой (т. е. «грѣхъ» «peccatum», который, впрочемъ, можетъ имѣть мѣсто и не только подъ условіемъ какого либо внѣшняго поступка, а и помимо послѣдняго [2]) поступки], лучше (melius) хорошо уже поступать, чѣмъ только еще быть въ состояніи (posse) хорошо поступать, то, соотвѣтственно этому, болѣе достойно порицанія (vituperabilius) поступать худо, чѣмъ только еще обладать возможностію (posse) худо поступать (male agere) [3])..., в) если одинъ добродѣтельный актъ еще не сказывается причиною добродѣтели, то, соотвѣтственно этому, и одинъ порочный актъ не уничтожаетъ добродѣтели [4])...

Обусловливаемый «злымъ навыкомъ» злой поступокъ (и внутренній, и внѣшній), т. е. «грѣхъ» (peccatum), есть слово (dictum), или поступокъ (factum), или желаніе—вожделѣніе (concupitum) противъ закона вѣчнаго (contra legem aeternam) [5]), закона Божія (c. l. Dei) [6]).

«Носитель» (subjectum) грѣховъ—прежде всего воля человѣка: грѣхи—поступки человѣка «добровольные», а всѣ безъ исключенія (т. е. и хорошіе, и худые) добровольные поступки человѣка, какъ такіе, коренятся въ нашей волѣ, слѣдовательно, и грѣхи [7]). Воля «носитель» грѣховъ или «непосредственно только» (когда имѣется въ виду поступокъ воли внутренній) или-же «посредственно» при помощи тѣхъ или другихъ своихъ потенцій—силъ, или приводимыхъ въ движеніе ею, или встрѣчающихъ себѣ со стороны послѣдней препятствія къ своимъ движеніямъ,—потенцій—силъ, такимъ образомъ, въ нѣкоторомъ смыслѣ какъ-бы также сказывающихся носителями «грѣховъ» человѣка [8]). Въ извѣстной степени своимъ носителемъ грѣхи человѣка имѣютъ также и его чувствовательную—желательную способность (sensualitas id est, appetitus sensitivus) [9]), но, повторяемъ, только въ извѣстной степени, не больше: въ чувствовательной—желательной способности человѣка самой по себѣ, безъ участія нашего разума [10]), ни въ какомъ случаѣ не можетъ корениться, напр., смертный грѣхъ, подобно тому какъ ни въ какой болѣзни тѣлесной самой по себѣ, безъ всякаго отношенія ея къ принципу тѣлесной жизни (principium vitae corporalis), также не можетъ корениться тѣлесная смерть одержимаго ею [11]). Въ разумѣ нашемъ также могутъ корениться грѣхи какъ вслѣдствіе того, что онъ или не

---

[1]) Ibidem., q. 71, a. 2. [2]) Ibid., q. 71, a. 5. [3]) Ibid., q. 71, a. 3.
[4]) Ibid., q. 71, a. 4.
[5]) St. th., p. 1—2, q. 71, a. 6. [6]) Ibid., q. 72, a. 1.—In. II l. Sent., dist., 35, q. 1.—Ср.—De malo, q. 1, a. 4. [7]) S. th., p. 1—2, q. 74, a. 1. [8]) Ibid., a. 2.
[9]) Ibid.. a. 3. [10]) Ibid., a. 8, a отчасти и a. 9—10. [11]) Ibid., q. 74, a. 4.

знаетъ, или ошибается относительно того, что онъ можетъ и долженъ знать, такъ и вслѣдствіе того, что онъ или (въ этомъ случаѣ имѣющій мѣсто грѣхъ сравнительно болѣе тяжелъ, чѣмъ въ случаѣ предыдущемъ [1]) не удерживаетъ (non coercet) [когда, напр., человѣкъ, путемъ обдумыванія узнавъ, что извѣстное усиливающееся возъимѣетъ мѣсто въ немъ страстное движеніе безпорядочно, тѣмъ не менѣе, не вытѣсняетъ его (non expellit), не противодѣйствуетъ ему [2])], или даже повелѣваетъ (imperat), такъ сказать, предписываетъ низшимъ силамъ (inferiores vires) человѣка совершать безпорядочные акты (inordinati actus) [3]) [когда, напр , человѣкъ обдуманно (ex deliberatione) возбуждаетъ въ себѣ движеніе гнѣва или вожделѣнія (irae vel concupiscentiae) [4])]. При этомъ, въ частности, согласіе на актъ (consensus in actum) грѣховный специфически коренится въ разумѣ высшемъ (ad rationem superiorem proprie pertinet), тогда какъ предшествующее такому согласію разума на грѣховный актъ сужденіе (judicium praeambulum) коренится собственно въ низшемъ разумѣ (ratio inferior) [5]).

Такъ какъ все, имѣющее мѣсто въ чемъ либо, какъ въ субъектѣ, должно имѣть какую-либо причину [6]), то, слѣдовательно, и грѣхъ [7]).

«Причины грѣховъ—I, «внутреннія» (causa interior), т. е. или разумъ (ratio) и воля (voluntas) [это ближайшая, такъ сказать, непосредственная причина (c. proxima, immediata) грѣховъ], или способность воображенія и чувственное желаніе (imaginatio vel appetitus sensitivus) [это причина грѣховъ посредственная (c. mediata), отдаленная c. remota)] [8]), II, «внѣшнія» (c. exterior), движущія ко грѣху (movens ad peccandum), которыхъ однѣхъ, однако, никогда не бываетъ достаточно для того, чтобъ извѣстный человѣкъ совершилъ извѣстный грѣхъ, потому что съ послѣдняго рода характеромъ является только одна воля (sola voluntas) [9]), III, иногда грѣхъ же [10]).

I. «Внутреннія» причины грѣховъ, — какъ сказано,—а) разумъ, б) воля, в) чувственное желаніе или (vel) воображающая способность.

а) Разумъ можетъ быть условіемъ грѣха лишь случайно (per accidens), въ частности, вслѣдствіе такого или инаго невѣденія, незнанія (ignorantia) имъ того, при помощи чего онъ могъ бы попрепятствовать совершенію человѣкомъ извѣстнаго грѣховнаго акта [11]). Такого рода невѣденіе, на сколько оно невѣденіе того, знать что мы можемъ и должны, т. е. на сколько оно обусловливается нашимъ нерадѣніемъ (negligentia), есть грѣхъ, хотя бы только «omissionis» [12]), а на сколько оно—невѣденіе того, знать что мы или не можемъ (такого характера, напр., невѣденіе «нѣкотораго», присущее даже и св. анге-

---

[1]) Ibid., a. 6.

[2]) S. th., p. 1—2, q. 74, a. 6. [3]) Ibid., a. 5. [4]) Ibid., a. 6. [5]) Ibid., a. 7.

[6]) C. gent., l. III, c. 13. [7]) S. th., p. 1—2, q. 75, a. 1.—In II I. Sent., dist. 37, q. 1, a. 1. [8]) S. th., p. 1—2, q. 75, a. 2. [9]) Ibid., a. 3. [10]) Ibid., a. 4.

[11]) S. th., p. 1—2, q. 76, a. 1. [12]) См. ниже.

ламъ), или не обязаны (напр. знать геометрическія теоремы), вовсе не есть какой либо грѣхъ [1]). Далѣе, чѣмъ въ большей степени «незнаніе» придаетъ извѣстному совершаемому (въ состояніи невѣденія) человѣкомъ грѣховному поступку характеръ не добровольнаго, тѣмъ въ меньшей степени послѣдній, т. е. грѣховный поступокъ, можетъ характеризоваться какъ грѣхъ,—такъ что, поэтому, если, вслѣдствіе незнанія, извѣстный грѣховный поступокъ человѣка является «вовсе» (totaliter) недобровольнымъ, то онъ также «вовсе» (totaliter) не можетъ быть названъ и какимъ либо грѣхомъ [2]). Но, если «незнаніе» добровольно (ignorantia voluntaria) и имѣетъ мѣсто или въ томъ случаѣ, когда извѣстный человѣкъ добровольно (sponte) сильно желаетъ (studiose vult) не знать чего либо, чтобъ, вслѣдствіе этого, затѣмъ, имѣть возможность тѣмъ безпрепятственнѣе, неограниченнѣе грѣшить (ut liberius peccet), или въ томъ, когда извѣстный человѣкъ не прямо (indirecte) желаетъ этого, наприм., вслѣдствіе нѣкоторыхъ занятій (occupatio...)..., не радѣя о познаніи того, благодаря чему онъ, затѣмъ, имѣлъ бы возможность отклониться отъ совершенія того или другаго грѣха,—то такое незнаніе даже усиливаетъ собою грѣхъ, какъ грѣхъ, при такихъ условіяхъ, уже не «случайный» (non... per accidens peccatum) [3]). Незнаніе же только сопровождающее (concomitans) грѣхъ, но не сказывающееся его причиною, ни увеличиваетъ, ни уменьшаетъ собою его [4]).

б) «Злостность» (malitia) человѣка—причина грѣха въ тѣхъ случаяхъ, когда человѣкъ, напр., умышленно, сознательно (scienter) желаетъ (vult), избираетъ какое либо зло (scienter malum eligens) или какое либо временное благо (bonum temporale), напр., богатство, удовольствіе..., предпочтительно предъ какимъ либо благомъ духовнымъ (aliquid bonorum spiritualium) [5])... Всякій совершаемый человѣкомъ подъ воздѣйствіемъ злаго, порочнаго навыка грѣхъ есть грѣхъ, непремѣнно обусловливаемый также и его «злостностію», такъ какъ извѣстнымъ навыкомъ своимъ, какъ подчиненнымъ его волѣ, человѣкъ обыкновенно пользуется не необходимо, но свободно, такъ что, поэтому, только злостность человѣка можетъ побуждать послѣдняго добровольно и сознательно слѣдовать своему порочному навыку [6]). Но не на оборотъ, т. е. злой поступокъ, совершаемый человѣкомъ подъ воздѣйствіемъ своей злостности, не есть уже по этому одному поступокъ «ex habitu», такъ какъ воля наша и помимо пріобрѣтеннаго прежде извѣстнаго навыка въ силахъ заставить человѣка совершать какъ хорошій поступокъ, такъ и грѣхъ [7]).

в) «Чувственное желаніе» (appetitus sensitivus), насколько оно проявляется въ извѣстной страсти (passio), въ свою очередь, также можетъ сказываться причиною грѣховъ. Дѣло въ томъ, прежде всего,

[1]) S. th., p 1—2, q. 76, a. 2. [2]) Ibid., a. 3. 4. [3]) Ibid., a. 3. 4.
[4]) Ibit., a 4. [5]) Ibid., q. 78, a. 1. [6]) Ibid., a. 2. [7]) Ibid., a. 3.

что страсть, будучи не въ силахъ прямо (directe) приводить въ движеніе волю человѣка, можетъ это дѣлать не прямо (indirecte), т. е. можетъ, когда она сказывается съ большою интенсивностью, или всецѣло препятствовать, задерживать (totaliter impedire) движенія разумной—желательной способности, т. е. воли, или препятствовать (impedire)разуму правильно судить(judicare) и понимать(apprehendere) вещи,—разуму, приговору котораго, между тѣмъ, всегда (semper) слѣдуютъ движенія нашей воли [1]). Даже больше: страсть можетъ преодолѣть разумъ, ясно сознающій это (Римл. VII, 23). Она можетъ достигать такой своей цѣли или чрезъ раздѣленіе (distractio), какое она производитъ въ силахъ нашей души, такимъ образомъ, ослабляя послѣднія, или чрезъ обусловливаемую ею нѣкоторую тѣлесную перемѣну (immutatio corporalis), препятствующую человѣку правильно пользоваться своимъ разумомъ, какъ бы «связываемымъ» (ligare) этою перемѣною, какъ, напр. «связывается» разумъ во «снѣ» (in somno), въ «состояніи опьяненія» (in ebrietate) и проч. [2]). Вообще страсти нашей души—«болѣзни»: подобно тому, какъ члены нашего тѣла подъ вліяніемъ болѣзней становятся слабыми, напр. глаза перестаютъ ясно видѣть..., также и наша душа, находясь во власти страстей, не въ силахъ безпрепятственно отправлять свою специфическую дѣятельность... Грѣхи, совершаемые душею, находящеюся въ послѣдняго рода состояніи, соотвѣтственно этому, обыкновенно носятъ названіе грѣховъ слабости (peccata ex infirmitate) [3]).

Страсти могутъ уменьшать (minuere) собою тяжесть грѣха въ такомъ же смыслѣ, какъ и «ignorantia» [4]), т. е. соотвѣтственно той степени, въ какой онѣ обусловливаютъ собою несвободный характеръ (involuntarium) совершаемаго извѣстнымъ человѣкомъ подъ непосредственнымъ ихъ воздѣйствіемъ того или другаго поступка [5]). Но, при указанномъ условіи—уменьшая степень грѣховъ и даже совершенно уничтожая ихъ, страсти могутъ также обусловливать собою и обратное явленіе—увеличивать степень тяжести грѣха даже до степени грѣха смертнаго, это тогда, когда извѣстный человѣкъ, одержимый какою-либо страстью, подъ вліяніемъ послѣдней или влечется къ соотвѣтствующему характеру ея—страсти—поступку (таковы, напр. человѣкоубійства, прелюбодѣяніе...) не несвободно вполнѣ и не необдуманно вполнѣ, но, напротивъ, въ извѣстной степени добровольно, обдуманно, или въ извѣстной степени добровольно, обдуманно отвращается отъ конечной цѣли, т. е. отъ Бога [6]).

Но особенно выдающуюся роль въ данномъ случаѣ играетъ не надлежащее, превратное «самолюбіе» (inordinatus amor sui), служащее какъ

---

[1]) Ibid., q. 77. a. 1.

[2]) S. th., p. 1—2, q. 77, a. 2. [3]) Ibid., a. 3. [4]) См. выше: стр. 332. [5]) S. th., p. 1 — 2, q. 77. a. 6. 7. 8. [6]) Ibid., a. 8. — Quaest. disp. 3—de causa peccati), a. 10.

бы фокусомъ, въ которомъ собираются всѣ страсти, такъ какъ оно есть не иное что; какъ не надлежащее желаніе самому себѣ какихъ-либо временныхъ благъ [1]): или обусловливающихъ собою—а) сохраненіе жизни индивидуума (conservatio individui), каковы, напр. пища, питье...,—б) сохраненіе рода (c. speciei), каково, напр. половое соединеніе (вожделѣніе плоти—«concupiscentia carnis»), или обусловливающихъ собою вожделѣніе глазъ (c. oculorum), наковы, напр. деньги, красивыя одежды..., или, наконецъ, обусловливающихъ собою гордость житейскую (superbia vitae), каково, напр. безпорядочное желаніе какого-либо отличія, превосходства (appetitus inordinatus excellentiae) [2])...

Если сравнить между собою, съ одной стороны, грѣхи, совершаемые человѣкомъ подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ его «злостности» (malitiae), съ грѣхами, совершаемыми имъ подъ вліяніемъ страстей, то послѣдніе грѣхи могутъ быть охарактеризованы, какъ сравнительно менѣе тяжелые, чѣмъ первые, и, въ частности, а) потому, что чѣмъ сильнѣе (quanto magis) страсти, обусловливающія собою ихъ, тѣмъ они менѣе бываютъ тяжелы (tanto magis diminuitur), тогда какъ чѣмъ сильнѣе (quanto vehementior) бываетъ «злостность» человѣка, тѣмъ въ большей степени бываютъ тяжелы и обусловливаемые ею грѣхи, — б) потому что страсть скоро проходитъ (cito transit), между тѣмъ какъ о злостности должно сказать совершенно напротивъ,—наконецъ в) потому, что совершающій грѣхъ подъ воздѣйствіемъ своей злостности обыкновенно характеризуется сравнительно болѣе худыми, порочными наклонностями (est male dispositus), чѣмъ совершающій его подъ вліяніемъ страстей [3]).

II. «Внѣшнія» причины грѣховъ могли бы идти или — а) со стороны Бога, или—б) со стороны діавола, или наконецъ, в) со стороны человѣка.

а) Богъ не можетъ быть причиною грѣховъ человѣка «прямою» (non potest directe esse causa peccati): всякій грѣхъ имѣетъ мѣсто только чрезъ отклоненіе (per recessum) человѣка отъ стремленія (ab ordine) къ Богу, какъ его цѣли,—а Богъ, между тѣмъ, все склоняетъ (inclinat) и направляетъ (converlit) къ Себѣ Самому (in Seipsum), какъ конечной цѣли [4]). Богъ не можетъ сказываться также и «непрямою» (indirecte) причиною грѣховъ человѣка: если и случается, что Богъ нѣкоторымъ людямъ иногда не оказываетъ помощи для избѣжанія грѣховъ, — помощи, оказаніе которой этимъ людямъ, между тѣмъ, обусловливало бы собою тотъ фактъ, что они въ данномъ случаѣ не согрѣшили бы, — то не оказываетъ на основаніи своихъ—мудрости и справедливости, такъ какъ Онъ и Самъ—мудрость и справедливость, такъ что, поэтому, считать Его виновникомъ, причиною чьихъ либо грѣховъ нельзя, по-

---

[1]) S. th., 1—2, q. 77, a. 4.—Ср. отч qu. 75, a. 1. [2]) Ibid., q. 77, a. 5.
[3]) Ibid., q. 78. a. 4.
[4]) S. th., p. 1—2 q. 79, a. 1.

добно тому, какъ нельзя корабельнаго кормчаго обвинять въ погибели корабля, если тотъ или не могъ, или былъ «не обязанъ» управлять въ извѣстное время кораблемъ [1]). Правда, Богъ, какъ послѣдняя причина всего, есть причина и акта грѣховнаго, но лишь на столько, на сколько послѣдній есть «актъ». а не на сколько онъ «грѣховенъ», потому что послѣднее всецѣло обусловливается дарованною имъ человѣку свободою выбора (liberum arbitrium), а Онъ Самъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть виновникомъ какого либо недостатка (defectus) [2]). Правда, Богъ, далѣе иногда является причиною «ослѣпленія» (excaecationis) и «ожесточенія» (indurationis) человѣка, на сколько Онъ отвлекаетъ отъ человѣка свою благодать (gratiam),—благодать, присутствіе которой въ человѣкѣ, между тѣмъ, освѣщаетъ (illuminat) собою умъ послѣдняго, дѣлаетъ кроткимъ, смягчаетъ (emolliat) его сердце... — но въ этомъ случаѣ виновникомъ своего ослѣпленія и ожесточенія въ извѣстной степени сказывается также и самъ ослѣпленный и ожесточенный, какъ свободно отклоняющійся отъ божественнаго свѣта (a divino lumine), подобно тому, какъ извѣстный человѣкъ, по чему либо не вынося свѣта, идущаго отъ солнечныхъ лучей, запираетъ въ своемъ домѣ окна и предпочитаетъ оставаться во мракѣ [3]). Ослѣпленіе и ожесточеніе извѣстнаго человѣка, производимыя, какъ мы только что видѣли, отчасти самимъ же ослѣпленнымъ и ожесточеннымъ и отчасти Богомъ, иногда могутъ повлечь за собой, такъ сказать, выздоровленіе (sanatio..., salus) такого человѣка, а иногда и совсѣмъ противоположный этому результатъ осужденіе (damnatio) послѣдняго. Результатъ перваго рода возможенъ подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ божественнаго милосердія (divina misericordia) и, въ частности, только въ отношеніи къ предопредѣленнымъ (praedestinati), тогда какъ результатъ втораго рода имѣетъ мѣсто въ отношеніи ко всѣмъ непредопредѣленнымъ [4])

б) Діаволъ не можетъ быть (non potest esse) прямою (directe) причиною грѣха. Грѣхъ—нѣкотораго рода актъ, такъ что, поэтому, прямою причиною его можетъ быть только то, что является прямою причиною вообще всякаго акта человѣка,—чѣмъ сказывается, какъ извѣстно, воля (voluntas) человѣка. Слѣдовательно, и прямою причиною всякаго грѣха человѣка, какъ акта, является также воля и только она одна, тѣмъ болѣе, что съ одной стороны, всякій грѣхъ человѣка бываетъ отмѣченъ характеромъ добровольнымъ, свободнымъ, и, что съ другой, Богъ, хотя и можетъ направлять волю нашу въ ту или другую сторону, но Онъ въ то же время, какъ мы выше видѣли, не можетъ быть причиною грѣха человѣка [5]). Но, не имѣя возможности непосредственно, прямо склонять человѣка ко грѣху,

[1]) Ibidem. [2]) Ibid., q. 79, a. 2.—Ср II I. Sent., dist., 37, q. 2, a. 1, q. 1, a, 2. Ср. также c. gent., l. c. 95... [3]) S th., I—2, q. 79, a 3.
[4]) Ibit., a 4 [5]) Ibid., q. 80, a. 1.—Qu. de causa peccati, a. 3

діаволъ, однако же, можетъ достигать этой цѣли, по крайней мѣрѣ, косвенно, помрачая разумъ (obtenebrat rationem) человѣка возбужденіемъ въ душѣ послѣдняго различныхъ образовъ, усиліями возбудить также въ его чувствовательной — желательной способности—страсти, стремленіемъ представить человѣку то, къ чему его склоняетъ извѣстная страсть, какъ «благо» (bonum) [1]. . Вообще діаволъ можетъ быть названъ не прямою причиною всѣхъ нашихъ грѣховъ (omnium peccatorum nostrum), насколько онъ ввелъ въ грѣхъ перваго человѣка,— грѣхъ, благодаря которому такъ извратилась вся человѣческая природа, что мы всѣ склонны (proclives) ко грѣху. Другими словами, діаволъ является причиною всѣхъ нашихъ грѣховъ подобно тому, какъ въ извѣстной степени является причиною испепеленія чрезъ огонь деревьевъ тотъ, кто, высушивъ ихъ, сдѣлалъ ихъ чрезъ это сравнительно легче, скорѣе воспламеняемыми [2]. Впрочемъ, хотя бы и не было діавола, тѣмъ не менѣе, люди все-таки имѣли бы желаніе пищи..., половыхъ совокупленій..., — желаніе, которое, между тѣмъ, всегда можетъ быть не упорядоченнымъ, ненормальнымъ, какъ подчиненное «свободному выбору» (libero arbitrio) человѣка [3]. Обусловливая собою только «не прямо» совершеніе извѣстнымъ человѣкомъ того или другаго грѣха, діаволъ, далѣе, не можетъ также и «съ необходимостью» склонять человѣка ко грѣху. Въ самомъ дѣлѣ, хотя діаволу указаннымъ выше образомъ иногда и удается совершенно парализовать возможность пользованія человѣка своимъ разумомъ (что мы видимъ въ бѣснующихся — «in arreptitiis»), — однако, въ такомъ состояніи совершаемый человѣкомъ грѣховный поступокъ, какъ вполнѣ несвободный, не можетъ ему вмѣняться въ грѣхъ. Въ другихъ случаяхъ, когда совершается человѣкомъ тотъ или другой грѣхъ съ нѣкоторымъ участіемъ разума (не вполнѣ помраченнаго ухищреніями діавола), тогда онъ—поступокъ,— слѣдовательно, въ извѣстной степени свободенъ, тогда, слѣдовательно, человѣкъ въ силахъ былъ нѣкоторымъ образомъ противостоять своимъ грѣховнымъ влеченіямъ, и если на самомъ дѣлѣ не противодѣйствовалъ послѣднимъ, а совершилъ извѣстный грѣхъ, то въ послѣднемъ онъ виновенъ уже самъ, а не діаволъ [4].

в) «Прямою», «непосредственною» причиною грѣховъ человѣка можетъ быть только «самъ же» онъ.

Грѣхъ, совершенный Адамомъ въ раю, перешелъ на насъ — ихъ потомковъ (Римл., V, 12) [5]. Вопросъ же, «какъ» могло случиться то, что прародительскому грѣху причастны всѣ мы, рѣшался различными людьми различно. Такъ, одни, полагая, что субъектомъ грѣха яв-

---

[1]) S. th., p. 1—2, q. 80, a 2.

[2]) S. th., p. 1—2, q. 80, a. 4. [3]) Ibidem. [4]) Ibid., a. 3.—Qu. de causa pecc., a 1.

[5]) S. th., p. 1—2, q. 81, a. 1.—Qu. quodl. 6, q. 9, a. 15.—In II l. Sent., dist 31, q. 1, a. 1.

ляется разумная душа (rationalis anima), думали, что разумная душа передается вмѣстѣ съ сѣменемъ. Отвергая это мнѣніе традуціанистовъ, какъ ошибочное, другіе въ данномъ случаѣ указывали на переходъ заразы (defectus) отъ родителей къ дѣтямъ, подобно тому, какъ прокаженный (leprosus), вслѣдствіе нѣкотораго рода порчи сѣмени, рождаетъ прокаженнаго же (leprosum)..., — на обусловливаемый тѣсною взаимною связью души съ тѣломъ переходъ не только заразы души (defectus animae) на тѣло, но и на оборотъ (e conversio) — заразы сѣмени (d. seminis) на душу [1])... Но оба мнѣнія недостаточно объясняютъ дѣло, потому что, ставъ на ихъ точку зрѣнія, мы не могли бы признать человѣка отвѣтственнымъ за его душевные недостатки (defectus animae), какъ вовсе не обусловливаемые его собственною волею, — говоримъ, «мы не могли бы»..., такъ какъ человѣкъ можетъ быть отвѣтственнымъ только тамъ, гдѣ имѣетъ какое-либо участіе его воля [2]). Лучше дѣло представлять такимъ образомъ. Всѣ, происходящіе отъ Адама люди, могутъ быть разсматриваемы, какъ одинъ человѣкъ (ut unus homo), на сколько они всѣ имѣютъ съ нимъ одинаковую, получаемую отъ него природу, подобно тому, какъ всѣ члены извѣстнаго общества обыкновенно также могутъ разсматриваться какъ одно тѣло. Соотвѣтственно этому, многіе люди происходятъ отъ Адама, какъ, какъ бы, многіе члены одного тѣла. А такъ какъ каждый въ отдѣльности членъ нашего тѣла въ своихъ дѣйствіяхъ управляется только волею души (vol. animae), согласно съ чѣмъ человѣкоубійство, совершаемое рукою, вмѣняется въ вину не рукѣ, а волѣ..., то и въ цѣломъ человѣчествѣ, понимаемомъ—какъ одно тѣло, всѣмъ движетъ не воля каждаго отдѣльнаго человѣка, а воля прародителя, отъ котораго, поэтому, «грѣхъ» переходитъ на всѣхъ его потомковъ, какъ на члены его тѣла, какъ на движимыхъ отъ него движеніемъ рожденія (motione generationis), т. е., какъ на происходящихъ отъ него. Наслѣдственный грѣхъ (originale peccatum) можетъ быть грѣхомъ каждаго отдѣльнаго человѣка лишь на столько, на сколько этотъ послѣдній принимаетъ свою природу отъ прародителя, рождается отъ послѣдняго, соотвѣтственно чему такой грѣхъ иногда называется «грѣхомъ природы» (peccatum naturae) (Ефес. II, 3) [3]). Но если и переходитъ на потомковъ «наслѣдственный» грѣхъ Адамовъ, то онъ только одинъ,— другіе же какіе либо грѣхи нашего прародителя или болѣе близкихъ къ намъ нашихъ предковъ не переходятъ на насъ, какъ повреждающіе не природу всего человѣчества, а только природу тѣхъ лицъ (personae), которыми совершаются они,—тѣмъ болѣе, что вообще одинъ человѣкъ рождаетъ себѣ подобнаго только по роду (in specie), но не по индивидууму (non secundum individuum), соотвѣтственно чему личные акты родителей не переходятъ на ихъ дѣтей, грамматическія

[1]) S th.. p. 1—2, q 81, a 1. [2]) Ibidem.

[3]) S. th., p. 1—2, q. 81, a. 1. 3.—De malo, q. 4. a. 3.—Qu. quodlib. 12, a. 32.

знанія грамматика, напр., не переходятъ на его сына [1])... Кромѣ I. Христа, всѣ люди унаслѣдовали отъ Адама первородный грѣхъ, «всѣ» именно, такъ какъ иначе мы должны были бы согласиться съ ошибочною мыслію, что не всѣ люди нуждались въ совершенномъ I. Христомъ искупленіи [2]). При этомъ никто изъ людей не въ состояніи какъ либо освободиться, такъ сказать, совлечь съ себя (contrahere) первородный, наслѣдственный грѣхъ [3]). Если же согрѣшила бы только «одна» Ева (а и—не Адамъ), то въ такомъ случаѣ потомки Адама не были бы причастны прародительскому грѣху, такъ какъ послѣдній переходитъ на потомковъ только отъ отца. а не отъ матери [4]).

Разсматриваемый со стороны своей сущности, наслѣдственный грѣхъ есть «навыкъ» (habitus), имѣющій мѣсто въ человѣкѣ не какъ-либо иначе, а только «отъ природы». Этотъ прирожденный человѣку навыкъ, въ частности, сказывается, какъ нѣкотораго рода безпорядочное, ненормальное расположеніе, состояніе (inordinata dispositio)— результатъ разрушенія (dissolutionis) той гармоніи, въ какой состояла сущность первоначальной праведности (ratio originalis justitiae), подобно тому какъ тѣлесная болѣзнь, нѣкотораго рода безпорядочное, ненормальное расположеніе, состояніе тѣла—результатъ нарушенія равенства, симметріи (aequalitas), въ которой состояла сущность здоровья (ratio sanitatis). Наслѣдственный грѣхъ, какъ «habitus corruptus», не есть чистое отрицаніе (pura privatio), чѣмъ онъ, между тѣмъ является въ томъ случаѣ, когда мы будемъ разсматривать его, какъ отрицаніе первоначальной праведности (privatio originalis justitiae) [5]) Характеризуемый послѣдняго рода образомъ, т. е., какъ отрицаніе первоначальной праведности, благодаря которой воля подчинялась Богу, наслѣдственный грѣхъ опредѣляется съ его формальной стороны (formaliter), тогда какъ характеризуемый, какъ «habitus corruptus», какъ нѣкоторое безпорядочное, ненормальное стремленіе къ какому-либо измѣнчивому благу (bonum commutabile), какъ вообще «concupiscentia», онъ опредѣляется съ матеріальной его стороны (materialiter) [6]). Наслѣдственный грѣхъ, какъ совершенное отрицаніе первоначальной праведности (подобно тому, какъ смерть или мракъ — чистое отрицаніе жизни или свѣта), во всѣхъ людяхъ одинаково относящееся къ грѣху прародителя, вообще какъ грѣхъ природы, въ «равной степени» (aequaliter) присущъ всѣмъ людямъ [7]).

Носитель наслѣдственнаго грѣха — душа (anima) [8]), а не плоть (caro). Дѣло въ томъ, что (по мимо всего другаго) носитель добродѣтели и порока или грѣха, какъ извѣстно, одинъ и тотъ же, такъ что, поэтому, что не можетъ быть носителемъ добродѣтели, то не можетъ

---

[1]) S. th., p. 1—2, q. 81, a. 2. [2]) Ibid., a. 3. [3]) Ibid., a. 4. [4]) Ibid., a. 5
[5]) S. th., p. 1—2, q. 82, a. 1. [6]) Ibid., a. 3.—De malo, q 4 a. 2.
[7]) S. th., p. 1—2, q. 82, a. 4. [8]) Ibid., q. 83.—De malo, q. 4, a. 4.—In II l. Sent., dist 31, q. 2. a. 1.

быть и носителемъ порока или грѣха... А плоть (Римл., VII, 18) не можетъ быть носителемъ блага или добродѣтели, а, слѣдовательно, она не можетъ быть также и носителемъ порока, грѣха и въ томъ числѣ наслѣдственнаго грѣха [1])... При этомъ наслѣдственный грѣхъ главнымъ образомъ (principaliter) коренится въ самой сущности (essentia) нашей души, чѣмъ въ ея потенціяхъ, силахъ [2]), и изъ послѣднихъ, главнымъ образомъ, въ «волѣ» [3]), но потомъ [въ виду того, что зараза (infectio) наслѣдственнаго грѣха преимущественно проявляется въ неподчиняющемся разуму движеніи оплодотворяющихъ органовъ (genitalium membrorum)] въ извѣстной степени также и въ производящей силѣ (vis generativa), силѣ вожделѣвательной (v. concupiscibilis) и чувствѣ удовольствія, получаемаго чрезъ прикосновеніе, осязаніе (delectatio tactus) и проч. [4]).

Слѣдствія грѣха: а) каждый грѣхъ человѣка уменьшаетъ благо природы человѣческой (diminuit bonum naturae humanae), коль-скоро послѣднее понимается какъ естественная склонность къ добродѣтели, въ данномъ случаѣ встрѣчающая себѣ противодѣйствіе со стороны грѣха [5]), — уменьшаетъ, но не уничтожаетъ совершенно (totaliter), и по слѣдующей именно причинѣ. Естественное благо, понимаемое въ указанномъ смыслѣ, т. е., какъ естественная склонность къ добродѣтели, присуще человѣку настолько, насколько онъ «разуменъ» (rationalis est), такъ что, поэтому, человѣку поступать сообразно съ разумомъ и поступать добродѣтельно—одно и то-же. Но чрезъ грѣхъ человѣкъ не можетъ быть совершенно (totaliter) лишенъ своей разумности, — такъ какъ въ противномъ случаѣ онъ не былъ-бы уже способенъ ко грѣху (capax peccati)..., а слѣдовательно чрезъ грѣхъ человѣка не уничтожается всецѣло и благо его природы [6])... — б) Носители (subjectum) добродѣтелей, какъ извѣстно, суть: «разумъ», въ которомъ имѣетъ мѣсто благоразуміе,—«воля», въ которой имѣетъ мѣсто справедливость,—«способность гнѣва» (irascibilis potentia), въ которой имѣетъ мѣсто «мужество» и, наконецъ, «способность вожделѣвательная» (concupiscibilis p.), въ которой имѣетъ мѣсто воздержаніе; грѣхъ, какъ контрастъ добродѣтели, влечетъ за собой въ отношеніи къ «первой» способности души въ извѣстной степени, такъ сказать, рану (vulnus) невѣденія (ignorantiae), въ отношеніи ко «второй»—порочность (malitia), въ отношеніи къ «третьей»—слабость (infirmitas) и, наконецъ, въ отношеніи къ «четвертой»—вожделѣніе (concupiscen-

---

[1]) S. th., p. 1—2, q. 83, a. 1. [2]) Ibid., a. 2. [3]) Ibid., a. 3.

[4]) Ibid., a. 4. Рѣчь о «грѣхѣ», какъ «причинѣ» грѣха-же,—въ виду того, что ею необходимо предполагается «предварительное» ознакомленіе съ различными видами «грѣховъ», о чемъ мы, согласно высказанному нами въ свое время плану, будемъ говорить немного ниже,—будетъ имѣть мѣсто тамъ-же.

[5]) S. th., p. 1—2, q. 85, a. 1. [6]) Ibid., a. 2.

tia) [1]). в) Чрезъ грѣхъ Адамъ лишился божественной благодати и былъ наказанъ смертію, ставшею удѣломъ всѣхъ его потомковъ,—смертію, которая вмѣстѣ съ другими тѣлесными недостатками (mors et alii corporales defectus) нашими должна быть разсматриваема именно какъ результатъ, слѣдствіе грѣхопаденія прародителя [2]). Такого рода слѣдствіе прародительскаго грѣха въ извѣстной степени естественно, это въ томъ случаѣ, если имѣть въ виду саму по-себѣ вообще разрушимую природу предоставленной себѣ самой «матеріи» (natura materiae sibi relictae), изъ которой состоитъ человѣческое тѣло (corpus humanum), но только въ «извѣстной» степени... г) Грѣхъ, какъ такой, въ извѣстномъ смыслѣ пятнаетъ нашу душу (causat aliquam maculum in anima): грѣша, человѣкъ прилѣпляется къ тому (adhaeret aliquibus rebus), что противодѣйствуетъ и въ той или другой степени,—если выразиться метафорически (metaphorice),—затемняетъ какъ блескъ (refulgentia) свѣта естественнаго разума (lumen naturalis rationis), такъ и блескъ свѣта божественнаго, т. е., мудрости и благодати (refulg. divini luminis, scilicet sapientiae et gratiae), благодаря которымъ онъ усовершается въ добродѣтельной жизни [3])... Оскверненная чрезъ грѣхъ душа наша остается такою до тѣхъ поръ, пока она будетъ пребывать внѣ сферы свѣта (extra lumen) разумнаго и божественнаго, мало помалу очищаясь отъ такого рода пятна только обратнымъ движеніемъ, возвращеніемъ въ указаннаго рода сферу [4]) д) Слѣдствіе грѣха, наконецъ, наказаніе (poena) согрѣшающаго человѣка. При совершеніи извѣстнаго грѣха тотъ или другой человѣкъ поступаетъ противъ закона своего собственнаго разума, противъ закона внѣшняго, человѣческаго, политическаго и, наконецъ, противъ божественнаго закона. Соотвѣтственно этому, грѣшникъ испытываетъ [притомъ, вслѣдствіе необходимости удовлетворенія (satisfactio) справедливости (justitia), не только за настоящіе, но даже и за такіе прошедшіе свои грѣхи, которые онъ уже давно пересталъ совершать [5])] наказаніе отъ самого же себя, проявляющееся въ угрызеніяхъ его совѣсти (conscientiae remorsus),—отъ людей и, наконецъ, отъ Бога [6]). При этомъ, въ частности, грѣхи человѣка противъ Св. Духа, противъ любви (charitas), благодаря которой человѣкъ стремится къ конечной цѣли, т. е. Богу, грѣхи, слѣдовательно, отвращающіе человѣка отъ Бога, уносящіе изъ его сердца любовь—влекутъ за собою вѣчное наказаніе (aeterna, sempiterna poena) рѣшающагося на нихъ человѣка [7]), тогда какъ всѣ другіе грѣхи сопровождаются наказаніями послѣдняго только временными [8]). За грѣхи перваго рода ожидаетъ человѣка «вѣчное» наказаніе

---

[1]) S. th., p. 1—2, q. 85, a. 3.—C. gent., t. IV, c. 52. [2]) S. th., p. 1—2, q. 85, a. 5. [3]) Ibid. q. 86, a. 1. [4]) S. th., p. 1—2, q. 86, a. 2.
[5]) Ibid, q. 87, a. 6. [6]) Ibid., a. 1.
[7]) Ibid., a. 3. [8]) Ibid., a. 5.

потому именно, что въ этомъ случаѣ человѣкъ отвращается отъ неизмѣняемаго блага (ab incommutabili bono), блага безконечнаго (b. infinitum), т. е. отъ Бога, соотвѣтственно чему, слѣдовательно, и наказаніе результатъ такого «отвращенія» человѣка должно быть также безконечно, вѣчно [1])... При этомъ, безъ какой-либо вины (culpa) съ чьей-либо стороны не имѣетъ мѣста и какое-либо наказаніе, такъ что, поэтому, если въ извѣстномъ случаѣ имѣетъ мѣсто какое-либо наказаніе, то въ этомъ разѣ непремѣнно должна имѣть мѣсто также и какая-либо чья-нибудь вина [2]). И мы, въ частности, въ тѣхъ или другихъ случаяхъ, можемъ терпѣть наказаніе лишь только (solum) за наши личные грѣхи [3]). Если-же, однако, иногда мы и терпимъ извѣстныя наказанія за вину не нашу личную, а другихъ, то только наказанія тѣлесныя и временныя (poenae corporales et temporales) и ни въ какомъ случаѣ духовныя (p. spirituales), и, притомъ, наказанія, и въ этомъ случаѣ преслѣдующія наше собственное исправленіе (poenae medicinales), дающія намъ, такъ сказать, средства (remedia) избѣгать самимъ подобныхъ-же проступковъ, не заражаться дурнымъ примѣромъ другихъ и проч. [4])...

§§ III.

Дѣленіе Ѳомою Аквинатомъ всѣхъ добродѣтелей на три группы и общая характеристика добродѣтелей, принадлежащихъ къ каждой изъ послѣднихъ, а также многоразличное дѣленіе имъ всѣхъ пороковъ и грѣховъ на группы и общая характеристика пороковъ и грѣховъ, относящихся къ каждой изъ послѣднихъ.

§§§ I.

Дѣленіе Ѳомою Аквинатомъ всѣхъ добродѣтелей на три группы и общая характеристика добродѣтелей, принадлежащихъ къ каждой изъ послѣднихъ.

Три «вида» добродѣтели: I, добродѣтели «умственныя» (virtutes intellectuales) [5]), II, «нравственныя» (v. morales) [6]) и, наконецъ, III, «богословскія» (v. theologicae) [7]).

---

[1]) Ibid., a. 4

[2]) S. th., p. 1—2, q. 87, a. 7. [3]) Ibid, a. 8. [4]) Ibidem.—Ср. In II l. Sent., dist. 36. q. 1, a. 4. [5]) S. th., p. 1—2, q. 57. [6]) Ibid., q. 58–61. [7]) Ibid., q. 62. Кромѣ «интеллектуальныхъ и «нравственныхъ» добродѣтелей «человѣческихъ», другихъ какихъ-либо «человѣческихъ» же добродѣтелей нѣтъ больше, и это по слѣдующей причинѣ. Человѣческая добродѣтель, какъ такая, есть навыкъ, усовершающій дѣятельность человѣка, дѣлающій послѣднюю прекрасною. А принципами (principia) человѣческихъ поступковъ являются только «интеллектъ» или «разумъ» и «пожеланіе»,—такъ что, поэтому, всякая человѣческая добродѣтель должна усовершать или дѣятельность человѣка, въ отношеніи къ которой имѣетъ мѣсто первый

I Умственныя или интеллектуальныя добродѣтели двухъ родовъ, такъ какъ однѣ изъ нихъ отмѣчаютъ собою разумъ спекулятивный, теоретическій, а другія—разумъ практическій [1]).

Интеллектуальные умозрительные навыки (habitus intellectuales speculativi) не всегда могутъ быть добродѣтелями: можно, напр., владѣть какимъ-либо умозрительнымъ знаніемъ и въ тоже время не желать пользоваться послѣднимъ...; они могутъ быть добродѣтелями лишь настолько, насколько съ ними стоитъ въ связи движущая воля (movens voluntas). При этомъ, въ тѣхъ случаяхъ, когда умозрительные интеллектуальные навыки имѣютъ мѣсто подъ болѣе или менѣе сильнымъ воздѣйствіемъ любви (ex charitate), обусловливаемые ими—навыками—извѣстные поступки наши могутъ сказываться даже, какъ нѣчто имѣющее смыслъ «заслуженнаго» (meritum) [2]). Интеллектуальныхъ умозрительныхъ навыковъ или, что тоже, добродѣтелей, свойственныхъ теоретическому, спекулятивному уму, «три»: «sapientia» (мудрость), т. е. познаніе высочайшихъ причинъ бытія (altissimarum causarum...); «scientia» (знаніе), т. е. пріобрѣтаемое путемъ умозаключающей дѣятельности нашего разума знаніе конечныхъ принциповъ (ultimum), имѣющее мѣсто въ какой-либо «одной» только области познаваемаго (in hoc vel in illo genere cognoscibilium),—какъ получаемое путемъ вывода заключеній изъ принциповъ, т. е, путемъ умозаключеній, оно (scientia) «habitus demonstrativus»; наконецъ, «intellectus» (умъ, разумъ) познаніе основныхъ, высочайшихъ, недоказуемыхъ началъ, принциповъ (habitus principiorum) мышленія [3]).

Добродѣтелей, характеризующихъ собою нашъ практическій умъ, только двѣ: «ars» (искусство) навыкъ, благодаря которому человѣкъ на основаніи разумныхъ правилъ приготовляетъ нѣкоторыя (могущія быть такими и иными) произведенія [4]), и «prudentia» (благоразуміе) навыкъ, владѣющій которымъ человѣкъ отмѣчаетъ свою дѣятельность строго разумными, вполнѣ цѣлесообразными поступками [5]). «Благоразуміе», какъ характеризующееся такимъ образомъ, очевидно, особенно необходимо для человѣка въ его жизни [6]), — чего, само собою разумѣется, нельзя сказать объ «искусствѣ» [7]) [8]).

принципъ, или же дѣятельность человѣка, въ отношеніи къ которой имѣетъ мѣсто принципъ послѣдній: въ первомъ случаѣ получается добродѣтель «умственная», а во второмъ—«нравственная». Та и другая добродѣтели суть «естественныя» или, какъ выше сказано, «человѣческія», «богословскія»-же добродѣтели суть «сверхъестественныя» (supra naturam hominis.—S. th., p. 1—2, q. 58, a. 3, q. 62, a. 2; cp de virtut., q. 1,—a. 12)... [1]) S. th., p 1—2 q. 57, a 1. 2.

[2]) Ibid., q. 57, a. 1.—De virtut., q. 1, a. 6. 7. Qu. quodlib. I, a. 14... In III l. Sent., dist. 23, q. 1, a. 4. [3]) S. th., p. 1—2, q. 57, a. 2.—De virtut. q. 1, a. 12

[4]) S. th., p. 1—2, q. 57, a. 3 De virt., q. 1, a. 12.

[5]) S. th. p 1—2., q. 57, a. 4. De virtut., q. 1, a. 12. Ср. ниже

[6]) S. th., p 1—2 , q. 57., a. 5. [7]) S. th., p. 1—2, q. 57, a. 5.

[8]) Ср. Comm. in VI l. Eth. Arist., lect. 1. 3. 4 5.

На помощь «благоразумію» въ нѣкоторой степени являются, въ качествѣ какъ бы потенціальныхъ частей его (quasi partes potentiales prudentiae), добродѣтели: «eubulia», «synesis» и «gnome», подъ вліяніемъ «первой» изъ которыхъ человѣкъ въ извѣстномъ случаѣ является совѣтующимъ, «второй»—произносящимъ сужденіе о томъ, что въ томъ или другомъ единичномъ случаѣ должно дѣлать согласно съ общимъ закономъ (secundum communem legem), и, наконецъ, «третьей»—произносящимъ сужденіе относительно того, что должно дѣлать — согласно съ естественнымъ разумомъ (sec. rationem naturalem) [1]...

II. Нравственная добродѣтель (v. moralis), соотвѣтственно значенію слова—«mos» [2], т. е. корня, отъ котораго слово—«moralis» (нравственный) происходитъ, указываетъ на нѣкоторую или естественную, или подобную послѣдней склонность (quasi naturalem inclinatio) владѣющаго ею къ совершенію тѣхъ или другихъ актовъ,—склонность, коренящуюся именно въ желательной только способности (in vi appetitiva) [3]. Нравственныя добродѣтели строго различаются отъ умственныхъ уже по тому одному, что однѣ изъ нихъ принадлежатъ желательной способности человѣка, а другія, между тѣмъ, коренятся въ способности человѣка интеллектуальной. Мнѣніе Сократа, что добродѣтель—знаніе, не основательно, а равно не основательны и выводы, слѣдующіе изъ такого опредѣленія добродѣтели, каковъ напр. тотъ выводъ, что всѣ, совершающіе порочные поступки, совершаютъ послѣдніе по незнанію... Въ самомъ дѣлѣ, Сократъ былъ бы правъ въ томъ только случаѣ, если бы желательная способность наша повиновалась разуму безусловно, всегда безпрекословно, чего однакожъ на дѣлѣ не видимъ [4]... Но, существенно отличаясь отъ умственныхъ, нравственныя добродѣтели, тѣмъ не менѣе, не могутъ существовать отдѣльно отъ нихъ. Правда, нравственныя добродѣтели могутъ имѣть мѣсто безъ слѣдующихъ умственныхъ добродѣтелей: «мудрости» (sapientia), «знанія» (scientia) и «искусства» (ars), но ни въ какомъ случаѣ безъ «ума» (intellectus) и «благоразумія» (prudentia), безъ «ума», какъ обусловливающаго собою познаніе нами принциповъ (principia) того или другаго нашего въ данномъ случаѣ имѣющаго мѣсто поступка..., и безъ «благоразумія», такъ какъ, помимо послѣдняго, съ нашей стороны былъ бы невозможенъ разумный выборъ изъ многихъ одного или нѣсколькихъ цѣлесообразныхъ средствъ, имѣющихъ привести насъ къ извѣстной поставленной нами цѣли: не руководствующійся въ своей дѣятельности благоразуміемъ человѣкъ то же, что бѣгущій слѣпой конь, который чѣмъ

---

[1]) S. th. p. 1—2, q. 57, a. 6

[2]) «Mos», съ одной стороны, есть нѣкоторая естественная или какъ бы естественная склонность человѣка къ совершенію чего-либо и, съ другой, привычка, какъ обусловливающая собою подобную естественной склонность (S. th., p 1—2, q. 58, a 1).

[3]) S. th , p. 4—2, q. 58, a. 1.

[4]) S. th , p. 1—2, q. 58, a 2.

мужественнѣе (fortius) бѣжитъ, тѣмъ скорѣе погибаетъ [1])... Что же касается умственныхъ добродѣтелей, то онѣ могутъ имѣть мѣсто и помимо нравственныхъ, впрочемъ, за исключеніемъ «благоразумія» [2]): послѣднее, по сущности своей (secundum essentiam suam) сказываясь интеллектуальною добродѣтелію,—по матеріи своей (sec. materiam), т. е. какъ «recta ratio agibilium», однако, можетъ быть причислено (connumeratur) къ добродѣтелямъ нравственнымъ [3]).

Находясь въ указанномъ отношеніи къ добродѣтелямъ умственнымъ, нравственныя добродѣтели стоятъ въ «нѣкоторомъ» отношеніи и къ страстямъ (passio) [4]). Конечно, нравственныя добродѣтели, прежде всего, не суть страсти: всякая страсть—нѣкоторое движеніе нашей чувствовательной желательной способности, между тѣмъ какъ нравственная добродѣтель не движеніе какое либо, а скорѣе (magis) принципъ движенія нашей желательной способности; страсти, одинаково относящіяся къ «благу» и «злу», могутъ соотвѣтствовать и не соотвѣтствовать по характеру своему разуму, между тѣмъ какъ добродѣтели имѣютъ смыслъ только въ отношеніи къ благу; наконецъ, начало (principium) движенія страстей можетъ быть пріурочено къ самой желательной способности, а конецъ, предѣлъ, цѣль (terminus) къ разуму, между тѣмъ какъ въ отношеніи къ добродѣтелямъ имѣетъ мѣсто какъ разъ противоположное этому явленіе [5])... Но, не сказываясь какъ страсть, нравственная добродѣтель не всегда исключаетъ (excludit) изъ себя страсти,—между нею, т. е., нравственною добродѣтелію, и страстями, напротивъ, иногда можетъ имѣть мѣсто и нѣкоторое отношеніе,—отношеніе, мыслимое вслѣдствіе того именно, что страсти далеко не всегда являются безпорядочными аффектами (inordinatae affectiones), противодѣйствующими разуму (passio... si... sequatur quasi ex ratione imperata, adjuvat ad exequendum imperium rationis) [6])... Это, напр., слѣдуетъ сказать о печали (tristitia), насколько она обусловливаетъ собою тотъ фактъ, что человѣкъ, печалящійся въ тѣхъ случаяхъ, въ какихъ и какъ... слѣдуетъ, подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ со стороны печали, на будущее время нерѣдко избѣгаетъ, отвращается отъ зла [7]) . Впрочемъ, можно указать нѣкоторыя изъ нравственныхъ добродѣтелей, которыя ни въ какомъ случаѣ не могутъ стоять въ какомъ-либо отношеніи, связи съ тѣми или другими изъ страстей. Такова, напр., справедливость (justitia), какъ обусловливающая собою склонность нашей воли (т. е., высшей желательной способности нашей, а не низшей какой-либо) къ свойственному послѣдней акту, который ни въ какомъ случаѣ не можетъ характеризоваться, какъ страсть [8])...

---

[1]) S. th , p. 1—2, q. 58. a. 4. Ср. Comm. in VI l. Eth... Arist., lect. 2.
[2]) S. th., p. 1—2, q. 58, a. 5. [3]) Ibid., a. 3. [4]) Ibid., q. 59.
[5]) S. th., p. 1—2, q 59, a 1. [6]) Ibid., a. 2. 5. [7]) Ibid., a. 3.
[8]) S th., p. 1—2, q. 59, a. 5. 4. Ср. Comm. in II l. Eth. Arist., lect 5.

Существуетъ не одна только, а «нѣсколько» добродѣтелей такъ называемыхъ «нравственныхъ». Въ самомъ дѣлѣ,—какъ мы выше замѣтили, — каждая взятая въ отдѣльности добродѣтель можетъ быть пріурочена только къ «одной» какой-либо потенціи нашей души и ни въ какомъ случаѣ—къ многимъ,—а,—какъ мы также объ этомъ уже замѣтили выше,—добродѣтели «нравственныя» именно отмѣчаютъ собою вообще «желательную» часть нашей души (pars appetitiva animae),—желательную часть..., между тѣмъ, сказывающуюся со «многими» потенціями [1]), вслѣдствіе чего необходимо должны имѣть мѣсто также «многія» и нравственныя добродѣтели [2])... Можно отмѣтить два вида нравственныхъ добродѣтелей, обнимающіе собою всѣ вообще послѣднія: «одинъ», подъ который подходятъ добродѣтели, проявляющіяся въ какомъ либо внѣшнемъ нашемъ поступкѣ (v. morales... circa operationes), и «другой», къ которому принадлежатъ добродѣтели, такъ или иначе имѣющія дѣло со страстями (v. m... circa passiones) [3]). Нравственныя добродѣтели перваго вида,—которыя,—слѣдуетъ замѣтить, всѣ вообще могутъ быть сведены къ одной только «справедливости», на-сколько послѣдняя понимается не какъ частная, единичная добродѣтель (specialis virtus), а какъ добродѣтель, преслѣдующая общее благо (bouum commune), какъ добродѣтель, понимаемая въ широкомъ смыслѣ, добродѣтель «общая» [4])...,—имѣютъ мѣсто подъ условіемъ отношенія людей другъ къ другу,—тогда какъ нравственныя добродѣтели втораго вида—подъ условіемъ отношенія людей не другъ ко другу, а главнымъ (неисключительнымъ) образомъ къ самимъ-же себѣ (таковы, напр., воздержаніе, мужество, кротость) [5])... Нравственныхъ добродѣтелей послѣдняго вида числомъ 10: «мужество» (fortitudo), имѣющее смыслъ въ отношеніи къ страстямъ—страха и смѣлости (circa timores et audacias), «воздержаніе» (temperantia)—въ отношеніи къ страстямъ вожделѣвательнымъ (circa passiones concupiscibiles),—«щедрость» (liberalitas)—въ отношеніи къ раздаянію денегъ вообще (circa pecuniae absolute sumptum),—«великолѣпіе» (magnificentia)—въ отношеніи къ раздаянію денегъ слишкомъ большому (circa pecuniae cum arduitate sumpium),—«великодушіе» (magnanimitas)—въ отношеніи къ возвышеннымъ, высокимъ почестямъ (honor cum arduitate),—«честолюбіе» (philotimia)—въ отношеніи къ чести вообще (honor absolute),—«кротость» (mansuetudo)—въ отношеніи къ страсти гнѣва (circa iras),—«дружба» (amicitia), имѣющая мѣсто вообще въ отношеніяхъ однихъ людей къ другимъ, отношеніяхъ, проявляющихся и въ извѣстныхъ словахъ, и въ дѣлахъ... и обусловливающихъ взаимное удовольствіе, наслажденіе (delectatio) этихъ людей,—«правдивость» (veritas)—соотвѣтствующее дѣйствительности чьелибо обнаруженіе себя въ отношеніи къ своему ближнему—чрезъ слова

---

[1]) S. th., p. I, q. 81, a. 2. [2]) S. th., p. 1—2, q. 60, a. 1. [3]) Ibid., a. 2.
[4]) Ibid., a. 3. De virtut., q. 1, a. 12. In. III l. Sent., dist. 33, q. 2, a. 2.
[5]) S. th., p. 1—2, q. 60, a. 2.

или дѣла..., наконецъ, «благоподвижность» (eutrapelia), имѣющая мѣсто въ отношеніи къ наслажденію играми... [1]).

Вообще здѣсь слѣдуетъ замѣтить, что, различаясь однѣ отъ другихъ соотвѣтственно различію другъ отъ друга самыхъ страстей, съ какими онѣ имѣютъ дѣло, нравственныя добродѣтели, далѣе, различаются между собою также и соотвѣтственно различію объектовъ. на которые направлена какая-либо «одна»только страсть: воздержаніе, напр., отъ половаго совокупленія есть «castitas»,—воздержаніе, имѣющее мѣсто въ отношеніи къ принятію пищи—«abstinentia» [2]).

Изъ группы «нравственныхъ» добродѣтелей выдѣляется нѣсколько такъ называемыхъ «главныхъ» добродѣтелей (v. principales seu cardinales) [3]). Этихъ добродѣтелей именно «четыре»: «благоразуміе», «справедливость», «воздержаніе» и «мужество». Четверичное именно число главныхъ добродѣтелей имѣетъ смыслъ—какъ въ томъ случаѣ, когда нравственныя добродѣтели станемъ разсматривать со стороны ихъ формальныхъ принциповъ (principia formalia), такъ и въ томъ, когда онѣ будутъ разсматриваться нами со стороны ихъ субъектовъ, такъ сказать, носителей (subjectum). Въ самомъ дѣлѣ, формальный принципъ добродѣтели — «rationis bonum», т. е., или благо узнаваемое, распознаваемое разумомъ (in ipsa consideratione rationis consistit)—въ этомъ случаѣ имѣетъ мѣсто «prudentia», или же благо, возбуждающее къ себѣ желаніе, стремленіе (ordo) нашей воли—въ этомъ случаѣ является «justitia», на сколько мы разсматриваемъ нравственную добродѣтель какъ проявляющуюся къ какомъ-либо внѣшнемъ нашемъ поступкѣ, указывающемъ собою на наше должное отношеніе къ другимъ людямъ..., и «temperantia» съ «fortitudo», на сколько мы смотримъ на нравственную добродѣтель, какъ на имѣющую дѣло со страстями. То же видимъ мы и въ томъ случаѣ, когда нравственныя добродѣтели станемъ разсматривать со стороны ихъ субъектовъ или носителей. Носителями добродѣтелей могутъ быть только—или разумъ, или воля, или вожделѣвательная способность, или, наконецъ, способность, обусловливающая собою существованіе такъ называемыхъ страстей «гнѣва». При этомъ, субъектомъ благоразумія является разумъ, справедливости — воля, воздержанія—вожделѣвательная способность и, наконецъ, мужества — способность, въ которой коренятся страсти «гнѣва» [4]). Вслѣдствіе всего этого, рѣчь о какихъ-либо другихъ еще [кромѣ названныхъ четырехъ, по указаннымъ чертамъ отличныхъ одна отъ другой [5])] «главныхъ» нравственныхъ добродѣтеляхъ, очевидно, не имѣетъ смысла: къ упомянутымъ четыремъ нравственнымъ добродѣтелямъ такъ или иначе могутъ быть [не какъ виды (species) къ ро-

---

[1]) S. th., p 1—2, q. 60, a. 4. 5. [2]) Ibid., a. 5.

[3]) Ibid , q. 61, a. 1. Ср In. III l. Sent. dist. 33, q 2, a. 1. De virt., q 5, a. 1.

[4]) S. th , p. 1—2, q. 61, a 2. De virt , q. 5, a. 1. In. III l. Sent , dist. 33, q. 2, a. 1. [5]) См. также: S. th., p. 1—2, q. 61 a. 4.

дамъ (genera), но какъ вторичныя (secundariae) къ первичнымъ (principales)] подведены всѣ безъ исключенія остальныя нравственныя добродѣтели [1]).

III. «Богословскія» добродѣтели въ качествѣ своего объекта (pro objecto) имѣютъ Бога; онѣ — добродѣтели сверхъестественныя, — ими мы обязаны непосредственно Богу только (a solo Deo nobis infundantur), открывшему ихъ намъ въ Св. Писаніи [2]). А если такъ, т. е., если, въ частности, объектомъ богословскихъ добродѣтелей является только Богъ, между тѣмъ какъ умственныхъ и нравственныхъ вообще что-либо «человѣческое» (aliquid, quod humana ratione comprehendi potest), то различіе между «богословскими», съ одной стороны, и «умственными» и «нравственными» добродѣтелями, съ другой, существенное [3]). Богословскихъ добродѣтелей числомъ «три», это—«вѣра» (fides), «надежда» (spes) и «любовь» (charitas) [4]). При этомъ, любовь, какъ мать (mater) всѣхъ добродѣтелей, ихъ корень (radix), какъ сообщающая имъ форму (forma)..., есть добродѣтель болѣе «совершенная», чѣмъ вѣра и надежда. Однако, если разсматривать всѣ эти три богословскихъ добродѣтели по ихъ «происхожденію» (ordo generationis), то въ этомъ случаѣ дѣло будетъ обстоять совершенно иначе: такъ какъ всегда матерія предшествуетъ формѣ, несовершенное совершенному, то, вслѣдствіе этого, вѣра предшествуетъ надеждѣ и надежда—любви. Въ самомъ дѣлѣ, при посредствѣ вѣры нашъ интеллектъ, умъ (intellectus) воспринимаетъ то, на что мы надѣемся и что мы любимъ. Далѣе, если извѣстный человѣкъ надѣется получить отъ кого-либо для себя благо,— которое одно только,—слѣдуетъ замѣтить,—мы и любимъ, онъ самого этого человѣка, на котораго въ данномъ случаѣ надѣется, считаетъ за нѣкоторое для себя благо и, вслѣдствіе этого, любитъ его [5])...

Въ качествѣ «причины» добродѣтелей (causa virtutum) [6]) не можетъ сказываться, прежде всего, «природа» (natura), потому что иначе добродѣтель была-бы обща всѣмъ людямъ и не уничтожалась-бы чрезъ грѣхъ, такъ какъ естественныя блага остаются даже и въ демонахъ.... чего, однако-жъ, мы на дѣлѣ безусловно не видимъ, всюда наблюдая

---

[1]) S. th., p 1—2, q. 61, a. 3. Comm. in II l Eth. Arist., lect. 8. «Главныя» добродѣтели, по примѣру Плотина,—разсуждаетъ здѣсь «doctor angelicus»,—можно подвести къ четыремъ слѣдующимъ «видамъ». а) добродѣтели политическія или социальныя» (politicae . virtutes), б) «очищающія» (purgatoriae v.), на сколько при посредствѣ ихъ человѣкъ уподобляется Богу, в) добродѣтели «уже очищеннаго духа» (jam purgati animi) и, наконецъ, г) добродѣтели, такъ сказать, «образцовыя» (exemplares), на сколько первообразъ (exemplar) ихъ, какъ и вообще всего существующаго (omnium rerum), искони имѣлъ мѣсто въ Богѣ (S. th. p. 1—2, q. 61, a. 5)...

[2]) S. th., p. 1—2, q. 62., a. 1. Ср. Qu. disp. de virtut. in communi, a. 10.

[3]) S. th., p 1—2 q. 62, a. 2.

[4]) S. th., p. 1—2, q. 62, a. 3. In III l. Sent., dist. 23, q. 1, a. 5. De virt. q. 1. a. 10..

[5]) S. th., p. 1—2, q. 62. a. 4. [6]) Ibid., q. 63

только совершенно противоположныя этому явленія, т. е. что добродѣтель присуща не всѣмъ людямъ, что она уничтожается чрезъ грѣхъ [1])... Впрочемъ «начало» (inchoatio) добродѣтелей не «богословскихъ», конечно, а «умственныхъ» и «нравственныхъ», но только одно начало и ни въ какомъ случаѣ «окончаніе», «совершеніе» (consummatio) ихъ, стоитъ въ зависимости отъ природы, подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ которой извѣстный человѣкъ имѣетъ (естественную) склонность (naturalem aptitudinem) къ знанію (scientia), другой къ мужеству (fortitudo), иной къ воздержанію (temperantia) [2])...

Добродѣтельнымъ человѣкъ становится лишь только тогда, когда, путемъ долгаго упражненія въ извѣстныхъ хорошихъ поступкахъ, онъ пріобрѣтетъ привычку (assuetudo) къ совершенію послѣднихъ,—привычку, пріобрѣтеніе которой, такимъ образомъ, является обусловливающимъ существованіе въ комъ бы то ни было добродѣтели [3]).. Само собою понятно, что это не имѣетъ мѣста не только въ отношеніи къ добродѣтелямъ «богословскимъ», но даже и «умственнымъ» [которыми владѣетъ извѣстный человѣкъ только благодаря «обученію» (ex doctrina)] [4]).

Однако, «нравственныя» добродѣтели въ извѣстной степени являются также и сверхъестественными, происходящими отъ Бога, на сколько онѣ ведутъ насъ къ вышеестественной цѣли (in finem supranaturalem) [5]), и какъ такія онѣ различаются отъ добродѣтелей, пріобрѣтаемыхъ человѣкомъ, благодаря исключительно только одной привычкѣ его въ добрыхъ дѣлахъ, т. е. добродѣтелей вполнѣ естественныхъ, человѣческихъ: тогда какъ «послѣднія» имѣютъ мѣсто подъ условіемъ слѣдованія человѣка закону человѣческаго разума (regula rationis humanae), напр., въ дѣлѣ принятія имъ пищи, потребной для поддержанія тѣлеснаго здоровья....—«первыя» имѣютъ мѣсто подъ условіемъ слѣдованія человѣка закону божественному (regula divina), требующему, напр., отъ него извѣстнаго рода наказыванія (castigare) тѣла чрезъ нѣкоторое воздержаніе въ принятіи пищи и питья.. ; благодаря «первымъ», человѣкъ становится согражданиномъ святыхъ (civis sanctorum) и «домашнимъ» Бога (domesticus Dei), тогда какъ благодаря «послѣднимъ», человѣкъ ставитъ себя въ нормальныя отношенія только вообще къ «человѣческому» (homo se bene habet in ordine ad res humanas)... [6]).

Что касается вопроса о специфическихъ свойствахъ (proprietas), съ какими сказываются вообще «добродѣтели», то Ѳома Аквинатъ въ от-

---

[1]) Ibid., a. 1. De virt., q. 1, a. 8. In III l. Sent., dist 33, q. 1, a. 2.
[2]) S. th., p. 1—2, q. 63, a. 1.
[3]) Ibid , a 2. In III l. Sent., dist. 33, q. 1, a. 2. De virt., q. 1, a. 9
[4]) Comm in II l. Eth.. Arist., lect. 1...
[5]) S. th , p. 1—2, q. 63, a. 3. In III l. Sent., dist. 33, q. 1, a. 2.
[6]) S. th. p. 1—2, q. 63, a 4.

вѣтъ на него раскрываетъ слѣдующихъ четыре частныхъ вопроса: 1) имѣетъ ли смыслъ положеніе, что добродѣтель «въ срединѣ» (in medio), т. е. между двумя крайностями [1]), 2) какая связь (connexio) существуетъ между добродѣтелями [2]), 3) какой результатъ получается отъ сравненія добродѣтелей между собою [3]) и, наконецъ, 4) продолжаютъ ли имѣть мѣсто добродѣтели въ загробной жизни [4])?

1) Положеніе, что «добродѣтель въ срединѣ между двумя крайностями» имѣетъ смыслъ въ отношеніи какъ къ нравственнымъ, такъ и умственнымъ добродѣтелямъ.

Въ самомъ дѣлѣ, каждая нравственная добродѣтель характеризуется какъ наша желательная способность, не переступающая требуемой разумомъ мѣры (in adaequatione, in conformitate... ad mensuram rationis), которая, между тѣмъ, и есть средина между излишкомъ и недостаткомъ (inter excessum et defectum)..., вслѣдствіе чего и самая нравственная добродѣтель также состоитъ въ срединѣ между двумя крайностями [5]). Въ срединѣ между крайностями—излишкомъ и недостаткомъ состоятъ также и интеллектуальныя, умственныя добродѣтели: умственныя добродѣтели имѣютъ мѣсто только подъ условіемъ соотвѣтствія высказываемаго кѣмъ-либо мнѣнія и проч. самому существу той или другой вещи, относительно которой высказывается мнѣніе, т. е. соотвѣтствія высказываемаго кѣмъ-либо мнѣнія... истинѣ (verum)...,—соотвѣтствія, между тѣмъ, мыслимаго въ томъ только случаѣ, если данное мнѣніе, съ одной стороны, не утверждаетъ объ извѣстной вещи «ничего» сверхъ того, съ чѣмъ послѣдняя на самомъ дѣлѣ сказывается, и, съ другой, не отрицаетъ за ней «ничего» такого, что дѣйствительно принадлежитъ сущности послѣдней, если, словомъ, данное мнѣніе въ разсматриваемомъ случаѣ не уклоняется отъ «истины» ни въ сторону одной (избытка), ни въ сторону другой (недостатка) крайностей [6]). Въ извѣстной степени имѣетъ смыслъ разсматриваемое нами мнѣніе и въ отношеніи къ добродѣтелямъ богословскимъ, т. е. на сколько онѣ разсматриваются со стороны нашего къ нимъ отношенія (ex parte nostra): въ этомъ случаѣ возможны какъ недостатокъ (defectus), напр., нашей надежды на Бога, такъ и излишекъ (excessus) ея, а вслѣдствіе этого и должная средина, должная степень ея [7])... Понимаемыя-же въ собственномъ смыслѣ, т. е. на сколько ихъ объектомъ является Самъ Богъ, богословскія добродѣтели ни въ какомъ случаѣ не могутъ характеризоваться, какъ состоящія въ нѣкотораго рода срединѣ между извѣстными крайностями, не могутъ потому, въ частности, что мы по своей ограниченности не только не въ состояніи, напр., любить Бога сильнѣе, чѣмъ какъ слѣдовало-бы, но даже не въ состояніи любить Его и въ долж-

[1]) Ibid., q. 64. [2]) Ibid., q. 65. [3]) Ibid., q. 66. [4]) S. th., p 1—2. q. 67.
[5]) Ibid., q. 64, a. 1. 2. In III l. Sent., dist 33, q. 1, a. 3. De virt., q. 1, a. 13.
[6]) S th., p. 1—2, q. 64, a. 3. [7]) S. th., p. 1—2, q. 64, a. 4.

ной мѣрѣ..., вслѣдствіе чего въ нашей любви... къ Богу въ этомъ случаѣ можетъ имѣть мѣсто одинъ только «недостатокъ»... [1]).

2) Добродѣтели нравственныя, понимаемыя какъ несовершенныя (imperfectae v.), т. е. какъ имѣющія мѣсто подъ условіемъ существованія въ насъ или отъ природы (a natura), или вслѣдствіе привычки (ex assuetudine) какой либо склонности къ извѣстной хорошей дѣятельности, могутъ и не стоять между собою во взаимной связи: можно встрѣтить, напр., человѣка, при указанныхъ условіяхъ, расположеннаго къ дѣламъ щедрости (liberalitas), но въ то-же время не расположеннаго къ дѣламъ цѣломудрія (castitatis)... Разсматриваемыя же какъ добродѣтели совершенныя (perfectae v.), т. е. какъ навыки, склоняющіе владѣющихъ ими къ хорошей дѣятельности, нравственныя добродѣтели необходимо стоятъ между собою въ на столько тѣсной связи, что гдѣ нѣтъ одной изъ этихъ добродѣтелей на лицо, тамъ совершенно немыслимы и другія и на оборотъ: гдѣ есть на лицо хотя какая-либо одна только изъ нравственныхъ добродѣтелей, тамъ, по крайней мѣрѣ, «in potentia propinqua» имѣютъ мѣсто и другія..., и это потому именно, что, какъ нами въ свое время сказано, всѣ нравственныя добродѣтели такъ или иначе могутъ быть сведены къ четыремъ такъ называемымъ главнымъ—добродѣтелямъ, добродѣтелямъ, между тѣмъ, при всемъ различіи специфическихъ объектовъ однѣхъ изъ нихъ отъ такихъ-же объектовъ другихъ изъ нихъ, въ свою очередь, также объединящимся въ добродѣтели «благоразумія», какъ обусловливающей собою имѣющій мѣсто въ отношеніи къ каждой вообще добродѣтели правильный выборъ (electio recta) средствъ, при помощи которыхъ добродѣтельный поступокъ того или другаго рода можетъ быть кѣмъ-либо совершонъ [2])... Кромѣ того, нравственныя добродѣтели, какъ это сейчасъ и увидимъ, объединяются, по мимо благоразумія, также еще и въ «любви» (propter charitatem) и, при томъ, такъ, что теряющій любовь чрезъ совершеніе смертнаго грѣха (per peccatum mortale), съ тѣмъ вмѣстѣ теряетъ и всѣ нравственныя добродѣтели, «влитыя» (infusas), т. е. нравственныя добродѣтели, на сколько онѣ понимаются не какъ исключительно человѣческія, естественныя только, а и какъ въ извѣстной степени также еще сверхъестественныя [3]). Сказываясь съ такимъ взаимоотношеніемъ, нравственныя добродѣтели, далѣе, насколько онѣ разсматриваются какъ добродѣтели безусловно «естественныя», исключительно только «человѣческія», могутъ имѣть мѣсто безъ всякаго отношенія и связи съ «любовью» (charitas), что подтверждаютъ на себѣ и многіе язычники (multi gentiles)..., а на сколько онѣ разсматриваются какъ ведущія человѣка къ сверхъестественной конечной цѣли (ad ultimum finem supranaturalem), т. е. какъ добродѣтели, достигаемыя не при посредствѣ только человѣческихъ дѣйствій

[1]) Ibidem. [2]) S. th. p. 1—2, q. 65, a. 1. In III l. Sent., dist. 36, q. 1, a. 1.
[3]) S. th., p 1—2, q 65, a. 3.

(per opera humana... humanis actibus), но въ извѣстной степени, такъ сказать, вливаемыя (infunduntur) въ человѣка и отъ Бога, въ извѣстной степени добродѣтели сверхъестественныя, онѣ безусловно не мыслимы, по мимо любви этой, какъ мы сказали выше, «матери и корня всѣхъ добродѣтелей» (mater omnium virtutum et radix) [1]... Что-же касается обратнаго отношенія между нравственными добродѣтелями и любовью, т. е. отношенія послѣдней къ первымъ, то въ этомъ разѣ должно сказать, что любовь не мыслима безъ всякой связи ея съ нравственными добродѣтелями: какъ ведущая человѣка къ его конечной цѣли, она, очевидно, есть принципъ всѣхъ его хорошихъ поступковъ, совершаемыхъ имъ на пути къ конечной цѣли, а слѣдовательно, съ нею вмѣстѣ (simul), такъ сказать, вливаются (infunduntur) и всѣ нравственныя добродѣтели, при помощи которыхъ человѣкъ совершаетъ единичные роды хорошихъ дѣлъ (singula genera bonorum operum) [2].

Между богословскими добродѣтелями также существуетъ извѣстнаго рода связь. Правда, если разсматривать богословскія добродѣтели со стороны ихъ начала (secundum inchoationem), то, какъ мы выше видѣли, вѣра имѣетъ мѣсто раньше, чѣмъ надежда, и эта послѣдняя раньше, чѣмъ любовь, такъ что въ этомъ смыслѣ какъ вѣра, такъ и надежда могутъ существовать безъ любви... Но, если разсматривать вѣру и надежду, какъ совершенныя добродѣтели (secundum perfectum... virtutis), то онѣ безусловно немыслимы безъ любви. Въ самомъ дѣлѣ, сущность «вѣры» состоитъ въ томъ, что обладающій ею человѣкъ вѣритъ Богу. А «вѣримъ» кому-либо мы не иначе, какъ вслѣдствіе согласія на это нашей воли, при чемъ, если воля наша испорчена, такова-же и вѣра, и на оборотъ. А такъ какъ «волю» нашу усовершаетъ (perficit) любовь, то, поэтому, безъ любви вѣра не можетъ быть совершенною добродѣтелью, подобно тому какъ воздержаніе или мужество безъ благоразумія... То-же должно сказать и относительно надежды [владѣя которою, мы ожидаемъ себѣ отъ Бога будущаго блаженства (futuram beatitudinem)], т. е. что и надежда безъ любви также не можетъ быть совершенною добродѣтелью и по той-же причинѣ [3]. . Но, если въ указанномъ смыслѣ ни вѣра, ни надежда не мыслимы безъ любви, то это-же самое должно сказать и на оборотъ, т. е. что и любовь, въ свою очередь, также немыслима безъ вѣры и надежды. И въ самомъ дѣлѣ, никто не сталъ бы любить Бога, если бы не вѣрилъ въ Него, и если-бъ не надѣялся на Него, подобно тому какъ и между извѣстными людьми не могутъ имѣть мѣста ни дружба (amicitia), ни любовь..., если они не вѣрятъ другъ другу, не надѣются другъ на друга [4]...

---

[1]) S. th., p. 1—2, q. 65, a. 2. [2]) Ibid., a. 3.
[3]) Ibid., a. 4.
[4]) Ibid., a. 5.

3) Если имѣются въ виду добродѣтели различныя по своему роду (differentes specie), то, очевидно, одна изъ нихъ можетъ быть больше (major), т. е. прекраснѣе другой, и на оборотъ; напр., изъ четырехъ «главныхъ» добродѣтелей мужество въ своей сферѣ выше, чѣмъ воздержаніе и наоборотъ и проч. Добродѣтели одного и того же рода (ejusdem speciei) также могутъ быть одна по сравненію съ другою—больше или меньше, болѣе совершенными и менѣе совершенными..., на сколько онѣ разсматриваются въ отношеніи къ субъектамъ, владѣющимъ тою или другою изъ нихъ: одинъ и тотъ-же субъектъ въ одно время можетъ обладать въ большей сравнительно степени извѣстною добродѣтелью, чѣмъ въ другое, изъ различныхъ субъековъ одинъ можетъ быть по тѣмъ или другимъ причинамъ болѣе расположенъ къ извѣстной добродѣтели, чѣмъ другой, и на оборотъ...; на сколько такого рода добродѣтели разсматриваются сами по себѣ (secundum seipsam), онѣ ни подъ какимъ условіемъ не могутъ быть ни меньше, ни больше, ни болѣе совершенными въ одно время или въ одномъ субъектѣ..., ни менѣе совершенными въ другое время, въ другомъ субъектѣ...: въ этомъ случаѣ кто владѣетъ извѣстною добродѣтелью, напр., воздержаніемъ, тотъ владѣетъ имъ «вполнѣ» (ad omnia, ad quae se temperantia extendit)... [1]). Хотя однѣ изъ различныхъ по роду добродѣтелей, присущихъ извѣстному человѣку, больше, совершеннѣе другихъ, однако, всѣ онѣ развиваются, ростутъ (crescunt) въ человѣкѣ пропорціонально одна другой, подобно тому какъ, напр., пальцы (digiti) на рукахъ, хотя и неодинаковые по величинѣ (secundum quantitatem), увеличиваются въ ростѣ взаимно пропорціонально [2])...

Умственнымъ добродѣтелямъ принадлежитъ преимущество (praeeminentia) предъ нравственными, со стороны объекта тѣхъ и другихъ, такъ какъ объектъ разума (rationis) выше (nobilior), чѣмъ объектъ желательной способности (appetitus); но, если разсматривать тѣ и другія добродѣтели со стороны ихъ отношенія къ акту (ordo ad actum), то въ этомъ случаѣ,—въ виду того, что нравственная добродѣтель усовершаетъ желательную способность (perficit appetitum), направляющую потенціи нашей души къ дѣятельности (ad actum),—дѣло будетъ обстоять какъ разъ на оборотъ [3])... Изъ группы нравственныхъ добродѣтелей болѣе остальныхъ выдѣляется (praecellit) «справедливость» (justitia), какъ ближе остальныхъ стоящая къ разуму (propinquior rationi), за нею слѣдуетъ «мужество», а за мужествомъ воздержаніе [4])... Такъ сказать, «главою» (caput) добродѣтелей умственныхъ является «мудрость», какъ обсуживающая высочайшую Причину—Бога (causam altissimam, quae Deus est) [5]) .. Наконецъ, лучшею между богословскими добродѣтелями сказывается «любовь» (charitas): хотя специфическій объектъ (proprium objectum) и вѣры, и надежды, и любви—Богъ,

[1]) S. th., p. 1—2, p. 66. a. 1.

[2]) Ibid., q. 66, a. 2. [3]) Ibid.. a. 3. [4]) Ibid., a. 4. [5]) Ibid., a. 5.

однако, сравнительно ближе (propinquius) къ нему—объекту стоитъ любовь: «fides» вообще имѣетъ смыслъ въ отношеніи къ чему-либо такому, чего мы не видимъ (de non visis), «spes» въ отношеніи къ чему либо такому, чѣмъ мы еще не владѣемъ (de non habitis), тогда какъ наша любовь «charitas» въ отношеніи къ тому, чѣмъ мы уже владѣемъ (de eo, quod jam habetur), такъ какъ «любимое» обыкновенно нѣкоторымъ образомъ находится въ «любящемъ» [1])...

4) Добродѣтели какъ умственныя, такъ и нравственныя, а въ извѣстномъ смыслѣ и степени равно и богословскія имѣютъ мѣсто не только въ здѣшней, но и загробной жизни.

Если имѣть въ виду «матеріальную» (materiale) сторону нравственныхъ добродѣтелей, т. е., нѣкоторую склонность нашей желательной способности къ страстямъ или вообще какимъ либо дѣятельностямъ, то въ этомъ случаѣ нравственныя добродѣтели, конечно, не могутъ имѣть смысла въ загробной жизни, такъ какъ въ послѣдней не имѣютъ смысла ни вожделѣнія, ни удовольствія, получаемыя чрезъ принятіе пищи или половое соединеніе, ни страхъ или смѣлость въ виду смерти и проч. Но, если смотрѣть на нравственныя добродѣтели съ ихъ «формальной» стороны (formale), т. е., на сколько имъ въ извѣстной степени присущъ элементъ разума (rationis), онѣ (напр., справедливость) останутся въ блаженныхъ въ совершеннѣйшей степени (perfectissime) и послѣ этой жизни [2]). Что касается добродѣтелей умственныхъ, то и ихъ участь та же, что и добродѣтелей нравственныхъ: и онѣ, въ свою очередь, а) будутъ имѣть мѣсто въ загробной жизни, на сколько имѣется въ виду ихъ формальная сторона, т. е., въ будущей жизни останется за человѣкомъ какъ знаніе (cognitio) (Лук. XVI; 25) частнаго (particularium) и случайнаго (contingentium), которымъ онъ владѣетъ въ настоящей жизни, такъ въ тѣмъ большей степени знаніе (cognitio) общаго (universalium) и необходимаго (necessariorum), отмѣчающее собою «науку» (scientia) и прочія умственныя добродѣтели..., и б) прекратятся вмѣстѣ съ этою земною жизнію, на сколько имѣется въ виду ихъ матеріальная сторона, т. е., чувствовательныя силы (vires sensitivae), при посредствѣ которыхъ мы въ настоящей жизни пріобрѣтаемъ познаніе [3]). Изъ богословскихъ добродѣтелей въ загробной жизни, очевидно, не будутъ имѣть мѣста ни «вѣра», ни «надежда», ни «первая» (она, какъ мы выше сказали, имѣетъ смыслъ въ отношеніи только къ тому, чего мы не видимъ), потому что въ загробной жизни прославленные (qui sunt in gloria) будутъ непосредственно созерцать ея объектъ Бога [4]), ни «вторая» (она, какъ мы выше также замѣтили, возможна только въ отношеніи къ тому, чѣмъ мы еще не владѣемъ), потому-что блаженные (beati) въ загробной жизни будутъ уже владѣть объектомъ ихъ надежды, будутъ уже на-

[1]) Ibid., a. 6. [2]) S. th., p. 1—2. q. 67, a. 1. [3]) Ibid., a. 2. [4]) Ibid., a. 3.

слаждаться лицезрѣніемъ Бога (divina fruitio) [1])... Словомъ, и «вѣра», и «надежда», какъ простые навыки (habitus simplex), не могутъ разрушаться (tollere) только тою или другою сторонами своими, и ужъ если разрушаются, то необходимо разрушаются вполнѣ, всецѣло (totaliter) [2]). Изъ богословскихъ добродѣтелей въ загробной жизни имѣетъ мѣсто только одна «любовь» (charitas). Сказываясь, какъ добродѣтель «совершенная», вовсе исключающая изъ понятія о себѣ всякое несовершенство,—какъ имѣющая мѣсто и въ отношеніи къ тому, чѣмъ мы еще не владѣемъ, и въ отношеніи къ тому, чѣмъ мы уже владѣемъ, и въ отношеніи къ тому, чего мы еще не видимъ, и въ отношеніи къ тому, что мы уже созерцаемъ, любовь не только не уничтожается, не упраздняется (non evacuatur), благодаря прославленію за гробомъ владѣющихъ ею, но, напротивъ, возрастаетъ и, при томъ, въ мѣрѣ, соотвѣтствующей степени прославленія послѣднихъ (charitas non evacuatur per gloriae perfectionem, sed eadem numero manet) [3]).

§§§ II.

Многоразличное дѣленіе Ѳомою Аквинатомъ всѣхъ пороковъ и грѣховъ на тѣ или другія группы и общая характеристика пороковъ и грѣховъ, относящихся къ каждой изъ послѣднихъ.

Соотвѣтственно различію другъ отъ друга тѣхъ объектовъ, на какіе направлены бываютъ грѣхи, существуетъ различіе также и между послѣдними, т. е., грѣхами [4]).

Въ частности, всѣ «грѣхи», прежде всего, можно (2 Коре., VII, 1) подвести или подъ категорію грѣховъ «духовныхъ» (peccata spiritualia) или «плотскихъ» (p. carnalia) [5]).

Затѣмъ, и другое подраздѣленіе всѣхъ грѣховъ человѣка на грѣхи а) противъ Бога (in Deum), б) противъ себя самого (in seipsum) и, наконецъ, в) противъ ближняго (in proximum) также имѣетъ смыслъ, если не въ безусловномъ смыслѣ, потому что всѣ безъ исключенія изъ совершаемыхъ человѣкомъ грѣховъ такъ или иначе непремѣнно сказываются какъ грѣхи противъ Бога, то, во всякомъ случаѣ, въ смыслѣ относительномъ, т. е., на сколько одни изъ нихъ болѣе непосредственно относятся къ Богу, другіе болѣе непосредственно къ самому совершающему ихъ человѣку, третьи, наконецъ, болѣе непосредственно къ ближнему: напр., еретикъ (haereticus), святотатецъ (sacrilegus)... грѣшатъ ближе всего противъ Бога, лакомка (gulosus), расточительный (prodigus, luxuriosus)... грѣшатъ ближе всего противъ себя самихъ, наконецъ, воръ (fur), человѣкоубійца (homicida).., ближе всего грѣшатъ противъ своихъ ближнихъ [6]).. Грѣхи противъ Бога—

---

[1]) S. th., p. 1—2, q. 67, a 4. [2]) Ibid., a. 5. [3]) Ibid. a. 6.
[4]) Ibid., q. 72, a 1. [5]) Ibid. a. 2.
[6]) Ibid., a 4.

контрастъ «богословскихъ» добродѣтелей, грѣхи человѣка противъ себя контрастъ «воздержанія» и «мужества», наконецъ, грѣхи противъ ближняго контрастъ «справедливости» [1]).

Въ извѣстномъ смыслѣ и подъ извѣстными ограниченіями можно раздѣлять грѣхи также а) на грѣхи аа) «нарушенія» (commissionis) и бб) «неисполненія» (omissionis), изъ которыхъ грѣхъ первый сравнительно болѣе сильный, чѣмъ второй: скупой, жадный (avarus), напр., преслѣдуя цѣль собиранія денегъ (ad congregandum pecuniam) вслѣдствіе этого и похищаетъ чужое (aliena) [грѣхъ «нарушенія» (т. е., преступленія «запрещеннаго»)], и своего (sua) не удѣляетъ тѣмъ, кому должно (грѣхъ «неисполненія», т. е., «заповѣданнаго») [2]); б) на грѣхи «сердца» (cordis), «устъ» (oris), т. е., слова, и «дѣла» (operis), но только по степени (secundum diversas gradus) напр., гнѣвъ сначала проявляется въ смущеніи, волненіи сердца человѣка, въ слѣдъ за этимъ нерѣдко обнаруживаясь въ оскорбительныхъ, ругательныхъ... словахъ (verba contumeliosa) послѣдняго и, наконецъ, иногда послѣ всего этого сказываясь въ совершеніи разгнѣваннымъ человѣкомъ беззаконныхъ, оскорбительныхъ. . поступковъ (facta injuriosa [3])..; в) на грѣхи, имѣющіе мѣсто вслѣдствіе избытка, излишка (superabundantia) въ какомъ либо отношеніи и недостатка (defectus) въ томъ же отношеніи, причемъ самое различіе ихъ другъ отъ друга гораздо больше, чѣмъ каково ихъ различіе отъ того срединнаго пункта, въ отношеніи къ которому одни изъ нихъ являются избыткомъ, а другіе—недостаткомъ: напр., скряжничество (ileliberalitas) ближе стоитъ къ щедрости (liberalitas), чѣмъ—къ расточительности (prodigalitas) [4])...

Наконецъ, съ точки зрѣнія обусловливаемой грѣхами отвѣтственности за нихъ грѣшащаго, всѣ грѣхи человѣка можно дѣлить—а) на такіе, которые можно назвать простительными, разрѣшимыми (p. veniale) и б) на грѣхи неразрѣшимые, смертные (p. mortale) [5]). — Если разсматривать грѣхи со стороны ихъ «природы» (ex suo genere), то въ этомъ случаѣ, «съ одной стороны», всѣ тѣ поступки человѣка, при совершеніи которыхъ воля его направляется на объекты, въ такомъ или иномъ смыслѣ, въ такой или иной степени являющіеся противодѣйствующими любви (charitati), обусловливающей собою стремленіе человѣка къ его конечной цѣли, другими словами—тѣ грѣхи, которые обусловливаютъ собою отвращеніе, отпаденіе (aversio) человѣка отъ конечной цѣли, т. е., Бога, съ Которымъ онъ соединяется чрезъ любовь (Cui unitur per charitatem), должны быть названы смертными [таковы грѣхи, противодѣйствующіе, съ одной стороны, любви къ Богу: хула на Бога (blasphemia), клятвопреступленіе (perjurium)..., и, съ дру-

[1]) Ibidem. [2]) Ibid., a 6
[3]) S. th., p. 1—2, q. 72, a. 7.
[4]) S. th., p. 1—2, q. 72, a. 8. Comm. in. II l. Eth... Arist., lect., 10.
[5]) S., th., p. 1—2, q 72, a. 5.

гой, любви къ ближнимъ: убійство (homicidium), прелюбодѣяніе (adulterium)...], достойными вѣчнаго наказанія (aeternaliter punire),—и, «съ другой», всѣ тѣ поступки человѣка, при совершеніи которыхъ воля его, направлялась на то, что, само по себѣ сказываясь нѣкоторагорода безпорядочнымъ (quod in se continet quamdam inordinationem), однако, не является противодѣйствующимъ любви даннаго человѣка къ Богу или ближнему [таковы, напр., праздное слово (verbum otiosum), неумѣренный смѣхъ (risus superfluus)...],—грѣхи—производящіе въ человѣкѣ нерадѣніе о томъ, что ведетъ его къ Богу, нерадѣніе о средствахъ, ведущихъ его къ конечной цѣли,—со стороны своей природы (ex suo genere)—должны быть охарактеризованы, какъ поступки простительные... [1]). Если-бы мы сравнили то, что называется смертнымъ грѣхомъ, съ «тѣлесною» «смертію» человѣка, а то, что называется грѣхомъ простительнымъ, разрѣшимымъ, съ тѣми или другими болѣзнями человѣка, то такая аналогія могла-бы нѣсколько иллюстрировать то, что непосредственно передъ этимъ мы говорили... [2]). Въ самомъ дѣлѣ, какъ, съ одной стороны, тѣлесно умирающій человѣкъ умираетъ безповоротно, такъ, съ другой, и грѣшащій смертнымъ грѣхомъ совершаетъ грѣхъ неисправимый (p. irreparabile),—какъ, съ одной стороны, одержимый извѣстною болѣзнію человѣкъ не только не умираетъ неизбѣжно, но даже можетъ выздоровѣть, и, дѣйствительно, нерѣдко выздоравливаетъ отъ этой болѣзни, такъ, съ другой, и совершающій простительный грѣхъ не только не грѣшитъ безповоротно, не только не заслуживаетъ за свой грѣхъ вѣчнаго наказанія, а даже, при извѣстныхъ условіяхъ, можетъ быть помилованъ, прощенъ Богомъ [3]). Но такъ какъ «смертные» грѣхи являются такими, благодаря не одной только своей природѣ или своимъ объектамъ, но также благодаря и извѣстному расположенію (aliqua dispositio) поступающаго [4]),— то, вслѣдствіе этого, возможны — какъ такой фактъ, что извѣстный грѣхъ, являясь смертнымъ по своей природѣ, по своему объекту, тѣмъ не менѣе, на самомъ дѣлѣ не бываетъ такимъ, но простительнымъ это тогда, когда самый актъ есть несовершенный, когда онъ совершается необдуманно (actus... non deliberatus ratione)...,—такъ и тотъ, что извѣстный грѣхъ, являясь простительнымъ по своей природѣ, по своему объекту, тѣмъ не менѣе, получаетъ характеръ смертнаго вслѣдствіе извѣстнаго настроенія поступающаго напр., праздное слово, влекущее за собою, затѣмъ прелюбодѣяніе (adulterium) [5]).

Вообще—дѣленіе грѣховъ на смертные и простительные не есть дѣленіе какъ-бы рода на виды (non est divisio generis in species), но—дѣленіе грѣховъ, непосредственно обусловливаемое тѣмъ, что одни изъ нихъ имѣютъ мѣсто по времени раньше (prius), другіе—позже

[1]) S. th., p. 1—2, q. 88, a. 2. 1. q. 72, a. 5. [2]) Ibid., q. 72, a. 5
[3]) Ibid., q. 88, a. 1. [4]) Ibid., q. 77, a. 6.
[5]) S. th., p. 1—2, q. 88, a. 2.

(posterius),—что одни изъ нихъ, слѣдовательно, именно смертные, суть грѣхи въ «совершенномъ» смыслѣ этого слова (perfecta ratio peccationis... convenit peccato mortali), тогда какъ другіе въ «несовершенномъ» (secundum rationem imperfectam) и на сколько они имѣютъ отношеніе къ смертнымъ (in ordine ad peccatum mortale) [1])...

Грѣхъ простительный «непрямо» (indirecte) можетъ располагать совершающаго его къ грѣху смертному, такъ какъ пріученіе извѣстнымъ человѣкомъ своей воли, хотя и въ незначительной степени (in minoribus), къ неповиновенію вообще должному порядку (debito ordini) можетъ повлечь за собою неповиновеніе ея и порядку конечной цѣли (ordini ultimi finis).. , но, повторяемъ, простительный грѣхъ можетъ располагать совершающаго его къ грѣху смертному только непрямо, такъ какъ противоположное этому явленіе могло-бы имѣть мѣсто лишь подъ условіемъ несуществованія между этими обоими видами грѣховъ существеннаго различія, чего, однако-жъ, какъ мы выше видѣли, нельзя сказать... [2]). Какъ смертный грѣхъ никогда не можетъ стать (fieri) простительнымъ, потому что «совершенное» (perfectum), чѣмъ, въ данномъ случаѣ является грѣхъ смертный, по сравненію его съ грѣхомъ простительнымъ, чрезъ какую либо прибавку (additio) (въ данномъ случаѣ прибавку къ смертному грѣху какого-либо грѣха простительнаго) не только не можетъ сдѣлаться «несовершеннымъ» (imperfectum), но на оборотъ дѣлается еще болѣе «совершеннымъ»: грѣхъ блудодѣйствующаго (qui fornicatur), напр. чрезъ произнесеніе послѣднимъ празднаго слова (verbum otiosum) не уменьшается, но, напротивъ, становится еще болѣе тяжелымъ (aggravatur) [3])..., такъ и грѣхъ простительный, въ свою очередь, также не можетъ сдѣлаться грѣхомъ смертнымъ, подобно тому, какъ вообще ничто конечное (finitum), преходящее (transiens)... (въ данномъ случаѣ простительный грѣхъ, по сравненію его съ грѣхомъ смертнымъ) не можетъ быть безконечнымъ (infinitum), пребывающимъ (permaneus) [4]).. Обстоятельства (circumstantiae) какія либо, какъ сказывающіяся съ характеромъ «случайнымъ» (accidentes), сами по себѣ ни въ какомъ случаѣ не могутъ обусловливать собою перехода простительнаго грѣха въ смертный: противоположное этому явленіе можетъ имѣть мѣсто только подъ тѣмъ условіемъ, если извѣстное обстоятельство (circumstantia) придаетъ собою тому или другому акту нравственному «специфическое» различіе (differentiam specificam), но это возможно только тогда, когда обстоятельство, какъ такое, уже перестаетъ быть такимъ [5])...

Что касается грѣха простительнаго, разсматриваемаго самого по себѣ (secundum se), т. е. безъ отношенія его къ грѣху смертному: то онъ «собственно» (proprie loquendo) не оскверняетъ собою души (non

[1]) Ibid., a. 1. [2]) Ibid., a. 3. Ср. In II l. Sent., dist. 24, q. 3, a. 6..
[3]) S. th., p. 1—2, q. 88, a. 6. [4]) Ibid., a. 4.
[5]) Ibid., a. 5. Ср. In II l. Sent., dist. 24, q. 3. a. 5. 6.

causat maculam in anima), а если иногда и утверждаютъ это, то лишь на столько, на сколько онъ, т. е. простительный грѣхъ, задерживаетъ собою проявленіе блеска (nitor) [конечно, блеска не «habitualis», но только «actualis»] любви (charitatis) и другихъ добродѣтелей (aliarum virtutum) [1]). Простительные грѣхи (1 Коре., III, 12)—«дерево» (lignum), «сѣно» (foenum) и «тростникъ—солома» (stipula): подобно тому, какъ, хотя находящіеся въ извѣстномъ зданіи (aedificium) дерево, сѣно и тростникъ и сгорѣли-бы въ огнѣ, но, вслѣдствіе того, что они не входили въ составъ существенныхъ частей даннаго зданія, послѣднее все таки остается существовать (...possunt comburi aedificio remanente), повторяемъ, подобно этому, и извѣстный человѣкъ, совершающій много простительныхъ грѣховъ, хотя за послѣдніе и будетъ наказанъ огнемъ или временныхъ бѣдствій въ настоящей жизни (ignis temporalis tribulationis in hac vita), или чистилища въ будущей жизни (i. purgatorii post hanc vitam), однако, въ концѣ концевъ все таки наслѣдуетъ вѣчное спасеніе (salutem consequeitur aeternam) [2]).

Сравнивая грѣхи между собою, мы замѣчаемъ, прежде всего, что они всѣ не находятся между собою въ тѣсной связи (въ какой, какъ мы видѣли, стоятъ въ отношеніи другъ къ другу добродѣтели) и не находятся потому именно, что объекты, съ какими имѣютъ грѣхи дѣло, по характеру своему бываютъ вообще не только различны (diversa) другъ отъ друга, но иногда даже и противоположны другъ другу, что въ отношеніи къ грѣху имѣетъ мѣсто движеніе, направленіе не отъ многаго къ единому (a multitudine ad unitatem), какъ то мы видѣли относительно добродѣтелей, но скорѣе (potius) на оборотъ—отъ единства къ многому (ab unitate ad multitudinem) [3])... Далѣе, не всѣ грѣхи равны между собою, напротивъ, одни изъ нихъ—сравнительно больше, другіе—сравнительно меньше..:., соотвѣтственно той степени, въ какой ими нарушается разумный порядокъ (ordo rationis), такъ какъ послѣдній ими вообще не разрушается совершенно, всецѣло (totaliter)—иначе зло уничтожило-бы само же себя (alioquin malum, si sit integrum, destruit seipsum) [4])... Въ частности, уже самое различіе объектовъ, на какіе обыкновенно бываютъ направлены грѣхи,—объектовъ, которые вообще суть вмѣстѣ съ тѣмъ и цѣли поступковъ (objecta... actuum sunt fines eorum), дѣлаетъ одни изъ грѣховъ сравнительно болѣе тяжелыми, другіе менѣе тяжелыми, поэтому, грѣхъ противъ Бога (невѣріе, хула на Бога. .)—конечной цѣли человѣка—сильнѣе, чѣмъ противъ человѣка [5])... Далѣе, степень тяжести извѣстнаго грѣха обусловливается также степенью достоинства той добродѣтели, въ отношеніи къ которой онъ является контрастомъ: чѣмъ болѣе высока извѣстная добродѣтель, тѣмъ болѣе тяжелъ противостоящій ей

---

[1]) S. th., p. 1—2 q. 83, a. 1.
[2]) S. th., p. 1—2, q. 89, a. 2. [3]) Ibid., q. 73, a. 1. [4]) Ibid., a. 2. [5]) Ibid a. 3.

грѣхъ [1])... Затѣмъ, грѣхи тѣлесные менѣе тяжелы, чѣмъ духовные и по тому уже одному, что тѣлесные грѣхи имѣютъ мѣсто въ отношеніи только къ нашему тѣлу (pecc. carnale... est in corpus proprium), которое вообще должно заслуживать съ нашей стороны любви въ гораздо меньшей степени, чѣмъ Богъ, въ отношеніи къ Которому съ нашей стороны могутъ имѣть мѣсто грѣхи духовные [2])... Различіе однихъ грѣховъ отъ другихъ по степени ихъ тяжести зависитъ также и отъ причинъ, обусловливающихъ собою тотъ фактъ, что извѣстные грѣхи имѣютъ мѣсто въ извѣстномъ человѣкѣ: такъ, чѣмъ съ большею свободою или съ большею намѣренностію, сознательностію .. совершается извѣстнымъ человѣкомъ извѣстный грѣхъ, тѣмъ болѣе послѣдній тяжелъ и на оборотъ: грѣхъ, совершаемый извѣстнымъ человѣкомъ безусловно несвободно [3])..., вовсе не можетъ быть и названъ грѣхомъ. Въ свою очередь, обусловливаетъ различіе грѣховъ со стороны ихъ тяжести и различіе «обстоятельствъ»; грѣхъ любодѣянія, напр., совершаемый кѣмъ либо съ замужнею женщинею (adulterium), сильнѣе совершаемаго съ женщиною незамужнею (fornicatio), какъ грѣхъ, нарушающій собою справедливость, насколько въ данномъ случаѣ человѣкъ незаконно пользуется тѣмъ, что принадлежитъ не ему, а другому (in quantum homo usurpat rem alterius) [4])... Степень вреда (nocumentum), являющагося результатомъ извѣстнаго грѣха, также дѣлаетъ одни изъ послѣднихъ болѣе тяжелыми, въ сравненіи ихъ съ другими [5])... Наконецъ, съ одной стороны, чѣмъ выше стоитъ извѣстное лице, тѣмъ тяжелѣе совершаемый кѣмъ либо противъ него грѣхъ [6])..., и, съ другой, чѣмъ выше стоитъ совершающій тотъ или другой грѣхъ человѣкъ, тѣмъ болѣе тяжелымъ сказывается и совершаемый имъ [конечно, обдуманный (ex deliberatione)] грѣхъ, потому что—а) такой человѣкъ съ меньшимъ трудомъ могъ-бы противостать грѣху: напр., человѣкъ «знающій» или «добродѣтельный», потому что—б) такой человѣкъ оказался-бы неблагодарнымъ предъ Богомъ за тѣ блага, какими Богъ отличилъ его предъ другими людьми, потому что совершаемый такимъ человѣкомъ грѣхъ—в) вообще заразительно дѣйствуетъ на толпу и, наконецъ, г) иногда можетъ являться грѣхомъ противъ прямыхъ его обязанностей, когда, напр., человѣкъ, сдѣланный стражемъ справедливости (princeps), самъ нарушаетъ послѣднюю [7])...

Какъ въ свое время было замѣчено,—причиною грѣха иногда можетъ быть также грѣхъ-же. И прежде всего, корнемъ (radix) всѣхъ грѣховъ (omnium peccatorum) является *алчность*, *жадность* (cupiditas): правда, насколько послѣдняя разсматривается, какъ безпорядочное, не-

---

[1]) S. th., p. 1—2, q. 73, a 4. [2]) Ibid., a 5.
[3]) Ibid., a. 6.
[4]) Ibid., a. 7. Ср. In II l. Sent., dist. 42, q. 2 a 5.
[5]) S. th., p 1—2, q. 73, a. 8. [6]) Ibid., a. 9.
[7]) S. th. p. 1—2. q. 73, a. 10.

нормальное желаніе богатствъ (divitiae), она только спеціальный грѣхъ (speciale peccatum),—но насколько она разсматривается, какъ безпорядочное, ненормальное желаніе какого-либо временнаго блага (bonum temporale), она родъ всякаго грѣха (genus omnis peccati), потому что, какъ извѣстно, во всякомъ грѣхѣ имѣетъ мѣсто стремленіе къ какому либо измѣнчивому благу и, наконецъ, насколько ее понимаютъ, какъ нѣкотораго рода безпорядочную, ненормальную склонность испорченной природы къ непрочнымъ благамъ (ad bona corruptibilia), она обыкновенно называется корнемъ всѣхъ грѣховъ (radix omnium peccatorum), корень... въ подобномъ же смыслѣ, въ какомъ обыкновенно говорятъ о корнѣ дерева, питающемъ послѣднее [1]). Далѣе, *гордость* (superbia)—начало всякаго грѣха (initium omnis peccati): правда, тѣ черты, которыя характеризуютъ собою гордость, какъ безпорядочное, ненормальное, недолжное желаніе гордымъ своего собственнаго превосходства (excellentiae), отмѣчаютъ ее только какъ спеціальный грѣхъ (speciale peccatum),—но черты, характеризующія собою гордость, какъ какого-либо рода дѣятельное (actualem) презрѣніе (contemptum) Бога, отмѣчаютъ ее, какъ общій грѣхъ (generale peccatum),—черты, оттѣняющія собою гордость, насколько она проявляется въ отвращеніи отъ Бога, повелѣніямъ Котораго гордый человѣкъ не желаетъ повиноваться, обрисовываютъ ее, какъ начало всякаго грѣха (initium omnis peccati) [2])... Кромѣ алчности и гордости, есть еще нѣсколько грѣховъ, называемыхъ также «главными» (peccata capitalia) и потому именно, что отъ нихъ происходятъ (oriuntur) нѣкоторые другіе пороки (vitia) [3]). Главныхъ грѣховъ обыкновенно насчитываютъ «семь»: «superbia» (inanis gloria) ненормальное, безпорядочное стремленіе къ какому-либо благу души (bonum animae), напр., къ чести..., «gula» (обжорство) ненормальное... стремленіе къ какому-либо благу тѣла, напр., пищѣ, питью..., «luxuria» (собственно—роскошь, мотовство, щегольство..., а потомъ и нецѣломудренность, любодѣяніе) къ сохраненію рода, напр., чрезъ половое совокупленіе (coitus), «avaritia» (жадность) къ какому-либо внѣшнему благу, т. е. богатству. ., «acedia» (лѣнь, вялость, неповоротливость) печаль о нашемъ собственномъ духовномъ благѣ вслѣдствіе соединеннаго съ владѣніемъ послѣднимъ тѣлеснаго труда, «invidia» (зависть) печаль о чужомъ благѣ, какъ препятствующемъ нашему собственному превосходству (propriae excellentiae), впрочемъ, не всякая такого рода печаль, а только имѣющая мѣсто въ комъ-либо безъ стремленія этого послѣдняго къ мести въ отношеніи къ владѣющему даннымъ благомъ человѣку,—такъ какъ иначе имѣетъ мѣсто уже не «invidia», а «ira» (гнѣвъ) [4])

---

[1]) S. th., p. 1—2, q. 84, a. 1. In I Tim. VI, lect. 2. Отч. In Rom. VII, lect. 2.
[2]) Ibid., q. 84, a. 2. In Rom VII, lect. 2.
[3]) S. th., p. 1—2, q. 84, a. 3. [4]) S. th., 1—2, q. 84, a. 4.

§§ IV.

Ученіе Ѳомы Аквината о богословскихъ добродѣтеляхъ.

«Богословскія» добродѣтели: I, вѣра, II, надежда и III, любовь.

I.

«Вѣра» (fides), разсматриваемая, какъ «навыкъ» (habitus), (въ которомъ, замѣтимъ большое значеніе имѣетъ моментъ «воли» (voluntas) [1]), «есть», по слову св. Павла (Евр. XI, 1), «осуществленіе ожидаемаго и увѣренность въ невидимомъ». Какъ «увѣренность» (argumentum), вѣра отличается отъ мнѣнія (opinio), подозрѣнія (suscipio) и сомнѣнія (dubitatio), какъ увѣренность, въ частности, въ «невидимомъ» (argumentum non apparentium), вѣра отличается отъ знанія (scientia) и ума (intellectus), наконецъ, какъ осуществленіе «ожидаемаго» (substantia sperandarum rerum), «вѣра», въ свою очередь, отлична и отъ вѣры вообще, насколько послѣдняя имѣетъ дѣло съ чѣмъ-либо не стоящимъ въ какомъ-либо отношеніи къ достиженію нами блаженства [2]). Подъ это опредѣленіе вѣры, какъ вполнѣ обнимающее собою «все» содержаніе послѣдней, такъ или иначе могутъ быть подведены всѣ прежнія опредѣленія ея, наприм., у блаженнаго Августина, св. Іоанна Дамаскина, св. Діонисія Ареопагита [3])...

Формальный объектъ (objectum formale) добродѣтели вѣры—только Богъ—первая Истина (veritas prima), объектъ вѣры матеріальный (objectum materiale)—не только Самъ Богъ, но и многое другое (наприм., таинства), впрочемъ, насколько послѣднее все-таки состоитъ въ извѣстномъ отношеніи къ Богу (aliqua ordo ad Deum) [4]). Объектъ такъ понимаемой вѣры, слѣдовательно, не можетъ включать въ себѣ что либо «ложное» (falsum) [5]). Онъ, далѣе, не видимъ; иначе вѣра перестаетъ быть вѣрою [6]). Его нельзя также и познать: наше знаніе имѣетъ смыслъ въ отношеніи къ тому только, что мы нѣкоторымъ образомъ видимъ; но вѣрить во что-либо и въ то-же время видѣть послѣднее, какъ мы только-что замѣтили, невозможно, такъ что, слѣдовательно, невозможно также въ одно и то-же время и вѣрить во что-либо и знать это что-либо. Ангелы, наприм., не вѣрятъ въ св. Троицу, но уже непосредственно созерцаютъ, видятъ Ее, тогда какъ мы не видимъ Ея, а только вѣримъ въ Нее [7]). Все то, во что мы христіане вѣруемъ, выражено христіанскою церковію въ «символѣ вѣры» [8]).

---

[1]) S. th., p. 2—2, q. 2, a. 1, q. 1, a. 3.

[2]) Ibid., q. 4, a. 1. In III I. Sent., dist. 23, q. 2, a. 1. 2. Qu. disp. de fide a 1.

[3]) S. th. p. 2—2, q. 4, a. 1

[4]) Ibid., q. 1, a. 1. См. также—quaest. disp. de fide a. 8.

[5]) S. th., p. 2—2, q. 1, a. 3.

[6]) S. th. p. 2—2, q. 1, a. 4. Opusc. 6. [7]) S. th., p. 2—2, q. 1, a. 5.

[8]) Ibid., a. 9. Ср. отч. также: ibid., a. 6. 7. 8. 10.

Разсматриваемая, какъ «актъ», вѣра можетъ быть понимаема двояко: какъ актъ «внутренній» и какъ актъ «внѣшній».

Какъ актъ «внутренній», вѣра—«размышленіе» (cogitare) о чемъ-либо такомъ, чего мы еще «не знаемъ» или «не понимаемъ», размышленіе, сопровождаемое, при томъ, согласіемъ или одобреніемъ (cum assentione) нашею волею того, что въ данномъ случаѣ является объектомъ нашего размышленія [1]).

«Вѣра», какъ христіанская добродѣтель, необходима человѣку для спасенія: а) «безъ вѣры, говоритъ св. Павелъ (Евр. XI, 6), невозможно угодить Богу»; б) совершенство разумныхъ твореній состоитъ не въ томъ только, что приличествуетъ имъ, соотвѣтственно ихъ природѣ, но и въ томъ также, что имъ приличествуетъ соотвѣтственно нѣкоторому сверхъестественному участію ихъ въ «божественныхъ совершенствахъ» (divina bonitas): поэтому-то мы въ свое время и опредѣляли блаженство человѣка, какъ нѣкоторое сверхъестественное созерцаніе Бога, не достижимое для естественныхъ силъ человѣка, помимо божественнаго руководительства. При этомъ, должно твердо (какъ ученикъ своему учителю) вѣрить, что подъ руководствомъ Бога, мы достигнемъ совершеннаго знанія, высочайшаго блаженства [2])... Далѣе, предметомъ вѣры должно быть также и то, что такъ или иначе можетъ быть обосновано на данныхъ естественнаго разума, наприм., что Богъ—Одинъ и безтѣлесенъ..., говоримъ,—«должно быть»..., потому что при этомъ условіи человѣкъ скорѣе можетъ достигнуть познанія божественной истины [3])... Въ содержаніе «членовъ вѣры» (articuli fidei) мы должны вѣрить «explicite» [напр., въ таинство воплощенія Іисуса Христа [4]), въ Троичность Лицъ въ Богѣ [5])...], во все же остальное только «implicite» (въ то, наприм., что у Авраама были два сына или—что Давидъ былъ сынъ Іессея...) [6]).

Истинная вѣра можетъ быть вмѣнена намъ даже въ заслугу: какъ знаемъ уже, наши поступки пріобрѣтаютъ значеніе заслугъ въ тѣхъ случаяхъ, когда они исходятъ изъ свободной воли нашей, движимой Богомъ чрезъ благодать, актъ же вѣры таковъ именно и есть [7]). Участіе нашего «разума» (ratio) въ актѣ вѣры, насколько онъ, разумъ, предшествуетъ акту вѣры и извѣстнымъ образомъ обусловливаетъ собою послѣдній въ той или иной степени уменьшаетъ (diminuit) значеніе акта вѣры какъ заслуги, потому что въ этомъ случаѣ человѣкъ склоняется къ вѣрѣ не вполнѣ добровольно, но какъ-бы по приговору, принужденію разума; насколько-же «разумъ» сопровождаетъ собою актъ вѣры, не вліяя, такимъ образомъ, на нашу волю, онъ не влечетъ за собою имѣющаго въ первомъ случаѣ мѣсто слѣдствія [8]).

Какъ актъ «внѣшній», вѣра тѣмъ только отличается отъ вѣры,

---

[1]) S. th., p. 2—2, q. 2, a. 1.
[2]) S. th, p. 2—2, q. 2, a 3. [3]) Ibid., a. 4 [4]) Ibid., 7. [5]) Ibid. a. 8.
[6]) Ibid., a. 5. [7]) Ibid., a. 9. [8]) Ibid.. a. 10

разсматриваемой, какъ актъ внутренній, что въ данномъ случаѣ имѣетъ мѣсто не внутреннее только, не невидимая только для окружающихъ людей увѣренность извѣстнаго человѣка въ томъ или другомъ..., а открытое исповѣданіе чего-либо, дающее знать о себѣ для всѣхъ замѣтнымъ образомъ, наприм., чрезъ слова [1])... Открытое исповѣданіе вѣры тамъ, гдѣ это нужно, т. е., когда въ противномъ случаѣ (т. е. вслѣдствіе неисповѣданія вѣры открыто) будетъ имѣть мѣсто съ чьей-либо стороны—или неоказываніе должной чести Богу, или чье-либо предположеніе, что вѣра въ Бога не истинна, или отклоненіе другихъ отъ вѣры въ Бога и проч. и проч.,—необходимо для нашего спасенія (Римл. X, 10). А когда чье-либо открытое исповѣданіе вѣры не вызывается какою-либо существенною необходимостью..., въ такихъ случаяхъ, по слову Іисуса Христа, не слѣдуетъ давать святыни псамъ и бросать жемчугъ предъ свиньями, чтобы онѣ не попрали его ногами своими (Мѳ. VII, 6) [2]).

Субъектъ (subjectum) вѣры въ насъ — главнымъ образомъ «умъ» (intellectus), а потомъ и «воля» [3]).

Вѣра, какъ уже отчасти мы знаемъ, стоитъ въ большой зависимости отъ любви. Любовь, такъ сказать, «форма» вѣры (forma fidei): актъ вѣры чрезъ любовь и совершенствуется (perficitur), и получаетъ свою форму (formatur) [4]). Со стороны своего отношенія къ любви, вѣра обыкновенно различается, какъ—«fides formata» и—«fides informis». Впрочемъ, взаимное различіе этихъ двухъ видовъ вѣры не таково, чтобы они сказывались различными навыками (diversi habitus), оно состоитъ въ томъ только, что «fides informis» — вѣра безъ дѣлъ, вѣра, не споспѣшествуемая любовію, вѣра, обыкновенно называемая мертвою,—а «fides formata»—вѣра, споспѣшествуемая любовію, вѣра, проявляющаяся въ дѣлахъ [5]). Fides formata—добродѣтель. Въ самомъ дѣлѣ, для того, чтобы извѣстный актъ сказывался совершеннымъ (actus perfectus), необходимо, чтобы, съ одной стороны, умъ (intellectus) совершающаго данный актъ человѣка непогрѣшимо (infallibiliter) направлялся къ «истинѣ» (verum) и, съ другой, воля (voluntas) также непогрѣшимо направлялась къ конечной цѣли, а—слѣдовательно—благу. Fides formata съ своей стороны предлагаетъ то и другое: съ одной стороны, какъ мы уже выше замѣтили, объектомъ вѣры можетъ быть только одна «истина» (verum) и ни въ какомъ случаѣ что-либо «ложное» (falsum), и, съ другой, благодаря любви, дающей форму вѣрѣ, наша воля обыкновенно направляется къ «хорошей цѣли» (in finem bonum). Но если fides formata, вслѣдствіе указанныхъ причинъ, есть добродѣтель, то это нельзя сказать о fides informis, и, при томъ, вслѣдствіе послѣдняго изъ указанныхъ выше обстоятельствъ [6]).

[1]) S. th., p. 2—2, q. 3, a. 1. [2]) Ibid., a. 2. [3]) Ibid., q. 4, a. 2.
[4]) Ibid., a. 3. [5]) Ibid., q. 4, a. 4. Qu. disp. de fide, a. 5.
[6]) S. th., p. 2—2, q. 4, a. 5.

Кто «вѣруетъ» въ Бога? — Съ одной стороны, если имѣется въ виду «формальный» объектъ вѣры, т. е., Сама Перво-Истина или Богъ,—всѣ и все, чему только присуще какое-либо познаніе о Богѣ, несомнѣнно имѣютъ не знаніе, но только вѣру въ Послѣдняго,—но, съ другой, если имѣется въ виду объектъ вѣры «матеріальный», чѣмъ, какъ мы выше сказали, можетъ быть не одинъ только Богъ, но и многое другое, то въ этомъ случаѣ возможно, что то, въ отношеніи къ чему со стороны однихъ существъ имѣетъ мѣсто знаніе, въ отношеніи къ тому со стороны другихъ можетъ имѣть мѣсто вѣра, и на оборотъ; и даже въ отношеніи къ однимъ и тѣмъ же существамъ въ одно время можетъ что-либо быть знаніемъ, а въ другое — тоже самое—вѣрою. Соотвѣтственно этому возможно, что человѣкъ до грѣхопаденія относительно нѣкоторыхъ божественныхъ таинъ имѣлъ ясное познаніе, тогда какъ теперь въ отношеніи къ этимъ же тайнамъ божественнымъ мы имѣемъ не знаніе, а только одну вѣру и проч. [1]). Вѣруютъ въ Бога и демоны (Іак. II. 9) [2]).

Человѣкъ, имѣющій въ отношеніи къ одному только какому-либо члену вѣры упорное невѣріе (pertinacia), и относительно прочихъ,—вслѣдствіе тѣсной непосредственной связи между всѣми членами вѣры и проч., — можетъ имѣть не вѣру, а только развѣ нѣкотораго рода мнѣніе (opinio) [3]),..

Вѣра можетъ быть въ одномъ человѣкѣ сильнѣе, чѣмъ въ другомъ, на сколько имѣется въ виду ея «матеріальный» объектъ: въ этомъ случаѣ вѣра одного человѣка можетъ быть, наприм., болѣе тверда, чѣмъ вѣра другаго,—въ этомъ случаѣ одинъ человѣкъ можетъ имѣть относительно чего-либо въ гораздо большей степени вѣру «explicite», чѣмъ другой. Если же имѣть въ виду «формальный» объектъ вѣры, который только «одинъ» и «простой» (simplex) — именно Первая Истина — Богъ, то здѣсь рѣчи о какомъ-либо указаннаго рода различіи быть, очевидно, не можетъ [4]).

Что обусловливаетъ собою происхожденіе «вѣры» въ человѣкѣ? Богъ. Въ самомъ дѣлѣ, все то, во что человѣкъ вѣритъ (credibilia) explicite, превышаетъ собою разумъ послѣдняго,—такъ-что, поэтому, какого-либо знанія въ отношеніи къ этому человѣкъ своими естественными силами пріобрѣсти не можетъ, если не сообщитъ ему послѣдняго Богъ — непосредственно ли то, или, по крайней мѣрѣ, посредственно. Это прежде всего. Затѣмъ, вѣра непремѣнно предполагаетъ собою указаннаго нами выше рода актъ «согласія, одобренія» (assensus). Но что можетъ вынудить насъ къ такому «согласію» въ томъ или другомъ случаѣ? Видимое чудо (visum miraculum) сдѣлать этого не въ состояніи, равно какъ не въ силахъ повлечь за собою этого и чье либо убѣжденіе (persuasio), потому что въ томъ и дру-

[1]) Ibid., q. 5, a. 1. [2]) Ibid , q. 5, a. 2.
[3]) S. th., p. 2—2, q. 5, a. 3. [4]) Ibid., a. 4.

гомъ случаяхъ, какъ показываетъ опытъ, результаты могутъ получаться и дѣйствительно часто получаются неодинаковые: одни люди вѣрятъ чуду, другіе нѣтъ, на однихъ чье-либо убѣжденіе дѣйствуетъ, на другихъ нѣтъ... Если, словомъ, что-либо внѣшнее не можетъ возбуждать въ насъ «вѣры», то, слѣдовательно, причиною нашей вѣры можетъ быть только какая-либо сила «внутренняя», и, въ частности, такъ какъ человѣкъ, давая указаннаго рода свое «согласіе», переступаетъ предѣлы свойственной ему по его природѣ сферы,—начало сверхъестественное, т. е., Богъ, дѣйствительно возбуждающій въ человѣкѣ вѣру при посредствѣ Своей божественной благодати [5]). При этомъ, въ частности, Богъ же является причиною также и «fidei informis». Дѣло въ томъ, что, какъ мы выше сказали, fides informis и fides formata не отличаются другъ отъ друга, какъ различныя посылки, т. е., со стороны ихъ существа, по роду, — различіе между тѣмъ и другимъ видами вѣры состоитъ въ томъ только, что «fidei informi» не достаетъ «нѣкоторой внѣшней формы» (propter defectum cujusdam exterioris formae), такъ что, вслѣдствіе этого, возможенъ переходъ fidei informis въ fidem formatam. А если такъ, то какъ fides informis, такъ и fides formata должны имѣть одну и ту-же обусловливающую собою ихъ существо, ихъ родъ причину. А такъ какъ этимъ въ отношеніи къ fides formata, какъ мы выше видѣли, является Богъ, то Богъ же, слѣдовательно, является этимъ и въ отношеніи къ fides informis,—слѣдовательно, и fides informis есть также donum Dei [2]).

Слѣдствія «вѣры» 1) «страхъ» и 2) «очищеніе сердецъ» [3]).

1) «Вѣра», на сколько она есть fides informata, производитъ въ вѣрующемъ страхъ рабскій (timor servilis), испытывая который человѣкъ боится наказанія отъ Бога, но на сколько вѣра есть fides formata, она непосредственно обусловливаетъ собою въ вѣрующемъ страхъ сыновній (timor filialis), страхъ, испытывая который вѣрующій боится быть отдѣленнымъ отъ Бога (separari a Deo), какъ высочайшаго блага (altissimum bonum) [4])...

2) Нечистота всякаго предмета непосредственно обусловливается извѣстнымъ смѣшеніемъ его съ худшими предметами: серебро, наприм., не называется нечистымъ вслѣдствіе смѣшенія его съ золотомъ, смѣшенія, благодаря которому оно серебро становится сравнительно лучшимъ, а вслѣдствіе смѣшенія его со свинцемъ (plumbum) или оловомъ (stannum). Подобно этому и разумное твореніе, какъ высшее всѣхъ временныхъ существующихъ и тѣлесныхъ твореній, становится нечистымъ чрезъ излишнее прилѣпленіе къ временному. Уничтоженіе такого рода нечистоты возможно только при обратномъ движеніи разумнаго творенія, движенія не внизъ, а вверхъ, т. е. къ Богу. Но надобно, чтобы приходящій къ Богу, по слову ап. Павла (Евр. XI,

[1]) S. th. p. 2—2, q 6. a. 1. [2]) Ibid., a. 2. [3]) Ср. Opusc. 6.
[4]) S. th., p. 2—2, q. 7, a 1

6), «вѣровалъ», такъ что, поэтому, «вѣра», прежде всего и обусловливаетъ собою очищеніе сердца человѣка, при чемъ, если въ извѣстномъ случаѣ имѣетъ мѣсто fides formata, то и очищеніе сердца человѣка, обусливловаемое ею, бываетъ также совершенно perfecta purificatio) [1]).

Все, что такъ или иначе противополагается (opponitur) «вѣрѣ», можетъ быть отмѣчено какъ или 1) «невѣріе» (infidelitas), или 2) «богохульство» (blasphemia), или 3) наконецъ, «невѣденіе» (ignorantia) и «тупость», «помраченіе» (hebetudo).

1) Какъ контрастъ вѣры, «невѣріе», поэтому, должно корениться, подобно той, также главнымъ образомъ въ «умѣ», а потомъ и въ «волѣ» [2]).

«Невѣріе» (infidelitas) вообще есть грѣхъ уже потому только одному, что оно «контрастъ» (contrastus) добродѣтели—«вѣрѣ» [3]). Какъ контрастъ вѣры, «невѣріе» есть величайшій грѣхъ (maximum peccatum), вслѣдствіе того именно, что степень тяжести всякаго вообще грѣха съ формальной стороны обусловливается степенью отклоненія человѣка чрезъ тотъ или другой свой грѣхъ отъ Бога, а чрезъ невѣріе, между тѣмъ, человѣкъ въ высшей степени удаляется отъ Бога, удаляется будетъ ли невѣріе совершеннымъ незнаніемъ Бога, или ложнымъ познаніемъ Его (въ этомъ случаѣ грѣхъ становится еще сильнѣйшимъ) [4])... Всякое дѣйствіе, совершаемое человѣкомъ подъ воздѣйствіемъ невѣрія, поэтому грѣховно [5]).

Но если невѣріе понимается не какъ контрастъ вѣры, но какъ чистое отрицаніе (negatio pura), каковое присуще людямъ, совершенно не слыхавшимъ чего-либо о вѣрѣ, то въ этомъ случаѣ оно собственно не грѣхъ, но скорѣе «наказаніе» (poena) плодъ прародительскаго грѣхопаденія [6]).

Видовъ «невѣрія» много. Люди, совсѣмъ не слыхавшіе о вѣрѣ, могутъ быть названы язычниками (pagani или gentiles), сопротивляющіеся христіанской вѣрѣ, уже принятой,—или еретиками, или іудеями (если христіанская вѣра понимается какъ принятая только figura во образѣ) [7]). Публично разсуждать о вѣрѣ съ еретиками похвально вообще, будетъ-ли то разсужденіе или въ видахъ опроверженія чрезъ это какихъ либо заблужденій (ad confutandum errores), или даже для упражненія (ad exercitum...). Впрочемъ, въ присутствіи, наприм., людей «простыхъ» (simplex), вѣра которыхъ крѣпка отъ того только, что они не слышали со стороны какихъ либо возраженій противъ нея, спорить о вѣрѣ съ невѣрными опасно (peticulosum est) [8])... Принуждать къ христіанской вѣрѣ людей, совершенно не принимавшихъ послѣдней, т. е., язычниковъ и въ извѣстной степени іудеевъ, нераціонально, потому что вѣра вполнѣ обусловливается личнымъ желаніемъ

[1]) S. th., p. 2—2, q. 7, a 2. [2]) Ibid., q. 10, a 2. [3]) Ibid., a 1. Ср. ibid., a 6.
[4]) S th.; d. 2—2, q. 10; p. 3. [5]) Ibid., a. 4. [6]) Ibid., a. 1. [7]) Ibid., a 5. [8]) Ibid., a. 7.

каждаго (credere voluntatis est). Въ отношеніи же къ остальнымъ не вѣрующимъ, т. е. еретикамъ, отступникамъ отъ христіанской вѣры, принужденіе можетъ имѣть мѣсто, чтобы всѣ они исполнили то, что обѣщали (ut impleant, quod promiserunt), принимая христіанскую вѣру [1])... Имѣть общеніе (communicari) съ отступниками отъ христіанской вѣры, въ виду наказанія послѣднихъ, нельзя вообще, тогда какъ съ язычниками и іудеями, какъ не принимавшими христіанской вѣры, вообще можно. Но, при этомъ, всегда должно остерегаться, чтобы чрезъ продолжительное и частое обращеніе съ іудеями или язычниками не оставить своей вѣры, что особенно можетъ имѣть мѣсто въ отношеніи къ людямъ, вѣрующимъ въ простотѣ своихъ сердецъ, людямъ простымъ (simplices) [2])... Не существовавшее раньше господство невѣрныхъ надъ вѣрующими, надъ христіанами, не можетъ имѣть мѣста и на будущее время, потому что противоположный порядокъ вещей легко можетъ повлечь за собою вредныя для христіанской вѣры слѣдствія. Впрочемъ, если вслѣдствіе тѣхъ или другихъ причинъ невѣрные уже фактически господствуютъ надъ христіанами, надъ вѣрующими, господство ихъ послѣдніе вообще должны выносить во избѣжаніе могущихъ въ противномъ случаѣ имѣть мѣсто несчастныхъ для самихъ-же христіанъ послѣдствій [3]). Обычаи невѣрныхъ могутъ характеризоваться и какъ терпимые и какъ не терпимые. Могутъ быть терпимы, наприм., нѣкоторые обычаи іудеевъ, насколько они нѣкогда прообразовали (praefigurabant) собою тѣ или другія истины христіанскія...—могутъ быть также терпимы и такіе обычаи невѣрныхъ, нарушеніе которыхъ можетъ повлечь за собою худшія слѣдствія, чѣмъ какими сопровождается терпимость къ нимъ со стороны вѣрующихъ... Всѣ же не сказывающіеся съ такимъ характеромъ обычаи не терпимы [4])... Дѣтей, принадлежащихъ невѣрнымъ іудеямъ..., противъ воли ихъ родителей, крестить нельзя до тѣхъ поръ, пока они, т. е. дѣти, не въ состояніи «сознательно» поступать,—потому что въ противномъ случаѣ будутъ нарушены требованія естественной справедливости (contra justitiam naturalem), въ силу которыхъ до указаннаго выше періода дѣтьми могутъ распоряжаться исключительно только одни ихъ родители [5])...

Ересь (haeresis) характеризуется, какъ одинъ изъ видовъ («species») невѣрія. Еретиками называются тѣ именно люди, которыя, исповѣдуя вѣру во Христа, такъ или иначе извращаютъ Его догматы («qui fidem Christi profitentur, sed ejus dogmata corrumpunt») [6]). А если «ересь», какъ такая, преслѣдуетъ «извращеніе» (corruptio) «догматовъ» христіанской вѣры, то, вслѣдствіе этого, въ отношеніи къ «не догматамъ» христіанскимъ ересь какая-либо не можетъ имѣть смысла,—здѣсь возможно только различіе въ мнѣніяхъ, различіе, ни въ какомъ слу-

---

[1]) S th., p. 2—2, q. 10, a. 8. [2]) Ibid., a. 9. [3]) Ibid., a. 10. [4]) Ibid., a. 11.
[5]) Ibid. a. 12. [6]) Ibid., q. 11, a 1.

чаѣ не переходящее въ ересь, чѣмъ, наприм., являются нерѣдко разнорѣчивыя мнѣнія тѣхъ или другихъ богослововъ по извѣстнымъ или неважнымъ пунктамъ христіанскаго вѣроученія, или, по крайней мѣрѣ, строго и точно не формулированнымъ церковію [1]).

Еретики похожи на поддѣлывателей монетъ, причемъ, какъ послѣдніе обыкновенно справедливо наказываются смертію, такъ и первые, соотвѣтственно этому, должны быть также справедливо наказываемы смертію. Однако, церковь, по свойственному ей материнскому милосердію, сначала всегда увѣщеваетъ еретиковъ, надѣясь на ихъ исправленіе, и только уже въ виду ихъ сильнаго упорства въ своихъ еретическихъ заблужденіяхъ извергаетъ ихъ изъ своего лона [2]). По тому же своему материнскому милосердію, церковь опять раскрываетъ свои спасительныя нѣдра для еретиковъ, коль скоро они оставляютъ свои еретическія заблужденія, раскаяваются въ послѣднихъ, впрочемъ, налагая, при этомъ, на нихъ такого или другаго рода наказанія [3])...

«Apostasia» есть вообще богоотступничество. Такъ какъ съ Богомъ соединяетъ человѣка главнымъ образомъ вѣра (fides), то, соотвѣтственно этому, прерваніе этой связи (apostasia perfidiae) совершенно удаляетъ человѣка отъ Бога. Отсюда видно, что богоотступничество есть вообще то же, что и «infidelitas» [4]). Въ случаѣ богоотступничества правителя извѣстнаго христіанскаго государства, подданные его чрезъ это самое уже не обязаны повиноваться ему, могутъ не держать данной ему присяги въ вѣрности (juramentum fidelitatis) [5]).

2) «Богохульство» (blasphemia)—грѣхъ, противоположный «исповѣданію» (confessio) вѣры въ Бога. При этомъ, если blasphemia имѣетъ мѣсто только въ сердцѣ человѣка, оно тогда называется blasphemia cordis, если же обнаруживается въ словахъ, то blasphemia oris... [6]). Далѣе, согласно съ даннымъ нами въ свое время опредѣленіемъ «смертнаго» «грѣха», «богохульство» по своей природѣ (ex suo genere), смертный грѣхъ, потому что оно направляется противъ соединяющей человѣка съ Богомъ любви (charitas); «богохульствующій» уже по этому самому прерываетъ связь съ первымъ началомъ (primum principium) духовной жизни, т. е любовью къ Богу (charitas Dei) [7]) Помимо всего другаго, уже изъ одного только сказаннаго нами можно видѣть, что «богохульство», какъ такое, величайшій грѣхъ (maximum peccatum) [8]). Можно предположить, что, подобно тому, какъ святые (sancti) послѣ своего воскресенія изъ мертвыхъ будутъ возносить свою словесную хвалу (vocalis laus) Богу, въ свою очередь и осужденные (damnati) будутъ произносить словесную хулу (vocalis blasphemia) на Него [9]).

---

[1]) S. th., p. 2–2, q. 11, a. 2. [2]) Ibid , a. 3.
[3]) Ibid., a. 4. [4]) Ibid., q. 12, a 1. [5]) Ibid., a. 2.
[6]) Ibid., q. 13, a. 1. [7]) Ibid., a. 2.
[8]) Ibid. a. 3. [9]) Ibid., a 4.

Въ частности, подъ хулою, направленною противъ Св. Духа [1]), одни изъ отцевъ церкви (св. Аѳанасій Великій, св. Амвросій Медіоланскій, блаженный Іеронимъ, св. Златоустъ) разумѣютъ злословіе или только 3-го Лица св. Троицы, или, такъ какъ каждое изъ всѣхъ 3-хъ Лицъ св. Троицы есть «духъ» и «святое» (cujus, т. е. Троицы, quaelibet persona et spiritus est, et sanctus est) всю св. Троицу, другіе (бл. Августинъ) полную нераскаянность въ смертномъ грѣхѣ до смерти (finalis impoenitentia, quando scilicet aliquis perseverat in peccato mortali usque ad mortem), наконецъ, третьи грѣхъ противъ специфическихъ личныхъ свойствъ каждаго изъ всѣхъ Лицъ св. Троицы, чѣмъ въ отношеніи къ Отцу является могущество (potentia), Сыну—мудрость (sapientia), Св. Духу благость (bonitas), такъ что, поэтому, съ точки зрѣнія такого мнѣнія, грѣхомъ противъ Бога Отца будетъ грѣхъ слабости (infirmitas), противъ Бога Сына грѣхъ невѣденія (ignorantia), наконецъ, противъ Св. Духа—грѣхъ, совершаемый кѣмъ-либо подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ своей злостности, злой испорченности (malitia) и при томъ, такой, которая съ презрѣніемъ (per contemptum) отталкиваетъ отъ себя все то, что можетъ попрепятствовать выбору грѣха (id quod ellectionem peccati poterat impedire...) [2]).

Соотвѣтственно характеру того, что человѣкъ отталкиваетъ отъ себя, какъ препятствіе ему совершить грѣхъ, имѣютъ мѣсто слѣдующіе шесть видовъ (species) грѣха противъ Св. Духа: «desperatio» (отклоненіе отъ себя надежды, отчаяніе); «praesumptio» (предвзятость, дерзость), когда извѣстный человѣкъ надѣется наприм., на полученіе прощенія за извѣстный свой грѣхъ безъ покаянія (sine poenitentia), «impugnatio veritatis agnitae» (оспариваніе уже познанной истины, чтобы чрезъ это, такъ сказать, какъ-бы получить себѣ право тѣмъ необузданнѣе грѣшить—ut licentius peccet); «invidentiae fraternae gratiae» (недоброжелательство не только къ личности брата, но даже и къ благодати Божіей); «impoenitentia» (въ данномъ случаѣ не упорное пребываніе во грѣхѣ до смерти), только намѣреніе (вообще не твердое) не каяться во грѣхѣ (propositum non poenitendi), и наконецъ, «obstinatio» (когда грѣховное намѣреніе человѣка сильно укрѣпляется (firmat suum propositum) [3]).

Грѣхъ противъ Духа Святаго, какъ вообще состоящій въ нераскаянности, въ твердомъ упорствѣ во грѣхахъ до смерти, какъ совершаемый подъ воздѣйствіемъ злой, испорченной воли, злостности, какъ исключающій все то, благодаря чему можетъ имѣть смыслъ отпущеніе всѣхъ вообще грѣховъ, есть грѣхъ самъ по себѣ (ex sua parte) неисцѣльный (p. irremissibile), его отпустить можетъ только одно всемогущество и милосердіе Божіе [4])...

3) Контрасты «знанія» (scientia) и «разума» (intellectus), «слѣпота

[1]) Ср. In 2 Sent. d. 43. q. 1, a 2

[2]) S. th., p. 2—2, q. 14, a. 1. [3]) Ibid. a. 2. [4]) Ibid., a. 3.

ума» (caecitas mentis) [1]) и тупость чувства» (hebetudo sensus) [2]) различаются между собою тѣмъ, что послѣднее, т. е. hebetudo sensus есть нѣкотораго рода (quaedam) слабость ума (debilitas mentis), проявляющаяся въ обсуживаніи (in consideratione) духовныхъ благъ, тогда какъ первая, т. е. caecitas mentis есть не слабость только указаннаго рода, но совершенное отрицаніе познанія духовныхъ благъ. Какъ обусловливаемые «волею» самого человѣка, и caecitas mentis и hebetudo sensus, поэтому—грѣхи [3]). Та и другая происходятъ отъ грѣховъ плотскихъ (ex peccatis carnalibus) и, въ частности, hebetudo sensus отъ «обжорства», объяденія (ex gula), а caecitas mentis изъ сладострастія, сластолюбія (ex luxuria) [4]).

II.

«Надежда», понимаемая какъ богословская добродѣтель [5]), свое основаніе имѣетъ въ Богѣ, отъ Котораго человѣкъ надѣется получить себѣ помощь въ дѣлѣ достиженія имъ извѣстнаго ожидаемаго имъ блага. А такъ какъ всякое дѣйствіе всегда должно быть пропорціонально своей причинѣ, то и ожидаемое человѣкомъ отъ безконечнаго Бога благо, «въ собственномъ смыслѣ» (proprie) и «преимущественно» (principaliter), должно быть не благомъ «конечнымъ», но благомъ также безконечнымъ (infinitum bonum), чѣмъ, между тѣмъ, можетъ быть только вѣчная жизнь, состоящая въ наслажденіи созерцаніемъ Самого Бога, или короче вѣчное блаженство (beatitudo aeterna) [6]). При этомъ, прежде всего, всякій надѣющійся на Бога человѣкъ, хотя въ этомъ случаѣ собственно ожидаетъ отъ Него только своего собственнаго, только для себя самого блага (proprium bonum), однако, въ силу обусловливаемаго любовію единенія со своими ближними онъ можетъ также надѣяться на что-либо и желать чего либо (наприм., вѣчнаго блаженства) не для себя одного только, но и для ближняго [7]). Кромѣ того, при этомъ, человѣкъ въ извѣстной степени можетъ иногда надѣяться также или на другаго человѣка, или вообще на какое либо твореніе Божіе, это потолику, поколику «другой человѣкъ», или вообще «какое-либо твореніе Божіе» посредствуютъ собою, помогаютъ ему достигнуть тѣхъ или другихъ благъ.

Актъ «надежды»—нѣкотораго рода движеніе нашей «желательной» способности (quidam motus appetitivae partis), говоримъ, «желательной», потому что объектъ надежды всегда только одно благо (bonum), впрочемъ, не «чувственной желательной способности» (appetitus sensibilis), такъ какъ «благо» объектъ надежды есть благо не чувственное

---

[1]) S. th., p. 2—2, q. 15, a. 1. [2]) Ibid., a. 2. [3]) Ibid., a. 2. [4]) Ibid., a. 3.
[5]) Ibid., q 17, a. 1. [6]) Ibid., a. 2. [7]) Ibid., a. 3.

какое-либо, а «божественное» (non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum), а желательной способности духовной «воли» (voluntas) [1]).

Въ отношеніи къ «блаженнымъ», какъ «уже» владѣющимъ на небѣ «настоящимъ» (praesens), а не будущимъ блаженствомъ, по этому самому не можетъ имѣть никакого смысла какая-либо надежда или вѣра [2]). Не можетъ быть рѣчи, въ свою очередь, также и о «надеждѣ» «осужденныхъ» (damnati), какъ не считающихъ для себя сколько-нибудь возможнымъ достиженіе какого-либо блага (non enim est, т. е. надежда, de bono tanto ad quod nullo modo possit pervenirі) [3]). Но можно говорить о надеждѣ, такъ сказать, «странствующихъ» (viatoribus) еще только или въ этой жизни, или въ чистилищѣ, такъ какъ для нихъ еще возможно (possibile) въ будущемъ достиженіе блаженства [4]).

«Страхъ» къ Богу—даръ Св. Духа [5]). Вообще «страхъ» въ человѣкѣ [6]) можетъ имѣть мѣсто или въ виду извѣстнаго зла (malum), или въ виду того, откуда исходитъ зло. Вслѣдствіе этого, надѣющійся на Бога человѣкъ можетъ чувствовать къ Нему страхъ не въ первомъ, конечно, смыслѣ, потому что Богъ не есть зло, но безусловное благо, а въ смыслѣ послѣднемъ, поколику Богъ, какъ правосудный, можетъ наказать насъ за наши грѣхи [7]).

Страхъ предъ Богомъ, въ частности, можетъ быть или «человѣческій» или «мірской» (timor humanus vel mundanus), когда человѣкъ, въ виду угрожающихъ ему съ какой-либо стороны внѣшнихъ бѣдствій, отступаетъ отъ Бога (a Deo recedit), или «рабскій» (t. servilis), когда человѣкъ обращается къ Богу, опасаясь, въ противномъ случаѣ, быть отъ Него наказаннымъ, или «сыновній» (t. filialis), когда человѣкъ боится своими грѣхами огорчить Бога, или, наконецъ, «начальный», только еще, такъ сказать, «начинающійся» (t. initialis), нѣчто среднее между страхомъ рабскимъ и страхомъ сыновнимъ [8]). При этомъ, страхъ «мірской», подъ вліяніемъ котораго человѣкъ нѣкоторымъ образомъ предпочитаетъ мірскія внѣшнія блага Богу, всегда долженъ быть характеризованъ, какъ гнусный, порочный (malus) [9]). Страхъ «рабскій», съ одной стороны, какъ «несвободный», какъ имѣющій свою причину не въ свободной волѣ чувствующаго его, есть страхъ также гнусный (malus), но съ другой, разсматриваемый со стороны своей сущности (secundum suam substantiam), при томъ, какъ идущій отъ Св. Духа, онъ не пороченъ, а хорошъ (t. bonus) [10]). Страхъ сыновній, какъ такой, очевидно, похваленъ безусловно. Какъ страхъ рабскій, такъ и сыновній—начало премудрости, страхъ рабскій причина мудрости человѣка, поколику онъ отклоняетъ человѣка отъ грѣ-

---

[1]) S. th., p. 2—2, q. 18, a. 1. [2]) Ibid., a. 2
[3]) Ibid., a. 3. In III. l. Sent., dist. 26, q. 1, a. 2. [4]) Ibid., a. 3. Ср. ibid., a, 4.
[5]) Ibid , q. 19, a. 9. [6]) In Ps. 18.—In Rom. VIII. l. 3.
[7]) S. th., p. 2—2, q. 19, a. 1. [8]) Ibid., a. 2.
[9]) Ibid., a 3. [10]) Ibid., a. 4. Ср ibid., a 5. 6.

ха, и страхъ сыновній начало мудрости, какъ первое дѣйствіе мудрости (sicut primus sapientiae effectus) [1]). Страхъ «начальный» отличается отъ страха «сыновняго» не по своему существу, но только по степени имѣющей мѣсто въ чувствующемъ человѣкѣ «любви» (charitas) [2]).

Сыновній страхъ человѣка къ Богу становится все болѣе и болѣе интенсивнымъ, въ связи съ увеличеніемъ интенсивности «любви» его къ Богу; потому что всегда бываетъ такъ, что если становится болѣе сильною причина, то болѣе сильнымъ становится также и слѣдствіе ея. Въ самомъ дѣлѣ, чѣмъ сильнѣе кто-либо любитъ извѣстнаго человѣка, тѣмъ въ большей степени боится огорчить послѣдняго. Страхъ же «рабскій» съ той своей стороны, съ которой онъ характеризуется исключительно, какъ servilitas, совершенно перестаетъ имѣть мѣсто (totaliter tollitur) въ томъ случаѣ, когда въ чувствующемъ его человѣкѣ загорится любовь къ Богу; въ свою очередь, разсматриваемый и съ другихъ своихъ сторонъ онъ также, если не уничтожается вполнѣ, то, во всякомъ случаѣ, уменьшается: чѣмъ сильнѣе кто любитъ Бога, тѣмъ въ меньшей сравнительно степени боится быть отъ Него наказаннымъ [3]). Страхъ сыновній, какъ увеличивающійся вмѣстѣ съ усиленіемъ любви къ Нему, поэтому самому будетъ имѣть мѣсто и въ горнемъ отечествѣ, чего, между тѣмъ, совсѣмъ нельзя сказать о страхѣ рабскомъ, который совершенно уничтожается имѣющимъ быть въ горнемъ отечествѣ безмятежнымъ блаженствомъ [4]).

Контрасты «надежды»: 1) «отчаяніе» (desperatio) и 2) «дерзость» (praesumptio).

1) «Отчаяніе», какъ контрастъ прекрасной и похвальной надежды человѣка на Бога, порочно, грѣховно, даже больше: отчаяніе, по ап. Павлу (Еф. IV, 19), есть начало другихъ грѣховъ [5]).

Источниками и началами въ отношеніи къ отчаянію являются или пышность, сладострастіе (luxuria—особенно удовольствія, проистекающія отъ половаго совокупленія), или же и притомъ, главнымъ образомъ, лѣность, вялость (acedia), которая есть какъ-бы нѣкотораго рода печаль духа, заставляющая его поникать, ослабляющая его (acedia est tristitia quaedam dejectiva spiritus) [6]).

«Отчаяніе» можетъ быть присуще и владѣющему «вѣрою» человѣку: обусловливая собою надежду, вѣра, такимъ образомъ, по времени предшествуетъ надеждѣ, такъ что, поэтому, если и перестаетъ имѣть мѣсто надежда, уступивъ мѣсто отчаянію, то, вслѣдствіе этого,

---

[1]) S. th., p. 2—2, p. 19, a. 7 [2]) Ibid., a. 8.
[3]) Ibid , a. 10. [4]) Ibid., a. 11.
[5]) Ibid., q. 20, a. 1. См. также ibid., a. 3 [6]) Ibid. q. 20, a 4

не уничтожается вѣра, какъ и вообще все то, что предшествуетъ чему либо, не стоитъ въ зависимости отъ послѣдняго [1]).

2) Другая крайность надежды, какъ мы и сказали выше, «дерзость» [2]). Между тѣмъ какъ, съ одной стороны «отчаявающійся», нисколько не полагается на милосердіе Божіе, съ другой, болѣе, чѣмъ можно, надѣющійся на Бога, этимъ прямо оскорбляютъ наказывающее грѣшниковъ божественное правосудіе. Между тѣмъ какъ отчаяніе обусловливается отступленіемъ (aversio) человѣка отъ Бога, дерзкая надежда на Него противоположною этой крайностію [3]). Какъ контрастъ добродѣтели «надежды» «дерзкая надежда» (какъ и отчаяніе)—грѣхъ, хотя и менѣе тяжкій, чѣмъ каковъ грѣхъ отчаянія, такъ какъ Богу, въ силу Его безконечной благости, болѣе свойственно (magis proprium) въ отношеніи къ тварямъ Своимъ обнаруживать Свое милосердіе (misereri et parcere), чѣмъ наказывать (punire) ихъ [4]). Источниками, дающими начало «дерзкой надеждѣ» на Бога, должно считать или (если имѣется въ виду дерзкая надежда на свои собственныя силы—praesumptio, quae innititur propriae virtuti) «тщеславіе» (inanis gloria), когда человѣкъ преслѣдуетъ что-либо не по своимъ силамъ (attendit aliquid super vires suas), или же (если имѣется въ виду дерзкая надежда на божественное милосердіе и могущество—praesumptio, quae innititur inordinate divinae misericordiae vel potentiae-«гордость» (superbia), когда кто либо столь высоко думаетъ о себѣ, что надѣется, что Богъ не станетъ наказывать его за грѣхи или не исключитъ его нѣкогда изъ числа участниковъ въ Своей Божественной славѣ [5]).

III.

Прежде чѣмъ говорить о «любви», какъ богословской добродѣтели, скажемъ нѣсколько словъ о нѣкоторыхъ существенныхъ свойствахъ «любви вообще».

Характерныя свойства любви слѣдующія. Прежде всего, человѣку свойственно болѣе любить, чѣмъ быть любимымъ, на что указываютъ и тотъ напр. фактъ, что друзья обыкновенно заслуживаютъ похвалу больше за то, что «любятъ», чѣмъ за то, что любимы и, напротивъ, если «не любятъ» и въ то же время сами «любимы» обыкновенно заслуживаютъ себѣ со стороны окружающихъ ихъ порицаніе. Все это потому, что человѣку по природѣ больше присуща склонность къ акту (въ данномъ случаѣ «любить»), чѣмъ къ пассивному состоянію (въ данномъ случаѣ «быть любимымъ») [6]). Любовь, далѣе, мыслима тамъ только, гдѣ имѣетъ мѣсто взаимность, и не можетъ возникать

---

[1]) S. th., p. 2—2, q. 20, a. 2.
[2]) Ibid., q. 21, a. 3. [3]) Ibid., a. 1. [4]) Ibid, a. 2. [5]) Ibid., a. 4.
[6]) S. th., p. 2—2, q. 27, a. 1.

въ комъ-либо внезапно; она, напротивъ, плодъ, такъ сказать, нѣкотораго рода привычки (ex quadam consuetudine), плодъ болѣе или менѣе продолжительнаго предварительнаго созерцанія любимаго предмета. Всѣмъ этимъ любовь отличается отъ того, что извѣстно подъ именемъ «благожеланія» (benevolentia), т. е. желанія кѣмъ либо другому блага, благожеланія, могущаго имѣть мѣсто съ чьей либо стороны не только въ отношеніи къ лицу, не отвѣчающему своему благожелателю взаимностію, но даже лицу, которое иногда и не подозрѣваетъ самого существованія своего благожелателя..., благожеланія, затѣмъ, могущаго иногда возникнуть въ комъ-либо внезапно (ex repentino): когда, наприм., мы видимъ состязающихся другъ съ другомъ бойцевъ (pugil), то въ насъ сразу же возникаетъ благожеланіе въ отношеніи къ тому или другому изъ нихъ [1])...

Третья богословская добродѣтель—«любовь» (charitas) [2]), добродѣтель, при томъ, какъ въ свое время уже и было замѣчено, превосходнѣйшая между всѣми другими добродѣтелями [3]), добродѣтель, безъ которой не мыслима никакая другая истинная добродѣтель [4]), добродѣтель, являющаяся «формою» или «матерью», «душею» всѣхъ остальныхъ добродѣтелей, какъ обусловливающая собою направленіе актовъ, специфически характеризующихъ собою всѣ остальныя добродѣтели, къ конечной цѣли [5])..., по существу своему можетъ быть охарактеризована какъ нѣкотораго рода дружба, имѣющая мѣсто въ отношеніяхъ человѣка къ Богу (charitas amicitia quaedam est hominis ad Deum) [6]), что засвидѣтельствовалъ уже Самъ Іисусъ Христосъ, сказавши окружавшимъ Его: «Я уже не называю васъ рабами: ибо рабъ не знаетъ, что дѣлаетъ господинъ его; но Я назвалъ васъ друзьями»... (Іоан. XV, 15. Синод. перев.).

Объектъ любви—благо (bonum) и, въ частности, благо не чувственное какое-либо, а божественное (b. divinum), познаваемое однимъ только умомъ (solo intellectu cognoscitur). Всякое же благо, какъ такое, вообще можетъ корениться въ нашей желательной способности, т. е., или желательной способности чувственной (appet. sensitivus), или же способности интеллектуальной, духовной (ap. intellectivus), т. е. волѣ, такъ что если объектъ любви благо божественное, познаваемое однимъ только умомъ, то оно коренится, какъ въ своемъ субъектѣ, только въ желательной способности интеллектуальной, духовной [7]).

Не присущая намъ по природѣ, не пріобрѣтаемая нами при помощи нашихъ естественныхъ силъ, но вливаемая въ наши сердца свыше [8]) Св. Духомъ, Который есть любовь Отца и Сына [9]), любовь со стороны ея интенсивности въ томъ или другомъ человѣкѣ обусло-

---

[1]) S. th., p. 2—2, q. 25, a. 2. In Ioh. XI, lect. 7.
[2]) S. th., p. 2—2, q. 23, a. 3. 4. [3]) Ibid., a. 6. [4]) Ibid., a. 7.
[5]) Ibid., a. 8.
[6]) Ibid., a. 1. [7]) Ibid., q. 24, a 1. [8]) Ibid., a. 2. [9]) Ibid., a. 2

вливается не степенью способности воспринять ее въ себя, а исключительно волею Св. Духа (solum ex voluntate Spiritus Sancti.., dependet) [1]).

Вливаемая въ человѣка Св. Духомъ любовь, съ одной стороны, можетъ усиливаться въ человѣкѣ, соотвѣтственно чему послѣдній, все болѣе и болѣе приближается къ своей конечной цѣли, т. е. къ своему вѣчному блаженству [2]), впрочемъ, можетъ усиливаться не чрезъ количественное какое-либо прибавленіе (additio), а въ томъ только смыслѣ, что она, при извѣстныхъ условіяхъ, становится все болѣе и болѣе интенсивною (charitas augetur per hoc, quod intenditur in subjecto) [3]). При этомъ, отдѣльные поступки человѣка, совершаемые имъ въ духѣ любви, сами по себѣ, непосредственно не обусловливаютъ собою усиленія самой любви въ человѣкѣ, а только каждый изъ нихъ дѣлаетъ человѣка болѣе расположеннымъ или готовымъ (promptior) на другой подобнаго же рода поступокъ, они, такъ сказать, только нѣкоторымъ образомъ пролагаютъ собою путь, слѣдованіе человѣка по которому обусловливаетъ собою любовь только «посредственно» [4]). Какъ участіе въ божественной любви Св. Духа, какъ увеличиваемая въ человѣкѣ только Богомъ, наконецъ, какъ пропорціонально ея усиленію въ человѣкѣ все болѣе и болѣе побуждающая послѣдняго къ дальнѣйшему его усовершенствованію въ ней, любовь можетъ увеличиваться въ безконечность (in infinitum) [5]). Далѣе, любовь, поколику имѣется въ виду степень, въ какой мы «должны» любить Бога, степень, въ виду безконечной благости Послѣдняго (Бога мы должны любить, на сколько Онъ благъ), въ свою очередь, также безконечная, не достижимая ни для какого конечнаго существа, какъ такого, не можетъ быть совершенною въ настоящей жизни, тогда какъ, поколику имѣется въ виду степень «возможности», какою въ данномъ случаѣ располагаетъ человѣкъ (quando diligit tantum, quantum potest), любовь можетъ быть совершенною и въ этой жизни [6]). Обыкновенно различаются три степени любви: а) «charitas incipiens», это любовь только еще «начинающаяся», когда человѣкъ еще только начинаетъ прилагать стараніе отклониться отъ противныхъ любви грѣховныхъ влеченій, б) «charitas proficiens», «совершенствующаяся», укрѣпляющаяся и, наконецъ, в) «charitas perfecta», «любовь совершенная», отмѣчающая собою тѣхъ, которые желаютъ «разрѣшиться и быть со Христомъ» [7]).

Съ другой стороны, любовь можетъ также и уменьшаться (diminui) и именно вслѣдствіе грѣховъ, какъ противодѣйствующихъ и лишающихъ человѣка божественной благодати [8]) .., при чемъ, грѣхъ «смерт-

---

[1]) Ibid., a. 3. Ср. in I Sent. dist. 17, q. 1, a 3
[2]) S. th., p. 2—2, q. 24, a. 4. [3]) Ibid., a. 5. [4]) Ibid, a. 6
[5]) Ibid., a. 7. In I l. Sent., dist. 17., q. 2, a. 4. [6]) Ibid., a. 8.
[7]) S. th., p. 2—2, q. 24, a. 9. [8]) Ibid., a. 10.

ный», даже одинъ разъ только совершенный человѣкомъ, какъ грѣхъ, за который человѣкъ достоинъ вѣчной смерти, влечетъ за собою совершенное уничтоженіе въ человѣкѣ «любви» [1]).

Специфическій объектъ любви Богъ, Котораго мы должны любить только ради Его Самого, какъ конечную цѣль всего [2])... какъ безконечно благаго..., при томъ, любить всецѣло (totaliter), вполнѣ, всѣмъ сердцемъ нашимъ (ex toto corde tuo) [3]), безъ мѣры (sine modo) [4]), такъ что, поэтому, если мы и можемъ имѣть любовь къ чему-либо, кромѣ Бога, наприм., въ отношеніи къ ближнему, то только потолику, поколику она стоитъ въ связи съ любовію къ Богу, т. е., поколику мы любимъ своего ближняго, такъ сказать, въ Богѣ [5]). А любовь къ Богу и любовь къ ближнему, какъ характеризующія собою одинъ и тотъ же навыкъ, дѣйствительно находятся въ тѣсной взаимной связи, соотвѣтственно чему и ев. Іоаннъ говоритъ (1 Іоан. IV, 21): «и мы имѣемъ отъ Него, т. е. Іисуса Христа, такую заповѣдь, чтобы любящій Бога любилъ и брата своего» [6])... Любовь къ ближнимъ не должна ограничиваться только любовью къ праведникамъ, она должна простираться и на грѣшниковъ, которые суть также ближніе наши [7]), она, далѣе, не должна простираться только на любящихъ насъ лицъ, но, по слову Іисуса Христа (Мѳ. V, 44), и на нашихъ враговъ [8]). При этомъ, мы не обязаны, однако, любовь свою къ врагамъ нашимъ выражать въ видѣ оказыванія имъ благодѣяній: оказываніе врагамъ нашимъ благодѣяній признакъ уже высшаго «совершенства» любви, *которое ни для кого не обязательно, а всякому «только» совѣтуется* [9]). При этомъ, нужно замѣтить, любовь къ друзьямъ выше, чѣмъ любовь къ врагамъ: она, такъ сказать, сравнительно, болѣе горяча (fervention) и сильнѣе (fortior), такъ какъ друзья обыкновенно бываютъ соединены другъ съ другомъ, находятся въ близи другъ къ другу..., подобно тому, какъ и огонь болѣе чувствуется, когда онъ горитъ вблизи, чѣмъ наоборотъ [10]). Далѣе, мы должны любить также и св. ангеловъ, потому что вмѣстѣ съ послѣдними мы будемъ участвовать въ вѣчномъ блаженствѣ [11]). Вслѣдствіе этого, наша любовь не можетъ простираться на демоновъ, которые не будутъ наслаждаться вѣчнымъ блаженствомъ [12])... Неразумныя твари (creaturae irrationales) могутъ быть любимы нами только на столько, на сколько сохраненіе ихъ обусловливаетъ собою или пользу людей, или прославленіе Бога; сами же по себѣ, какъ неспособныя къ вѣчной жизни (vita aeterna)..., они любимы не могутъ быть [13]). «Любовь» можетъ относиться также и къ

---

[1]) Ibid., a. 12. In III. l. Sent., dist., 27, q. 2, a. 4
[2]) S. th., p. 2—2, q. 27, a. 3. [3]) Ibid., a. 5. [4]) Ibid., a. 6.
[5]) Ibid., a. 4. 8, q. 25, a. 1. [6]) Ibid., q. 25, a 1.
[7]) Ibid. a. 6. [8]) Ibid., a. 8. [9]) Ibid., a. 9.
[10]) Ibid., q. 27, a. 7. [11]) Ibid, q. 25, a. 10. Ср. ibid., q. 23. a. 1.
[12]) Ibid , q. 25, a. 11. [13]) Ibid., q. 25, a. 3.

намъ самимъ: любовь требуетъ извѣстнаго единенія раздѣляющихъ ее сторонъ одна съ другой, а единеніе, имѣющее мѣсто въ любви къ самимъ себѣ, совершеннѣйшее... Да и Самъ Богъ повелѣваетъ человѣку любить своего ближняго по образцу любви къ себѣ самому (Лев. XIX 18) [1]). Въ частности, любя самихъ себя, мы должны любить не только свою духовную сторону, но и свое тѣло, поколику имъ мы обязаны Богу [2]). Грѣшники, какъ губящіе своими грѣхами свою душу (Пс. 10, 6), очевидно, не питаютъ къ себѣ истинной любви [3])...

Слѣдовательно, объектами нашей любви являются: а) «что выше насъ» (supra nos), т. е. Богъ, б) «мы сами» (nos sumus), в) «что внѣ насъ» (juxta nos), т. е., наши ближніе и св. ангелы, и, наконецъ, г) «что ниже насъ» (infra nos), т. е. наше тѣло [4]).

Что касается «степени» любви, какую слѣдуетъ питать къ тѣмъ или другимъ объектамъ [5]), то относительно этого можно сказать слѣдующее.

Болѣе всего (principaliter et maxime) мы должны любить Бога, какъ «причину нашего блаженства» [6]). Ближняго же, какъ «только участвующаго» вмѣстѣ съ нами въ ниспосылаемомъ Богомъ блаженствѣ, мы должны любить въ гораздо меньшей степени, чѣмъ Бога [7]). Въ гораздо меньшей степени, чѣмъ Бога, мы должны также любить и самихъ себя, потому что Богъ общее благо всѣхъ (bonum commune omnium), потому что въ Немъ только лежитъ причина и источникъ блаженства всѣхъ, способныхъ въ немъ участвовать [8])... Далѣе, человѣкъ долженъ любить свою духовную сторону больше, чѣмъ духовную сторону ближняго. Это вытекаетъ уже изъ сказаннаго нами выше: человѣкъ любитъ себя самого, поколику онъ участвуетъ въ божественномъ благѣ (secundum rationem, qua est particeps praedicti, т. е. divini boni), а ближняго своего, поколику послѣдній участвуетъ вмѣстѣ съ нимъ въ томъ же благѣ (secundum rationem societatis in isto bono). Другими словами, единеніе съ Богомъ тѣснѣе, чѣмъ съ ближнимъ, котораго человѣкъ любитъ, какъ выше и замѣчено, не самого по себѣ, а въ Богѣ [9]). По этой же самой причинѣ мы должны любить духовную сторону своего ближняго, какъ сравнительно болѣе цѣнную, больше, чѣмъ свое тѣло, сравнительно менѣе цѣнное. Впрочемъ, отсюда еще не вытекаетъ такое заключеніе, что человѣкъ «долженъ» своимъ собственнымъ тѣломъ жертвовать для спасенія ближнихъ, такъ какъ подобное самопожертвованіе отмѣчаетъ собою только «совершенную» любовь (pertinet ad perfectionem charitatis) [10]). Изъ ближнихъ нашихъ тѣхъ, которые по своимъ нравственнымъ совершенствамъ стоятъ ближе къ Богу, чѣмъ другіе, мы должны любить больше, чѣмъ тѣхъ,

---

[1]) S. th., p. 2—2, q. 25, a 4. [2]) Ibid., a. 5. [3]) Ibid., a. 7. [4]) Ibid., a. 12.
[5]) Ibid., q. 26, a. 1. [6]) Ibid., a. 2. [7]) Ibid., a. 2. [8]) Ibid., a. 3.
[9]) Ibid., a. 4.—In Gal V. lect. 3
[10]) S. th., p. 2—2, q. 26, a. 5.

которые съ этой своей стороны отстоятъ дальше отъ Бога [1]). Любовь наша въ большей сравнительно степени должна простираться на болѣе близкихъ къ намъ (наприм., связанныхъ съ нами узами плотскаго родства) [2]), чѣмъ на другихъ, если только такое отношеніе наше къ нимъ не удаляетъ насъ отъ Бога [3])... Отецъ нашъ, какъ въ извѣстномъ смыслѣ подобный Богу, какъ раздаятель блага, долженъ быть любимъ нами болѣе, чѣмъ сынъ нашъ [4]). Отецъ, какъ въ большей сравнительно степени сказывающійся въ качествѣ принципа нашей естественной жизни, чѣмъ мать, долженъ быть любимъ нами, въ свою очередь, сильнѣе также, чѣмъ мать [5]). Такъ какъ жену свою человѣкъ долженъ любить въ такой же степени, какъ и свою плоть (Еф. 5), а плоть свою, какъ выше уже и сказано нами, онъ долженъ любить въ меньшей степени, чѣмъ ближняго, а между ближними, какъ также уже сказано нами, больше всего онъ долженъ любить своихъ родителей, то, вслѣдствіе этого, родителей своихъ человѣкъ долженъ любить больше, чѣмъ свою жену [6])... Съ одной стороны, оказывающаго благодѣянія своимъ ближнимъ, какъ являющагося въ данномъ случаѣ принципомъ блага, мы любимъ больше, чѣмъ облагодѣтельствованнаго ими. Съ другой стороны, мы любимъ облагодѣтельствованныхъ нами больше, чѣмъ благодѣтелей нашихъ, по слѣдующимъ причинамъ: а) благодѣяніе какъ бы нѣкоторое дѣло, произведеніе благодѣтеля, а каждый въ высшей степени любитъ свое произведеніе (наприм., поэтъ свои поэмы...), б) труднѣе благодѣянія совершать, чѣмъ принимать, и относительно чего мы больше трудимся, то мы больше любимъ и проч. и проч. [7])...

Различныя степени любви, какую мы питаемъ вообще къ тѣмъ или другимъ объектамъ, будутъ имѣть мѣсто и въ загробной жизни, въ горнемъ отечествѣ: тамъ больше всего остальнаго мы должны любить также Бога, тамъ человѣкъ долженъ будетъ любить болѣе лучшихъ въ нравственномъ отношеніи, чѣмъ сравнительно съ ними худшихъ, тамъ человѣкъ будетъ любить себя больше, чѣмъ своего ближняго и т. под. [8]).

Переходимъ къ характеристикѣ взгляда Ѳомы Аквината на «дѣйствія» (effectus), какими сопровождается любовь [9]).

Дѣйствія, какими сопровождается любовь, двоякаго рода: 1) effectus interiores—внутреннія: радость (gaudium), миръ (pax) и милосердіе (misericordia) и 2) effectus exteriores—внѣшнія: благотворительность (beneficentia), милостыня (eleemosyna) и братское наставленіе (correctio fraterna).

1) «Радость» (gaudium) исходитъ изъ любви (amor) или вслѣдствіе присутствія любимаго блага «на лицѣ» (propter praesentiam boni amati),

---

[1]) S. th., p. 2—2, q. 26 a. 6. [2]) Ibid., a 7 [3]) Ibid., a. 8 [4]) Ibid., a. 9.
[5]) Ibid.,a. 10. [6]) Ibid.,, a. 11. [7]) Ibid., a. 12. [8]) Ibid., a. 13.
[9]) Ср. «de duobus praeceptis et charitatis et decem legis praeceptis» (Opusc. 4).

или же вслѣдствіе того, что любимый нами объектъ не можетъ лишиться присущаго ему блага, тогда какъ печаль (tristitia) сопровождаетъ собою любовь или потому, что любимаго нами объекта нѣтъ на лицѣ, или потому, что онъ лишается своего блага (suo bono privatur), или потому, что онъ подавляется какимъ либо зломъ [1]). Въ частности, духовная радость (gaudium spirituale), т. е. радость о Богѣ (g. de Deo), въ свою очередь, также проистекающая изъ любви (ex charitate) къ Богу, какъ всегда пребывающему въ томъ человѣкѣ, которому присуща любовь (1 Іоан. IV, 16), и никогда не измѣняющемуся [2]), какъ такая, если принимать ее въ собственномъ строгомъ смыслѣ, т. е., какъ радость о божественномъ благѣ, разсматриваемомъ самомъ въ себѣ (secundum se),—не мыслима съ какою-либо примѣсью печали вслѣдствіе того, что здѣсь безусловно не имѣютъ мѣста и указанные выше моменты, обусловливающіе собою возможность въ комъ-либо печали [3]). Если же въ данномъ случаѣ имѣть въ виду то, что противодѣйствуетъ нашему совершенному участію въ божественномъ благѣ, то относительно этого радость имѣющаго любовь можетъ нѣсколько омрачаться [4]). Радость вообще, какъ успокоеніе отъ движенія (quies ad motum) [5]), полная радость (g. plenum), полное успокоеніе отъ всякаго движенія, желанія, наступающее тогда, когда человѣку не остается уже ничего болѣе желать (quando jam nihil desiderandum restat), возможна не въ этой жизни, гдѣ мы постоянно желаемъ и преслѣдуемъ все большее и большее приближеніе наше къ Богу..., а въ жизни будущей, въ горнемъ отечествѣ [6]). Радость блаженныхъ (beati) совершенно полная (perfecte plenum) [7])...

Радость, какъ въ свое время сказано, не есть добродѣтель [8]).

«Миръ» (pax) не есть что либо тожественное съ тѣмъ, что называется «согласіемъ» (concordia). Понятіе «мира» болѣе широко, чѣмъ понятіе «согласія»: понятіе мира включаетъ въ себѣ понятіе согласія,—такъ-что, вслѣдствіе этого, гдѣ имѣетъ мѣсто миръ, тамъ и согласіе, но «не» на-оборотъ. Въ самомъ дѣлѣ «миръ», понимаемый въ собственномъ смыслѣ, характеризуется, съ одной стороны, какъ гармонія, согласіе человѣка съ самимъ собою (ad se ipsum), какъ объединеніе всѣхъ желаній извѣстнаго человѣка въ немъ самомъ и, съ другой, какъ такого рода отношеніе даннаго человѣка къ другимъ людямъ,—между тѣмъ какъ понимаемое въ собственномъ также смыслѣ «согласіе» требуетъ для себя только одно послѣднее условіе, т. е., гармоническій характеръ отношеній извѣстнаго человѣка къ окружающимъ его; оно имѣетъ мѣсто, поколику желанія различныхъ сердецъ въ томъ или другомъ сходятся между собою...[9]) Нѣтъ нужды уже здѣсь упоминать о томъ, что взаимное «согласіе» извѣстныхъ

[1]) S. th.; p. 2—2, q. 28. a. 1. [2]) Ibid., a. 1. [3]) Ibid., a. 2.
[4]) Ibid., a. 2. [5]) Ibid., a. 3. [6]) Ibid., a. 3.
[7]) Ibid. a. 3. [8]) Ibid., a. 4. [9]) Ibid., q. 29, a. 1.

людей можетъ имѣть мѣсто въ отношеніи къ какому-либо злу и, слѣдовательно, можетъ быть присуще нечестивымъ (impii),—между тѣмъ какъ «миръ», какъ такой, по слову Господа (Ис. 48, 22), не можетъ быть присущъ нечестивымъ...[1]). Понимаемый въ первомъ смыслѣ, т. е., какъ гармонія, согласіе человѣка съ самимъ съ собою и проч., миръ—результатъ любви (charitas) человѣка къ Богу, — понимаемый же въ смыслѣ второмъ, т. е., какъ гармонія, согласіе человѣка съ другими людьми..., миръ вытекаетъ изъ любви человѣка къ своимъ ближнимъ, подъ вліяніемъ которой онъ иногда желаетъ исполнять волю ближняго своего, какъ волю самого себя...[2]). Всѣ и все преслѣдуютъ миръ,—всѣ и все, чему только присуще какое-либо желаніе (appetitus). Въ самомъ дѣлѣ, все, стремящееся (appetens) къ чему-либо, желаетъ (appetit) достигнуть предмета своихъ преслѣдованій спокойно (tranquille), не встрѣчая себѣ на этомъ пути никакихъ препятствій (sine impedimento),—а въ этомъ, между тѣмъ, и состоитъ миръ [3]).

Миръ, какъ въ свое время и было уже замѣчено, не можетъ претендовать на титло добродѣтели [4]).

«Милосердіе (misericordia)—извѣстнаго рода сочувствіе или состраданіе (compassio) человѣка своему ближнему въ постигшемъ послѣдняго извѣстномъ «бѣдствіи» (malum), и кромѣ «бѣдствія», «зла», нельзя указать чего-либо такого, что въ собственномъ смыслѣ обусловливало-бы собою возникновеніе въ комъ либо «милосердія»...[5]). Сострадающій чужому несчастію (super miseria aliena) «можетъ» сочувствовать послѣднему въ такой же степени, въ какой онъ печалился-бы по поводу его, если-бы оно обрушилось на него самого, — и это или потому, что страдающій—его другъ, котораго онъ обыкновенно считаетъ, такъ сказать, за свое второе «я», или-же потому, что обрушившееся на ближняго несчастіе легко можетъ перейти отъ послѣдняго и на него самого...[6]) Въ другихъ случаяхъ, т. е когда испытывающій несчастіе—не «другъ» нашъ, или—когда «несчастіе» это не грозитъ перейти на насъ,—наше милосердіе бываетъ менѣе интенсивнымъ [7]).

«Милосердіе», какъ уже раньше мы говорили, по существу своему, сказывается, какъ добродѣтель [8]), хотя и не величайшая (maxima) между другими добродѣтелями (Кол. III, 14)...[9]).

2) «Благотворительность» (beneficentia), состоя въ оказываніи кѣмъ-либо своимъ ближнимъ блага (facere bonum alicui), есть тоже, что «благожелательство» (benevolentia): все различіе между ними въ томъ только, что между тѣмъ какъ «благожелательство» характеризуется какъ простое только «желаніе» другому блага, «благотворительность же какъ также желаніе другому блага, — но только желаніе, про-

---

[1]) S. th , p. 2—2, q. 29, a. 1 [2]) Ibid., a. 3.
[3]) Ibid. a. 2. [4]) Ibid., a. 4. [5]) Ibid., q. 30, a. 1
[6]) Ibid., a. 2. [7]) Ibid. [8]) Ibid., a. 3 [9]) Ibid., a. 4.

являющееся уже во внѣ, въ дѣятельности, полезной для ближняго [1]). «Благотворительность», какъ такая, вообще—плодъ любви [2]). Она имѣетъ мѣсто съ той стороны, которая, по крайней мѣрѣ, въ данномъ случаѣ является сравнительно высшею по сравненію со стороною благодѣтельствуемою. Такъ какъ жизнь всѣхъ людей чрезвычайно перемѣнчива и, помимо тѣхъ или другихъ недостатковъ, стоящій выше другаго въ извѣстномъ отношеніи можетъ стоять или уже стоитъ ниже его въ какомъ-либо другомъ отношеніи, то «благотворительность» должна простираться на всѣхъ безъ исключенія людей... [3]). Но такъ какъ мы не въ состояніи благотворительствовать всѣмъ людямъ въ отдѣльности (in speciali), потому что мы не въ состояніи предвидѣть всѣхъ случаевъ, въ которыхъ мы должны благотворительствовать кому-либо и проч., то, вслѣдствіе этого, «благотворитель», по крайней мѣрѣ, долженъ быть «всегда» готовъ, «всегда» имѣть расположеніе въ необходимое время, при извѣстныхъ обстоятельствахъ, въ отношеніи къ тѣмъ или другимъ людямъ [«вообще» въ большей степени въ отношеніи къ соединеннымъ съ нимъ узами кровнаго родства... Но, «въ частности», скорѣе въ отношеніи къ тѣмъ, кто въ высшей степени нуждается въ этомъ, хотя бы это былъ и совершенно чужой (extraneus) для него человѣкъ и хотя бы въ тоже время въ помощи нуждался отецъ его, но нуждался въ сравнительно гораздо меньшей степени...[4])] оказывать благодѣянія. Всѣмъ же людямъ «вообще» (in generali—а не каждому въ отдѣльности) мы можемъ благотворить, наприм., молясь за нихъ, т. е., и за вѣрующихъ, и за невѣрныхъ (pro fidelibus et infidelibus) [5]). Какъ имѣющая одинъ и тотъ же формальный объектъ съ любовію (charitas) вообще, т. е. общее благо (commune bonum), благотворительность, въ виду того, что добродѣтели, какъ извѣстно, различаются между собою по своимъ объектамъ,—не есть какая-либо отличная отъ послѣдней добродѣтель: она, какъ мы выше и сказали, есть только плодъ добродѣтели любви... [6]).

Латинское слово, означающее «милостыню» [7])—eleemosyna—происходитъ отъ «miseratio» или «misericordia», а такъ какъ «misericordia», какъ выше сказали, есть слѣдствіе любви, то, поэтому, слѣдствіе-же, плодъ любви и подаваніе милостыни нуждающимся [8]). Виды тѣлесной милостыни (eleemosynae corporales): а) насытить голоднаго (pascere esurientem), б) напоить жаждущаго (potare sitientem), в) одѣть нагаго (vestire nudum), г) принять, успокоить у себя чужестранца (suscipere, recolligere hospitem), д) посѣтить больнаго (visitare infirmum), е) выкупить, освободить плѣнника (redimere captivum), наконецъ, ж) похоронить мертваго (sepelire mortuum). Виды духовной милостыни (eleemosynae spirituales: а) наставить невѣдущаго (docere ignorantem), б) дать

[1]) S. th., p. 2—2, q. 31, a. 1. 4 [2]) Ibid., a. 1. [3]) Ibid., a 2.
[4]) Ibid., a. 3. [5]) Ibid., a. 2. [6]) Ibid. a. 4. [7]) Ср. in IV Sent. dist. 15, q. 1, a. 1.
[8]) S. th; p. 2—2, q. 32, a. 1

совѣтъ нуждающемуся въ немъ (consulere dubitanti), в) утѣшить печальнаго (consolari tristem), г) исправить грѣшащаго (corrigere peccantem), д) прощать обижающему (remittere offendenti), г) нести на себѣ бремя и тяжести своихъ ближнихъ (portare onerosos et graves), наконецъ, ж) за всѣхъ молиться (pro omnibus orare) [1]). Изъ этихъ двухъ видовъ милостыни (духовной и тѣлесной) духовная милостыня стоитъ «вообще» выше тѣлесной, такъ какъ даръ духовный «вообще» выше тѣлеснаго, какъ и духъ выше тѣла... Впрочемъ, въ нѣкоторыхъ частныхъ случаяхъ (когда напр., извѣстный человѣкъ умираетъ отъ голода, нуждается больше въ тѣлесной, чѣмъ въ духовной пищѣ) мы бываемъ обязаны подавать своимъ ближнимъ тѣлесную милостыню предпочтительно предъ духовною [2]). При этомъ тѣлесная милостыня, какъ плодъ любви человѣка къ Богу и ближнему, какъ побуждающая получающаго ее человѣка къ молитвѣ за своего благодѣтеля..., можетъ сопровождаться результатами и «духовнаго характера» [3]). Что мы «должны» давать милостыни своимъ ближнимъ, объ этомъ свидѣтельствуетъ уже Самъ Спаситель (Мѳ. 25), говоря, что удѣломъ не дающихъ ея людей будетъ вѣчное наказаніе [4]). Впрочемъ, при этомъ, необходимо должны имѣть мѣсто два условія: чтобы дающій въ этомъ случаѣ жертвовалъ своимъ избыткомъ (supersfuum), а принимающій имѣлъ въ милостыни необходимость (necessitas) [5]). Того, безъ чего извѣстный человѣкъ обойтись совсѣмъ не можетъ (что, въ частности, сказывается или для него самого, или для его сына, или вообще для членовъ его семейства), онъ «не обязанъ» подавать своимъ ближнимъ, за исключеніемъ тѣхъ случаевъ, когда этимъ онъ могъ бы въ извѣстной степени обусловливать благо общественное... Требованіе же, чтобы человѣкъ удѣлялъ изъ своихъ достатковъ своимъ ближнимъ ту или другую часть, хотя въ извѣстной степени и необходимую для него самого по сословному-ли его положенію въ обществѣ (secundum conditionem et statum...) или по другимъ причинамъ, однако, такую, при этомъ, безъ которой онъ можетъ какъ-либо обойтись,—есть требованіе не для всѣхъ обязательное, но только для желающихъ быть совершенными...[6]). Изъ несправедливо пріобрѣтеннаго человѣкъ не можетъ давать милостыни, если онъ (напр., хищникъ, воръ) обязанъ возвратить несправедливо пріобрѣтенное имъ тѣмъ, кому оно принадлежало до сихъ поръ, или (когда только-что высказанное нами условіе не имѣетъ мѣста) если какъ даяніе, такъ принятіе извѣстнаго блага будутъ противозаконными (simonia, напр....) [7]). Не имѣетъ также права давать милостыню какой-либо «подчиненный» другому изъ того, что принадлежитъ не ему, а этому послѣднему,—говоримъ—не можетъ, не заручившись заранѣе согласіемъ въ соб-

[1]) S. th., p. 2—2, q. 32, a. 2. [2]) Ibid., a. 3. [3]) Ibid., a 4.
[4]) Ibid., a. 5. [5]) Ibid., a. 5. [6]) Ibid., a. 6.
[7]) S. th., p. 2—2; q. 32, a. 7.

ственномъ смыслѣ владѣльца извѣстнаго блага: жена, наприм., изъ того, что необходимо для всего семейства, не имѣетъ права давать ближнимъ чего-либо безъ согласія на это «ея главы»—мужа, какъ въ собственномъ смыслѣ владѣльца блага...[1]). Милостыни мы должны давать вообще болѣе близкимъ къ намъ, чѣмъ другимъ (1 Тимоѳ. V, 8) [2]). Если мы нуждающемуся даемъ милостыню изобильно, то это—похвально,—но не похвально давать ее въ ущербъ другимъ нуждающимся, которые чрезъ это останутся безъ нашей помощи...[3]).

«Братское наставленіе» (correctio fraterna), какъ имѣющее въ виду удержать ближняго отъ грѣховъ, вредныхъ или для него только одного, или вмѣстѣ съ тѣмъ и для его ближнихъ, какъ имѣющее въ виду, словомъ, благо ближняго, очевидно, вызывается главнымъ образомъ, (principaliter) «любовью» [4]). Къ братскому наставленію призываются всѣ люди уже потому только одному, что,—какъ только-что сказано,—оно—плодъ «любви» къ ближнему, — любви, между тѣмъ, безусловно обязательной для каждаго изъ насъ...[5]). Даже больше: кто, имѣя возможность, не наставляетъ своего ближняго и чрезъ то не удерживаетъ его отъ грѣха, тотъ,—какъ справедливо говоритъ бл. Августинъ, въ данномъ случаѣ грѣшитъ въ болѣе сильной степени, чѣмъ согрѣшившій его ближній ..[6]). Но если въ этомъ случаѣ correctio fraterna оттѣняется не только какъ актъ любви, но еще и какъ актъ справедливости [7]),—то оно, какъ такое, приличествуетъ собственно высокопоставленнымъ лицамъ (praeclari), какъ лицамъ, могущимъ не только увѣщевать своихъ ближнихъ, но, гдѣ должно (какъ въ данномъ случаѣ) исправлять ихъ и чрезъ наказаніе (corrigere puniendo) [8]).—Если не какъ актъ справедливости, то, по крайней мѣрѣ, какъ актъ любви, correctio fraterna можетъ имѣть со стороны кого угодно изъ насъ въ отношеніи и къ самимъ высокопоставленнымъ лицамъ, коль скоро тѣ грѣшатъ [9]). Болѣе глубоко падающій грѣшникъ, прежде всего, недостоинъ дѣлать братскаго наставленія тому своему ближнему, который палъ не такъ низко, какъ объ этомъ свидѣтельствуетъ и Самъ Іисусъ Христосъ, говоря: «что ты смотришь на сучекъ въ глазѣ брата твоего, а бревна въ твоемъ глазѣ не чувствуешь» (Мѳ. VII, 3) [10]). Кромѣ того, порочный человѣкъ можетъ дѣлать это, т. е. исправлять своего собрата, руководясь въ этомъ случаѣ гордостью (propter superbiam), т. е, желая этимъ показать окружающимъ его, что онъ самъ праведенъ, а что ближній его грѣшенъ...[11]). Въ тѣхъ случаяхъ, когда грѣшникъ подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ дѣлаемыхъ его собратомъ «увѣщаній» «можетъ» сдѣлаться еще худшимъ, лучше всего воздерживаться отъ «братскаго наставленія» тому, кто почему-либо предвидѣлъ это [12]).

[1]) Ibid., a 8, [2]) Ibid., a. 9.
[3]) Ibid., a. 10. [4]) Ibid., q. 33, a. 1. [5]) Ibid., a. 2. 3. [6]) Ibid., a. 2
[7]) S. th., p. 2—2, q. 33, a. 1. 3 [8]) Ibid., a. 3.
[9]) Ibid., a. 4 [10]) Ibid., a. 5. [11]) Ibid., a 5 [12]) Ibid., a. 6.

Совершающихъ «публично» грѣхи (peccata publica), во избѣжаніе могущаго отсюда произойти соблазна, должно, по слову ап. Павла (1 Тим. V, 20), «обличать предъ всѣми, чтобы и прочіе страхъ имѣли»,—совершающихъ грѣхи, хотя и «тайные», но влекущіе за собою вредъ другихъ людей (напр., кто-либо тайно предаетъ городъ непріятелямъ или совращаетъ вѣрующихъ въ ересь...), должно всенародно немедленно же обличать,—совершающихъ-же «тайные грѣхи, вредящіе или только одному самому грѣшнику, или не одному ему только, а и кому-либо изъ насъ, мы должны сначала увѣщевать частнымъ образомъ, наединѣ, чтобы сохранить бывшее доселѣ о немъ хорошее мнѣніе въ общественномъ сознаніи, такъ какъ безчестіе одного обыкновенно непосредственно влечетъ за собою безчестіе другихъ (quia uno infamato alii infamantur), — такъ какъ, кромѣ того, вслѣдствіе обнаруженія грѣха извѣстнаго человѣка и другіе вызываются къ грѣху (ex peccato unius publicato alii provocantur ad peccandum...[1]). Подъ условіемъ безплодности тайнаго увѣщанія извѣстнымъ человѣкомъ своего согрѣшающаго ближняго, первый долженъ обличать его въ присутствіи нѣсколькихъ свидѣтелей, впрочемъ, такихъ только, которые могли бы грѣшнику только принести пользу, а не вредить (qui possint prodesse, et non obesse)... Если же и въ этомъ случаѣ успѣха не будетъ, тогда о грѣхѣ даннаго человѣка должно довести до свѣденія церкви (ecclesiae) [2]).

Противостоящіе добродѣтели «любви» пороки: 1) ненависть» (odium), составляющая собою контрастъ самой любви (ipsi dilectioni),—2) «нравственная лѣность или отвращеніе» (acedia) и «зависть» (invidia), противополагающіяся радости, имѣющей мѣсто при «любви» (gaudio charitatis), 3) «несогласіе или раздоры» (discordia), споръ, состязаніе (contentio), «схизма (schisma), война (bellum) и, наконецъ, буйство (rixa)— контрасты мира (pax),—наконецъ, 4) соблазнъ—контрастъ благотворительности (beneficentia) и братскаго наставленія (correctio fraterna).

1) Какъ «любовь» главнымъ образомъ направляется къ Богу, такъ и противоположная ей «ненависть» главнымъ образомъ есть ненависть къ Богу. Но, спрашивается, можетъ-ли человѣкъ ненавидѣть Бога? Конечно, поколику Богъ разсматривается по Своему существу (per essentiam suam), т. е. какъ «самая благость» (ipsa bonitas), Онъ не можетъ быть ненавидимъ кѣмъ-либо. Но разсматриваемый со стороны тѣхъ нѣкоторыхъ дѣйствій (effectus), какія Онъ производитъ въ мірѣ, напр., наказывая грѣшниковъ при посредствѣ Своего божественнаго закона—запрещая людямъ совершеніе грѣховъ, Онъ (peccatorum prohibitor et poenarum inflictor) можетъ быть нѣкоторыми людьми ненавидимъ (ab aliquibus Deus odio haberi potest) [3]).

---

[1]) S. th., p. 2—2, q. 33, a. 7. [2]) Ibid., a. 8.
[3]) S. th., p. 2—2, q. 34, a. 1.

Въ виду того, что самому «лучшему» всегда противополагается самое «худшее» (optimo opponitur pessimum), и въ виду того, въ частности, что въ любви къ Богу заключается «все лучшее» человѣка (constitit optimum hominis),—ненависть (odium) къ Богу, какъ противоположная послѣдней, какъ грѣхъ противъ Св. Духа, есть самый тяжкій грѣхъ человѣка (pessimum peccatum hominis) [1]). Обязанные любить ближняго въ указанномъ выше смыслѣ, мы, нарушая эту обязанность, также, въ свою очередь, грѣшимъ (1 Іоан. II, 9) [2]), хотя грѣхъ этотъ и не самый тяжкій изъ всѣхъ тѣхъ, какіе возможны въ отношеніи къ нашему ближнему: убійство, прелюбодѣяніе и проч.—болѣе тяжкіе сравнительно грѣхи [3]).

Причиною ненависти должно считать зависть (de invidia oritur odium), которая есть печаль о благѣ ближняго (tristitia de bono proximi), являющемся, такимъ образомъ, для извѣстнаго человѣка ненавистнымъ (b. odiosum). [4]).

2) Нравственная лѣность или «отвращеніе» (acedia), какъ печаль о духовномъ благѣ (tristitia spiritualis boni), порочно «само по себѣ (secundum se), оно порочно также со стороны обусловливаемыхъ имъ результатовъ, какъ обыкновенно сопровождаемое тѣмъ, что человѣкъ совершенно отклоняется отъ всякой хорошей дѣятельности (a bono opere) [5]). По природѣ своей (ex suo genere), т. е. какъ печаль о духовномъ благѣ, по противоположности слѣдствію любви—радости о Богѣ) acedia даже смертный грѣхъ (peccatum mortale). Впрочемъ, поколику «acedia» «отвращеніе» въ томъ или другомъ человѣкѣ еще не достигла совершенной степени своего развитія, поколику оно, наприм., имѣетъ мѣсто только еще въ одной чувственной сторонѣ (in sensualitate) человѣка, не успѣла еще перейти въ область разума, заручиться одобреніемъ послѣдняго, оно можетъ быть названо грѣхомъ отпустительнымъ (p. veniale) [6]). Какъ служащее источникомъ нѣкоторыхъ другихъ пороковъ, «отвращеніе» принадлежитъ къ числу такъ называемыхъ «главныхъ пороковъ» (vitium capitale) [7]).

«Зависть» (invidia) «печаль о чужихъ благахъ» (tristitia de alienis bonis). При этомъ, однако, не будетъ завистью, а скорѣе плодомъ страха печаль о благѣ ближняго, на сколько это благо грозитъ вредомъ печалующемуся (чѣмъ является, наприм., страхъ извѣстнаго человѣка по поводу возвышенія его врага). Зависть же въ собственномъ смыслѣ—печаль о «славѣ» (gloria) ближняго, поколику она уменьшаетъ собою нашу собственную славу (gloria) или превосходство (excellentia) [8])... Насколько зависть разсматривается, какъ печаль о благѣ другаго, т. е. поколику послѣдній превосходитъ насъ въ благахъ (in bonis), она—всегда грѣхъ, гнусна [9])... Зависть по природѣ

[1]) Ibid., a. 2. [2]) Ibid., a. 3. [3]) Ibid., a. 4. [4]) Ibid., a. 6.
[5]) S. th., p. 2—2. q. 25, a. 1. [6]) Ibid., a. 3
[7]) Ibid., a. 4. [8]) Ibid., q. 36, a. 1. [9]) Ibid., a. 2.

своей (ex suo genere), подобно отвращенію, смертный грѣхъ: хотя объектъ ея тотъ-же, что и любви, т. е. благо, но отношенія къ послѣднему первой и второй совершенно противоположны: любовь радуется о благѣ ближняго, а зависть печалится о немъ. Впрочемъ, разсматриваемая въ своемъ несовершенномъ видѣ, т. е. какою она является еще въ самомъ началѣ своего развитія (въ этомъ видѣ она иногда можетъ отмѣчать собою даже людей совершенныхъ), она грѣхъ отпустительный (peccatum veniale) [1]. Зависть—печаль о благѣ ближняго можетъ быть причислена къ разряду пороковъ «главныхъ» (vitium capitale) въ томъ-же смыслѣ, въ какомъ, какъ мы выше видѣли, и acedia, которое есть печаль о духовномъ, божественномъ благѣ [2].

3) «Discordia» несогласіе или раздоръ—контрастъ миру, имѣющій мѣсто въ сердцѣ (in corde) человѣка [3]. По своей природѣ (ex suo genere) несогласіе грѣхъ смертный, потому что оно противостоитъ любви (propter contrarietatem ad charitatem): виновникъ несогласія сознательно (scienter) и намѣренно (ex intentione) становится въ непріязненное отношеніе къ божественному благу и благу ближняго тамъ, гдѣ онъ долженъ былъ-бы относиться къ нимъ какъ разъ наоборотъ. Конечно, первыя движенія еще только начинающаго имѣть мѣсто въ извѣстномъ человѣкѣ «несогласія», несогласія, поэтому, еще не совершеннаго, могутъ быть названы грѣхами разрѣшимыми (peccata venialia). «Несогласіе» же, обусловливаемое какою-либо случайностью (per accidens), когда, напримѣръ, одинъ человѣкъ считаетъ что-либо за благо, тогда какъ другой относительно этого имѣетъ мнѣніе противоположное..., вообще не есть грѣхъ [4]. «Несогласіе» дочь тщеславія (filia inanis gloriae) и гордости (superbiae), такъ какъ въ этомъ случаѣ одинъ человѣкъ слѣдуетъ тому, что ему нравится, хочется, а другой другому, что только ему также нравится [5].

«Contentio»—«состязаніе», «споръ»—контрастъ миру, проявляющійся въ словахъ (in ore) человѣка [6]. «Состязаніе», насколько оно сказывается, какъ дерзкое, кичливое нападеніе на истину (contentio est impugnatio veritatis cum confodentia clamoris), есть смертный грѣхъ (peccatum mortale), тогда какъ поколику оно сказывается, какъ нападеніе на ложь и, при томъ, только, съ одной стороны, нападеніе съ должною энергіею (impugnatio falsitatis cum debito modo acrimoniae), оно похвально (laudabilis), и съ другой, нападеніе, ведомое не такъ, какъ слѣдовало-бы (cum inordinato modo), простительный грѣхъ (peccatum veniale), если только послѣднее не влечетъ за собою соблазна въ ближнихъ (scandalum aliorum), что именно и имѣетъ въ виду ап. Павелъ, говоря (2 Тим. II, 14), что «словопреніе нимало не служитъ къ

---

[1]) S. th., p. 2—2, q. 36., a. 3. [2]) Ibid., a. 4. [3]) Ibid., q. 37., предисл.
[4]) Ibid., q. 37, a. 1 [5]) Ibid., a. 2. [6]) Ibid., q. 37, предисл.

пользѣ, а къ разстройству слушающихъ» [1]). «Состязаніе» дочь тщеславія (inanis gloriae) въ томъ-же самомъ смыслѣ, въ какомъ дочерью тщеславія-же является, какъ мы выше видѣли, и «discordia» [2])...

Наконецъ, контрастами миру, обнаруживающимися на «дѣлѣ», являются: schisma, bellum, rixa и seditio [3]).

«Schisma» (схизма, раздѣленіе) въ собственномъ смыслѣ есть добровольное и намѣренное отпаденіе, отдѣленіе отъ «единенія» съ церковію, т. е. отъ подчиненія (subesse) верховному первосвященнику намѣстнику Христа въ церкви и, такимъ образомъ, главѣ ея, и отъ общенія съ членами церкви [4]). Схизму должно отличать отъ ереси, т. е. разномыслія съ соборною церковію въ отношеніи къ тѣмъ или другимъ пунктамъ вѣроученія (catholica ecclesia) [5]). Какъ такой, схизматикъ по всей справедливости долженъ быть отлученъ отъ церкви [6]).

«Война» (bellum) не всегда грѣхъ, она, напротивъ, позволительна, если только: 1) ведется по приказанію верховнаго правителя (princeps) извѣстнаго государства членами послѣдняго, 2) по справедливой причинѣ (causa justa) и, наконецъ, 3) съ должнымъ, правильнымъ намѣреніемъ (intentio recta). Если-же нѣтъ на лице котораго либо изъ этихъ условій, она гнусна [7]). Что-же касается до епископовъ и клириковъ, обязанныхъ заниматься созерцаніемъ божественнаго (divinorum), прославленіемъ Бога и молитвою за народъ..., скорѣе проливать свою собственную кровь за Христа, чтобы самымъ дѣломъ засвидѣтельствовать, что они служители Его..., чѣмъ проливать чужую кровь, и сражаться съ врагами не матеріальнымъ, а духовнымъ оружіемъ (non materialibus armis, sed spiritualibus)..., то они совершенно не должны вести войнъ (clericis non licet omnino bella gerere, quae ordinantur ad sanguinis effusionem) [8]).

«Драка», «буйство» (rixa)—нѣкотораго рода частная война (quoddam privatum bellum), имѣющая мѣсто между частными лицами (inter privatas personas), но, при этомъ, не опирающаяся на какой либо общественный авторитетъ (aliqua publica auctoritas), а скорѣе на безпорядочно, ненормально настроенную волю (inordinata voluntas). Какъ такая, «драка» всегда грѣхъ (semper... peccatum). Даже больше: несправедливо нападающій на другаго, наносящій ему вредъ рукою... человѣкъ совершаетъ смертный грѣхъ; защищающійся же противъ него, соотвѣтственно характеру своего настроенія въ данномъ случаѣ или совсѣмъ не грѣшитъ (если защищается съ должной умѣренностью), или совершаетъ простительный грѣхъ (если защищается съ легкимъ движеніемъ гнѣва и мщенія, или нѣсколько болѣе, чѣмъ умѣренно), или же грѣхъ смертный (если защищается, твердо преслѣдуя или смерть своего оскорбителя, или сильное оскорбленіе послѣдняго) [9]). «Rixa»—

---

[1]) S. th., p. 2—2, q. 38, a. 1. [2]) Ibid., a. 2. [3]) Ibid., q. 37, предислов.
[4]) Ibid., q. 39, a. 1. [5]) Ibid. Ср. ibid., a. 2. [6]) Ibid., a. 4.
[7]) S. th., p. 2—2, q. 40. a. 1. [8]) Ibid., a. 2. [9]) Ibid., q. 41, a. 1.

дочь гнѣва (filia irae), какъ это подмѣтилъ уже Премудрый Соломонъ (Притч. XV, 18, XXIX, 22) [1]: «вспыльчивый человѣкъ»,—говоритъ онъ, «возбуждаетъ раздоръ, а терпѣливый утишаетъ распрю»..., «человѣкъ гнѣвливый заводитъ ссору, и вспыльчивый много грѣшитъ»...

«Возстаніе», «бунтъ» (seditio), подобно «войнѣ» (bellum) и буйству (rixa), имѣетъ характеръ «противорѣчія», «противодѣйствія», но, прежде всего, между тѣмъ тогда какъ обѣ стороны, участвующія въ «войнѣ» (bellum) и «буйствѣ» (rixa), взаимно нападаютъ одна на другую самымъ дѣломъ (in actu), seditio бываетъ иногда или такого рода нападеніемъ на самомъ дѣлѣ (in actu), или же только приготовленіемъ (praeparatio) къ нему: и тогда какъ «война» имѣетъ мѣсто собственно противъ внѣшнихъ враговъ, какъ бы народа противъ народа, а «буйство» (rixa) есть нападеніе только одного человѣка на другаго или, во всякомъ случаѣ, только немногихъ (pauci) почислу людей на немногихъ также другихъ; «бунтъ» (seditio) происходитъ между частями (inter partes) цѣлаго извѣстнаго народа, разногласящими одна съ другою. Сказываясь, слѣдовательно, какъ контрастъ особеннаго вида блага—блага, такъ сказать, спеціальнаго (speciale bonum), единенія (unitas) и мира (pax) извѣстнаго народа, «seditio» есть грѣхъ особеннаго вида, такъ сказать, спеціальный (speciale peccatum) [2]. «Seditio», какъ противоборство справедливости и общему благу, по природѣ своей (ex suo genere), вообще всегда сказывается даже какъ смертный именно грѣхъ (peccatum mortale) [3].

4) Полагаемое кому либо на вещественной дорогѣ (in via corporali) препятствіе (obex), натыкаясь на которое онъ располагается къ паденію (disponitur ad ruinam), обыкновенно называется «scandalum» («преткновеніе», «поводъ къ паденію»). Подобнаго рода scandalum соблазнъ имѣетъ мѣсто также и въ жизни духовной, когда кто либо располагаетъ своего ближняго къ духовному паденію (ad ruinam spiritualem) чрезъ слово или дѣло (per dictum vel factum), т. е., поколику одинъ человѣкъ влечетъ другаго ко грѣху или чрезъ свои увѣщанія, побужденія (admonitione), или чрезъ соблазнъ, прельщеніе (inductione), или своимъ собственнымъ примѣромъ (exemplo) [4]... При этомъ въ виду того, что достаточною причиною (sufficiens causa), обусловливающею собою духовное паденіе кого-либо [5]), можетъ быть только «воля» послѣдняго, мы должны заключить, что указаннаго рода «соблазнъ» ко грѣху, не обусловливая собою необходимости грѣха, даетъ человѣку только случай ко грѣху. Полное опредѣленіе понятія духовнаго «соблазна», слѣдовательно, будетъ такое: соблазнъ—слово или дѣло, доставляющія извѣстному человѣку случай къ духовному паденію [6]).

---

[1]) S. th., p, 2—2, q. 41 a. 2.
[2]) S. th , p. 2—2, q. 42, a. 1. [3]) Ibid., a 2
[4]) Ibid., q. 43, a. 1. [5]) Ibid., p. 1—2, q. 75, a. 2. 3, q 80, a 1.
[6]) S. th., p. 2—2, q. 43, a. 1.

Соблазнъ обыкновенно понимается двояко: или какъ «пассивный», или какъ «активный». Пассивный соблазнъ (scandalum passivum) возможенъ тогда, когда кто-либо соблазняется самимъ по себѣ хорошимъ поступкомъ ближняго, тѣмъ, что его ближній поступаетъ хорошо, или когда кто-либо соблазняетъ своего ближняго ненамѣренно; активный-же соблазнъ имѣетъ мѣсто въ тѣхъ случаяхъ, когда кто-либо соблазняетъ своего ближняго совершеніемъ или извѣстнаго грѣха, или, если и не грѣха, то, во всякомъ случаѣ, чего либо имѣющаго видъ послѣдняго [1]).. Соблазнъ пассивный—грѣхъ, имѣющій мѣсто въ томъ, кто соблазняется, но не всегда въ томъ, кто соблазняетъ (когда, наприм., кто-либо соблазняется хорошимъ поступкомъ своего ближняго)...; соблазнъ активный всегда грѣхъ въ томъ, кто соблазняетъ, но не всегда въ томъ, кого онъ соблазняетъ (когда, наприм., со стороны соблазняемаго онъ не встрѣчаетъ согласія поддаться соблазну)[2])...Когда или произнесенное кѣмъ-либо слово, или поступокъ извѣстнаго человѣка обусловливаютъ собою то, что соблазнившійся, подъ вліяніемъ соблазна, доходитъ даже до совершенія смертнаго грѣха, въ этомъ случаѣ соблазнъ пассивный—грѣхъ смертный; смертнымъ же грѣхомъ иногда является соблазнъ активный и въ томъ случаѣ, когда соблазняющій или въ этомъ случаѣ совершаетъ смертный грѣхъ, или презираетъ спасеніе своего ближняго [3])... Въ отношеніи къ людямъ, вполнѣ прилѣпившимся къ Богу чрезъ любовь (per amorem), «совершеннымъ» (perfecti), пассивный соблазнъ не можетъ имѣть смысла, такъ какъ, по слову псалмопѣвца (118, 165), «велико благополучіе любящихъ законъ Твой, и нѣтъ имъ преткновенія» [4]). Еще болѣе не мыслимъ въ отношеніи къ нимъ и соблазнъ активный, какъ еще въ сильнѣйшей сравнительно степени (т. е., чѣмъ пассивный) не гармонирующій съ понятіемъ совершенства (plus repugnat perfectioni scandalum activum quam scandalum passivum) [5]). Въ виду предотвращенія соблазна, мы не должны лишать себя какого-либо блага, необходимо обусловливающаго собою наше спасеніе, напримѣръ, совершая какой-либо смертный грѣхъ. Въ другихъ случаяхъ (здѣсь мы исключаемъ тѣ случаи, когда кто либо соблазняется чѣмъ-либо хорошимъ по «злости», вслѣдствіе безпорядочно, порочно настроенной воли—ex malitia: такъ соблазнялись, наприм., фарисеи по поводу ученія Іисуса Христа...), т. е. когда имѣется въ виду благо, не сказывающееся съ такою «необходимостію» для нашего спасенія (наприм., исполненіе совѣтовъ евангельскихъ, совершеніе дѣлъ милосердія...) —въ этихъ, говоримъ, случаяхъ, когда кто-либо соблазняется вслѣдствіе своей слабости (ex infirmitate) или невѣденія (vel ignorantia), извѣстнымъ нашимъ хорошимъ дѣломъ, мы должны послѣднее или преслѣдовать тайно, или, гдѣ

---

[1]) Ibid., a. 1. 2. [2]) Ibid., a. 2. Ср. ibid., a. 3.
[3]) Ibid., a. 4. [4]) Ibid., a 5. [5]) Ibid., a. 6.

должно, совсѣмъ перестать преслѣдовать его до извѣстнаго времени. Но если и это не повлечетъ за собою желаннаго результата, т. е. если окажется, что соблазнъ извѣстнаго человѣка крѣпнетъ, благодаря его «злой» волѣ, тогда мы не должны болѣе лишать себя духовныхъ благъ [1]). Спрашивается теперь, какъ мы должны въ указанныхъ случаяхъ распоряжаться «нашими» «непосредственно намъ принадлежащими» временными благами? Если вслѣдствіе нашего владѣнія ими произойдетъ соблазнъ въ нашихъ ближнихъ, вслѣдствіе невѣденія или слабости послѣднихъ, мы должны или вовсе отказаться отъ нихъ, или путемъ увѣщанія уничтожить соблазнъ (здѣсь мы опять не имѣемъ въ виду соблазняющихся подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ своей «злой», «испорченной» воли—ex malitia, каковъ, наприм., соблазнъ фарисеевъ) [2])... Благами же (также временными), надъ которыми мы не господа въ полномъ смыслѣ, которыя намъ только ввѣрены на храненіе, мы не имѣемъ права жертвовать никогда, хотя бы и въ видахъ предупрежденія имѣющаго произойти иначе соблазна [3])...

§§ V.

Ученіе Ѳомы Аквината о главныхъ добродѣтеляхъ.

Выше было сказано, что Ѳома Аквинатъ признавалъ слѣдующія четыре «главныхъ» добродѣтели: I. благоразуміе, II. справедливость, III. мужество и, наконецъ, IV. воздержаніе.

I.

«Благоразумный» (prudens)—какъ бы видящій, прозрѣвающій вдаль (quasi porro videns). А такъ какъ «видѣть» свойственно не желательной способности нашей, а познавательной (cognoscitiva virtus), то, соотвѣтственно этому, благоразуміе должно быть пріурочено прямо (directe) не къ чувствовательной (sensitiva vis), а къ познавательной способности нашей, благодаря которой мы познаемъ даже и «будущее» (futura) на основаніи настоящаго или прошедшаго [4])... При этомъ, въ частности, благоразуміе, какъ состоящее въ «подаваніи хорошихъ совѣтовъ», какъ вообще имѣющее мѣсто относительно того только, что должно быть «совершаемо» (agenda), отмѣчаетъ собою нашу познавательную способность «практическую» именно, а не «теоретическую» [5]). Благоразуміе, далѣе, какъ имѣющее дѣло съ тѣмъ, что должно быть совершаемо нами, т. е. съ нашимъ единичнымъ поступкомъ, простирается на познаніе не только общаго (universalium), но необходимо и частнаго, единичнаго (singularium) [6]). Состоя въ по-

[1]) S. th., p. 2—2, q. 43, a. 7. [2]) Ibid., a. 8. [3]) Ibid., a. 8.
[4]) S. th., p. 2—2, q. 47, a. 1.
[5]) Ibid., q. 47, a. 3. [6]) Ibid., q. 47, a. 2.

даваніи совѣтовъ, сужденій... о томъ, что ведетъ къ должной цѣли [1]), благоразуміе имѣетъ мѣсто не только въ отношеніи къ частному благу отдѣльнаго человѣка, но и въ отношеніи къ общему благу народа [2])... При этомъ, благоразуміе, преслѣдующее благо одного лица, самого обладающаго имъ, есть просто благоразуміе (prudentia simpliciter); благоразуміе же, имѣющее въ виду благо общее дома или семейства—благоразуміе хозяйственное, экономическое (prudentia oeconomica); наконецъ благоразуміе, направленное на общее благо государства, царства—благоразуміе политическое (prudentia politica) [3]).

Всякому человѣку, на сколько онъ разуменъ (in quantum est rationalis), присуще благоразуміе, всякому, т. е., не начальникамъ только, но и подчиненнымъ [4]). Въ собственномъ смыслѣ понимаемое благоразуміе не присуще грѣшникамъ, какъ не могущее имѣть мѣсто въ человѣкѣ безъ нравственныхъ добродѣтелей [5])... Между тѣмъ, владѣющіе благодатію а вслѣдствіе этого и добродѣтелью любви владѣютъ, поэтому, и добродѣтелью «благоразумія», потому что всѣ добродѣтели существуютъ въ тѣсной, гармонической связи, такъ что гдѣ есть одна какая либо истинная добродѣтель, тамъ необходимо должны быть и другія всѣ [6]). «Благоразуміе» не прирождено человѣку отъ природы: оно плодъ наставленія и опыта (prudentia non inest nobis a natura, sed ex doctrina et experimento) [7]). Въ самомъ дѣлѣ, если бы оно было врождено намъ, то, какъ такое, оно ни въ какомъ случаѣ не могло бы въ насъ уничтожаться, чего, между тѣмъ, на самомъ дѣлѣ мы не видимъ: благоразуміе разрушается не прямо, не непосредственно (non directe) чрезъ забвеніе (tollitur per oblivionem), но особенно чрезъ страсти (sed magis corrumpitur per passiones) [8])...

Части (partes) «благоразумія» [9])—а) память, воспоминаніе (memoria): благоразуміе между прочимъ есть плодъ опыта, который между тѣмъ не мыслимъ безъ сохраненія въ сознаніи человѣка воспоминаній о различныхъ многихъ объектахъ (experientia est ex pluribus memoriis) [10]), б) умъ, интеллектъ (intellectus) [11]), в) понятливость, переимчивость или пользованіе наставленіями и опытностію другихъ (docilitas) [12]), г) искусство, изобрѣтательность(solertia) [13]), д) разумъ (ratio) [14]), е) предусмотрительность (providentia) [15]),ж) осмотрительность (circumspectio) [16]), з) осторожность (cautio) [17]). Соединенными съ благоразуміемъ добродѣтелями являются (virtutes adjunctae prudentiae): а) благосовѣтіе (eubulia) [18]), б) разумѣніе, понятливость (synesis) [19]), и, наконецъ, в) суж-

---

[1]) S. th., p 2—2, q. 47, a. 8. 10. [2]) Ibid.; q. 47, a. 10.
[3]) Ibid., q. 47, a. 11. [4]) Ibid., a. 12. [5]) Ibid , a. 13. [6]) Ibid., a. 14.
[7]) Ibid., a. 15. [8]) Ibid., a. 15. Ср. ibid., a. 16. [9]) Ibid., q. 48., a 1.
[10]) S. th., p. 2—2, q. 49, a. 1. [11]) Ibid., a. 2. [12]) Ibid., a. 3.
[13]) Ibid , a. 4. [14]) Ibid., a. 5. [15]) Ibid., a. 6. [16]) Ibid., a. 7.
[17]) Ibid., a. 8. [18]) Ibid , q. 51, a. 1—2. [19]) Ibid , q. 51, a. 3.

деніе, свидѣтельствующее о необыкновенной проницательности, прозорливости (perspicacitas) произносящаго его человѣка—gnome [1]).

Контрасты «благоразумія»:

1) «Неблагоразуміе» (imprudentia). Какъ контрастъ «благоразумія», оно имѣетъ мѣсто тогда, когда разумъ движется противоположнымъ образомъ, какимъ движетъ разумъ «благоразумнаго»: наприм., если разумъ «благоразумнаго» дѣйствуетъ, подавая совѣты (agit consiliando), неблагоразумный человѣкъ презираетъ совѣтомъ... Вслѣдствіе этого, неблагоразуміе, насколько оно разсматривается, какъ контрастъ «благоразумія», грѣхъ [а въ случаѣ отвращенія человѣка отъ правилъ божественныхъ (aversio a regulis divinis) imprudentia (наприм., презрѣніе и отверженіе божественнаго ученія...) есть даже смертный грѣхъ] [2]). Человѣкъ, не обладающій «должною» долею благоразумія по своей небрежности (а не вслѣдствіе своего отвращенія отъ правилъ благоразумія), въ свою очередь, также грѣшитъ [3]). Въ объемъ понятія «неблагоразумія» входятъ: α) praecipitatio, β) inconsideratio и γ) inconstantia α) «Praecipitatio»—«опрометчивость» въ сужденіи о чемъ либо, какъ-бы «проходящая мимо» (pertransire), какъ бы перескакивающая посредствующія ступени, ведущія къ правильному совѣтованію:—другими словами—игнорирующая воспоминаніе прошлаго (memoria praeteritorum), разумѣніе настоящаго (intelligentia praesentium), искусство въ обсужденіи будущаго (solertia in considerandis futuris eventibus), обдумываніе, сравнивающее одно съ другимъ (ratiocinatio, conferens unum alteri), наконецъ, готовность учиться у другихъ (старшихъ—docilitas, per quam aliquis acquiesit sententiis majorum) [4]). β) «Inconsideratio» невниманіе можетъ быть охарактеризовано, какъ «пренебреженіе» или «нерадѣніе» (contemnit vel negligit) къ тѣмъ условіямъ, при которыхъ можетъ имѣть мѣсто правильное сужденіе (rectum judicium) [5]). γ) «Inconstantia» «непостоянство» имѣетъ мѣсто въ тѣхъ случаяхъ, когда разумъ человѣка, подавъ послѣднему совѣтъ, обсудивъ средства, дѣлающія возможнымъ осуществленіе совѣтуемаго на самомъ дѣлѣ, тѣмъ не менѣе является безсильнымъ приказать человѣку исполнить то, къ чему онъ пришелъ путемъ совѣщанія со своимъ разумомъ и сужденія послѣдняго (consiliata et judicata) [6]). Причина, обусловливающая собою пороки praecipitationem, considerationem и inconstantiam, лежитъ въ чувственномъ наслажденіи (delectatio) и, въ частности, главнымъ образомъ въ наслажденіи, имѣющемъ мѣсто при половомъ совокупленіи (in venereis), влекущемъ человѣка къ чувственному [7]).

2) Грѣхъ «negligentiae» «безпечность» сказывается, въ свою оче-

---

[1]) S. th. p. 2—2, a. 4. [2]) Ibid., q. 53, a. 1. Ср. ibid., a 2
[3]) Ibid, q. 53, a. 1. [4]) Ibid., a. 3. [5]) Ibid., a. 4.
[6]) Ibid., a. 5. [7]) Ibid., a. 6.

редь, также въ смыслѣ контраста «благоразумія» и, въ частности, «заботливости» или «тщательности» или «рачительности» (sollicitudo), характеризующей собою добродѣтель «благоразумія» [1]). При этомъ, «безпечность» въ отношеніи къ тому, что необходимо (de necessitate) для спасенія, будетъ-ли то поступокъ (actus) какой-либо или обстоятельство (circumstantia), должна быть отмѣчена даже какъ грѣхъ смертный [2]).

3) Наконецъ, должно указать нѣкоторые пороки, какъ контрасты также «благоразумія»,—пороки, хотя, повидимому, и не представляющіеся ни пороками, ни контрастами разсматриваемой нами добродѣтели. Сюда относятся: α) «благоразуміе плотское» (prudentia carnis), въ силу котораго извѣстный человѣкъ своею конечною цѣлію несправедливо поставляетъ только плотскія, только тѣлесныя блага (bona carnis) [3]); β) «хитрость», «лукавство» (astutia) внутреннее стремленіе (въ мысли еще только) къ осуществленію той или другой цѣли (или хорошей, или дурной) при посредствѣ только на первый взглядъ кажущихся истинными (viae simulatae et apparentes), только подобныхъ истиннымъ, а на самомъ дѣлѣ не истинныхъ (non verae viae), нечестныхъ средствъ [4]); γ) «уловка» (dolus)—тоже лукавство или хитрость (astutia), только выражаемая «главнымъ образомъ» въ словахъ (per verba) [5]); δ) «обманъ» (fraus)—тоже лукавство или хитрость (astutia), только выражаемая «главнымъ образомъ» (magis proprie) въ поступкахъ (per facta) [6]). Въ извѣстномъ смыслѣ сюда же можетъ быть отнесена и забота человѣка о «временныхъ благахъ» (sollicitudo de temporalibus rebus), когда кто-либо или видитъ въ нихъ какъ-бы цѣль своихъ стремленій, или такъ сильно преслѣдуетъ ихъ, что въ виду этого жертвуетъ духовными благами, или слишкомъ опасается имѣющаго въ противномъ случаѣ постигнуть его недостатка [7]), или, наконецъ, слишкомъ занятъ заботами о будущемъ (sollicitus... futurorum [8]).

Причины всѣхъ этихъ послѣднихъ «пяти» контрастовъ «благоразумія» слѣдуетъ искать въ алчности, жадности» (avaritia), преслѣдующей только одну собственную пользу (d. propriam utilitatem quaerit), безотносительно къ тому, какъ послѣдняя можетъ быть достигнута [9]).

II.

«Справедливость» имѣетъ дѣло съ «правомъ» (jus) или, что то же, со «справедливымъ» (justum) [10]). Право можно разсматривать а) какъ «естественное» (jus naturale), имѣющее мѣсто тогда, напр., когда кто-либо сколько даетъ, столько и получаетъ (cum aliquis tantum dat,

---

[1]) S. th., p. 2—2, q 54. a. 1. 2. [2]) Ibid., a. 3. [3]) Ibid , q. 55, a. 1. Ср. ibid. a. 2.
[4]) Ibid , q 55, a. 3, [5]) Ibid., a 4. 5. [6]) Ibid., a. 5.
[7]) Ibid. a. 6. [8]) Ibid., a. 7. [9]) Ibid., a. 8.
[10]) Ibid., q. 57, a 1.

ut tantumdem recipiat) [1]), β) какъ «положительное» (jus positivum), слѣдующій которому не претендуетъ ни на что большее того, что ему опредѣлено или чрезъ частное рѣшеніе (per aliquod privatum condictum), или чрезъ публичное, народное (ex condicto publico), или, наконецъ, чрезъ рѣшеніе начальствующаго и заботящагося о немъ и о народѣ лица (cum hoc ordinat princeps, qui curam populi habet, et ejus personam querit...), [2]) γ) какъ «международное» (jus gentium), въ отличіе отъ «естественнаго» имѣющее смыслъ въ приложеніи къ однимъ только людямъ [illud (естественное) omnibus animalibus, hoc (международное) solum hominibus inter se commune est] [3]), δ) какъ «отеческое» (justum paternum), проявляющееся въ отношеніяхъ отца къ дѣтямъ [4]), и, наконецъ, ε) какъ отмѣчающее собою отношеніе господина, владѣтеля къ своему слугѣ, рабу (justum dominativum) [5]).

Сущность имѣющей своимъ объектомъ «право» «справедливости» можетъ быть выражена слѣдующимъ образомъ.

Справедливость—навыкъ, благодаря которому человѣкъ твердою, постоянно, безъ перерывовъ имѣющею мѣсто волею воздаетъ каждому то, на что послѣдній имѣетъ право [6]). «Справедливость» въ строгомъ смыслѣ можетъ имѣть мѣсто только въ отношеніи одного человѣка къ другому: она необходимо предполагаетъ собою извѣстнаго рода равенство (aequalitas), а, какъ мы знаемъ, не говорятъ, что то или другое равно себѣ, а напротивъ, если разсуждаютъ о равенствѣ чего-либо, то имѣютъ въ виду равенство даннаго предмета съ другимъ какимъ-либо... Впрочемъ въ метафорическомъ смыслѣ (metaphorice) можно говорить и о справедливости извѣстнаго человѣка въ отношеніи къ себѣ же самому, когда каждой отдѣльной части (разумной, вожделѣвательной...) человѣка воздается должное [7])...

«Носителемъ» или «субъектомъ» справедливости должно назвать «волю». Въ самомъ дѣлѣ, мы не называемся справедливыми потому, что относительно чего-либо имѣемъ правильное познаніе, такъ что, поэтому, справедливость не можетъ корениться въ нашей познавательной способности. А такъ какъ, далѣе, мы называемся справедливыми обыкновенно за тѣ или другіе наши правильные поступки, то, вслѣдствіе этого, «справедливость» должна быть пріурочена главнымъ образомъ къ нашей желательной способности (v. appetitiva). А такъ какъ, наконецъ, исполнять специфическую обязанность справедливости воздавать каждому заслуженное послѣднимъ, должное наша «чувствовательная» желательная способность, какъ такая, вполнѣ безсильна, такъ какъ это свойственно только разуму (hoc est proprium rationis), то, слѣдоват., справедливость можетъ корениться только въ духовной желательной способности, т. е. какъ мы и сказали, волѣ [8]).

---

[1]) S. th., p. 2—2, a. 2. [2]) Ibid. [3]) Ibid., a. 3. [4]) Ibid., a. 4. [5]) Ibid., a. 4. [6]) Ibid., q. 58, a. 1. Ср. ibid., a. 11. [7]) Ibid., a. 2. [8]) Ibid., a. 4.

Добродѣтель «справедливости» можно разсматривать, какъ «общую» (v. generalis) и какъ «частную» (v. particularis). Iustitia generalis имѣетъ въ виду общее благо (bonum commune) и, вслѣдствіе того, что общее же благо преслѣдуетъ и «законъ» (lex), называется jus lagalis [1]). Iustitia particularis преслѣдуетъ не общее, а частное благо (particularia bona) благо то или другаго лица [2]). Iustitia particularis имѣетъ мѣсто при мѣновыхъ и друг. сношеніяхъ людей между собою [3]).

Ѳома Аквинатъ различаетъ слѣдующія такъ называемыя имъ «части» (partes) справедливости: «субъективныя» (т. е. «виды» этой добродѣтели) (A), «интегральныя» (B) и, наконецъ, «потенціальныя» (C).

A.

«Обыкновенно» различаются два вида справедливости («частной»): α) justitia commutativa и β) justitia distributiva. Iustitia commutativa имѣетъ мѣсто при взаимныхъ сношеніяхъ между собою двухъ или нѣсколькихъ лицъ (c. j. consistit in his, quae mutuo fiunt inter duas personas ad invicem), чѣмъ-либо обмѣнивающихся другъ съ другомъ; justitia distributiva состоитъ въ пропорціональномъ распредѣленіи общаго (d. j... est distributiva communium secundum proportionalitatem) [4]). Справедливость распредѣляющая (j. d.) дѣйствуетъ по правиламъ геометрической пропорціи (secundum geometricam proportionalitatem), тогда какъ справедливость, имѣющая мѣсто при взаимномъ общеніи людей между собою (j. comm.),—по правиламъ пропорціи ариѳметической (secundum arithmeticam medietatem). Въ частности, распредѣляющая справедливость, когда имѣетъ въ виду то, на-сколько извѣстный человѣкъ болѣе, чѣмъ другой, въ извѣстномъ обществѣ сказывается съ большими, чѣмъ послѣдній, тѣми или другими преимуществами,—соотвѣтственно чему стоящему выше другаго, въ томъ или другомъ отношеніяхъ, она даетъ изъ сокровищницы общихъ благъ и большее благо, чѣмъ послѣднему, и наоборотъ. Наприм., если отъ кого-либо терпитъ удары (si percutiatur) начальникъ (princeps), несправедливость, въ этомъ случаѣ имѣющая мѣсто, больше, чѣмъ въ томъ, когда отъ кого-либо терпитъ ударъ частный человѣкъ (privata persona), и больше на-столько именно, на-сколько послѣдній стоитъ ниже перваго. Справедливость, имѣющая мѣсто при взаимныхъ отношеніяхъ извѣстныхъ людей между собою, всегда преслѣдуетъ только степень того или другаго блага, совершенно безотносительно къ такому или иному сравнительному достоинству тѣхъ или другихъ лицъ,—другими словами, она всегда имѣетъ въ виду только равенство «rei ad rem», а не пропорціональность «rerum ad personas» (что мы видѣли относительно справедливости распредѣляющей). Наприм., если два человѣка сна-

[1]) S. th., q 58, a. 5. [2]) Ibid., a 7 [3]) Ibid , a. 8 [4]) Ibid., q 61, a 1.

чала имѣли какихъ-либо предметовъ по «пяти» и если одинъ изъ нихъ взялъ у другаго одинъ предметъ, ставъ чрезъ это владѣтелемъ шести предметовъ,—тогда какъ другой, вслѣдствіе этого, остался только съ четырьмя предметами,—justitia commutativa въ этомъ случаѣ отнимаетъ у владѣющаго шестью предметами одинъ и отдаетъ его владѣющему четырьмя предметами, вслѣдствіе чего опять получается первоначально имѣющее мѣсто равенство благъ у того и другаго изъ разсматриваемыхъ нами людей [1]).

Актъ justitiae commutativae — «возстановленіе» (restitutio) Ѳома Аквинатъ характеризуетъ слѣд. образомъ.

«Возстановлять» (restituere) — не иное что значитъ, какъ снова поставлять кого-либо во владѣніе или господство надъ чѣмъ-либо, принадлежащимъ ему [2]). Слѣдовательно, «возстановленіе», какъ такое, преслѣдуетъ равенство «вознагражденія» recompensationis «rei ad rem», т. е., другими словами, возстановленіе является съ характеромъ, отмѣчающимъ собою,—какъ мы недавно видѣли,—справедливость, имѣющую мѣсто при взаимныхъ сношеніяхъ людей между собою (j. comm.),—оно—актъ послѣдняго рода справедливости (rest. est actus commutativae justitiae), имѣющей мѣсто въ тѣхъ случаяхъ, когда извѣстная вещь, принадлежащая тому или другому лицу, берется другимъ по волѣ-ли того [напр., когда извѣстный человѣкъ беретъ у своего ближняго что-либо въ долгъ (in mutuo), или-же на сохраненіе (in deposito)], или вопреки его желанію (напр., при хищничествѣ или воровствѣ—in rapina vel furto [3]).

Какъ блюсти справедливость необходимо не только вообще, но и для нашего спасенія, такъ,—если мы захотимъ быть послѣдовательными,—въ такой-же степени необходимо не только вообще [4]), но и для спасенія, тамъ, гдѣ предстоитъ случай, преслѣдованіе и «возстановленіе», какъ актъ justitiae commutativae,—актъ, не имѣющій мѣста тамъ только, гдѣ извѣстная вещь берется однимъ человѣкомъ у другаго законно, справедливо, не имѣющій мѣста потому именно, что здѣсь уже само ссбою возстановилось равенство, — цѣль справедливости [5]).

Но, возстановляя извѣстнаго человѣка въ его законныхъ правахъ, актъ «возстановленія» самъ по себѣ имѣетъ въ виду возвратить пострадавшему ни болѣе, ни менѣе того, что такъ или иначе было у него кѣмъ-либо отнято [6]); такое положеніе дѣла имѣетъ мѣсто, однако, только до осужденія оскорбителя судьею,—такъ такъ послѣдній, въ видахъ привходящаго сюда еще элемента должнаго удовлетворенія правды, обыкновенно не ограничивается простымъ возстановленіемъ пострадавшаго въ его прежнихъ правахъ, а

---

[1]) S. th., p. 2—2, q. 61, a. 2. [2]) Ibid, a. 1.
[3]) Ibid., q. 62, a. 1. [4]) Ibid., a. 5. [5]) Ibid., a. 2. [6]) Ibid., a. 3.

налагаетъ на оскорбителя, сверхъ того, еще извѣстнаго рода наказаніе [1]).

Въ частности, въ этомъ случаѣ прежде всего слѣдуетъ различать,— отнимается-ли у извѣстнаго человѣка та или другая вещь, которою онъ владѣлъ реально (actu), или что-либо такое, что ему принадлежало еще только потенціально. Такъ, если, наприм., кто-либо разрушилъ домъ извѣстнаго человѣка, которымъ послѣдній владѣлъ реально, онъ долженъ вознаградить послѣдняго въ степени, непосредственно обусловливаемой стоимостью самаго дома. Если-же кто-либо въ извѣстной степени только еще надѣялся на жизненномъ пути достигнуть чего-либо, но встрѣтилъ себѣ со стороны извѣстнаго человѣка препятствіе, то послѣдній долженъ вознаградить перваго, съ одной стороны, соотвѣтственно твердости надежды, какую имѣлъ оскорбленный въ дѣлѣ преслѣдованія имъ чего-либо, и, съ другой,— соотвѣтственно степени отсутствія въ этомъ случаѣ другихъ какихъ-либо препятствій и помимо вмѣшательства оскорбителя имѣвшихъ сдѣлать тщетными тѣ или другія стремленія оскорбленнаго...[2]). Затѣмъ, въ этомъ случаѣ должно обращать вниманіе также и на «самую взятую вещь» (ipsa res accepta) и «самое полученіе» (ipsa acceptio). Взятая вещь должна быть возвращена взявшимъ ее владѣтелю ея, какъ этого требуетъ смыслъ commutativae justitiae. Что-же касается самаго «полученія» чужой вещи кѣмъ-либо, то въ этомъ случаѣ должно обратить вниманіе на три слѣдующія обстоятельства. Если та или другая вещь взята кѣмъ-либо у своего ближняго насильственно (при грабительствѣ, воровствѣ), то въ этомъ случаѣ имѣетъ мѣсто «возстановленіе» не только равенства въ смыслѣ введенія оскорбленнаго во владѣніе своею вещію, но и въ смыслѣ должнаго наказанія оскорбителя; если та или другая вещь извѣстнымъ человѣкомъ взята въ видахъ своей пользы когда, напр., кто-либо беретъ что-либо въ долгъ у своего ближняго съ согласія послѣдняго, въ этомъ случаѣ имѣетъ мѣсто «возстановленіе» равенства только въ смыслѣ введенія отдавшаго извѣстную вещь своему ближнему во владѣніе ею, введенія, имѣющаго смыслъ и въ томъ случаѣ, когда взявшій извѣстную вещь у своего ближняго потерялъ ее; если-же, наконецъ, извѣстная вещь взята кѣмъ-либо у другаго, хотя и съ согласія послѣдняго, но не въ видахъ своей собственной пользы (когда, наприм., что-либо принимается извѣстнымъ человѣкомъ на сохраненіе), то въ этомъ случаѣ взявшій или обязанъ только возвратить извѣстную вещь тому, отъ кого онъ получилъ ее (если онъ не потерялъ ее или—потерялъ по «своей собственной» винѣ), или можно совсѣмъ не возвращать ея (если онъ какъ-либо лишился ея помимо какой-либо своей собственной вины) [3]).—При этомъ подлежитъ суду возстановляющей

---

[1]) Ibid. [2]) S. th., p. 2—2, q. 62, a. 4. [3]) Ibid., q. 62, a. 6.

справедливости даже и тотъ, кто, самъ лично не вступая какимъ-либо образомъ во владѣніе чужою вещію, тѣмъ не менѣе обусловливаетъ собою то, что это дѣлаетъ кто-либо другой, обусловливаетъ именно или прямо (directe), или косвенно, непрямо (indirecte): прямо—приказаніемъ (praecipiendo), или совѣтомъ (consulendo), или ясно выражаемымъ согласіемъ (consentiendo expresse), похвалами, (laudando), оказываніемъ помощи (vel qualitercumque ei auxilium est), участіемъ въ воровствѣ или грабительствѣ (particeps furti vel rapinae)..., непрямо, когда онъ или имѣлъ возможность и обязанность препятствовать въ данномъ случаѣ кому-либо, тѣмъ не менѣе не дѣлаетъ этого (non impedit), или скрываетъ (occultat) уже фактъ совершившійся.... [1]).

«Restitutio»—«возстановленіе»—ни въ какомъ случаѣ не должно медлить: завладѣвшій чужою вещію, напротивъ, если можетъ, тотчасъ-же долженъ возвратить ее ея истинному владѣтелю, а если почему-либо не въ состояніи, долженъ, по крайней мѣрѣ, просить отсрочки (petere dilationem) у того, кто имѣетъ право дать послѣднюю [2]).

Контрастомъ распредѣляющей справедливости является такъ называемое «лицепріятіе» (acceptio personarum).

Въ самомъ дѣлѣ преслѣдуемое распредѣляющею справедливостію равенство состоитъ въ томъ, чтобы различнымъ лицамъ воздавалось различное, соотвѣтственно достоинству ихъ,—такъ что, вслѣдствіе этого, если кто-либо выдвигаетъ кого-либо преимущественно предъ другими на извѣстный начальственный постъ... не потому, что послѣдній заслуживаетъ этого по своимъ достоинствамъ, а потому что онъ или богатъ, или родственникъ,—то въ этомъ случаѣ имѣетъ мѣсто лицепріятіе. Противополагаясь добродѣтели распредѣляющей справедливости, лицепріятіе—грѣхъ, потому что никакой добродѣтели не можетъ противополагаться какая-либо другая добродѣтель [3])

Сказываясь, какъ вообще грѣхъ, лицепріятіе въ частности получаетъ характеръ весьма тяжкаго грѣха въ томъ случаѣ, когда имѣетъ мѣсто при распредѣленіи благъ духовныхъ (bona spiritualia),—при томъ въ такой сравнительно степени тяжкаго, въ какой блага духовныя стоятъ выше остальныхъ, т. е., тѣлесныхъ, временныхъ. Въ этомъ случаѣ,—если разсматривать достоинство людей просто и само по себѣ (simpliciter et secundum se),—на большую степень достоинства имѣетъ право въ большей сравнительно степени обладающій духовными дарами благодати и на-оборотъ,—тогда какъ, если разсматривать достоинство не само по себѣ, а въ его отношеніи къ общему благу, то человѣкъ, хотя сравнительно и менѣе святой, чѣмъ другой, и менѣе свѣдущій, чѣмъ послѣдній, но тѣмъ не менѣе могущій быть сравнительно болѣе, чѣмъ послѣдній, полезнымъ для общаго блага, имѣетъ право на большія и преимущества...[4]).

---

[1]) Ibid., a. 7. [2]) Ibid., a 8.
[3]) S. th., p. 2—2, q. 63, a 1. [4]) Ibid, a. 2.

Имѣетъ, далѣе, мѣсто лицепріятіе и въ оказываніи извѣстнымъ человѣкомъ кому-либо почестей (honores) и почитанія, глубокаго уваженія (reverentia)—это тогда, въ частности, когда честь или глубокое уваженіе тѣмъ или другимъ человѣкомъ кого-либо свой источникъ и причину имѣютъ не въ личныхъ достоинствахъ чествуемаго, уважаемаго, а въ чемъ-либо другомъ (сюда напр., относится оказываніе кѣмъ-либо почестей, уваженія человѣку изъ-за богатства послѣдняго и проч....[1]).

Наконецъ, возможно «лицепріятіе» и въ судебномъ изслѣдованіи (judicium), которое есть актъ справедливости [2]), въ изслѣдованіи, которое лицепріятіемъ искажается, противъ чего такъ сильно возстаетъ Премудрый, говоря (Притч. XVIII, 5): «не хорошо быть лицепріятнымъ къ нечестивому, чтобы ниспровергнуть праведнаго на судѣ» [3]).

Контрасты «commutativae justitiae»—нѣкоторыя дѣйствія или слова, имѣющія мѣсто—⟍; при недобровольныхъ сношеніяхъ людей между собою и—⊐, при сношеніяхъ ихъ между собою добровольныхъ.

⟍

Контрасты commutativae justitiae, имѣющіе мѣсто при недобровольныхъ сношеніяхъ людей между собою: совершеніе нѣкоторыхъ дѣйствій и произнесеніе нѣкоторыхъ словъ.

Дѣйствія, являющіяся контрастами commutativae justitiae, суть: 1) homicidium, 2) mutilatio membrorum и 3) furtum.

1) Никто не грѣшитъ, пользуясь тѣмъ, чѣмъ онъ имѣетъ право пользоваться. А если растенія существуютъ вообще для животныхъ, а животныя для человѣка, такъ-что, поэтому, если человѣкъ пользуется растеніями на пользу животныхъ, а животными на пользу людей, то пользуется законно, по праву, или употребляя ихъ при этомъ въ пищу себѣ, или пользуясь ими какимъ-либо инымъ образомъ: «вотъ Я далъ вамъ»,—говоритъ Господь Адаму и Евѣ,—«всякую траву, сѣющую сѣмя, которая на поверхности всей земли, и всякое дерево, у котораго плодъ древесный, сѣющій сѣмя: вамъ это будетъ въ пищу» (Быт. I, 29) [4]). Случайно (casualiter) убившій своего ближняго не грѣшитъ, потому что фактъ убійства въ этомъ случаѣ—фактъ недобровольный и не намѣренный [5]). Затѣмъ позволительно людямъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ также убивать и грѣшныхъ людей (peccatores), такъ сказать отсѣкать ихъ, какъ-бы вредные для здоровья тѣла члены,—говоримъ,—какъ-бы члены вредные для здоровья «тѣла», потому что разсматриваются какъ члены одного цѣлаго [6]). Но позволительно убивать грѣшниковъ не частному лицу, а тѣмъ, на комъ лежитъ забота о сохраненіи цѣлаго» тѣла общественнаго, т. е., стоящимъ во главѣ послѣдняго лицамъ [7]). При этомъ, однако, не имѣютъ права убивать грѣшниковъ

---

[1]) Ibid., a. 3. [2]) Ibid., q. 60, a. 1. [3]) Ibid., q. 63, a 4.
[4]) Ibid., q. 64, a 1. [5]) Ibid., a. 8. [6]) Ibid., a. 2. [7]) Ibid , a. 3.

клирики, хотя и держащіе въ своихъ рукахъ бразды духовнаго правленія въ обществѣ,—не имѣютъ права какъ потому, что они избраны для служенія алтарю, такъ и потому, что они—служители новаго закона, не допускающаго наказаній въ смыслѣ тѣлеснаго убійства или изуродованія [1]).—Не имѣетъ также права кто-бы-то ни было самъ себя лишать жизни, потому что самоубійство—аа) грѣхъ противъ естественнаго закона и любви, ββ) несправедливость противъ общества, къ которому самоубійца принадлежитъ, и, наконецъ, γγ) грѣхъ противъ Бога, какъ одного только могущаго распоряжаться нашею жизнію [2]). Далѣе, не имѣетъ, въ свою очередь, права кто-либо убивать невиннаго (innocens), потому что иначе будетъ поступлено противъ требованій любви, противъ справедливости,—потому что иначе общество будетъ лишено блага, будетъ обнаружено презрѣніе къ Богу сказавшему (Лук. X, 16): презирающій васъ Меня презираетъ (qui vos spernit, me spernit) [3]). Не позволительно частному человѣку, какъ такому, убивать ближняго своего и при защитѣ своей собственной жизни,—не позволительно, за исключеніемъ тѣхъ случаевъ, когда онъ уполномоченъ въ этомъ случаѣ со стороны общественныхъ законовъ, когда онъ въ этомъ случаѣ преслѣдуетъ собственно не свое личное, но главнымъ образомъ общественное благо [таково, напр., убійство на войнѣ непріятелей, убійство разбойниковъ...] [4]).

2) «Изувѣченіе членовъ» тѣла (mutilatio membrorum) человѣка, подъ условіемъ такой или иной вины послѣдняго, позволительно только для лица, держащаго въ своихъ рукахъ власть надъ тѣмъ обществомъ, къ числу членовъ котораго изувѣчиваемый принадлежитъ, и не можетъ быть допускаемо частнымъ лицомъ, даже подъ условіемъ и желанія этого, высказываемаго самимъ владѣльцемъ того или другаго члена, потому что въ противномъ случаѣ будетъ нанесено оскорбленіе, несправедливость въ отношеніи къ обществу, въ составъ котораго послѣдній членъ входитъ. Впрочемъ, въ томъ случаѣ, когда тотъ или другой членъ (тѣла), находясь въ состояніи гніенія, легко можетъ повредить здоровью всего тѣла;—и частный человѣкъ, съ согласія владѣтеля гнилаго члена, можетъ отрѣзать послѣдній, такъ какъ каждому человѣку позволительно заботиться о своемъ собственномъ здоровьѣ [5]).

Бить, ударять кого-либо (verberare) вообще имѣетъ право только тотъ, кому принадлежитъ власть надъ ударяемымъ. А такъ какъ сынъ находится подъ властію отца, слуга—господина, то, слѣдовательно, имѣютъ право бить—отецъ своего сына и господинъ своего слугу, въ видахъ ихъ исправленія (correctionis) [6]).—Заключать въ темницу (incarcerare) или вообще какъ-либо задерживать (qualitercumque detinere)

---

[1]) S. th , p. 2—2, p. 64, a. 4. [2]) Ibid., a 5. [3]) Ibid., a. 6.
[4]) Ibid., a. 7. [5]) Ibid., q 65, a. 1. [6]) Ibid. a. 2.

кому-либо кого-либо непозволительно, за исключеніемъ тѣхъ случаевъ, когда имѣется въ виду достиженіе чрезъ это удовлетворенія требованій справедливости, наложенія на преступника должнаго наказанія или-же предостереженіе (cautela) кого-либо отъ какого-либо зла [1]).

3) Конечно, само по себѣ обладаніе «внѣшнимъ» (exteriores) вполнѣ естественно для человѣка, какъ это засвидѣтельствовалъ и Самъ Богъ словами: «сотворимъ человѣка по образу Нашему, по подобію Нашему, и да владычествуютъ они надъ рыбами морскими, и надъ птицами небесными, и надъ скотами, и надъ всею землею, и надъ всѣми гадами, пресмыкающимися по землѣ» (Быт. I, 26), тѣмъ болѣе, что въ мірѣ все менѣе совершенное существуетъ ради болѣе совершеннаго... [2]). Конечно, далѣе, имѣетъ право всякій человѣкъ, также и владѣть извѣстною вещью, какъ своею собственною (rem aliquam, quasi propriam possidere); иначе, т е. если-бы забота и попеченіе о каждой въ отдѣльности вещи принадлежали только обществу, въ такомъ случаѣ, каждый, избѣгая труда, сталъ-бы взваливать послѣдній на другаго, этотъ, въ свою очередь, на третьяго и т. д., что мы и видимъ въ толпѣ слугъ, затѣмъ не могъ-бы имѣть мѣста миръ между людьми, какъ вообще мыслимый тамъ только, гдѣ каждый человѣкъ доволенъ тѣмъ, чѣмъ владѣетъ... Имѣя право пользоваться и дѣйствительно пользуясь тѣми или другими вещами, какъ своими собственными, всякій человѣкъ въ то-же время обязанъ въ необходимыхъ случаяхъ удѣлять изъ своей собственности потребное и другимъ людямъ [3])...

Но «воровство» (furtum) и «грабительство» (rapina) вообще не позволительны человѣку. Воровство—тайное похищеніе кѣмъ-либо у своего ближняго той или другой принадлежащей послѣднему, какъ владѣльцу, вещи, такъ что, соотвѣтственно этому, нельзя назвать въ строгомъ смыслѣ (proprie) воровствомъ похищенія у человѣка того, что принадлежитъ ему не какъ владѣльцу, а что составляетъ собою какъ-бы членъ его тѣла (напр., похищеніе его жены, дочери...) [4]). Грабительство тоже, что и воровство, отличаясь отъ послѣдняго тѣмъ только, что оно обыкновенно совершается не тайно, какъ то, а явно, не при невѣденіи этого со стороны владѣтеля похищаемой вещи, какъ въ воровствѣ, а насильственно [5]). Какъ идущее въ разрѣзъ съ требованіями справедливости, всякое воровство уже поэтому одному всегда грѣхъ [6]) и, при томъ, какъ контрастъ добродѣтели любви, грѣхъ смертный [7]). Впрочемъ, если кто-либо рѣшается на воровство только подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ особенно сильно дающей чувствовать себя нужды, то онъ въ этомъ случаѣ не грѣшитъ: человѣческое право не можетъ отмѣнять (derogare) собою естественнаго или

[1]) S. th., p. 2—2, a. 3. 65, [2]) Ibid., q. 66, a. 1. Ср. q. 64, a. 1.
[3]) Ibid., q. 66, a. 2 [4]) Ibid., a. 3.
[5]) Ibid., a. 4. [6]) Ibid., a. 5. [7]) Ibid , a. 6.

божественнаго правъ, въ силу которыхъ все низшее человѣка должно служить «потребностямъ» послѣдняго [1]). Но «грабительство», въ которое привходитъ, кромѣ того, элементъ «насилія», вслѣдствіе этого, еще болѣе тяжкій грѣхъ, чѣмъ простое воровство, такъ что поэтому обыкновенно въ болѣе сильной степени и наказывается, чѣмъ послѣднее [2]), и «всегда» грѣхъ [3]).

Контрасты противъ требованій справедливости, проявляющіеся «въ словахъ» (in verbis), суть: 1) несправедливость въ судѣ и 2) всѣ остальные случаи, гдѣ словами кто-либо причиняетъ извѣстный вредъ своему ближнему.

1) Само собою понятно, что никто не имѣетъ права «судить» человѣка, какъ-либо не подчиненнаго его власти [4]). Но и въ отношеніи къ подчиненнымъ всякій судья [5]), какъ лице, преслѣдующее въ этомъ случаѣ общественную пользу, какъ лице общественное, естественно долженъ чинить судъ, опираясь не на свои личныя знанія, какъ частнаго человѣка, но на законы общественные, божескіе, и на показанія свидѣтелей и другія, подобныя же этимъ даннымъ, впрочемъ предварительно испытавъ степень состоятельности послѣдняго рода данныхъ [6]). Судья, далѣе, не можетъ судить кого либо въ томъ случаѣ, если послѣдній никѣмъ не обвиняется, или если обвинитель онъ же судья, такъ какъ одинъ и тотъ же человѣкъ не въ состояніи быть въ одно и то-же время и обвинителемъ, и свидѣтелемъ, и судьею, чѣмъ можетъ быть только Богъ [7]). Судья, наконецъ, не уполномоченъ также и смягчать наказаніе (poenam relaxare) преступнику, потому что иначе не будетъ дано должнаго удовлетворенія пострадавшему отъ преступника, а равно будетъ поступлено противъ самаго общества, для блага котораго должно наказывать злодѣевъ. Впрочемъ, если судья владѣетъ полною властію надъ извѣстнымъ подсудимымъ и потерпѣвшій отъ кого-либо несправедливость желаетъ простить послѣдняго, то въ этомъ случаѣ судья не поступитъ противъ требованій справедливости, освободивъ преступника отъ наказанія, однако, съ тѣмъ «еще» условіемъ, если это не повредитъ общественной пользѣ [8]).

Всякій «обязанъ» обвинять (accusare) предъ судомъ своего ближняго, если послѣдній совершитъ какое-либо такъ или иначе угрожающее государству (reipublicae) вредомъ преступленіе, но въ тоже время непремѣнно долженъ завладѣть достаточнымъ количествомъ данныхъ (sufficienter probare) для подтвержденія своихъ словъ. Клевета, коварство противъ противныхъ партій... все это дѣлаетъ обвиненіе несправедливымъ [9]). Человѣкъ, не представившій достаточныхъ данныхъ въ пользу произносимаго имъ обвиненія, обязанъ понести на

---

[1]) S. th., p. 2—2, q. 66, a. 7. [2]) Ibid., a. 9. [3]) Ibid., a. 8.
[4]) Ibid., q. 67, a. 1. [5]) Ibid., q. 60, a. 2. 6. [6]) Ibid., q 67, a. 2.
[7]) Ibid., a. 3. [8]) Ibid. a. 4. [9]) Ibid., q. 68, a. 3.

себѣ наказаніе, соотвѣтствующее степени и характеру той опасности, какой, вслѣдствіе его ложнаго обвиненія, кто либо подвергается [1]).

Защищающійся предъ судомъ въ какомъ-либо взведенномъ на него обвиненіи человѣкъ, въ видахъ своего освобожденія отъ заслуженнаго имъ наказанія, не долженъ отрицать истины за выставленнымъ противъ него обвиненіемъ (если оно на самомъ дѣлѣ истинно), потому что иначе, поступая противъ требованій справедливости, онъ совершитъ смертный грѣхъ [2]). Онъ не долженъ при самозащитѣ также прибѣгать и къ клеветѣ (calumnia) [3]). Сознавая несправедливость на сторонѣ судьи, обвиняемый, по примѣру св. апост. Павла (Дѣян. 25), «можетъ» аппеллировать къ судьѣ высшему, но только въ одномъ этомъ случаѣ и никакъ не въ томъ, когда онъ виновенъ и когда, слѣдовательно, думаетъ только на болѣе продолжительное время отклонить отъ себя должное ему наказаніе [4]). «Справедливо» осужденный на смерть грѣшитъ, защищаясь, тогда какъ осужденный на смерть «несправедливо», защищаясь противъ злыхъ судей, не грѣшитъ. Впрочемъ, въ видахъ избѣжанія могущаго произойти отсюда соблазна и смятенія, не всегда позволительно несправедливо осужденному на смерть прибѣгать къ самозащитѣ [5]).

«Свидѣтель» чьего-либо преступленія вообще «обязанъ» доводить о послѣднемъ до свѣденія предержащихъ властей, не желая въ противномъ случаѣ самъ явиться виновнымъ въ скрытіи истины и въ нежеланіи принести пользу своимъ ближнимъ [6]). Для констатированія извѣстнаго преступленія вполнѣ достаточно, по слову св. Писанія (Втор. XIX, 15), даже двухъ или трехъ свидѣтелей [7]). Впрочемъ, нельзя принимать свидѣтельствъ со стороны какъ людей виновныхъ въ какомъ либо общественномъ преступленіи, или ненадежныхъ, такъ и со стороны несовершеннолѣтнихъ, безумныхъ и женщинъ, потому что первые не имѣютъ права обвинять кого-либо въ чемъ-либо, а послѣдніе по недостатку разума не могутъ дѣлать этого [8]). Лжесвидѣтельство (falsum testimonium) смертный грѣхъ [9]).

Адвокатъ «не» «обязанъ» всегда защищать бѣднаго, кромѣ тѣхъ случаевъ, когда послѣдній находится въ слишкомъ стѣснительныхъ обстоятельствахъ и когда самъ въ состояніи оказать ему помощь, самъ ли чрезъ себя, или чрезъ кого-либо другаго [10]). Защищая несправедливое дѣло, адвокатъ грѣшитъ [11]). Онъ грѣшитъ противъ справедливости и въ томъ случаѣ когда, по своей недобросовѣстности (per improbitatem) требуетъ отъ извѣстнаго лица за защиту послѣдняго слишкомъ большую, непосильную для него плату [12]).

---

[1]) Ibid., a. 4. [2]) Ibid., q. 69, a. 1. q. 59, a. 4.
[3]) Ibid. q. 69, a. 2. [4]) Ibid., a. 3.
[5]) Ibid , a. 4. [6]) Ibid. q. 70, a. 1.
[7]) Ibid., a. 2. [8]) Ibid., a. 3. [9]) Ibid. a. 4.
[10]) Ibid. q. 71, a. 1. [11]) Ibid., a. 3. [12]) Ibid., a. 4

2) Кромѣ несправедливаго судопроизводства, проявляющимися въ словахъ-же грѣхами противъ справедливости являются еще слѣдующіе:

«Оскорбленіе», «безчестіе», «поношеніе» (contumelia) словами [1]) ближняго кѣмъ-бы то ни было, поколику оно не случайно, намѣренно, грѣхъ смертный, подобно тому, какъ такого-же рода грѣхами, какъ мы видѣли, являются и воровство, грабительство, говоримъ, подобно этимъ послѣднимъ, потому что честью своею человѣкъ не меньше дорожитъ какъ тою или другою принадлежащею ему вещію [2]). По слову Господа: «кто ударитъ тебя въ правую щеку твою, обрати къ нему и другую» (Мѳ. V, 39 синод. пер.), оскорбляемый не долженъ отвѣчать своему оскорбителю тѣмъ-же или чѣмъ либо подобнымъ, за исключеніемъ того, наприм., случая, когда онъ своимъ противостояніемъ послѣднему вызываетъ въ немъ любовь, думаетъ подавить въ томъ всякое желаніе оскорблять своихъ ближнихъ на будущее время... и друг... [3]). «Оскорбленіе», какъ въ своей причинѣ, коренится главнымъ образомъ въ гнѣвѣ [4]).

Тайно производимое оскорбленіе чьей-либо чести чрезъ слова (detractio-denigratio alienae famae per verba) [5]) грѣхъ смертный [6]). Человѣкъ, или доводящій своего ближняго до совершенія этого грѣха (напр., по причинѣ страха), или почему либо (напр., когда послѣдній ему самому нравится) не удерживающій его отъ послѣдняго въ то время, какъ онъ имѣетъ возможность сдѣлать это, вообще также тяжко грѣшитъ (graviter peccat) [7]).

«Наушничанье» (susurratio), характеризуясь, какъ нѣчто тождественное по своему существу съ только-что упомянутымъ нами грѣхомъ (detractio), отличается отъ послѣдняго по своей цѣли (in fine): тогда какъ detractor имѣетъ въ виду запятнать честь своего ближняго, «наушничающій» преслѣдуетъ разрывъ имѣющей между тѣми или другими людьми мѣсто дружбы [8]). Susurratio сравнительно болѣе тяжкій грѣхъ, чѣмъ detractio и чѣмъ даже contumelia, потому что другъ дороже чести, и быть любимымъ лучше, чѣмъ быть чествуемымъ, почитаемымъ [9]).

«Поруганіе», «осмѣиваніе» (derisio) отличается отъ только что упомянутыхъ нами трехъ грѣховъ со стороны своей цѣли, преслѣдуя то, чтобы осмѣиваемый человѣкъ покраснѣлъ отъ стыда (erubescere) [10]). Степень тяжести грѣха derisionis, грѣха смертнаго, поелику онъ контрастъ любви и исходитъ изъ презрѣнія къ ближнему, обусловливается степенью уваженія, какое осмѣивающій «долженъ» питать къ осмѣиваемому имъ [11]).

---

[1]) S. th., p. 2—2, q. 72, a. 1. [2]) Ibid., a. 2. [3]) Ibid., q. 72, a. 3.
[4]) Ibid., a. 4. [5]) Ibid., q. 73, a. 1. q. 74, a. 1.
[6]) Ibid., q. 73, a. 2. Ср. примѣч. 5.
[7]) Ibid, q. 73, a. 4. [8]) Ibid., q. 74, a. 1. [9]) Ibid., a. 2
[10]) Ibid., q. 75, a. 1. [11]) Ibid., a. 2.

«Проклятіе», «злословіе» (maledictio) и позволительно, и непозволительно,—позволительно, когда оно или обусловливается добродѣтелью «справедливости» (сюда относится, напр., церковное анаѳематствованіе), или преслѣдуетъ пользу ближняго (когда, напр., кто либо изъявляетъ желаніе, чтобы грѣшника постигла какая-либо болѣзнь..., благодаря которой онъ исправился-бы...)..., и непозволительно въ противоположныхъ этимъ случаяхъ... [1]). Злословить неразумныя творенія (creaturae irrationales), на сколько они творенія Бога,—богохульство, злословить ихъ, на сколько они разсматриваются только сами по себѣ, безполезно (otiosum), напрасно (vacuum) и, слѣдовательно, непозволительно (per consequens illicitum). Злословить-же неразумныя творенія на сколько они стоятъ въ отношеніи къ человѣку, въ указанномъ выше смыслѣ и позволительно, и непозволительно [2]). Поколику злословіе характеризуется, какъ контрастъ любви, оно смертный грѣхъ и, при томъ, въ тѣмъ большей степени тяжелъ, чѣмъ въ большей степени злословящій обязанъ любить и уважать злословимаго имъ, такъ что злословіе, наприм., родителей должно быть наказываемо смертію (Лев. XX, 9)... [3]). Detractio можетъ характеризоваться «всегда», какъ только грѣхъ, чего, между тѣмъ, какъ мы видѣли, нельзя сказать о maledictio, такъ что, слѣдовательно, detractio уже по этому одному болѣе тяжелый грѣхъ, чѣмъ maledictio. Впрочемъ, maledictio, иногда сопровождаясь большимъ сравнительно вредомъ для ближняго, чѣмъ detractio, можетъ быть и болѣе тяжкимъ грѣхомъ, чѣмъ detractio [4]).

3.

Контрасты «commutativae justitiae», имѣющіе мѣсто при добровольныхъ сношеніяхъ людей между собою, суть обманъ при продажѣ и куплѣ (fraudulentia quae committitur in emptionibus et venditionibus) и неправильное пользованіе процентами съ отдаваемыхъ въ долгъ денегъ или чего-либо другаго (peccatum usurae, quod committitur in mutuis).

Продающій извѣстную вещь и покупающій послѣднюю сговариваются между собою относительно стоимости ея, обыкновенно перелагаемой людьми на деньги. Такъ какъ при этомъ имѣется въ виду взаимная польза—продавца и покупателя, то, вслѣдствіе этого, здѣсь не должна имѣть мѣста сравнительно большая выгода на одной сторонѣ, чѣмъ на другой. Другими словами,—продавать извѣстную вещь за болѣе высокую цѣну, чѣмъ сколько она стоитъ на самомъ дѣлѣ,—непозволительно,—равно какъ нарушено будетъ также требуемое справедливостію равенство и въ томъ случаѣ, когда цѣна, предлагаемая кѣмъ-либо за ту или другую вещь, превышаетъ собою стоимость послѣдней. Впрочемъ, если случается такъ, что покупающій извѣстную

[1]) S. th., p. 2—2., q. 76, a. 1.
[2]) Ibid., q. 76, a. 2. [3]) Ibid., a. 3. [4]) Ibid., a. 4.

вещь сильно нуждается въ ней, а тотъ у кого она покупается, продавъ, можетъ также потерпѣть какой-либо для себя вредъ,—то здѣсь продающій можетъ оцѣнить извѣстную вещь выше, чѣмъ сколько она на самомъ дѣлѣ стоитъ, и покупатель можетъ дать за нее большую обыкновенной цѣны. Но если въ указанномъ случаѣ имѣетъ мѣсто только одно первое условіе, т. е., слишкомъ большая потребность въ данной вещи, чувствуемая со стороны покупателя, тогда какъ второе, то есть, указанный убытокъ на сторонѣ продающаго, не будетъ имѣть смысла, то продающій не будетъ имѣть права, въ виду потребности ближняго, оцѣнить свою вещь дороже, чѣмъ сколько она стоитъ на самомъ дѣлѣ, не имѣетъ права, потому что въ этомъ случаѣ происходящая польза для покупателя свой источникъ имѣетъ не въ продающемъ, а въ условіяхъ, въ какихъ поставленъ покупающій...[1]). Въ томъ случаѣ, если продающій сознательно выдаетъ извѣстную вещь за что-либо такое, чѣмъ она въ дѣйствительности (со стороны своего количества, когда употребляются невѣрные вѣсы... со стороны качества, когда, напр., онъ выдаетъ слабое, больное животное за здоровое...) и не есть, то онъ грѣшитъ и обязанъ, по требованію покупателя, вознаградить послѣдняго во всякое время,—если-же продавецъ дѣлаетъ по невѣденію, онъ, хотя и не грѣшитъ, тѣмъ не менѣе долженъ сдѣлать то-же, что и въ первомъ случаѣ, тотчасъ-же по разоблаченіи правды [2]). Продавецъ всегда обязанъ указывать покупателю внутренніе, невидные недостатки продаваемой вещи, за исключеніемъ тѣхъ случаевъ, когда онъ, въ виду послѣднихъ, требуетъ и меньшую сравнительно цѣну за нихъ [3]). Купецъ, преслѣдуя только одинъ барышъ (lucrum), какъ цѣль, грѣшитъ,—преслѣдуя-же въ своемъ занятіи, какъ цѣль, общее благо..., а барышъ не какъ цѣль, а какъ награду, за свой трудъ (stipendium laboris), не поступаетъ противъ требованій справедливости [4]).

Брать ростъ (usura) за ссуживаемыя въ долгъ деньги и вообще все то, что чрезъ употребленіе уничтожается (вино, пшеница...) — грѣхъ, потому что въ этомъ случаѣ ссужающій получаетъ отъ своего должника не только то, что требуется возстановляющей справедливостью, но сверхъ того, также и деньги, за какія онъ продалъ ссужаемому самое «употребленіе» (usus) денегъ. Впрочемъ, если то (напримѣръ, домъ, поле), пользованіе чѣмъ предоставляется кѣмъ-либо тѣмъ или другимъ изъ людей, вслѣдствіе этого пользованія имъ, не уничтожается, то здѣсь справедливо можетъ имѣть мѣсто извѣстная плата за пользованіе, напримѣръ, въ данномъ случаѣ домомъ, полемъ... [5]). Въ первомъ случаѣ (то есть, когда ссужаются — деньги, вино, пшеница) и ссужаемый, въ свою очередь, не

---

[1]) S. th., p. 2—2, q. 77, a. 1. [2]) Ibid., a. 2.
[3]) Ibid., a. 3. [4]) Ibid., a. 4. [5]) Ibid, q. 78, a. 1. 2. 3.

обязанъ давать ссужающему его чего либо за «пользованіе» тою или другою ссуженною ему вещію; но въ послѣднемъ (т. е., когда ссужаются домъ, поле...) обязанъ даже и тогда, если-бы онъ какъ-либо испортилъ то, что ему ввѣрено владѣльцемъ [1]). Но если самъ ссужаемый готовъ (paratus) взять деньги подъ проценты и если это въ его обычаѣ (usuras exercet), то и ссужающій и ссужаемый вообще могутъ «взаимно» получать другъ отъ друга деньги или что-либо другое за проценты [2])...

Субъективная также часть справедливости, въ извѣстномъ смыслѣ особый видъ послѣдней—«epicheia» или «aequitas» [3]).

Законодателямъ невозможно предвидѣть рѣшительно всѣ безъ исключенія частные, единичные случаи, вслѣдствіе чего законодатели обыкновенно обращаютъ свое вниманіе только на то, что «по большей части» случается. Законъ, напр., постановилъ, чтобы лица, получающія отъ своихъ ближнихъ вклады, что-либо на сохраненіе, возвращали ихъ давшимъ, потому что этого вообще требуетъ справедливость. Но, при-этомъ однако, могутъ имѣть мѣсто факты въ родѣ слѣдующихъ: напримѣръ, безумный (furiosus), нѣкогда отдавъ свой мечъ кому-либо на сохраненіе, по истеченіи времени является къ лицу, которому онъ ввѣрилъ свой мечъ, и требуетъ отъ него обратно, требуетъ, при-томъ, находясь въ состояніи изступленія (dum est in furia), — или отдавшій что-либо извѣстному человѣку на сохраненіе по истеченіи извѣстнаго времени требуетъ отъ этого человѣка свою собственность въ видахъ при посредствѣ ея причинить какой-либо вредъ своему отечеству... Въ этихъ послѣднихъ случаяхъ «порочно» (malum) слѣдовать упомянутому выше предписанію закона,—въ этихъ случаяхъ, напротивъ, хорошо, преступивъ слова закона, слѣдовать тому, чего требуетъ смыслъ справедливости и общая польза. Вотъ при обсужденіи такихъ-то и подобныхъ этимъ случаевъ epicheia или aequitas и имѣетъ мѣсто [4]). Epicheia, слѣдуя смыслу, духу требованій справедливости, есть часть послѣдней, понимаемой вообще (pars justitiae communiter dictae), а не такъ называемой легальной справедливости (legalis justitia), дѣйствующей сообразно съ буквой закона (verba legis). Какъ такая, добродѣтель epicheiae стоитъ выше легальной справедливости, она есть какъ-бы высшее правило, съ которымъ должны сообразоваться человѣческія дѣйствія (epicheia est quasi superior regula humanorum actuum), какъ бы высшій видъ справедливости [5]).

---

[1]) Ibid., a. 3. [2]) Ibid., a. 4. Ср. In. III l. Sent., dist. 37, q. 1, a. 6.
[3]) S. th., p. 2—2, q. 120, a. 2.
[4]) Ibid., a. 1. [5]) Ibid., a. 2.

B.

«Интегральныя» части (partes integrales) справедливости это—«дѣлать добро и уклоняться отъ зла» (facere bonum et declinare malo),—дѣлать добро, т. е., воздавать ближнему должное (quod ei debetur),—уклоняться отъ зла, т. е., не причинять ближнему никакого вреда (nocumentum) [1]).

Контрасты дѣланія добра и уклоненія отъ зла—α) «преступленіе», «нарушеніе» (transgressio) противостоящее отрицательному предписанію закона: не дѣлать чего-либо [2]), и β) «опущеніе», «невнимательность» (omissio), противостоящее положительному предписанію закона [3]). Какъ положительное нарушеніе закона, transgressio, разсматриваемое само по себѣ, «вообще»—болѣе тяжкій грѣхъ, чѣмъ omissio, какъ только отрицательное нарушеніе закона [4]).

C.

Потенціальныя части (partes potentiales) справедливости — это тѣ добродѣтели, которыя съ нею стоятъ въ тѣсной, въ непосредственной связи («virtutes ei», т. е. justitiae «annexae»), каковы — 1) «religio», 2) «pietas», 3) «observantia», 4) «gratia», 5) «vindicatio», 6) «veritas», 7) «affabilitas» или «amicitia» и, наконецъ, 8) «liberalitas» [5]).

1.

«Религія» (religio) характеризуется Ѳомою Аквинатомъ сама по себѣ (secundum se), со стороны ея актовъ (actus) и, наконецъ, со стороны ея контрастовъ.

«Религія», вообще состоя въ отношеніи человѣка къ Богу [6]) и, въ частности, въ воздаваніи послѣднему должной почести, есть добродѣтель [7]) и, при томъ, «одна» (una) [8]). Какъ оказываніе должной почести Богу,—почести такой, очевидно, какая не можетъ относиться больше къ кому-либо или чему-либо, почести высшей, религія—добродѣтель, отличная отъ всѣхъ другихъ, спеціальная [9]). Какъ часть справедливости—добродѣтели нравственной, религія очевидно не есть богословская добродѣтель...[10]). Религія, далѣе, имѣя болѣе «непосредственное» отношеніе къ Богу, чѣмъ всѣ остальныя нравственныя добродѣтели, стоитъ выше всѣхъ послѣднихъ [11]).

Религія или должное почитаніе Бога должна проявляться главнымъ образомъ въ нашихъ внутреннихъ актахъ, но потомъ также и во внѣшнихъ [12]).

Въ частности, какъ внутренніе религіозные акты, должно отмѣтить благоговѣніе, набожность (devotio) и молитву (oratio).

---

[1]) S th , p. 2—2, q. 79, a. 1. [2]) Ibid., a. 2. [3]) Ibid , a. 3. 2.
[4]) Ibid., a 4. [5]) Ibid., q. 80, a. 1. [6]) Ibid., q. 81, a. 1.
[7]) Ibid., a. 2 [8]) Ibid. a. 3. [9]) Ibid., a. 4.
[10]) Ibid., a. 5. [11]) Ibid , a. 6.
[12]) Ibid., a. 7. C. g. III. c. 119. Ad. Ephes. III l. 4.

«Devotio», какъ нѣкотораго рода желаніе съ готовностію дѣлать все то, что такъ или иначе касается служенія Богу [d.=voluntas quaedam prompte tradendi se (или faciendi) ad ea, quae pertinent ad Dei famulatum]—есть спеціальный актъ воли [1]), притомъ, актъ религіозный (actus religionis) [2]).—Внѣшнею причиною, обусловливающею собою «благочестіе» «набожность», является только Богъ, — причиною-же внутреннею должно быть названо обдумываніе или созерцаніе (meditatio seu contemplatio), съ одной стороны, Божіей благодати и Божіихъ благодѣяній,—созерцаніе, возбуждающее въ насъ любовь—ближайшую причину devotionis,—и съ другой, — своихъ недостатковъ (defectus), заставляющихъ его искать въ Богѣ своей опоры [3]).—Благоговѣніе», насколько оно созерцаніе божественной благости, вообще возбуждаетъ въ человѣкѣ удовольствіе (delectatio), но иногда, случайно (per accidens) впрочемъ, печаль, и это въ тѣхъ именно людяхъ, душа которыхъ, по слову псалмопѣвца (41, 3), еще жаждетъ Бога, источника живаго, которые еще не наслаждаются вполнѣ Богомъ (nondum plene Deo fruuntur); насколько-же оно понимается, какъ указаннымъ образомъ происходящее подъ воздѣйствіемъ созерцанія, разсматриванія человѣкомъ своихъ собственныхъ недостатковъ, оно «вообще» производитъ въ человѣкѣ печаль (tristitia) [4]).

«Orare»—съ этимологической точки зрѣнія—тоже, что и «dicere», такъ что, поэтому, если «рѣчь» характеризуетъ собою нашу интеллектуальную способность, то и «молитва»—актъ, въ свою очередь, также интеллектуальной способности нашей души, актъ разума [5]). Молитва (у Ѳомы Аквината раскрывается только такъ называемая «просительная» молитва), какъ просьба человѣкомъ себѣ у Бога чего-либо приличнаго, надлежащаго (oratio est petitio decentium a Deo) [6]), какъ, слѣдовательно, выраженіе собственной слабости молящагося, ищущаго своей опоры въ Богѣ — источникѣ благъ, очевидно, есть актъ религіозный [7]). Молитва должна быть, во первыхъ, главнымъ образомъ словесная, такъ какъ человѣкъ, обязанный Богу всѣмъ своимъ существомъ, всѣмъ существомъ и долженъ служить Ему, т. е., не только умомъ, но и тѣломъ и проч. и проч. [8]), во вторыхъ, внимательная [9]) и, наконецъ, въ третьихъ, согласно слову Самого Господа (Лк. XVIII, 1...), продолжительная [10]).

Люди «должны» молиться Богу не для того, чтобы этимъ измѣнить божественныя опредѣленія, а для того, чтобы молитвой они «заслужили» (ut mereantur) получить то, что всемогущій Богъ прежде вѣковъ опредѣлилъ даровать имъ [11]). Молясь Богу, мы можемъ просить

---

[1]) S. th., p. 2—2, q. 82, a. 1. [2]) Ibid., a. 2. [3]) Ibid., q. 83, a. 1.
[4]) Ibid., q. 82, a. 4
[5]) Ibid, q. 83, a. 1. Ср. In 4 Sent. d. 15, q. 4, a. 1. C. g. III c. 95.
[6]) S. th., p. 2—2, q. 83, a. 1. [7]) Ibid., a. 3. [8]) Ibid., a. 12.
[9]) Ibid, a. 13. [10]) Ibid., a. 14. [11]) Ibid., a. 2.

у Него необходимыхъ и «временныхъ» благъ [1]). Далѣе, позволительно человѣку, въ виду требованій любви, молиться не только за себя самого, но и за своихъ ближнихъ [2]), и, при томъ, даже и за враговъ своихъ [3])... Образецъ молитвы намъ далъ Самъ Господь [4]). Мы можемъ молиться Богу и не непосредственно, а чрезъ святыхъ ангеловъ и людей, молитвы которыхъ Богъ, въ силу ихъ заслугъ, скорѣе можетъ услышать [5]).

Молитва, какъ и всякій другой актъ добродѣтели, вмѣняется молящемуся въ заслугу, на сколько она исходитъ изъ любви, специфическимъ объектомъ своимъ имѣющей вѣчное благо [6]). Вслѣдствіе Своего милосердія, Богъ внемлетъ иногда и молитвамъ грѣшниковъ, исходящимъ изъ добраго естественнаго побужденія [7]).

Виды молитвы: «неотступная мольба (obsecratio), просто моленія (oratio), прошеніе (postulatio) и, наконецъ, благодареніе (gratiarum actio) [8]).

Къ «внѣшнимъ» религіознымъ актамъ относятся: «поклоненіе» Богу (adoratio), какого либо рода приношенія Богу и, наконецъ, акты, при совершеніи которыхъ человѣкъ пользуется Божіимъ именемъ.

«Adoratio», «поклоненіе», такъ какъ оно поклоненіе Богу именно, можетъ быть характеризовано, какъ религіозный актъ [9]). Такъ какъ мы, какъ говоритъ Дамаскинъ, имѣемъ двоякую природу духовную и чувственную, то, соотвѣтственно этому, должны двояко и поклоняться Богу—духовно и тѣлесно. Adoratio, слѣдов., необходимо выражается не только во внутреннемъ, но также и въ внѣшнемъ тѣлесномъ актѣ [10]). «Тѣлесное» внѣшнее поклоненіе Богу можетъ совершаться только на опредѣленномъ мѣстѣ [11]).

Ко втораго рода внѣшнимъ религіознымъ актамъ принадлежатъ: пожертвованія Богу чего либо вѣрными и «обѣты».

Къ пожертвованіямъ Богу чего либо вѣрными относятся: а) жертвоприношенія (sacrificia), б) приношеніе (oblatio), в) приношеніе начатковъ (primitiae) и, наконецъ, г) приношеніе десятины (decima). а) Уже подъ воздѣйствіемъ одного естественнаго разума и закона человѣкъ долженъ приносить Богу, въ знакъ почитанія имъ Его, то или другое изъ видимаго, чувственнаго, подобно тому, какъ и обыкновенно подчиненные, въ знакъ уваженія къ господамъ своимъ, приносятъ то или другое имъ въ даръ [12]). «Жертвы», приносимыя людьми Богу, должны быть высшія всѣхъ тѣхъ, которыя приносятся ими кому-либо другому; какъ въ каждомъ земномъ государствѣ правителя послѣдняго обыкновенно отличаютъ особенною, единственною почестію, такъ и Бога, правителя вселенной, также должно отличать особенною, только

---

[1]) S. th., p. 2—2, q. 83, a. 6. [2]) Ibid., a. 7. [3]) Ibid., a. 8. [4]) Ibid., a. 5. 9.
[5]) Ibid., a. 4. 11. [6]) Ibid., a. 15. [7]) Ibid. a. 16.
[8]) Ibid., a. 17. [9]) Ibid., q. 84, a. 1. [10]) Ibid., a. 2. [11]) Ibid., 3.
[12]) Ibid., q. 85, a. 1.

Ему одному подобающею почестью; вслѣдствіе чего и божественнымъ закономъ опредѣлено смертное наказаніе всѣмъ тѣмъ, которые божескую честь воздаютъ не Богу, а кому либо другому [1]). Если уже естественный законъ требуетъ, чтобы человѣкъ приносилъ жертвы Богу, то, въ виду всюду одинаковаго господства Его, «всѣ» люди обязаны приносить Богу жертвы [2]). б) Вообще «свободныя» приношенія могутъ имѣть, однако, обязательный характеръ въ томъ, наприм., случаѣ, когда они плодъ когда либо даннаго приносящимъ обѣщанія (promissio) этого [3])... в) Къ приношенію «начатковъ» Богу въ ветхомъ завѣтѣ человѣка обязывали постановленія божественнаго права (jus divinum), въ новомъ—опредѣленія церкви, побуждающія къ этому людей или на основаніи обычаевъ, существующихъ въ ихъ отечествѣ, или въ виду бѣдности предстоятелей ея церкви [4]). Наконецъ, г) къ приношеніямъ «десятины» изъ всего того, чѣмъ владѣетъ человѣкъ [5]), послѣдній обязывается отчасти естественнымъ закономъ, отчасти постановленіями церкви [6])... На клириковъ, на сколько они клирики, т. е. насколько въ ихъ рукахъ находятся церковныя владѣнія (ecclesiasticae possessiones), такое предписаніе не распространяетъ своей силы [7]).

Въ понятіе обѣта [8]), религіознаго-же акта [9]) должны входить слѣдующихъ три существенныхъ признака: «обдумываніе»—«обсуживаніе» (deliberatio) [10]), «свободное намѣреніе воли» (propositum, voluntas) и, наконецъ, «обѣщаніе» (promissio). Сюда, сверхъ того, могутъ быть отнесены отчасти въ извѣстной степени необходимыя—произнесеніе обѣта устами (pronuntiatio oris) и засвидѣтельствованіе его другими людьми (testimonium aliorum). Полное опредѣленіе обѣта, слѣдоват , будетъ такое: обѣтъ, это нѣкотораго рода засвидѣтельствованіе предъ Богомъ кѣмъ либо своего добровольнаго обѣщанія исполнить что либо (конечно, можетъ имѣть мѣсто въ этомъ случаѣ и обѣщаніе) [11]). Это послѣднее «что-либо» или другими словами «объектъ» обѣта не долженъ быть чѣмъ либо абсолютно-необходимо (absolute necessarium) имѣющимъ быть или не быть (наприм., глупо было бы извѣстному человѣку давать обѣтъ, что онъ умретъ, или что онъ не будетъ летать...), какъ совершенно исключающимъ изъ понятія о себѣ «свободную волю» человѣка. Соотвѣтственно этому, все то, что необходимо человѣку для спасенія, можетъ быть объектомъ обѣта только на столько, на сколько оно добровольно, а не на сколько оно необходимо. Вслѣдствіе всего этого, въ самомъ собственномъ смыслѣ (propriisime) объектомъ обѣта

---

[1]) Ibid., a. 2. [2]) Ibid., a. 3. [3]) Ibid., q. 86, a. 1. [4]) Ibid., a. 4

[5]) Ibid., q. 87, a. 2. [6]) Ibid., a. 1. [7]) Ibid., a. 4.

[8]) Cp in 4 Sent. d. 38, q. 1, a. 2. [9]) S. th., p. 2—2, q. 88, a. 6.

[10]) Вслѣдствіе этого, по чему-либо не могущіе пользоваться своимъ разумомъ, напр., дѣти..., вообще не могутъ давать обѣтовъ (S. th., p. 2—2, q. 88, a. 9).

[11]) S. th., p. 2—2, q. 88, a. 1.

можетъ быть что либо, не обусловливаемое ни абсолютною, ни условною необходимостію, что либо безусловно добровольное и, при томъ, прибавимъ (хотя это, впрочемъ, разумѣется, и само собою), находящееся въ полной власти обѣщающаго: иначе послѣднему необходимо заручиться согласіемъ на это со стороны лица, власти котораго онъ не подчиненъ... Это послѣднее по сравненію съ благомъ необходимымъ для нашего спасенія, очевидно, «всегда» характеризуется, какъ высшее благо [1]).

Данный Богу обѣтъ необходимо долженъ быть исполненъ давшимъ его, на сколько это отъ послѣдняго зависитъ, потому что нарушеніе обѣта нѣкоторый видъ «невѣрія» къ Богу [2]), и, при томъ исполненъ или тотчасъ же по произнесеніи его, или въ извѣстное время и при извѣстныхъ условіяхъ, смотря по намѣренію и желанію произносящаго его, но излишнее замедленіе въ дѣлѣ исполненія послѣдняго грѣшно [3])..., повторяемъ, обѣтъ долженъ быть исполненъ, тѣмъ болѣе, что, произнося Богу обѣтъ, мы приносимъ пользу не Ему, конечно, а самимъ же себѣ [4]).

Далѣе, дѣлать что либо по обѣту (ex voto) похвальнѣе, чѣмъ дѣлать то же не по обѣту, потому что въ первомъ случаѣ исполненіе обѣщаннаго Богу принимаетъ, такъ сказать, характеръ божественнаго культа, какъ бы нѣкотораго рода жертвоприношенія Богу; человѣкъ посвящаетъ Богу и свой поступокъ (actus) и свою способность (potestas) къ послѣднему, даетъ Богу, такъ сказать, не только плоды древа, но и самое дерево, наконецъ человѣкъ стремится къ добру сравнительно съ болѣе твердою, непоколебимою волею [5]).

Отъ даннаго обѣта человѣкъ можетъ быть разрѣшенъ [6]) властію представителей церкви (для славы Христа, отъ лица Котораго они разрѣшаютъ, и къ пользѣ церкви) [7]). Только отъ торжественно даваемыхъ монашескихъ обѣтовъ... [8]) не могутъ разрѣшить человѣка не только епископы, но даже и самъ папа [9]).

Именемъ Божіимъ человѣкъ пользуется въ трехъ случаяхъ: а) при произнесеніи «клятвы», б) при «заклинаніи» и, наконецъ, в) при возношеніи къ Богу хвалы.

а) «Клятва» (juramentum) призываніе Бога во свидѣтеля (testem Deum invocare), имѣющее вообще мѣсто вслѣдствіе недостаточности «человѣческаго» свидѣтельства, обусловливаемой, съ одной стороны, тѣмъ фактомъ, что многіе люди нерѣдко лгутъ, и съ другой, недостаточностію человѣческаго познанія, какъ не проникающаго въ будущее или въ тайники сердецъ... и потому нуждающагося въ какомъ-либо надежномъ подтвержденіи говорящимъ что либо истинности своихъ

---

[1]) S. th., p. 2—2, q. 88, a. 2. 8 [2]) Ibid , a. 3.
[3]) Ibid., a. 3. [4]) Ibid , a. 4. [5]) Ibid., a. 6.
[6]) Ibid., a. 1. [7]) Ibid., a. 12. [8]) Ibid., a. 7. [9]) Ibid., a. 11.

словъ [1]). По самому источнику (ex origine), т. е. какъ возникающая изъ вѣры, что Богъ владѣетъ безусловною истиною и универсальнымъ знаніемъ и предвѣденіемъ всего..., и по своей цѣли (ex fine), т. е. какъ преслѣдующая оправданіе людей и прекращеніе споровъ (controversiae), клятва—нѣчто нравственное и потому позволительна. Злоупотребленіе ею, т. е. употребленіе ея безъ нужды..., свидѣтельствуетъ о недостаточной степени благоговѣнія такого человѣка къ Богу и преступно[2]).

Дѣти и проч., не могущіе пользоваться своимъ разумомъ... не могутъ произносить (подобно обѣту) клятвы [3]).

Три спутника (comites) клятвы: judicium—обдуманное сужденіе, [благодаря которому клятва не можетъ быть неосторожною (incautum), veritas—истина, благодаря которой клятва не можетъ быть ложною (mendax), и, наконецъ, justitia — справедливость, благодаря которой клятва не можетъ быть несправедливою, порочною или непозволительною (iniquum sive illicitum) [4]).

Какъ имѣющая мѣсто подъ условіемъ указаннаго рода недостатковъ и слабости человѣческой, клятва, подобно, наприм., врачебному искусству, очевидно, не можетъ быть желательною сама по себѣ (per se),—она вызывается только необходимостію [5]).

Въ условномъ смыслѣ можетъ имѣть мѣсто и клятва тварями, т. е., если послѣднія разсматриваются не сами по себѣ, а на-сколько въ нихъ или отсвѣчиваетъ, открывается божественная истина (veritas Dei relucet, manifestatur—такова, наприм., клятва Евангеліемъ...) и проч ,—такъ-что въ этомъ случаѣ клятва собственно относится къ Самому-же Богу [6]).

Подобно обѣту, хотя и въ меньшей сравнительно съ нимъ степени, оставаться вѣрнымъ данной клятвѣ каждый человѣкъ обязанъ [7]). Впрочемъ въ случаѣ крайней необходимости (подобно обѣту), епископъ можетъ разрѣшить человѣка отъ данной имъ клятвы [8]).

б) Подобно тому, какъ человѣкъ можетъ склонять (ordinare) самого себя къ какой-либо дѣятельности, онъ можетъ склонять къ какой либо дѣятельности и другихъ — высшихъ (конечно, не всегда успѣшно) просьбою. низшихъ—приказаніемъ. Вообще позволительное склоненіе тѣмъ или другимъ образомъ кого-либо къ дѣятельности, опирающееся, при-томъ, на что либо божественное (per aliquod divinum—сюда относится главнымъ образомъ призываніе имени Божія), обыкновенно называется заклинаніемъ (adjuratio) [9]). Можно заклинать не только людей, но и—какъ демоновъ, чтобы ихъ—враговъ нашихъ силою божественнаго имени отогнать (repellere) отъ насъ, чтобы они не вредили намъ—духовно или тѣлесно [10]), такъ и неразумную тварь,

[1]) S. th., p. 2—2, q. 89, a. 1. [2]) Ibid., a. 2. 10. [3]) Ibid., a. 10.
[4]) Ibid., a. 3. [5]) Ibid., a. 5. [6]) Ibid , a 6.
[7]) Ibid., a. 8. 7. [8]) Ibid., a. 9.
[9]) Ibid., q. 90, a. 1. [10]) Ibid., a. 2.

конечно, не самому по себѣ, такъ какъ заклинать ее въ этомъ смыслѣ тщетно, безполезно (vanum), а на-сколько она стоитъ въ отношеніи къ тому, отъ кого она приводится въ движеніе (movetur) и кто ею пользуется при достиженіи имъ чего-либо (agitur) [1]).

в) Бога мы должны хвалить не только внутренне, сердцемъ, но и устами [2])—пѣніемъ извѣстныхъ составленныхъ священныхъ гимновъ [3]).

Противоположными религіи пороками должно назвать α) суевѣріе (superstitio) и β) безбожіе (irreligiositas).

Суевѣрный воздаетъ божеское почтеніе или не тому, кому должно, или (если предыдущее условіе не имѣетъ мѣста) не такимъ образомъ, какимъ долженъ [4]).—Главные виды суевѣрія: съ одной стороны почитаніе истиннаго Бога не должнымъ образомъ, идололатрія — воздаваніе божескихъ почестей—кому не должно; съ другой, суевѣрное предугадываніе будущаго (superstitio divinativa) чрезъ такое или иное вопрошаніе демоновъ и проч. и нѣкоторыя наблюденія (quaedam observationes), дѣлаемыя людьми и по которымъ послѣдніе надѣются узнать будущее...[5]).

Гибельное для человѣка почитаніе Бога не должнымъ образомъ возможно подъ условіемъ или несоотвѣтствія существу дѣла самаго внѣшняго знака, при посредствѣ котораго извѣстный человѣкъ обнаруживаетъ во внѣ свое богопочтеніе (когда напр., извѣстный человѣкъ, вмѣсто того, чтобы пользоваться установленными Іисусомъ Христомъ таинствами, сталъ бы пользоваться нѣкогда имѣвшими только прообразовательное значеніе ветхозавѣтными религіозными обрядами...), или-же (если предыдущее условіе не имѣетъ мѣста) не слѣдованія самаго почитающаго лица тому способу въ дѣлѣ почитанія Бога, какой предписываетъ божественный авторитетъ церкви...[6]).

Чрезъ мѣру переступающее почитаніе Бога возможно въ томъ одномъ только случаѣ, если человѣкъ допускаетъ нѣкоторыя дѣйствія, на самомъ дѣлѣ не относящіяся къ прославленію Бога, при-томъ идущія въ разрѣзъ съ божественными требованіями и постановленіемъ церкви, наприм., больше, чѣмъ слѣдуетъ, обуздывать свою плоть и проч...[7]).

Видъ суевѣрія [8])—идололатрія—грѣхъ [9]) и, при-томъ, грѣхъ тягчайшій (gravissimum peccatorum): какъ въ земномъ какомъ-либо государствѣ обыкновенно тягчайшимъ преступленіемъ считается воздавать «царскія» почести кому либо другому, кромѣ истиннаго царя, такъ это-же должно сказать и въ данномъ случаѣ въ отношеніи къ почитанію людьми Бога [10]). Причина идололатріи—сами-же люди, ко-

---

[1]) S. th., p. 2—2, q. 94, a. 3. [2]) Ibid., q. 91, a. 1. [3]) Ibid., a. 2.
[4]) Ibid., q. 62, a. 1. [5]) Ibid., a. 2. [6]) Ibid., q. 93, a. 1.
[7]) Ibid., a. 2 [8]) Ibid., q. 94, a. 1. [9]) Ibid., a. 2.
[10]) Ibid., a. 3.

торые—или любятъ кого-либо слишкомъ..., воздаютъ послѣднему большія почести, или-же, не зная истиннаго Бога, воздаютъ божеское почитаніе нѣкоторымъ тварямъ вслѣдствіе красоты послѣднихъ или по другимъ какимъ-либо причинамъ и проч. и проч. [1]).

Видъ также суевѣрія [2]), divinatio въ свою очередь также грѣхъ [3]). Видовъ «divinationis»—много: предугадываніе будущаго по вышлифованному камню—geomantia, по водѣ—hydromantia, по воздуху—aeromantia, по огню—pyromantia, по внутренностямъ животныхъ, приносимыхъ въ жертву на жертвенникахъ духовъ (in aris daemonum),—auspicium—по птицамъ вообще, augurium и auspicium, по чертамъ, линіямъ на рукахъ chiromantia [4]), чрезъ вырываніе и вопрошаніе умершихъ—necromantia... Предугадываніе будущаго, чрезъ призываніе демоновъ—непозволительно, потому что оно предполагаетъ собою возможность какъ существованія нѣкоторыхъ договоровъ (pacta) между людьми и демонами, такъ, вслѣдствіе этого, и введенія демонами человѣка во что-либо вредное для спасенія послѣдняго [5]). Къ угадыванію человѣкомъ будущихъ дѣлъ человѣческихъ по звѣздамъ (astra) въ извѣстной степени примѣшивается дѣятельность демона и потому оно съ этой стороны не позволительно [6]). По этимъ-же причинамъ не позволительно угадываніе будущаго—какъ на основаніи сновидѣній (per somnia) [7]), такъ по птицамъ и проч. [8]). и проч. [9])

Непозволительно также людямъ стараться снискать себѣ какое либо знаніе будущаго на основаніи нѣкоторыхъ наблюденій (многіе держатся слѣдующихъ, напр., примѣтъ: если кто-либо, вставая съ ложа, и надѣвъ сапоги, чихаетъ, то онъ во избѣжаніе того-же, долженъ снова возвратиться на ложе; если кто-либо, выходя изъ дому, споткнется, то онъ опять, во избѣжаніе того-же, долженъ вернуться домой...), какъ вовсе не обусловливающихъ собою познанія кѣмъ-либо чего-либо будущаго..., такъ-что, поэтому, чья-либо надежда на основаніи такого рода «примѣтъ» предугадать (praecognoscere) будущее—тщетна и коренится, очевидно, въ суевѣріи, внушаемомъ демонами... [10]).

Въ понятіе «безбожія» (irreligiositas) входятъ грѣхи, свидѣтельствующіе о такой или иной степени отсутствія въ совершающихъ ихъ благоговѣнія къ Богу (irreverentia Dei) и священному.

Въ первомъ случаѣ имѣютъ мѣсто: «искушеніе Бога» (tentatio Dei) и «клятвопреступленіе» (perjurium).

Искушать Бога значитъ или словами (verbis) испытывать Бога, знаетъ-ли Онъ о томъ, чего мы просимъ; въ состояніи-ли Онъ исполнить это (an sciat, quae quaeremus, vel an possit aut velit illud implere),—или дѣлами (factis), когда мы, совершая какой-либо поступокъ, испы-

---

[1]) Ibid., a 4.
[2]) Ibid., q. 95, a. 2. [3]) Ibid., a. 1. [4]) Ibid., a. 3. [5]) Ibid. a 4.
[6]) Ibid., a 5. [7]) Ibid., a. 6. [8]) Ibid., a. 7. [9]) Ibid., a. 8.
[10]) S. th., p. 2—2, q. 96, a. 1. 3. См. также a. 2. 4.

тываемъ Бога—знаетъ ли Онъ опять о нашемъ поступкѣ, можетъ-ли попрепятствовать ему или вообще,—безъ нужды» просимъ Его о чемъ-либо въ своихъ молитвахъ [1]). «Искушать» Бога—значитъ, слѣдовательно, сомнѣваться въ Его совершенствахъ,—что—грѣхъ (Втор. 6, 16) и, при-томъ, какъ плодъ отсутствія въ совершающемъ его должнаго благоговѣнія (reverentia) къ Богу—существенной черты «религіи»,—и, повторяемъ, при-томъ, какъ такой—грѣхъ, прямо противоположный добродѣтели religionis [2]), хотя и менѣе тяжкій, чѣмъ каково суевѣріе, еще въ большей степени несовмѣстнѣе съ благоговѣніемъ (reverentia) къ Богу [3]).

Perjurium—это подтвержденіе кѣмъ-либо клятвою чего-либо, какъ истиннаго, а на дѣлѣ, между тѣмъ, ложнаго (falsum) [4]). Какъ плодъ, въ свою очередь, также вообще отсутствія благоговѣнія къ Богу въ дающемъ ложную клятву человѣкѣ, послѣдняя всегда—грѣхъ [5]) и, притомъ, какъ грѣхъ, сказывающійся, въ частности, съ болѣе или менѣе сильнымъ оттѣнкомъ даже пренебреженія (contemptus) къ Богу, perjurium всегда—грѣхъ смертный [6]). Частное лицо (privata persona), въ тѣхъ или другихъ случаяхъ требуя отъ своего ближняго клятвы и завѣдомо зная, что послѣдній дастъ ложную клятву, грѣшитъ и на оборотъ, т. е., не зная, что тотъ дастъ ложную клятву, не грѣшитъ,—между тѣмъ какъ оффиціальное лицо (persona publica), какъ требующее отъ кого-либо клятвы не само по себѣ, но побуждаемое своимъ званіемъ, не грѣшитъ, ни въ томъ, ни въ другомъ случаяхъ [7]).

Неоказываніе должнаго благоговѣнія къ священному проявляется въ «святотатствѣ» (sacrilegium) и «симоніи» (simonia).

«Святотатство»—поруганіе, оскорбленіе, осквернение какой-либо священной (sacrae rei violatio), какой-либо посвященной Богу вещи, проявляющееся въ кражѣ послѣдней (sacrilegus dicitur ab eo, quod sacra legit, id est furatur) [8]), а чрезъ то оскорбленіе... и Самого Бога [9]). Какъ такое, святотатство—грѣхъ спеціальный, отличный отъ всѣхъ другихъ [10]). Соотвѣтственно различію однѣхъ отъ другихъ самыхъ священныхъ вещей, въ отношеніи къ которымъ святотатство имѣетъ мѣсто, существуютъ и различныя степени послѣдняго: чѣмъ священнѣе та или другая вещь, тѣмъ тяжелѣе грѣхъ кражи послѣдней и наоборотъ...[11]). По закону равенства, выставляемому справедливостію, похищенная вещь должна быть такъ или иначе взята обратно у похитившаго ее; при чемъ, церковь, не въ духѣ которой наказывать кого-либо смертію, въ видахъ отклоненія святотатца и на будущее время

---

[1]) S. th., p 2—2, q. 97., a. 1. [2]) Ibid., a. 2.
[3]) S. th.. p. 2—2, q. 97, a. 4. [4]) Ibid., q. 98, a 1.
[5]) Ibid., a. 2. [6]) Ibid., a. 3. [7]) Ibid., a. 4
[8]) Ibid., q. 99, a 1. [9]) Ibid., a. 2. [10]) Ibid., a. 2.
[11]) Ibid., a. 3.

отъ подобныхъ грѣховъ, можетъ взыскивать съ него денежный штрафъ—poena pecuniaria) [1]).

«Симонія» имѣетъ мѣсто въ тѣхъ случаяхъ, когда кто-либо ревностно (studiosa) покупаетъ или продаетъ что-либо «духовное» (aliquid spirituale) или стоящее съ послѣднимъ въ тѣсной связи spirituali annexum) [2]).—Таинства новозавѣтныя—особенно духовныя, какъ ниспосылающія на пріемлющаго ихъ духовную благодать, которая не можетъ быть продаваема за какую-либо «цѣну», «не могутъ быть совершаемы за деньги. Получать же деньги отъ кого-либо добровольно жертвующаго не за совершеніе таинствъ, а только для поддержанія жизни своей, служители алтаря могутъ, потому что это не есть симонія и имѣетъ свое основаніе въ «обычаѣ» и «постановленіяхъ церковныхъ» [3]). Непозволительно брать деньги, продавать и что-либо стоящее въ извѣстной связи съ «духовнымъ», т. е., или церковныя имущества (beneficia ecclesiastica), или церковныя должности (jus patronatus), священные сосуды (vasa sacra), поколику послѣдніе стоятъ въ отношеніи къ чему-либо духовному, и проч. [4]) и проч. [5]). Полученное кѣмъ бы то ни было несправедливо чрезъ симонію непремѣнно должно быть взято у послѣдняго, при-чемъ продававшіе что-либо духовное клирики должны быть наказаны безчестіемъ, и низложеніемъ съ занимаемыхъ ими церковныхъ должностей (infamia et depositio), а міряне, покупавшіе это—отлученіемъ отъ церкви [6]).

2.

Тогда какъ добродѣтель «religio» имѣетъ мѣсто со стороны человѣка въ отношеніи къ «Богу» только—послѣднему Принципу всякаго бытія и нашему Правителю,—«pietas» есть «справедливость или духовное чествованіе» главнымъ и преимущественнѣйшимъ образомъ родителей (parentes); потому что послѣдніе являются для насъ тѣмъ-же чѣмъ и Богъ, только сравнительно во второстепенномъ смыслѣ, потомъ — братьевъ и сестеръ (consanguinei), какъ происшедшихъ отъ однихъ съ нами родителей; затѣмъ — всѣхъ согражданъ (omnes concives) [7]). Въ частности, въ отношеніи къ родителямъ нашимъ (въ отношеніи къ нимъ pietas, какъ мы и сказали, главнымъ и преимущественнымъ образомъ имѣетъ мѣсто) мы должны проявлять добродѣтель «pietatis во всевозможномъ поддержаніи ихъ въ жизни [8]). Во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, гдѣ проявленіе нами разсматриваемой добродѣтели въ отношеніи къ нашимъ родителямъ какъ-либо не отвлекаетъ насъ отъ служенія Богу, мы ни подъ какимъ другимъ условіемъ не должны пренебрегать нашими обязанностями pietatis, и

[1]) Ibid., a. 4. [2]) Ibid., q. 100, a 1.
[3]) Ibid., a. 2, 3. [4]) Ibid., a. 4. [5]) Ibid., a. 5.
[6]) Ibid., a. 6. [7]) Ibid , q. 101, a. 1.
[8]) Ibid., a. 3.

наоборотъ [1]). Какъ такая, добродѣтель pietatis, очевидно, отлична отъ всѣхъ другихъ добродѣтелей [2]).

3.

Observantia—оказываніе должныхъ почестей облеченнымъ какимъ-либо достоинствомъ, занимающимъ какой-либо высокій постъ въ обществѣ, людямъ (qui sunt in dignitate constituti) [3]), такъ какъ, вслѣдствіе принимаемыхъ ими на себя различныхъ заботъ и попеченій о насъ (напр., правитель государства въ дѣлахъ гражданскихъ, полководецъ—въ военныхъ, наставникъ—въ дѣлѣ обученія) въ нѣкоторомъ смыслѣ являются какъ бы нашими отцами, какъ они дѣйствительно нерѣдко и называются (4 Цар. V, 13) [4]). Характеризуясь такими чертами «observantia, очевидно, есть отличная отъ всѣхъ другихъ добродѣтель [5]). По сравненію съ добродѣтелью «pietatis observantia» какъ добродѣтель, имѣющая мѣсто между людьми, существенно соединенными между собою меньшими обязанностями, чѣмъ то мы видимъ относительно первой добродѣтели, стоитъ ниже добродѣтели pietatis, добродѣтели, занимающей первое мѣсто послѣ добродѣтели «religionis [6]).

Составныя части observantiae—«dulia» и «obedientia».

Между тѣмъ какъ «observantia» есть вообще почитаніе нѣкоторыхъ лицъ, превосходящихъ насъ своимъ достоинствомъ, dulia (собственно «рабство» — «servitus» «δουλεία»), какъ видъ observantiae, состоитъ собственно (proprie) только въ почитаніи слугами, рабами своихъ господъ [7]). Dulia, слѣдовательно, есть добродѣтель отличная отъ того, что называется «latria», т. е. отъ должнаго подчиненія, послушанія божественному господству (debita servitus divino dominio) [8]).—Сказываясь съ указанными чертами, «dulia» проявляется въ оказываніи высшимъ лицамъ (personae superiores или «optimi») почестей именно внѣшнихъ и тѣлесныхъ [9]). Какихъ-либо видовъ «duliae» (какъ и latriae») нѣтъ [10]).

«Obedientia»—вообще «повиновеніе», «послушаніе» одного человѣка другому, имѣющее мѣсто на основаніи естественнаго и божественнаго правъ (jus naturalis et divini), по аналогіи съ замѣчаемымъ нами всюду въ «естественномъ царствѣ» (in rebus naturalibus) по божественному опредѣленію (divinitus) существующимъ подчиненіемъ низшаго (inferiora) движенію «высшаго» (superiora) [11]). Добродѣтель «obedientiae», вслѣдствіе того, что владѣющій ею пренебрегаетъ (contemnit) своею собственною волею ради служенія Богу, между тѣмъ какъ владѣющіе другими нравственными добродѣтелями пренебрегаютъ ради той или другой цѣли только какими-либо внѣшними благами, сто-

[1]) S. th., p. 2—2. q. 101, a. 2. [2]) Ibid., a. 4.
[3]) S. th., p. 2—2, q. 102, a. 2. 1. [4]) Ibid., a. 1.
[5]) Ibid., a. 1. [6]) Ibid., a. 3. [7]) Ibid., q. 103, a. 3.
[8]) Ibid., a. 3. [9]) Ibid., a. 1. 2. [10]) Ibid., a. 4.
[11]) S. th., p. 2—2, q. 104, a. 1.

итъ выше остальныхъ нравственныхъ добродѣтелей, хотя и не всѣхъ: ея лучше, наприм., любовь (charitas), исходя изъ которой obedientia и заслуживаетъ себѣ похвалу.... [1]). Человѣкъ долженъ повиноваться Богу во всемъ: Богъ—Перводвижитель всего, что естественно (naturaliter) движется, Онъ—Перводвижитель и всѣхъ желаній...[2]). Выше себя стоящимъ людямъ человѣкъ не обязанъ повиноваться: онъ, въ частности, не долженъ повиноваться идущимъ противъ Бога постановленіямъ такихъ людей; подчиненныя одному только Богу также и внутреннія движенія ихъ воли стоятъ внѣ власти послѣднихъ и прочее [3]). Вѣра въ Іисуса Христа не исключаетъ подчиненія исповѣдующихъ ее языческимъ правителямъ (principibus secularibus), такъ что, слѣдовательно, подвластные язычникамъ христіане вообще обязаны повиноваться ихъ распоряженіямъ [4]).

Контрастъ добродѣтели «obedientiae»—«inobedientia»—«неповиновеніе» божественнымъ правиламъ, а съ тѣмъ вмѣстѣ и предписываемому послѣдними также повиновенію людей и постановленіямъ ихъ начальниковъ, какъ идущее какъ-бы въ разрѣзъ съ божественною любовью (quasi divinae dilectioni contrarium), есть смертный грѣхъ [5]), хотя и не величайшій между послѣдними потому уже одному, что вообще меньшимъ считается преступленіемъ—не повиноваться «правиламъ» (praecepta), «предписаніямъ» кого-либо (чѣмъ и является inobedientia), чѣмъ не повиноваться непосредственно самому предписывающему послѣднія лицу (praecipiens)...[6]).

4.

Добродѣтель «благодарности» (gratia) въ отношеніи къ благодѣтелямъ (benefactores) имѣетъ мѣсто послѣ добродѣтелей — «religionis» «pietatis» и «observantiae», различаясь отъ всѣхъ ихъ также, какъ что либо позднѣйшее (quodlibet posteriorum) отличается отъ болѣе «ранняго» (a priori) [7]).

Благодарить Бога должны «всѣ» мы, потому что Онъ—Источникъ всѣхъ нашихъ благъ (primum principium omnium bonorum nostrorum [8]). Мы должны всегда благодарить также и людей нашихъ благодѣтелей [9]) внутреннимъ настроеніемъ (affectus) тотчасъ-же по полученіи нами отъ нихъ извѣстнаго блага, а внѣшнимъ образомъ, т. е., воздаяніемъ и имъ также извѣстнаго блага только при удобномъ «случаѣ»; потому что иначе мы будемъ похожи на должниковъ, недобровольно спѣшащихъ скорѣе возвратить долгъ своимъ кредиторамъ...[10]). «Благодарность» должна состоять не столько въ вознагражденіи при удобномъ случаѣ нашего благодѣтеля благодѣяніемъ за его благодѣяніе, сколько въ вознагражденіи его нашимъ внутреннимъ расположеніемъ къ нему за подобное-же расположеніе его къ намъ [11]). Ста-

---

[1]) Ibid., a. 3. [2]) Ibid., a. 4. Ср. 1—2. 9. 6. [3]) Ibid , a. 5. [4]) Ibid., a. 6.
[5]) Ibid., q. 105, a 1. [6]) Ibid. a. 2. [7]) Ibid, q. 106, a 1.
[8]) Ibid., a. 1. Ср. a. 2. [9]) Ibid , a. 3. [10]) Ibid., a. 4. [11]) Ibid., a 5.

раясь вознаградить своего благодѣтеля, мы должны вознаградить его не только въ смыслѣ доставленія ему какимъ-либо образомъ чего-либо равнаго его благодѣянію, но должны вознаграждать его, доставляя ему по возможности большее благо; потому что иначе наша благодарность можетъ получить характеръ, такъ сказать, простаго возвращенія благодѣтелю должнаго...[1]).

«Неблагодарность» (ingratitudo)—всегда грѣхъ [2]) и, при томъ, вообще грѣхъ простительный (peccatum veniale), какъ исходящій изъ нѣкотораго рода нерадѣнія (negligentia) или нѣкотораго нерасположенія къ добродѣтели (aliqua indispositio hominis ad virtutem); потому что благодарность въ извѣстной степени есть вообще дѣло свободы (debitum gratitudinis est ut homo aliquid liberariter tribuat, ad quod non tenetur), но въ нѣкоторыхъ случаяхъ, поколику неблагодарность источникомъ своимъ имѣетъ внутреннее презрѣніе (interior contemptus) къ благодѣтелю и проч., она—смертный грѣхъ [3]). Какъ контрастъ отличной отъ другихъ добродѣтели «благодарности», и неблагодарность», поэтому, есть также отличный отъ всѣхъ другихъ грѣхъ [4]).

Мы, однако, не должны лишать неблагодарныхъ людей нашихъ благодѣяній; потому что мы—сыны Вышняго, Который, между тѣмъ (Лук. VI, 35), оказываетъ благодѣянія и неблагодарнымъ (ingrati), и злымъ (mali)...[5]).

5.

«Мщеніе» (vindicatio), поколику оно имѣетъ въ виду причиненіе зла тому лицу, въ отношеніи къ которому оно имѣетъ мѣсто, поколику т. е. принимаетъ характеръ уже ненависти, находящей себѣ удовольствіе въ несчастіи другаго, ненависти контраста любви, непозволительно, но оно напротивъ можетъ быть позволительнымъ, поколику, будучи ведено должнымъ образомъ, преслѣдуетъ какое-либо благо, имѣющее явиться результатомъ наказанія грѣшника и поколику оно имѣетъ мѣсто при должныхъ обстоятельствахъ [6]). Мщеніе, далѣе, какъ состоящее въ устраненіи насилія, несправедливости и вообще всего гнуснаго, позорнаго, безчестнаго (ignominiosum) чрезъ самозащиту или наказаніе виновнаго (defendendo aut ulciscendo),—очевидно, отличная отъ другихъ добродѣтель [7]). Преслѣдуя обузданіе (cohibitio) пороковъ, зла, мщеніе можетъ достигнуть этой своей цѣли чрезъ лишеніе грѣшниковъ того, что имъ особенно дорого (чѣмъ является для человѣка, наприм., жизнь, цѣлость, неповрежденность тѣла, свобода и внѣшнія блага: богатство, отечество, слава...), чрезъ наказаніе ихъ въ частности, смертію, ударами, рабствомъ, узами, ссылкою, позоромъ... [8]). При этомъ, само

[1]) S. th., p. 2—2, q. 106, a. 6. [2]) Ibid., q. 107, a. 1
[3]) Ibid., a. 3. [4]) Ibid., a. 2. [5]) Ibid., a. 4.
[6]) Ibid., q. 108, a. 1. [7]) Ibid., a. 2. [8]) Ibid., a. 3

собою понятно, мщеніе не можетъ имѣть смысла въ отношеніи къ лицамъ, совершающимъ грѣхи не добровольно, такъ какъ наказаніе можетъ быть только за какой-либо грѣхъ, а характеръ «грѣха» можетъ имѣть только какой-либо добровольный, свободный поступокъ [1])...

6.

«Правдивость» (veritas)—добродѣтель, въ силу которой извѣстный человѣкъ говоритъ истинное (verum), «когда» должно и «какъ» должно, не говоря о себѣ ни слишкомъ много, ни слишкомъ мало, не возвѣщая о чемъ-либо «не кстати» (importune) и не умалчивая о чемъ-либо такомъ, что онъ долженъ объявить [2]). Правдивость, насколько она стоитъ въ связи съ справедливостію, какъ вторичная добродѣтель съ первичною (sicut virtus secundaria principali), есть часть послѣдней, т. е. справедливости [3]), а какъ характеризующаяся указанными чертами, есть однако, спеціальная добродѣтель (specialis virtus) [4]).

«Правдивость» иногда позволяетъ себѣ «нѣсколько» уклоняться въ сторону отъ срединнаго пункта, но въ сторону одной только крайности—«недостатка», или утверждая о себѣ (о своихъ знаніяхъ, святости...) сравнительно меньшее, чѣмъ онъ есть на самомъ дѣлѣ..., утверждая потому, что въ большемъ всегда есть меньшее, или отрицая что-либо истинное, когда, наприм., кто-либо отрицаетъ, что онъ имѣетъ что-либо, чѣмъ онъ и на самомъ дѣлѣ владѣетъ: это послѣднее уклоненіе правдивости отъ средины, съ одной стороны, «гораздо» менѣе позволительно, чѣмъ первое, хотя, съ другой, по большей части коренясь въ «благоразуміи» человѣка, оно болѣе позволительно, чѣмъ то уклоненіе отъ средины, когда извѣстный человѣкъ утверждаетъ, что онъ имѣетъ что-либо, чего онъ на самомъ дѣлѣ, между тѣмъ, не имѣетъ [5]).

«Правдивости» противоположны: α) ложь (mendacium), β) лицемѣріе, актерство (simulatio sive hipocrisis) и, наконецъ, γ) хвастовство (jactantia) и противоположная послѣднему другая крайность правдивости «притворство» (ironia).

α) «Ложь» [6]) (проявляющаяся «главнымъ образомъ», но отнюдь не исключительно, «въ словахъ») прямо и формально (directe et formaliter) противоположна правдивости: говорящій противъ истины сознательно, наприм., подъ вліяніемъ своей испорченной воли, т. е. говорящій ложь формально (formaliter), лжетъ въ строгомъ, собственномъ смыслѣ слова, тогда какъ возвѣщая ложь матеріально (materialiter) только, а не формально, т. е. возвѣщая на самомъ дѣлѣ ложь, но считая послѣднюю въ своемъ сознаніи истиною, возвѣщая ложь ненамѣренно, не сознавая, что это ложь, человѣкъ не лжетъ въ собственномъ, строгомъ смыслѣ (perfecta ratio mendacii) слова; когда же,

[1]) Ibid., a. 4. [2]) Ibid., q. 109, a. 1. [3]) Ibid., a. 3. [4]) Ibid., a. 2.
[5]) S. th., p. 2—2, q. 109, a. 1. [6]) In III l. Sent., d. 38, q. 1, a. 1.

далѣе, имѣя намѣреніе говорить ложь и думая, что онъ дѣйствительно лжетъ, на самомъ дѣлѣ говоритъ истину, человѣкъ, насколько этотъ актъ его сказывается, какъ свободный и нравственный, самъ по себѣ лжетъ и только случайно говоритъ правду [1])...

Ложь обыкновенно подраздѣляется на ложь, имѣющую мѣсто съ чьей-либо стороны въ видахъ «услужливости» кому-либо, т. е. или предохраненія кого-либо ложью отъ вреда (nocumentum), или оказанія чего-либо полезнаго (utile) для кого-либо (mendacium officiosum), на ложь, говоримую кѣмъ-либо въ «шутку» (mendacium jocosum), т. е. ложь, преслѣдующую или какое-либо благо (aliquod bonum), или что-либо пріятное (delectabile), и, наконецъ, «ложь» зловредную (mendacium perniciosum), преслѣдующую вредъ (nocumentum), того или другаго человѣка [2]).

Всякая ложь, по природѣ своей (ex suo genere), зло (malum): слова естественно (naturaliter) знаки мыслей, поэтому, неестественно (innaraliter) въ словѣ выражать то, чего нѣтъ въ умѣ, т. е. лгать. Короче: всякая ложь грѣхъ [3]), хотя и не всякая ложь смертный грѣхъ, а только такая, которая противостоитъ добродѣтели любви (charitas), mendacium perniciosum, но не mendacium jocosum или officiosum) [4])...

β) «Лицемѣріе»—нѣкотораго рода ложь, состоящая собственно (proprie) во внѣшнихъ «фактахъ» (exteriora facta). А такъ какъ всякая ложь грѣхъ, то грѣхъ-же, слѣдовательно, и всякое «лицемѣріе» [5]). «Simulatio»—лицемѣріе, поколику оно понимается, какъ не соотвѣтствующее дѣйствительности приниманіе кѣмъ-либо на себя лица другаго (simulat personam alterius), наприм., грѣшникомъ лица праведнаго, есть hypocrisis, актерство. «Hypocrita, поэтому, тотъ человѣкъ, который, будучи съ внутренней своей стороны порочень (malus), съ внѣшней старается показать себя не тѣмъ, чѣмъ онъ есть на самомъ дѣлѣ, т. е. хорошимъ (bonus) [6]).

Какъ ложь прямой контрастъ правдивости, такъ этимъ же является и simulatio (а чрезъ то и hypocrisis); потому что и simulatio (а чрезъ то и hypocrisis), какъ сказано выше, въ свою очередь, есть также нѣкотораго рода ложь [7]). Какъ не всякая ложь грѣхъ къ смерти, такъ не всегда и simulatio (а чрезъ то и hypocrisis) грѣхъ смертный [8]).

γ) «Хвастовство» (jactantia), понимаемое въ собственномъ, строгомъ смыслѣ слова (proprie dicta), противополагается правдивости, какъ крайность «излишка» (excensus), имѣющаго мѣсто въ тѣхъ вообще случаяхъ, когда кто-либо приписываетъ себѣ больше, чѣмъ онъ въ дѣйствительности есть [9]). Понимаемое само по себѣ (secundum se) хва-

---

[1]) S. th., p. 2—2, q. 110, a. 1.
[2]) Ibid., a. 2. [3]) Ibid., a. 3
[4]) Ibid., a. 4. Cp. Expos. in. Ps. V. [5]) S. th , p. 2—2, q. 111, a 1.
[6]) Ibid., a. 2. [7]) Ibid., a 3.
[8]) Ibid., a. 4. [9]) Ibid., q. 112, a. 1.

стовство, поколику оно противостоитъ славѣ Божіей (Iезек. 28, 2), или любви къ ближнему (Лк. 18. 11), есть грѣхъ смертный, и простительный во всѣхъ остальныхъ случаяхъ. Разсматриваемое-же со стороны своей причины хвастовство, если оно исходитъ изъ гордости или тщеславія, есть смертный грѣхъ; но если оно исходитъ изъ желанія барыша, наживы (appetitus lucri), оно не всегда смертный грѣхъ, потому что иногда можетъ имѣть мѣсто барышъ (lucrum), не обусловливающій собою вреда ближнему... [1]).

«Притворство (ironia) — крайность правдивости, противоположная, «хвастовству». Оно имѣетъ мѣсто тогда, когда кто-либо, говоря о себѣ меньшее (aliquis minora de se dicit.,. или: de se fingit minora) того, чѣмъ онъ есть на самомъ дѣлѣ, чрезъ это уклоняется отъ истины, когда кто-либо, наприм., отрицаетъ въ себѣ, между тѣмъ, замѣчаемое имъ бытіе чего-либо великаго... Какъ такое, притворство всегда грѣхъ [2]). Хвастовство, какъ исходящее изъ постыднаго, гнуснаго источника тщеславія или стремленія къ наживѣ, вообще болѣе тяжкій грѣхъ, чѣмъ притворство, какъ имѣющее мѣсто вслѣдствіе обратнаго крайняго стремленія человѣка... Но, поколику притворство иногда выходитъ изъ какого-либо новаго источника, наприм., коварнаго обмана, оно сказывается какъ болѣе тяжкій грѣхъ, чѣмъ хвастовство [3]).

7.

«Дружественность» или «ласковость», «привѣтливость» (amicitia, quae affabilitas dicitur)—добродѣтель, отличная отъ всѣхъ другихъ добродѣтелей [4]). Она средина между «лестью» (adulatio), сказывающеюся съ характеромъ грѣха [5]), хотя вообще и не смертнаго [6]), съ одной стороны, и «брюзгливостью», «сварливостью» (litigium) [7]), съ другой,— крайностями, изъ которыхъ большимъ грѣхомъ является, однако, послѣдняя, т. е. litigium, какъ крайность болѣе, чѣмъ та, отстоящая отъ срединнаго пункта, какъ крайность, болѣе несогласная съ духомъ дружбы, чѣмъ та, т. е. лесть [8]).

8.

«Щедрость» (liberalitas), характеризующаяся какъ вообще «хорошее» пользованіе чувственными вещами этого міра, необходимыми намъ для поддержанія нашей жизни, поэтому самому есть добродѣтель: «хорошее пользованіе тѣмъ, чѣмъ мы можемъ пользоваться худо», замѣчаетъ блаженный Августинъ, «есть добродѣтель» [9]).. Раздаваніе [10]) «денегъ» [11]) (datio pecuniarum) вотъ то, съ чѣмъ главнымъ образомъ добродѣтель liberalitatis имѣетъ дѣло.

По сравненію съ другими добродѣтелями, щедрость не есть выс-

---

[1]) Ibid, a 2. [2]) Ibid., q. 113, a. 1. [3]) Ibid., 2.
[4]) Ibid., q. 114, a. 1. [5]) Ibid., q. 116, a. 1. [6]) Ibid, a. 2.
[7]) Ibid., q. 116, a. 1 [8]) Ibid., a. 2. [9]) Ibid., q. 117, a. 1. [10]) Ibid., a. 4.
[11]) Ibid., a. 2. 3.

шая и лучшая между ними: воздержаніе, цѣломудріе (temperantia), какъ добродѣтель, умѣряющая вожделѣнія и удовольствія нашего тѣла, мужество (fortitudo) и справедливость (justitia), какъ преслѣдующія въ извѣстномъ смыслѣ благо общее одна въ военное, а другая въ мирное время и проч., стоятъ выше ея [1]).

«Щедрость»—средина между «скупостью, алчностью, жадностію» (avaritia) [2]), съ одной стороны, и «расточительностію», «мотовствомъ» (prodigalitas) [3]), съ другой.

«Скупость, алчность», состоящая въ преступающемъ должную мѣру стремленіи человѣка къ пріобрѣтенію внѣшнихъ благъ или удержанію у себя пріобрѣтенныхъ и опредѣляемая кратко какъ неумѣренная любовь къ обладанію чѣмъ-либо (immoderatus amor habendi), вообще есть грѣхъ [4]) и, при томъ, грѣхъ «духовный»: скупой почерпаетъ себѣ удовольствіе въ «размышленіи», «обдумываніи» (considerare), что онъ владѣтель богатствъ [5]). Далѣе, по природѣ своей (ex suo genere), какъ контрастъ справедливости, частью которой является щедрость [6]), какъ именно удерживаніе «чужихъ» вещей или несправедливое пріобрѣтеніе денегъ (чрезъ грабительство, воровство), avaritia грѣхъ смертный. «Скупость» или любовь къ богатствамъ, усиливаясь до степени противоборства любви къ Богу и ближнему, сказывается также въ смыслѣ смертнаго грѣха. Если-же скупой, чрезмѣрно (superflue) любя богатства, тѣмъ не менѣе не предпочитаетъ любви къ нимъ любви божественной, т. е. не желаетъ дѣлать чего-либо противъ Бога и ближняго, avaritia въ этомъ случаѣ грѣхъ простительный [7]). Можно указать не мало грѣховъ, по своей тяжести превышающихъ грѣхъ avaritiae: таковы, наприм., грѣхъ противъ Св. Духа, идололатрія и проч. [8]).

Какъ служащій источникомъ, изъ котораго берутъ свое начало пороки: потеря чувства милосердія (obduratio contra misericordiam), безпокойство (inquietudo), насиліе (violentia), предательство (proditio) (Іуда предалъ Іисуса Христа вслѣдствіе жадности...), клятвопреступленіе (perjurium), обманъ (fraus)... [9]),—avaritia есть порокъ изъ числа такъ называемыхъ «главныхъ» пороковъ (vitium capitale) [10]).

Расточительность, какъ противостоящая добродѣтели щедрости, какъ разрушающая благо добродѣтели (corrumpit bonum virtutis), должна быть охарактеризована какъ грѣхъ [11]), хотя и менѣе тяжелый, чѣмъ грѣхъ avaritiae. avaritia—крайность, дальше отстоящая отъ срединнаго пункта, занимаемаго щедростію, чѣмъ prodigalitas, avarus не приноситъ пользы никому, тогда какъ prodigus полезенъ многимъ, которымъ даетъ изъ своихъ сокровищъ; скупость, наконецъ, трудно (non de fa-

---

[1]) S. th., p. 2—2, q. 117, a. 6. [2]) Ibid., q. 118, a. 3. [3]) Ibid., q. 119, a. 1.
[4]) S. th., p. 2—2, q. 118, a. 1. [5]) Ibid., a. 6. [6]) Ibid., 117, a. 5.
[7]) Ibid., q. 118, a. 4. [8]) Ibid., a. 5. [9]) Ibid., a. 8. [10]) Ibid., a. 7.
[11]) S. th., p. 2—2, q. 119, a. 2.

cili) излечима, между тѣмъ какъ расточительность вообще излечима легко (facile), при томъ всегда уменьшаясь съ увеличеніемъ возраста человѣка, а съ наступленіемъ бѣдности съ необходимостію и совсѣмъ переставая имѣть мѣсто [1]).

Въ заключеніе рѣчи о «справедливости» не излишне прибавить, что предписанія, заключающіяся въ «десяти заповѣдяхъ», суть предписанія справедливости (praecepta justitiae). Такъ три первыя заповѣди касаются актовъ «религіи»—этой, какъ мы въ свое время и видѣли, лучшей части справедливости (potissima pars justitiae); четвертая заповѣдь имѣетъ въ виду акты pietatis—второй части справедливости, и, наконецъ, остальныя шесть заповѣдей десятословія касаются актовъ разсматриваемой вообще справедливости [2]). Въ частности, первая заповѣдь [3]) имѣетъ въ виду отстранить (exludere) препятствія (impedimentum), стоящія на пути истинной религіи, препятствія, изъ которыхъ особеннымъ, преимущественнымъ (praecipuum) является прилѣпленіе человѣка къ ложному богу,—имѣетъ въ виду, короче, устранить почитаніе ложныхъ боговъ [4]). Вторая заповѣдь [5]) предписываетъ должное благоговѣніе (reverentia) къ Богу [6]). Третья [7]) — внѣшнее Богопочитаніе (exterior Dei cultus [8]); четвертая [9])—почитаніе родителей [10]); наконецъ, остальныя шесть заповѣдей [11]) предписываютъ правила, касающіяся справедливости, понимаемой въ собственномъ смыслѣ (proprie), которая воздаетъ всѣмъ должное безразлично (indefferenter omnibus debitum reddit) [12]).

III.

Добродѣтель, какъ такая, дѣлаетъ владѣющаго ею человѣка «хорошимъ» (bonus) и въ такого-же характера цвѣтъ окрашиваетъ и всю его дѣятельность (et opus ejus bonum reddit), т. е. дѣлаетъ послѣднюю сообразною съ разумомъ (secundum rationem). А сообразною

---

[1]) Ibid., a. 3. [2]) Ibid., q. 122, a. 1

[3]) «Да не будетъ у тебя другихъ боговъ предъ лицемъ Моимъ» (лондонскій переводъ). См. сочин. Ѳомы Аквината: «de... decem legis praeceptis» (Изд. Conrad. Martin'a. 1851. Coloniae, Bonnae et Bruxellis. P. 37).

[4]) S. th., p. 2—2, q. 122, a 2.

[5]) «Не произноси имени Господа Бога твоего напрасно» (Mart. p. 43). Наша вторая заповѣдь здѣсь совсѣмъ опущена изъ числа десяти.

[6]) S. th., p. 2—2, q. 122, a. 3.

[7]) Соотвѣтствуетъ нашей четвертой заповѣди. «помни день субботній»... (Mart., p. 49).

[8]) S. th., p. 2—2, q. 122, a. 4.

[9]) Соотвѣтствуетъ нашей пятой заповѣди: «чти отца твоего».. (Mart, p. 61).

[10]) S. th., p 2—2, q. 122, a. 5.

[11]) 5-я (Martin, p. 69)—«не убивай» (=нашей 6-й), 6-я (p 79)—«не прелюбодѣйствуй (=нашей 7-й), 7-я (p. 85)—«не крадь» (=нашей 8-й), 8-я (p 90)—«не произноси ложнаго свидѣтельства на ближняго твоего» (=нашей 9-й), 9-я (p 96)—«не желай вещи (rem) ближняго твоего» (=началу нашей 10-й), наконецъ 10-я (p. 99)—«не желай жены ближняго твоего»... (=остальной части нашей 10-й).

[12]) S th., 2—2. q. 122. a. 6.—Ср. Comment. in V l.. Aust...

съ разумомъ дѣятельность человѣка является въ тѣхъ, между прочимъ, случаяхъ, когда она парализуетъ препятствія (impedimenta), имѣющія въ виду вытѣснить ее изъ сферы повиновенія предписаніямъ разума. Такія препятствія иногда отклоняютъ нашу волю отъ слѣдованія разуму, вслѣдствіе своего «подавляющаго» характера; такъ что, по этому, парализовать ихъ въ состояніи тотъ только, кто владѣетъ мужественнымъ духомъ (fortitudo mentis), мужествомъ. Слѣдов., «мужество», поколику оно въ указанномъ смыслѣ подчиняетъ человѣка предписаніямъ разума, должно быть охарактеризовано, какъ добродѣтель [1]). Мужество, въ частности, занимаетъ срединный пунктъ между трусостью, страхомъ (timor) [2]) и безразсудною отвагою (audacia) [3]), безстрашіемъ (intimiditas) [4]); оно въ должной мѣрѣ обуздываетъ страхъ, въ необходимой степени умѣряя также и безразсудную отвагу [5]). Но такъ какъ самымъ страшнымъ (terribile) для человѣка между всѣми тѣлесными бѣдствіями (mala) сказывается, безъ сомнѣнія, смерть (mors), уничтожающая въ конецъ всѣ тѣлесныя блага, то вслѣдствіе этого, мужество имѣетъ мѣсто въ отношеніи не къ другимъ какимъ-либо опасностямъ, а къ опасностямъ, угрожающимъ человѣку смертію (pericula mortis) [6]) и, по большей части, неожиданнымъ, случайнымъ (in repentinis) [7]). Впрочемъ, и въ этомъ случаѣ слѣдуетъ имѣть въ виду не другія какія-либо угрожающія человѣку смертію опасности, а только сказывающіяся съ такимъ характеромъ опасности главнымъ образомъ на войнѣ (in bello), потому что такого-же характера опасности, имѣющія мѣсто въ другихъ случаяхъ, наприм., во время болѣзни (aegrotudo), морской бури (tempestas maris), нападенія разбойниковъ (incursus latronum) и проч., кажется, не угрожаютъ человѣку такъ прямо (directe), какъ на войнѣ, хотя мужественный человѣкъ, какъ такой, твердо встрѣчается также и съ остальными подобнаго-же рода опасностями, имѣющими мѣсто и не на войнѣ [8]). Сказываясь такою, добродѣтель мужества [отмѣченная, при томъ, въ умѣренной степени оттѣнкомъ гнѣва (ira)] [9]), въ частности, состоитъ «больше» въ актѣ «непоколебимаго» стоянія (предъ опасностями), чѣмъ—«нападенія», потому что первое труднѣе, чѣмъ второе (principatior actus fortitudinis est substinere, id est, immobiliter sistere in periculis, quam aggredi) [10]).

Мужественный въ актѣ обнаруженія имъ «мужества» не находитъ для себя какого-либо удовольствія; потому что имѣющее въ этомъ случаѣ мѣсто духовное удовольствіе (delectatio animale), обусловливаемое актомъ добродѣтельнымъ и его цѣлью [цѣль, преслѣдуемая истинно «мужественнымъ»—благо, т. е., «блаженство или Богъ» (beatitudo vel

---

[1]) S. th., p. 2—2, q. 123, a. 1.
[2]) S. th., p. 2—2, q. 125, a 2. [3]) Ibid., q. 127, a. 2.
[4]) Ibid., q. 126, a. 2. [5]) Ibid., q. 123, a. 3. [6]) Ibid., q. 123, a. 4.
[7]) Ibid., q. 123, a. 9. [8]) Ibid., q. 123, a. 5.
[9]) Ibid., q. 423, a. 10. [10]) Ibid., q. 123, a. 6.

Deus)] [1]), въ извѣстной степени парализуется мыслію о могущей послѣдовать потерѣ имъ — мужественнымъ — своей собственной жизни, парализуется чувственною тѣлесною скорбію (если только человѣкъ не обладаетъ въ избыткѣ божественною благодатію, возвышающею духъ къ Божеству, что, наприм., можно сказать о Тибурціѣ, который, ходя по горящимъ угольямъ голыми ногами, говоритъ, что онъ, какъ ему кажется, гуляетъ по цвѣтамъ розы...). Впрочемъ, удовольствіе духовное, какъ мы и сказали, парализуется печалью только въ извѣстной степени; потому что преобладаніе въ этой борьбѣ все-таки остается на сторонѣ удовольствія, обусловливаемаго добродѣтелью, поколику человѣкъ предпочитаетъ благо добродѣтели—своей тѣлесной жизни и всему, что къ послѣдней стоитъ въ какомъ-либо отношеніи; такъ что, если, какъ мы выше замѣтили, мужественный и не находитъ для себя въ актѣ обнаруженія, проявленія имъ мужества какого-либо удовольствія, то онъ за то въ этомъ случаѣ и не печалится, чего одного для него уже довольно [2]).

Имѣющее мѣсто въ тѣхъ случаяхъ, когда кто-либо твердо (firmaliter) стоитъ въ истинѣ и справедливости противъ нападеній преслѣдователей той и другой и, вслѣдствіе этого, сказывающееся, какъ актъ добродѣтели [3]), мученичество (martyrium), очевидно, характеризуется такъ же, какъ и актъ мужества [4]) Мученичество, далѣе, проявляющееся «главнымъ образомъ» въ актѣ смерти за вѣру во Христа [5]), а иногда и не за вѣру, а за другія добродѣтели, наприм., за цѣломудріе (Іоаннъ Баптистъ, наприм., потерпѣлъ мученическую кончину за то, что не хотѣлъ нарушить добродѣтели цѣломудрія...), какъ добродѣтели, также имѣющія смыслъ только въ ихъ отношеніи къ Богу [6]), есть актъ высшаго совершенства (maxima perfectio), [7]).

«Страхъ» есть грѣхъ, если только онъ имѣетъ мѣсто въ извѣстномъ человѣкѣ вопреки предписанію разума (ratio) послѣдняго [8]), и, при томъ, грѣхъ смертный, если подъ вліяніемъ его извѣстный человѣкъ или рѣшается сдѣлать что-либо запрещенное, или не дѣлаетъ чего-либо предписаннаго Божественнымъ закономъ (lex divina) [9]). Впрочемъ, тяжесть, сила совершаемыхъ кѣмъ-либо грѣховъ подъ воздѣйствіемъ страха и въ указанныхъ даже случаяхъ, какъ поступковъ вообще смѣшаннаго характера, т. е., отчасти добровольныхъ и отчасти недобровольныхъ, въ извѣстной мѣрѣ ослабляется, соотвѣтственно той степени, въ какой они характеризуются, какъ поступки недобровольные [10]).

«Безстрашіе» (intimiditas), поколику оно плодъ или недостатка въ «безстрашномъ» человѣкѣ любви, или—глупости, безумія (stoliditas)

---

[1]) S. th., p. 2—2, q. 123, a. 7. [2]) Ibid., a 8.
[3]) Ibid., q. 124, a. 1. [4]) Ibid., a. 2. [5]) Ibid., a. 4.
[6]) Ibid., a. 5. [7]) Ibid , a. 3.
[8]) Ibid., q. 125, a. 1. [9]) Ibid., a. 3 [10]) Ibid., a. 4.

безумнаго... [1]) или «безразсудная смѣлость, безстрашная отвага» (audacia), какъ нѣкотораго рода страсть [2]), выходящая изъ предѣловъ необходимой умѣренности [3]), должны быть названы грѣхами.

Интегральные части (partes integrales) добродѣтели мужества (т. е., части въ той или другой степени необходимыя для того, чтобы извѣстный актъ мужества могъ имѣть мѣсто): 1) великодушіе (magnanimitas) [4]), 2) великолѣпіе (magnificentia) [5]), 3) терпѣніе (patientia) [6]) и, наконецъ, 4) постоянство, твердость (perseverantia) [7]).

Всѣ эти-же «интегральныя» части мужества могутъ быть и «потенціальными» частями послѣдняго—и это въ томъ случаѣ, когда объектомъ ихъ будетъ что-либо, не характеризующееся въ смыслѣ специфическаго объекта мужества, хотя и нѣсколько похоже на него. О субъективныхъ частяхъ мужества не можетъ быть и рѣчи, потому что мужество не подраздѣляется на какія-либо различныя по виду добродѣтели, не раздѣляется потому именно, что объектъ его слишкомъ спеціаленъ [8]).

1) Великодушіе непосредственно (immediate) имѣетъ дѣло съ «надеждою», а посредственно (mediate)—съ «почестями», какъ объектомъ надежды. Какъ показываетъ этимологія этого слова, великодушный имѣетъ душу, всегда готовую къ какому-либо великому акту. А великимъ актъ можетъ быть или (secundum poportionem) въ томъ случаѣ, когда онъ состоитъ въ «прекрасномъ» пользованіи какою-либо вещію, хотя-бы и малою, незначительной, или же главнымъ, преимущественнымъ образомъ (simpliciter et absolute), въ томъ, когда состоитъ въ прекрасномъ пользованіи какою-либо выдающеюся изъ ряда всѣхъ остальныхъ вещію (res maxima). Вещи-же, какими человѣкъ обыкновенно пользуется, суть внѣшнія (res exteriores), между которыми на первомъ мѣстѣ стоитъ, очевидно, «честь» (honor), какъ потому, что она ближе всего (propinquissimum) стоитъ къ добродѣтели, какъ сказывающаяся въ смыслѣ нѣкотораго рода свидѣтельства о добродѣтели того, кому она воздается, такъ и потому даже, что люди обыкновенно все другое ставятъ ниже преслѣдованія почестей и избѣжанія поношенія. А если такъ, т. е., если болѣе другихъ великимъ актомъ долженъ сказываться — состоящій въ прекрасномъ пользованіи выдающеюся изъ ряда остальныхъ вещію, т. е., честію, то, слѣдовательно, мысль высказанная нами въ началѣ, что великодушіе имѣетъ дѣло съ почестями, имѣетъ за себя основанія [9]). Имѣя мѣсто въ отношеніи

---

[1]) Ibid, q. 126, a. 1. [2]) Ibid., p. 1—2, q. 23, a. 1, q. 45.
[3]) Ibid., p. 2—2, q. 127, a. 1.
[4]) S. th., p. 2—2, q. 129, a. 5.
[5]) Ibid., q. 134, a. 4. [6]) Ibid., q. 136. a. 4.
[7]) Ibid., q. 137, a. 2. [8]) Ibid., q. 128, a. 1. [9]) Ibid., q. 129, a. 1.

къ почестямъ, великодушіе, далѣе, имѣетъ мѣсто въ отношеніи главнымъ, преимущественнымъ образомъ, къ почести не всякой, а «великой» (magnus honor), такъ что, поэтому, великодушный преслѣдуетъ собственно только то, что достойно великой какой либо почести. Сказываясь такою, добродѣтель великодушія этимъ отличается отъ другой добродѣтели, также имѣющей дѣло съ почестями, но только почестями умѣренными, незначительными,—добродѣтели безъимянной (virtus innominata), крайностями которой являются — philotimia, т. е., честолюбіе, и aphilotimia, т. е., равнодушіе къ почестямъ [1]).

Великодушіе, имѣя дѣло съ великими почестями, постоянно удерживаетъ въ этомъ случаѣ разумную мѣру (modus rationis circa magnos honores), и, какъ такое, есть добродѣтель [2]) и, при томъ, въ силу опредѣленности и спеціальности ея объекта, добродѣтель также спеціальная, отличная отъ всѣхъ другихъ добродѣтелей [3]).

«Fiducia»—это нѣкотораго рода «твердость» надежды (quoddam robur spei) на достиженіе какого-либо блага [4]). Она относится къ добродѣтели великодушія какъ, такъ сказать, нѣчто предваряющее ее по времени. Что слишкомъ непосредственное взаимоотношеніе magnanimitatis и fiduciae имѣетъ мѣсто, въ пользу этого говоритъ слѣдующее: magnanimitas, какъ нами выше замѣчено, имѣетъ дѣло непосредственно съ «надеждою» и уже посредственно—съ почестями, какъ объектомъ надежды,—а fiducia—«твердая увѣренность» [5]). Далѣе, «securitas»—безмятежность, беззаботность, «надежность», обусловливая собою совершенное спокойствіе духа отъ страха (perfecta quies animi a timore), прогоняя отъ нашего духа отчаяніе (desperatio), вслѣдствіе этого, въ свою очередь, также въ самой непосредственной связи съ «великодушіемъ» [6]). Внѣшнія блага счастія, случая (exteriora bona fortunae), обусловливающія собою тѣ факты, что толпа воздаетъ большія почести владѣющимъ ими, что владѣющій ими гораздо удобнѣе, чѣмъ ими невладѣющій, можетъ совершать многіе добродѣтельные акты, вообще сказываются не безъ нѣкотораго значенія въ отношеніи къ добродѣтели великодушія. Впрочемъ, великодушный человѣкъ не считаетъ внѣшнихъ благъ самихъ по себѣ за великія блага: онъ обыкновенно презираетъ ихъ, когда, вслѣдствіе ихъ, онъ вынуждается сдѣлать что либо неприличное, непристойное (aliquod indicens), онъ не сильно (neque multum) радуется, владѣя ими, равно какъ не сильно (neque multum) печалится и теряя ихъ... [7]).

Какъ на контрастъ «великодушія» можно указать, съ одной стороны, на «дерзость» (praesumptio) [8]), «честолюбіе» (ambitio) [9]) «тщеславіе» (inanis gloria) [10]), какъ на противоположности великодушія въ

---

[1]) S. th., p. 2—2, q. 129, a. 2. [2]) Ibid., a. 3.
[3]) Ibid., a. 4. [4]) Ibid., a 6. [5]) Ibid., a. 6.
[6]) Ibid., a. 7. [7]) Ibid., a. 8. [8]) Ibid., q. 130, a. 2
[9]) Ibid., q. 131, a. 2. [10]) Ibid., q. 132, a. 2.

смыслѣ «излишка» послѣдняго, и съ другой, на «малодушіе» (pusillanimitas), какъ на крайность великодушія въ смыслѣ «недостатка» послѣдняго [1]).

«Praesumptio»—«дерзость», какъ имѣющая мѣсто въ тѣхъ случаяхъ, когда кто-либо (какъ показываетъ и самое филологическое значеніе этого слова) принимаетъ на себя исполненіе чего-либо превышающаго присущія ему силы,—грѣхъ [2]). «Дерзость» эта можетъ доходить до такой степени, что обладающій ею грѣшитъ противъ Св. Духа, презираетъ Божественное правосудіе вслѣдствіе слишкомъ превышающей должную мѣру его дерзкой увѣренности въ Божественномъ милосердіи [3]).

«Ambitio»—«честолюбіе» характеризуется также въ смыслѣ грѣха и потому вообще, что оно ненормальное, безпорядочное преслѣдованіе почестей (inordinatus appetitus honoris) и потому, въ частности, что владѣющій имъ обыкновенно преслѣдуетъ почести—или такія, которыхъ онъ не заслужилъ (appetit supra suam proportionem),—или только для себя, совершенно безотносительно къ Богу, или, наконецъ, только для себя, не извлекая изъ нихъ пользы для своихъ ближнихъ [4]).

«Inanis gloria»—«тщеславіе»—грѣхъ (хотя и не смертный) [5]), потому что оно (какъ показываетъ самое слово) есть желаніе пустой, ничтожной славы (appetitus inanis vel vanae gloriae), пустой, ничтожной славы, имѣющей мѣсто въ тѣхъ случаяхъ, когда кто либо преслѣдуетъ славу или въ томъ, что будучи преходящимъ (res fragilis et caduca), не достойно славы, или со стороны человѣка, не могущаго судить правильно (certum), или, наконецъ, совершенно безотносительно къ чести Бога или спасенію своего ближняго [6]).

Тщеславіе, какъ мать пороковъ: непослушанія, неповиновенія (inobedientia), т. е. не желанія слѣдовать предписанію какого-либо высшаго лица, хвастовства (jactantia), актерства (hypocrisis), спора, состязанія (contentio), упорства, упрямства (pertinacia), несогласія (discordia) и, наконецъ, страсти къ новизнамъ (novitatum praesumptio) [7]), должно быть причислено къ числу «главныхъ» пороковъ (vitium capitale) [8]).

«Малодушіе» (pusillanimitas) въ противовѣсъ дерзости (praesumptio), характеризуетъ собою человѣка, который не рѣшается на исполненіе чего либо даже пропорціональнаго съ его силами, не превышающаго собою послѣднихъ, при чемъ какъ praesumptio—грѣхъ, такъ грѣхъ-же и pusillanimitas. Примѣръ малодушнаго представляетъ собою тотъ извѣстный евангельскій слуга, который, получивъ отъ своего господина талантъ, закопалъ послѣдній въ землю (Мѳ. 25; Лк. 19) [9])...

---

[1]) S. th., p. 2—2, q. 133, a. 2. [2]) Ibid., q. 130, a. 1.
[3]) Ibid., q. 130, a. 2.
[4]) Ibid., q. 131, a. 1. [5]) Ibid., q. 132, a. 3.
[6]) Ibid., a. 1. [7]) Ibid., a. 5. [8]) Ibid., a. 4. [9]) S. th., p. 2—2, 133, a. 1.

2) «Великолѣпіе» (magnificentia), какъ показываетъ этимологія этого слова, то же, что совершеніе чего либо великаго (operari aliquid magnum). А это послѣднее подходитъ подъ рамку «добродѣтели», такъ что, слѣдов., и «великолѣпіе» добродѣтель [1]). Въ частности, великолѣпіе, поколику оно состоитъ въ совершеніи при помощи умѣнья, искусства (per artem), чего либо великаго со стороны количества (in quantitate), цѣнности или достоинства (in pretiositate vel dignitate) послѣдняго, есть отличная отъ всѣхъ другихъ добродѣтель (specialis virtus) [2]). Совершеніе, исполненіе чего либо великаго въ только что указанномъ смыслѣ необходимо предполагаетъ для себя большія издержки (magni sumtus или magna expensa) со стороны «великолѣпнаго» человѣка, большія издержки, обыкновенно проявляющіяся въ большой тратѣ «денегъ» (pecunia) [3]).

Крайности великолѣпія, съ одной стороны, «parvificentia» (= μικροπρεπεία)—порочная крайность «недостатка», проявляющаяся въ неисполненіи великихъ дѣлъ (въ смыслѣ большихъ денежныхъ издержекъ...) въ требуемой разумомъ степени [4]), и съ другой,—«consumptio» (βανασία или ἀπυροκαλία) — крайность излишка, проявляющаяся въ превышеніи требуемой разумомъ мѣры великихъ дѣлъ (въ смыслѣ большихъ денежныхъ издержекъ...) [5]).

3) «Терпѣніе» (patientia), какъ равнодушное, безпечальное перенесеніе золъ, есть добродѣтель [6]), хотя, въ виду того, что тѣмъ обыкновенно лучше и выше бываетъ добродѣтель, чѣмъ прямѣе, непосредственнѣе (directius) она направляетъ человѣка къ благу,—и не лучшая (potissima virtus) изъ всѣхъ другихъ и стоящая ниже не только богословскихъ добродѣтелей и благоразумія со справедливостію, но даже и мужества съ воздержаніемъ [7]).—Добродѣтель «терпѣніе» свой источникъ имѣетъ въ любви (charitas): не любя извѣстнаго блага, человѣкъ никогда не рѣшился бы и терпѣть ради него какихъ-либо бѣдствій. Но любовь — добродѣтель не человѣческая, а «вливаемая» въ насъ свыше, имѣющая въ насъ мѣсто при посредствѣ Божественной благодати, такъ что, слѣдоват., и терпѣніе, какъ такое, не можетъ характеризовать собою какого-либо человѣка иначе, какъ только подъ условіемъ содѣйствія послѣднему со стороны Божественной благодати [8]).

4) «Постоянство», «твердость» (perseverantia), или продолжительное пребываніе въ тѣхъ или другихъ добродѣтельныхъ поступкахъ, принадлежитъ къ числу добродѣтелей [9]). Подобно добродѣтели «терпѣнія»,

---

[1]) S. th., p 2—2, q. 134, a. 1.
[2]) Ibid., q 134, a. 2. [3]) Ibid., q. 134, a. 3.
[4]) Ibid, q. 135, a. 1. [5]) Ibid., q. 135, a. 2.
[6]) Ibid., q. 136, a. 1. [7]) Ibid, a 2. [8]) Ibid., a. 3.
[9]) Ibid., q. 137, a. 1. 3.

добродѣтель «perseverantiae» имѣетъ мѣсто въ томъ или другомъ человѣкѣ, благодаря Божественной благодати [1]).

Крайности, въ срединѣ между которыми имѣетъ мѣсто «perseverantia», суть, съ одной стороны, «mollities»—«слабость» или «нетвердость», владѣющій которою человѣкъ менѣе твердо настаиваетъ на своемъ мнѣніи, чѣмъ сколько слѣдуетъ (perseverat in propria sententia minus, quam oportet), и, поэтому, въ виду имѣющей въ противномъ случаѣ постигнуть печали (propter tristitias), отступаетъ, отклоняется отъ блага (recedit a bono), отъ добродѣтельныхъ поступковъ [2])...,—и съ другой,—pertinacia,—«упрямство», вслѣдствіе котораго человѣкъ упорствуетъ въ своемъ собственномъ мнѣніи больше, чѣмъ сколько слѣдуетъ (perseverat in propria sententia plus, quam oportet) [3]).

IV.

Добродѣтель «воздержанія», если слово «temperantia» понимать въ «общемъ смыслѣ», какимъ оно обозначается, въ смыслѣ вообще нѣкотораго рода требуемой разумомъ умѣренности въ дѣятельности и страстяхъ, не есть добродѣтель, отличная отъ всѣхъ другихъ, но—«общая» (generalis virtus): въ такой или иной степени такого характера умѣренность вообще отмѣчаетъ собою каждую изъ нравственныхъ добродѣтелей, наприм., мужество и проч., тогда какъ, если понимать слово «temperantia» въ смыслѣ воздержанія отъ того, что, вопреки требованіямъ разума, особенно привлекаетъ наше желаніе (maxime allicit appetitum) къ себѣ, въ смыслѣ должнаго «обуздыванія», должнаго воздержанія такого рода нашихъ желаній, она, какъ имѣющая дѣло со спеціальнымъ предметомъ, есть также добродѣтель спеціальная, отличная отъ всѣхъ другихъ [4]). Въ частности, добродѣтель воздержанія имѣетъ дѣло съ «вожделѣніями» (circa concupiscentias) и удовольствіями (circa delectationes), съ одной стороны, а также—«печалію» (circa tristitiam), непосредственно обусловливаемой отсутствіемъ такого рода удовольствій, съ другой [5]). Подобно добродѣтели «мужества», занимающей срединный пунктъ, какъ мы видѣли, между страхомъ, трусостью, съ одной стороны, и безумною отвагою, съ другой, вызываемыми не какими-либо другими, а «величайшими» именно бѣдствіями (maxima mala), и воздержаніе имѣетъ дѣло не «просто» съ удовольствіями, и вожделѣніями, и печалію, но удовольствіями, вожделѣніями и печалью величайшими сильнѣйшими. А такъ какъ величайшими удовольствіями оказываются сохраняющія какъ природу извѣстнаго индивидуума, чрезъ приниманіе послѣдними пищи, питья,

---

[1]) S. th., p. 2—2, q. 136 a. 4. [2]) Ibid., q. 138, a. 1. 2.
[3]) Ibid., a. 2.—Cp. Comment. in lib. Eth. III... Aristot...
[4]) S. th., p. 2—2, q. 141, a. 2. [5]) Ibid , a. 3.

такъ и природу рода чрезъ половое совокупленіе, т. е., все—удовольствія, получаемыя чрезъ осязаніе, то, слѣдоват., и воздержаніе имѣетъ дѣло съ удовольствіями, получаемыми и чрезъ осязаніе (delectationes tactus) [1]). Имѣя дѣло главнымъ образомъ съ удовольствіями, получаемыми чрезъ чувство «осязанія», воздержаніе во второстепенномъ смыслѣ имѣетъ дѣло съ удовольствіями, получаемыми и чрезъ другія наши чувства и изъ нихъ, предпочтительно предъ другими, съ получаемыми при посредствѣ чувства «вкуса» (gustus), какъ ближе другихъ чувствъ стоящаго къ чувству осязанія [2]).

«Воздержный» человѣкъ пользуется указаннаго характера удовольствіями въ степени, непосредственно обусловливаемой необходимостью, потребностью настоящей, земной жизни [3]).

По сравненію съ другими добродѣтелями, добродѣтель «воздержанія» не занимаетъ главнаго мѣста. Какъ извѣстно, чѣмъ къ большему числу людей имѣетъ приложеніе извѣстная добродѣтель, тѣмъ она выше и на оборотъ: въ этомъ случаѣ выше воздержанія стоятъ—«справедливость» и «мужество», а чрезъ то въ тѣмъ большей степени—«благоразуміе» и богословскія добродѣтели, какъ лучшія и справедливости и мужества [4]).

Контрастами добродѣтели «воздержанія» являются, съ одной стороны, «insensibilitas»—«тупость» или «нечувствительность» и съ другой, «intemperantia»—«невоздержаніе».

«Тупость или нечувствительность (въ отношеніи къ добродѣтели воздержанія крайность «недостатка») имѣетъ мѣсто въ тѣхъ случаяхъ, когда кто-либо избѣгаетъ извѣстнаго удовольствія, необходимаго для сохраненія его жизни, требуемаго ею природою. Такой человѣкъ какъ бы противосталъ требованіямъ природы, грѣшитъ. Впрочемъ, если такого рода нечувствительность къ извѣстнымъ удовольствіямъ выходитъ изъ хорошей цѣли, если, въ частности, кто-либо воздерживается отъ нѣкоторыхъ удовольствій, получаемыхъ чрезъ принятіе извѣстнаго рода пищи, питья, чрезъ половое совокупленіе или въ видахъ здоровья своего собственнаго тѣла, или во время покаянія во грѣхахъ—въ видахъ здоровья души и проч. и проч., она не порочна [5]).

«Невоздержность» (intemperantia,—другая крайность добродѣтели воздержанія—крайность—«излишка») грѣхъ, имѣющій мѣсто вслѣдствіе преступающаго мѣру вожделѣнія (superflua concupiscentia) нѣсколько подобенъ (similitudo) «дѣтскимъ» грѣхамъ (puerile peccatum): какъ дитя преслѣдуетъ что-либо постыдное (aliquid turpe), такъ и вожделѣніе; какъ желаніе дитяти, не встрѣчая себѣ сопротивленія, растетъ, такъ и вожделѣніе, получая себѣ удовлетвореніе, также растетъ; наконецъ, какъ дитя исправляется, если его обуздываютъ, наказываютъ, такъ

[1]) S. th., p. 2—2, q. 141, a. 4. [2]) Ibid., a. 5.
[3]) Ibid., a. 6. [4]) Ibid., a. 8.
[5]) Ibid., q. 142, a. 1.

и вожделѣніе, встрѣчая себѣ сопротивленіе, оттѣняется должнымъ характеромъ [1]). Невоздержность заслуживаетъ особеннаго порицанія (intemperantia est maxime exprobabilis), какъ потому, что она ставитъ достоинство человѣка на одну линію съ достоинствомъ неразумныхъ животныхъ, такъ и потому, что она противостоитъ умственной ясности человѣка, красотѣ его, затемняетъ свѣтъ разума, обусловливающій собою ихъ... [2]).

---

§. Интегральными частями (partes integrales) добродѣтели «воздержанія», т. е., частями, необходимо обусловливающими собою послѣднюю, являются: 1) «verecundia» (стыдливость) и 2) «honestas» (честность). 2. Субъективныя части (partes sybjectivae) воздержанія, т. е., виды (species) послѣдняго суть: 1) «abstinentia» (воздержаніе въ пищѣ) и 2) «sobrietas» (умѣренность въ питьѣ), съ одной стороны и 1) «castitas» (цѣломудріе, непорочность въ отношеніи къ половому совокупленію) и 2) «pudicitia» (стыдливость, «цѣломудріе» въ отношеніи къ поцѣлуямъ, прикосновеніямъ и объятіямъ), съ другой.— 3. Потенціальными, наконецъ, частями (partes potentiales) воздержанія, т. е., добродѣтелями въ отношеніи къ послѣднему, такъ сказать, «вторичными», сказываются: 1) «continentia» (самообладаніе), 2) «mansuetudo» (кротость) и «clementia» (мягкость, нѣжность, снисходительность) и 3) «modestia» (скромность) [3]).

§.

Интегральныя части добродѣтели воздержанія», какъ мы и замѣтили, суть: 1) «стыдливость» (verecundia) и 2) «честность, благопристойность, скромность» (honestas) [4]).

1) «Стыдливость» (verecundia) «собственно» (proprie) не есть добродѣтель: всякая добродѣтель, понимаемая въ собственномъ смыслѣ, есть нѣкотораго рода совершенство (perfectio quaedam), такъ что, поэтому, все то, что не характеризуется, какъ совершенство, хотя бы оно было и благо, не есть добродѣтель; «стыдливость», между тѣмъ, какъ страхъ предъ чѣмъ либо постыднымъ, въ частности, предъ какимъ либо постыднымъ актомъ, не сказывается въ смыслѣ совершенства [5]). Иначе, т. е., если бы «стыдливость» была добродѣтель, нельзя было бы понять того факта, почему, наприм., люди истинно добродѣтельные, прекрасные нравственно никогда не испытываютъ «стыдливости...» Фактъ же, что великіе преступники, не испытываютъ «стыдливости», противъ насъ говорить здѣсь ничего не можетъ, какъ фактъ совершенно другаго характера, какъ обусловливаемый совершенно другими причинами—нравственною испорченностью такихъ людей, подъ условіемъ которой имъ нравятся ихъ прочные проступки въ

---

[1]) S. th., p. 2—2, a. 2. [2]) Ibid., a. 4. [3]) Ibid. q. 143, a. 1.
[4]) Ibid., q. 145, a. 4. [5]) Ibid., q. 144, a. 1. 2.

такой степени, что они послѣдними даже хвалятся... [1]). Впрочемъ, если понимать добродѣтель «вообще» (communiter), т. е., если именемъ ея называть все, что есть хорошаго и похвальнаго въ человѣческихъ поступкахъ или страстяхъ, то въ этомъ смыслѣ добродѣтелью слѣдуетъ называть и «стыдливость», такъ какъ послѣдняя—«похвальная страсть» (laudabilis passio) [2]).

Стыдимся мы обыкновенно тѣхъ, кто всегда съ нами присутствуетъ, кто находится съ нами въ тѣсномъ общеніи, потому что эти послѣдніе знаютъ о нашихъ поступкахъ и въ томъ случаѣ, если послѣдніе порочны, могутъ вредить намъ, тогда какъ иностранцевъ и совершенно незнакомыхъ намъ людей мы вовсе не стыдимся, потому что въ отношеніи къ послѣднимъ не имѣютъ мѣста тѣ условія, какія имѣютъ мѣсто въ отношеніи къ людямъ, какимъ либо образомъ тѣсно связаннымъ съ нами [3]).

2) «Honestas» (честность) есть какъ бы «honoris status», такъ что, вслѣдствіе этого, honestum (честное)—все то, что достойно чести (honore dignum). А послѣдняя воздается тому или другому человѣку «по справедливости» обыкновенно только за какое либо отмѣчающее собою его превосходство (excellentia) или, что собственно тоже, добродѣтель. Слѣдов., и «honestas» тоже, что добродѣтель (honestas est idem virtuti) [4]). «Честность, какъ водящаяся разумомъ, по существу своему тоже, что и «благопристойное» (decorum), и, въ частности, главнымъ образомъ тоже, что «духовная красота» (spiritualis pulchritudo), а отчасти—и «видимая» (pulchra visibilia) [5]). Все честное—полезно (utile) и пріятно услаждающее (delectabile), но не наоборотъ (sed non convertitur), т. е., не все пріятное, услаждающее, съ одной стороны, и полезное, съ другой, вмѣстѣ съ тѣмъ сказывается и какъ честное, потому что можетъ быть что либо пріятное для «чувства» только, а не для «разума» (secundum sensum et non secundum rationem) [6])...

ב.

Изъ указанныхъ выше субъективныхъ частей или, что тоже, видовъ добродѣтели воздержанія одни виды—α) «abstinentia» и «sobrietas» имѣютъ дѣло съ удовольствіями, получаемыми чрезъ принятіе пищи и питья (delectationes ciborum), а другіе β) «castitas и pudicitia»—съ удовольствіями, имѣющими мѣсто при половомъ совокупленіи.

α: 1) «Abstinentia»—воздержаніе въ отношеніи къ пищѣ и питью, если оно «регулируется разумомъ», т. е., если оно имѣетъ мѣсто, въ виду достигаемой чрезъ него здоровья тѣла или согласія (congruentia) съ людьми, съ которыми мы живемъ..., должно быть названо или навыкомъ добродѣтельнымъ (habitus virtutis) или добродѣтельнымъ актомъ

---

[1]) S. th , p. 2—2, q. 144, a. 4. [2]) Ibid., a. 1. [3]) Ibid., a. 3
[4]) Ibid., q. 145, a. 1. [5]) Ibid., a. 2.
[6]) Ibid., a. 3.

(actus virtutis) [1]). Abstinentia—отличная отъ всѣхъ другихъ добродѣтелей (abstinentia specialis virtus) [2]).

Актъ добродѣтели «abstinentiae» — «постъ» (jejunium) [3]). Постимся мы обыкновенно или въ видахъ сдерживанья плотскихъ вожделѣній, или для того, чтобы чрезъ это умъ нашъ тѣмъ свободнѣе могъ восходить къ созерцанію возвышеннаго (sublimia), духовнаго (spiritualia), или для того, чтобы чрезъ постъ мы могли дать Богу нѣкоторое удовлетвореніе за свои грѣхи [4]). Къ посту «вообще» насъ обязываетъ и естественный законъ. Опредѣленіе же, въ частности, времени поста, формы его и проч., чтобы постъ могъ сопровождаться пользою... для народа христіанскаго, есть дѣло положительнаго права, т. е., дѣло пастырей церкви [5]). Впрочемъ, находящіеся въ особыхъ, исключительныхъ обстоятельствахъ люди могутъ и не соблюдать требуемыхъ церковными законами постовъ. Сюда относятся дѣти, нуждающіеся въ хорошей пищѣ вслѣдствіе слабости ихъ природы, въ виду увеличенія ихъ тѣла... Сюда-же могутъ быть отнесены также и путешественники, бѣдные..., которые всѣ въ необходимыхъ случаяхъ могутъ нарушать церковные посты [6])...

Далѣе, Ѳома Аквинатъ сначала рѣшаетъ вопросъ относительно «времени» постовъ и въ томъ именно согласномъ съ постановленіями церкви смыслѣ, что болѣе всего прилично поститься предъ праздникомъ св. Пасхи [7])...,—раскрываетъ, затѣмъ, какъ то постановленіе церкви, что постящійся въ теченіи дня можетъ принимать пищу только однажды (semel) [8]), и, въ частности, въ девятомъ часу (hora nona) дня, когда Іисусъ Христосъ, на крестѣ преклонивъ свою главу, испустилъ духъ [9])...., такъ и то, что постящійся преимущественно (praecipue) долженъ воздерживаться отъ употребленія въ пищу себѣ мяса, яицъ и молочной пищи [10]).

Выходящее изъ повиновенія предписаніямъ разума, безпорядочное желаніе (inordinatus appetitus), стремленіе къ пищѣ и питью, обыкновенно называется обжорствомъ или объяденіемъ (gula), которое, какъ такое, т. е., какъ противоположное «воздержанію»,—есть грѣхъ [11]), и, притомъ, грѣхъ смертный, «если» только оно отклоняетъ человѣка отъ конечной цѣли (avertit a fine ultimo), человѣка, который въ этомъ послѣднемъ случаѣ презираетъ Бога, готовъ поступать вопреки постановленіямъ Его, чтобы только достигнуть этого рода удовольствія [12]). По сравненію съ другими пороками, gula—порокъ плотской только, а не духовный—уже по этому одному не есть величайшій между всѣми ими грѣхъ, порокъ [13]).

[1]) S. th.; 2—2, q. 146, a. 1. [2]) Ibid., a. 2.
[3]) Ibid., q. 146, предисловіе. 147, a. 1. 2. [4]) Ibid., q. 147, a 1. 3.
[5]) Ibid., q. 147, a. 3. [6]) Ibid., a. 4.
[7]) Ibid., a 5. [8]) Ibid., a. 6. [9]) Ibid., a. 7
[10]) Ibid., a 8. [11]) Ibid., q. 148, a. 1.
[12]) Ibid. a. 2. [13]) Ibid. a. 3.

Разные виды «объяденія» имѣютъ мѣсто, благодаря различію тѣхъ условій (conditio), при какихъ происходитъ объяденіе. Такъ можетъ кто-либо употреблять извѣстную пищу или не въ должное время (...praevenit debitum tempus comedendi, quod est praepropere), или не удерживая въ этомъ случаѣ данной мѣры (...non servat modum debitum in edendo, quod est ardenter), или слишкомъ дорогую (quaerit aliquos cibos lautos, id est pretiosos) или не въ должномъ количествѣ (...quantum .. ad quantitatem, excedit nimis in edendo), или, наконецъ, не должнаго качества (quantum ad qualitatem, quaerit cibos nimis accurate praeparatos, id est studiose) [1]).

Какъ мать пороковъ—«пошлой, глупой радости» (inepta laetitia), «скоморошества», «проказничества» (scurrilitas), нечистоты, нецѣломудренности» (immunditia), «болтливости» (multiloquium) и, наконецъ, духовной, умственной «тупости» (hebetudo mentis circa intelligentiam) [2]), gula—порокъ изъ числа такъ называемыхъ главныхъ (vitium capitale) [3]).

2) « Sobrietas», какъ умѣренность въ отношеніи къ употребленію именно «питья» (potus) [4]), этою стороною отличается отъ всѣхъ другихъ добродѣтелей (sobrietas—virtus specialis) [5]). Такъ какъ ни одинъ напитокъ, разсматриваемый самъ по себѣ (secundum se), не есть непозволителенъ, то, слѣдоват., это же должно сказать, въ частности, и о винѣ, разсматриваемомъ также самомъ по себѣ. Но нѣкоторыя условія, въ которыхъ находится употребляющій его, однако, обусловливаютъ собою совершенно иное положеніе дѣла,—дѣлаютъ употребленіе вина для извѣстнаго человѣка непозволительнымъ. Это имѣетъ мѣсто въ тѣхъ случаяхъ, когда кто-либо или употребляетъ вино чрезъ мѣру, или употребленіемъ вина соблазняетъ своихъ ближнихъ [6])... «Sobrietas» особенно требуется со стороны а) юношей, потому что въ нихъ легко можетъ проявляться противоположный «sobrietati» порокъ вслѣдствіе пыла, жара, свойственнаго ихъ возрасту,—б) женщинъ, какъ не обладающихъ достаточною для противостоянія вожделѣніямъ крѣпостью ума,—наконецъ, в) всѣхъ тѣхъ, которыхъ уже одно спеціальное положеніе въ обществѣ побуждаетъ къ этому, т. е., епископовъ и проч. [7])

Добродѣтели «sobrietatis» противоположенъ «грѣхъ» «ebrietatis» (пьянства),—«грѣхъ», на сколько «ebrietas» обусловливается безпорядочнымъ вожделѣніемъ и употребленіемъ вина (ebrietas... ex inordinata concupiscentia et usu vini). Понимаемый въ этомъ послѣднемъ смыслѣ грѣхъ «ebrietatis» можетъ быть подведенъ къ тому, что мы выше назвали «gula», какъ видъ къ роду (sicut species sub genere) [8]) «Пьянство», далѣе, насколько извѣстный человѣкъ въ этомъ случаѣ

---

[1]) S. th., p. 2—2, q. 149, a. 4. [2]) Ibid., a. 6.
[3]) Ibid., a. 5. [4]) Ibid., q. 148, a. 1. [5]) Ibid., a. 2.
[6]) Ibid., a. 3. [7]) Ibid., a. 4.
[8]) Ibid., q. 150, a. 1.

добровольно и сознательно лишаетъ себя пользованія своимъ разумомъ (homo volens et sciens privat se usu rationis), ввергая, такимъ образомъ, себя въ опасность—грѣшить, должно быть причислено къ разряду смертныхъ грѣховъ [1]). По сравненію съ другими грѣхами, грѣхъ «ebrietatis» не есть, однако, тягчайшій (peccatum gravissimum): онъ въ этомъ случаѣ уступаетъ по степени своей тяжести грѣхамъ, прямо (directe) направленнымъ противъ Бога [2]).

Совершаемыя человѣкомъ въ состояніи опьяненія грѣхи вообще вмѣняются человѣку въ вину въ той степени, въ какой они сказываются, какъ поступки «добровольные» [3]).

β: 1) «Castitas» (цѣломудріе, непорочность)—какъ вообще обуздываніе вожделѣній при посредствѣ разума, принадлежитъ къ числу добродѣтелей [4]). Въ частности, какъ имѣющая мѣсто въ отношеніи или къ удовольствіямъ, получаемымъ чрезъ половое совокупленіе (это—castitas въ собственномъ смыслѣ), или (метафорически) къ удовольствіямъ, обусловливаемымъ нѣкотораго рода духовнымъ соединеніемъ съ тѣми или другими вещами, добродѣтель «castitatis» въ первомъ случаѣ сказывается въ смыслѣ добродѣтели, отличной отъ другихъ, тогда какъ во второмъ въ смыслѣ общей, потому что всякою добродѣтелью вообще требуется, чтобы умъ человѣческій не соединялся съ вещами непозволительными [5])...

Имѣя дѣло главнымъ образомъ съ удовольствіями, получаемыми чрезъ половое совокупленіе, добродѣтель «castitatis», очевидно, отлична отъ добродѣтели «abstinentiae», какъ имѣющей смыслъ въ отношеніи только къ удовольствіямъ, получаемымъ чрезъ принятіе пищи [6]).

Какъ часть castitatis слѣдуетъ назвать «дѣвственность» (virginitas) [7]). «Дѣвственность», разсматриваемая съ формальной стороны (formaliter), можетъ быть охарактеризована, какъ намѣреніе или рѣшеніе (propositum) всегда (perpetuo) воздерживаться отъ половыхъ удовольствій, разсматриваемая же со стороны матеріальной она есть вообще «самая свобода» (ipsa immunitas) отъ чувственнаго удовольствія, получаемаго чрезъ половое совокупленіе. А неповрежденность (чрезъ половое совокупленіе) тѣлеснаго члена (integritas membri corporalis), цѣлость дѣвственнаго знака (integritas signaculi virginalis) входитъ въ понятіе «дѣвственности» только случайно (per accidens), сама по себѣ, безотносительно къ такому или иному состоянію души человѣка, не имѣя нравственнаго характера и значенія [8]).

Какъ такая, дѣвственность есть спеціальная, отличная отъ другихъ добродѣтель, относящаяся къ добродѣтели castitatis, какъ «великолѣпіе» къ щедрости» [9]).

---

[1]) S. th., p. 2—2, q. 150, a. 2.
[2]) Ibid., q. 150, a. 3. [3]) Ibid., a. 4. [4]) Ibid, q. 151, a. 1.
[5]) Ibid. a. 2. [6]) Ibid., a. 3. [7]) Ibid., q. 151, предислов.
[8]) Ibid., q. 152, a. 1. [9]) Ibid., a. 3.

Сохранять дѣвственность не только не порочно, но даже похвально,—если кто либо воздерживается отъ половыхъ удовольствій для того, чтобы чрезъ это имѣть возможность тѣмъ свободнѣе заниматься созерцаніемъ божественной истины. Въ пользу нашей мысли высказывается и св. апост. Павелъ: «незамужняя», говоритъ (1 Кор. VII, 34), «заботится о Господнемъ, какъ угодить Господу, чтобы быть святою и тѣломъ и духомъ; а замужняя заботится о мірскомъ, какъ угодить мужу» [1]). Какъ видно изъ указаннаго мѣста св. Писанія, «дѣвственности» свойственно помышлять о «Божьемъ» (ea, quae sunt Dei), тогда какъ «супружеству» (conjugium) о благѣ тѣла, т. е. тѣлесномъ умноженіи человѣческаго рода... Какъ такая, «дѣвственность» похвальна въ такой именно степени, что она стоитъ выше «брака», «замужества» (matrimonium), стоитъ въ такой именно степени выше послѣдняго, въ какой благо божественное вообще преимуществуетъ предъ человѣческимъ благомъ, лучше послѣдняго, благо души преимуществуетъ предъ благомъ тѣлеснымъ, благо созерцательной жизни предъ благомъ жизни активной [3]).

Впрочемъ, «дѣвственность» все таки не можетъ быть названа величайшею, высшею изъ всѣхъ добродѣтелей (maxima virtutum). Будучи величайшею добродѣтелью въ своемъ родѣ, т. е., въ сферѣ цѣломудрія (castitatis), дѣвственность, тѣмъ не менѣе, стоитъ ниже не только добродѣтелей богословскихъ, но даже и добродѣтели «религіи», какъ добродѣтелей, владѣющій которыми чрезъ нихъ прямѣе, непосредственнѣе, чѣмъ чрезъ дѣвственность, относится къ Богу. Выше дѣвственниковъ вообще стоятъ также мученики, для славы Божіей жертвующіе даже своею жизнію, равно какъ и монахи, отрекшіеся не только отъ всякой чувственной собственности своей, но даже и отъ своей воли [4]).

Добродѣтели «цѣломудрія» противоположна «нецѣломудренность» или «любострастіе» (luxuria), преимущественнѣйшимъ образомъ имѣющая мѣсто въ отношеніи къ вожделѣнію (concupiscentia) и къ удовольствіямъ, получаемымъ чрезъ половое совокупленіе (delectationes venereae) [3]).

Конечно, какъ употребленіе пищи должнымъ образомъ и въ видахъ здоровья тѣла не есть грѣхъ, такъ и разумное, т. е., имѣющее мѣсто при должныхъ условіяхъ и преслѣдующее, при томъ, какъ свою цѣль, сохраненіе человѣческаго рода—половое совокупленіе, въ свою очередь, также не можетъ быть названо грѣхомъ [5]). Но «любострастіе» (luxuria) по характеру своему какъ разъ противоположно только что упомянутому половому совокупленію и потому всегда—грѣхъ [6]). Любострастіе даже принадлежитъ къ группѣ пороковъ «главныхъ» (vitium

[1]) S. th., p. 2—2, q. 152, a. 2. [2]) Ibid., a. 4.
[3]) Ibid., a. 5. [4]) Ibid., q. 153, a. 1.
[5]) Ibid., a. 2. [6]) Ibid., a. 3.

capitale) [1]), потому что оно обусловливаетъ собою — «слѣпоту ума» (coecitas mentis), «необдуманность или безразсудство» (inconsideratio), «опрометчивость» (praecipitatio), «непостоянство» (inconstantia), «самолюбіе» (amor sui), «ненависть къ Богу» (odium Dei), какъ запрещающему извѣстное удовольствіе, «полную преданность настоящей жизни» (affectus praesentis seculi), въ которой порочный человѣкъ желаетъ пользоваться удовольствіями, и «ужасъ предъ будущимъ» (horror futuri) [2]).

Можно насчитать слѣдующихъ шесть существенныхъ видовъ «любострастія»: а) простое «блудодѣяніе» (fornicatio simplex), б) «прелюбодѣяніе» или нарушеніе супружеской вѣрности (adulterium), в) «кровосмѣшеніе» (incestus), г) «нанесеніе безчестія, растлѣніе» (stuprum), д) «насильственное похищеніе чести» и, наконецъ, е) «порокъ противоестественный» (vitium contra naturam) [3]).

а) Простое блудодѣяніе, какъ идущее противъ естественнаго права, въ силу котораго, какъ въ царствѣ человѣческомъ, такъ и животномъ самецъ долженъ имѣть половое общеніе не со всякою, а только опредѣленною самкою,—какъ наносящее вредъ жизни того, кто имѣетъ родиться вслѣдствіе его: о воспитаніи всякаго родящагося дитяти должны заботиться родители послѣдняго и, въ частности, въ сравнительно большей степени отецъ его, чѣмъ мать, чего, между тѣмъ, въ данномъ случаѣ относительно отца, вообще не живущаго съ женщиною-любодѣйцею всегда вмѣстѣ, отца, такъ сказать, «блуждающаго» (vagi) сказать нельзя..., повторяемъ, простое блудодѣяніе, какъ такое, всегда—грѣхъ смертный [4]). Сказываясь, какъ болѣе тяжкій, сравнительно съ грѣхами, направляющимися противъ внѣшнихъ благъ человѣка, простое блудодѣяніе, однако, въ степени своей тяжести уступаетъ грѣхамъ, прямо (directe) направляющимся противъ Бога и противъ жизни уже рожденнаго человѣка (т. е., грѣха—человѣкоубійства) [5]).

б) Adulterium,—какъ показываетъ самое слово,—есть возшествіе на чужое ложе (accessus ad alienum torum). Прелюбодѣйствующій грѣшитъ какъ въ томъ случаѣ, когда онъ, имѣя собственную жену, входитъ въ половое общеніе съ незамужнею женщиною, не соединенною съ нимъ супружескими узами, грѣшитъ потому, что въ указанномъ выше смыслѣ онъ наноситъ вредъ жизни имѣющаго родиться отъ этого совокупленія его съ дѣвицею (см. выше «а»), такъ и въ томъ, когда онъ (имѣетъ-ли онъ свою жену, или нѣтъ — безразлично) совокупляется съ женщиною, соединенною супружескими узами съ «другимъ» человѣкомъ,—грѣшитъ потому, что вредитъ благу чужаго потомства

---

[1]) S. th., p. 2—2, q 153, a. 4.
[2]) Ibid., a. 5. [3]) Ibid., q. 154, a 1.
[4]) Ibid, a 2. [5]) Ibid. a. 3.

(alienae prolis). Равно и прелюбодѣйствовавшая съ нимъ замужняя женщина грѣшитъ и противъ своего мужа, нарушая супружескую вѣрность и ложно приписывая ему рождающееся отъ прелюбодѣя дитя, — и противъ блага своего собственнаго потомства, и противъ вѣры въ таинство брака [1])... Прелюбодѣйство или нарушеніе супружеской вѣрности мужемъ или женой есть особый видъ любодѣянія или нецѣломудренности [2]).

в) «Кровосмѣшеніе» (incestus) или половыя совокупленія между кровными родственниками не могутъ быть допускаемы и по слѣдующимъ тремъ главнымъ причинамъ. Во-первыхъ, человѣкъ «естественно» (naturaliter) долженъ воздавать честь своимъ родителямъ, а, вслѣдствіе этого, и своимъ кровнымъ родственникамъ, какъ болѣе или менѣе непосредственно происходящимъ отъ нихъ. Между тѣмъ, въ актахъ половаго совокупленія заключается нѣчто гнусное, противоположное оказыванію почестей,—иначе люди не стыдились бы ихъ. Поэтому, говоримъ, нельзя имѣть половыя совокупленія такимъ людямъ между собою.—Во вторыхъ, не удерживаемый отъ половаго сношенія съ своими кровными родственниками, съ которыми человѣкъ, по большей части всегда вмѣстѣ находится — онъ или духъ его въ этомъ случаѣ могъ бы быть ослабленъ, обезсиленъ до высшей степени. Наконецъ, въ третьихъ, кровосмѣшеніе могло бы препятствовать умноженію друзей. Человѣкъ, берущій въ свою жену — дѣвицу, не находящуюся съ нимъ въ какихъ-либо родственныхъ отношеніяхъ, пріобрѣтаетъ себѣ «новыхъ» друзей, т. е., всѣхъ родственниковъ своей жены, чего не могло-бы быть, если бы родственники жены съ тѣмъ вмѣстѣ были и его родственники [3]). Кровосмѣшеніе, слѣдоват., есть опредѣленный, особый видъ любодѣянія [4]).

г) «Stuprum»—нанесеніе безчестія, растлѣнія доселѣ остававшейся неприкосновенною дѣвицы, находящейся еще подъ охраненіемъ отца,— растлѣніе съ ея согласія. Здѣсь, — какъ самой дѣвицѣ заграждается путь къ имѣвшему слѣдовать съ теченіемъ времени законному браку,— дѣвицѣ, которая чрезъ это ставится даже на дорогѣ къ распутной, свойственной продажнымъ женщинамъ жизни, такъ равно наносится безчестіе и охранявшему дѣвицу отцу [5]). Stuprum, слѣдовательно, въ свою очередь, также опредѣленный, особый видъ (determinata species) любодѣянія [6]).

д) Въ понятіяхъ «raptus» (насильственное «похищеніе» чести) входитъ необходимый характерный элементъ — «насилія» (violentia), будетъ ли послѣднее имѣть мѣсто противъ отца только дѣвицы (въ этомъ случаѣ понятіе raptus совпадаетъ съ понятіемъ stupri) или противъ отца ея и вмѣстѣ съ тѣмъ противъ ея самой—безразлично. Во многихъ случаяхъ имѣя мѣсто нераздѣльно съ «растлѣніемъ» (stup-

[1]) S. th., p. 2—2, q. 154, a. 8. [2]) Ibid.
[3]) Ibid., a. 9. [4]) Ibid. [5]) Ibid. a. 6. [6]) Ibid.

rum), raptus, однако, можетъ быть и безъ «растлѣнія»—это въ тѣхъ случаяхъ, когда кто-либо похищаетъ вдову или уже растлѣнную дѣвицу. Stuprum же безъ raptus бываетъ тогда, когда кто-либо безчеститъ дѣвицу съ ея же согласія [1]). Слѣдовательно, видъ любодѣянія—«raptus» отличенъ отъ того, что называется «stuprum» [2]).

Наконецъ, е) особый видъ блудодѣянія есть также и порокъ противоестественный (vitium contra naturam). Противоестественный порокъ не только противостоитъ требованіямъ правильнаго, здраваго разума, но даже и естественному порядку совокупленія (repugnat ordini naturali venerei actus). Послѣднее бываетъ какъ въ тѣхъ случаяхъ, когда кто-либо грѣшитъ по примѣру Онана, такъ и въ тѣхъ, когда кто-либо совокупляется съ существомъ другаго рода (напр., животнымъ), равно какъ и въ тѣхъ, когда кто-либо совокупляется, хотя и съ человѣкомъ, но одного съ нимъ пола (мужчина съ мужчиной, женщина съ женщиной), такъ, наконецъ, и въ тѣхъ, когда кто-либо совокупляется, хотя и съ лицемъ не одного съ нимъ пола, но не должнымъ образомъ, т. е. или по примѣру животныхъ или какъ-либо иначе [3]).

Впрочемъ, особый же видъ блудодѣянія и «sacrilegium», т. е. совокупленіе кого-либо съ дѣвицею, давшею обѣтъ дѣвства и посвятившею себя Богу,—совокупленіе, слѣдовательно, какъ-бы святотатственнаго характера. Впрочемъ, sacrilegium въ извѣстной степени можетъ совпадать со всѣми перечисленными уже видами блудодѣянія: съ видомъ «incestus», если совокупляющіеся въ этомъ случаѣ находятся между собою въ духовномъ родствѣ (spiritualis cognotio); съ видомъ—«adulterii», поколику дѣвица въ данномъ случаѣ является невѣстою Христа (sponsa Christi)...; съ видомъ «stupri», поколику растлѣвающій въ этомъ случаѣ поступаетъ противъ духовнаго отца (spiritualis pater) дѣвицы (съ ея согласія); съ видомъ «raptus», поколику въ этомъ случаѣ имѣетъ мѣсто насиліе (violentia) [4]).

Болѣе тяжкимъ грѣхомъ изъ всѣхъ перечисленныхъ, какъ существенныхъ, такъ и остальныхъ видовъ любодѣянія является грѣхъ противоестественный, какъ такой, какъ идущій въ совершенный разладъ съ природою [5]).

2) «Pudicitia» не есть что-либо существенно отличное отъ того, что называется castitas. Все различіе между ними состоитъ въ томъ только, что тогда-какъ castitas, какъ мы видѣли, имѣетъ мѣсто главнымъ образомъ (не исключительно) въ отношеніи къ удовольствіямъ, получаемымъ чрезъ половое совокупленіе, — pudicitia, между тѣмъ, имѣетъ мѣсто главнымъ образомъ (опять не исключительно) въ отношеніи къ поцѣлуямъ, прикосновеніемъ и объятіямъ [6])

[1]) S. th., p. 2—2, q. 154, a. 7. [2]) Ibid.
[3]) Ibid., a. 11. [4]) Ibid., a. 10. [5]) Ibid., a 12.
[6]) Ibid., q. 151, a. 4.

Простыя «прикосновенія (tactus), «поцѣлуи» (oscula) и «объятія» (amplexus), имѣющія мѣсто или безъ оттѣненія ихъ страстью (libido), или по отечественному обычаю, или по какой-либо необходимости или разумной причинѣ, вообще не могутъ быть грѣховны, порочны. Если-же они имѣютъ мѣсто въ видахъ одного только проистекающаго отсюда удовольствія, они, какъ отчасти подходящія въ этомъ случаѣ уже подъ понятіе простаго блудодѣянія (fornicatio) — грѣхи смертные (peccata mortalia) [1]).

Фактъ «ночнаго истеченія сѣмени» (pollutio nocturna), разсматриваемый самъ по себѣ (secundum se), не грѣхъ, «потому что онъ имѣетъ мѣсто по-мимо собственнаго и сознательнаго участія въ немъ самого человѣка. Но если въ немъ, въ извѣстной степени участвуетъ самъ человѣкъ, наприм., въ извѣстной мѣрѣ обусловливая его нѣкоторыми своими предшествовавшими сознательными размышленіями и проч.,—грѣхъ [2]).

3.

«Потенціальныя» части (partes potentiales) воздержанія, какъ и замѣчено выше, суть: «continentia», 2) «clementia» и «mansuetudo» и 3) «modestia» [3]).

1) «Continentia», какъ вообще разумное (in ratione recta) чье-либо сдерживаніе себя или только отъ непозволительныхъ вожделѣній, пожеланій (concupiscentiae pravae), но не отъ хорошихъ (concupiscentiae bonae), или-же не только отъ первыхъ, но и отъ нѣкоторыхъ изъ вторыхъ (т. е., изъ желаній позволительныхъ), т. е., сравнительно съ другими менѣе хорошихъ благъ (minus bona..)—во всякомъ случаѣ «добродѣтель» (virtus) [4]). Continentia, въ частности, имѣя дѣло съ удовольствіями, получаемыми чрезъ осязаніе, прикосновеніе (tactus) [5]), обусловливается не навыками какими-либо (какъ intemperantia), а вызывается какими-либо страстями [6]).

Continentia необходимо предполагаетъ собою актъ «выбора» (electionis) и, вслѣдствіе этого, коренится, какъ въ своемъ субъектѣ (subjectum), въ волѣ, а не въ другой какой-либо силѣ или способности нашей души [7]).

По сравненію съ добродѣтелью «воздержанія» (temperantia), добродѣтель «continentiae»—«самообладанія» относится къ ней, какъ принципальной, первичной (virtus principalis, какъ нѣчто несовершенное—къ совершенному (sicut imperfectum ad perfectum) [8]).

Контрастъ «самообладанія»—«отсутствіе самообладанія», «неумѣренность» (incontinentia). Incontinentia имѣетъ мѣсто въ тѣхъ именно

---

[1]) Ibid., q. 154, a. 4 [2]) Ibid., a. 5.
[3]) Ibid., q. 155, предислов. q. 159, a. 3;—q. 160, a. 1, q. 164, a. 2.
[4]) S. th., p. 2—2, q. 155, a. 1. [5]) Ibid., a. 2. [6]) Ibid., q. 159, a. 3.
[7]) Ibid., q. 155, a. 3. [8]) Ibid., q. 155, a. 4.

случаяхъ, когда душа при посредствѣ разума не противостоитъ тѣмъ или другимъ страстямъ [1]).

Подобно порону «intemperantiae», сказываясь, какъ отступленіе отъ того, что согласно съ разумомъ, съ одной стороны, и какъ уклоненіе въ сторону порочныхъ удовольствій, съ другой,—incontinentia—грѣхъ. Далѣе, если подъ «неумѣренностью» (incontinentia) понимать не уклоненіе человѣка въ сторону порочныхъ удовольствій, а не сохраненіе должной мѣры въ пользованіи самими по себѣ дозволительными удовольствіями, то и въ этомъ случаѣ она—грѣхъ. Но «неумѣренность» въ добродѣтельныхъ актахъ не есть грѣхъ, а скорѣе свидѣтельствуетъ о совершенствѣ совершающаго ихъ человѣка [2]).

Неумѣренность въ обнаруженіи страсти гнѣва менѣе худа, чѣмъ въ обнаруженіи страсти вожделѣнія, потому что въ первомъ случаѣ человѣкъ какъ бы вынуждается къ излишнему гнѣву какою-либо предшествовавшею «печалью», вызвавшею въ немъ вообще гнѣвъ, тогда какъ во второмъ рѣчи о какой-либо печали быть не можетъ: здѣсь имѣетъ мѣсто только одно удовольствіе (delectatio) неумѣреннаго, потому что, далѣе, страсть «гнѣва» скорѣе возбуждается и проходитъ въ человѣкѣ, чѣмъ страсть вожделѣнія и проч. [3]).

«Неумѣренный» (incontinens) грѣшитъ въ меньшей степени, чѣмъ «невоздержный» (intemperatus). Первый грѣшитъ подъ вліяніемъ страсти, тогда какъ послѣдній по свободному выбору, имѣющему мѣсто въ силу пріобрѣтеннаго навыка. Страсть скорѣе проходитъ, и неумѣренный тотчасъ раскаявается, чего, между тѣмъ, совсѣмъ нельзя сказать о навыкѣ и человѣкѣ невоздержномъ, который даже радуется тому, что онъ грѣшитъ [4])...

2) «Clementia» — «мягкость», «нѣжность», «снисходительность» и «mansuetudo»—«кротость» сходны между собою въ томъ, что вторая состоитъ собственно въ обуздываніи волненій гнѣва, что своимъ результатомъ (effectus) можетъ имѣть и первая, а различаются онѣ другъ отъ друга тѣмъ, что тогда какъ «кротость» (mansuetudo), какъ мы и сказали, состоитъ собственно только въ обуздываніи страсти гнѣва),—«снисходительность» или «мягкость» (clementia)—въ умѣреніи, уменьшеніи внѣшняго наказанія (exterior punitio) [5]). А такъ какъ clementia (снисходительность), смягчая наказанія, и mansuetudo (кротость)—гнѣвъ, въ этомъ случаѣ та и другая «непремѣнно» «всегда» опираются на правый разумъ (ratio recta),—то, слѣдоват., та и другая—суть добродѣтели [6]).

Какъ только отклоняющія человѣка и только отъ зла (т. е. уменьшающія гнѣвъ или наказаніе) добродѣтели «clementiae» и «mansuetudinis» стоятъ ниже тѣхъ, которыя прямо побуждаютъ человѣка слѣ-

---

[1]) S. th., p. 2—2, q. 156, a. 1. [2]) Ibid. q. 156, a. 2.
[3]) Ibid., q. 156, a. 4. [4]) Ibid., a. 3.
[5]) Ibid., q. 157, a. 1. [6]) Ibid., a. 2.

довать благу, т. е. добродѣтелей богословскихъ и даже благоразумія со справедливостью [1])...

«Кротости» (mansuetudo) противополагается (iracundia) «гнѣвливость», а «мягкости», «снисходительности» (clementia) — (crudelitas) «жестокость, немилосердіе, строгость, безчеловѣчіе».

«Гнѣваться» въ такой степени, въ какой требуетъ этого «правый разумъ» (ratio recta), не только не непозволительно, но даже—похвально [2]). Гнѣвъ такого рода или желаніе мщенія («ira-appetitus vindictae») [3])—гнѣвъ по ревности (perzelum) къ благу и вообще не заключаетъ въ себѣ чего-либо грѣховнаго, порочнаго,—между тѣмъ какъ гнѣвъ, не соотвѣтствующій требованіямъ разума, имѣющій мѣсто въ тѣхъ, наприм., случаяхъ, когда кто-либо, одержимый имъ, стремится наказать того или другого изъ своихъ ближнихъ или въ большей степени, чѣмъ сколько послѣдній заслужилъ этого, или совсѣмъ незаслуженно, или не въ виду должной цѣли (т. е , сохраненія справедливости и исправленія вины),—есть гнѣвъ порочный (appetitus irae vitiosus..., ira per vitium) [4]). Поколику гнѣвъ вызываетъ несправедливое отмщеніе (injusta vindicta) въ отношеніи къ кому-либо, онъ по своей природѣ (ex suo genere), какъ идущій въ разрѣзъ съ любовью (charitas) и справедливостью (justitia) — грѣхъ смертный, — исключеніе здѣсь возможно вслѣдствіе несовершенства акта гнѣва (propter imperfectionem actus) [5])... Впрочемъ, во всякомъ случаѣ гнѣвъ въ меньшей степени тяжкій грѣхъ, чѣмъ ненависть или зависть; потому что гнѣвающійся во всякомъ случаѣ преслѣдуетъ зло или наказаніе другаго человѣка въ смыслѣ отмщенія, т. е., въ смыслѣ блага (sub ratione boni), тогда какъ ненавидящій вообще желаетъ зла извѣстному человѣку — завидующій желаетъ зла другому человѣку въ видахъ своей собственной славы..., потому что, короче, хуже желать кому-либо зла въ смыслѣ зла (ненавидѣть, завидовать), чѣмъ въ смыслѣ добра (гнѣваться) [6])...

Гнѣвающіеся въ томъ случаѣ, когда гнѣвъ ихъ вызванъ какою либо сильною обидою, причиняющею имъ продолжительную печаль, бываютъ для самихъ себя «amari» (горьки, противны), а въ томъ случаѣ, когда они не хотятъ оставить своего гнѣва до тѣхъ поръ, пока не накажутъ своихъ оскорбителей, они называются «difficiles» (т. е., несговорчивыми, неумолимыми), наконецъ, въ томъ случаѣ, когда они всегда гнѣваются подъ вліяніемъ какой либо ничтожной, незначительной причины, они называются «acuti» (острыми, т. е., слишкомъ чувствительными къ какимъ либо оскорбленіямъ) [7]).

«Дочери» (filiae) преступающаго разумную мѣру гнѣва — драка или буйство (rixa), надутость, высокомѣріе ума (tumor mentis), поношеніе (contumelia) и крикъ (clamor), негодованіе (indignatio) и бого-

[1]) S. th., p. 2—2, q. 157, a. 4. [2]) Ibid., q. 158, a. 1.
[3]) Ibid. [4]) Ibid., a. 2. [5]) a. 3.
[6]) S. th., q. 158, a. 4. [7]) Ibid., a. 5.

хульство (blasphemia) [1]). Въ виду этого, «гнѣвъ»—порокъ изъ числа такъ называемыхъ главныхъ (vitium capitale) [2])

Пороченъ не только переступающій разумную мѣру гнѣвъ, но и гнѣвъ не достигающій такой разумной мѣры, гнѣвъ менѣе сильный, чѣмъ какого требовалъ-бы разумъ, потому что въ этомъ случаѣ человѣкъ сказывается не желающимъ воздать тому или другому человѣку требуемаго приговоромъ разума наказанія [3]).

«Жестокость, немилосердіе» (crudelitas) идетъ прямо въ разрѣзъ со «снисходительностію» (clementia) [4]). Crudelitas не слѣдуетъ смѣшивать съ тѣмъ, что понимается подъ именемъ «saevitiae» (лютость, свирѣпость) и feritas (дикость, грубость). «Между тѣмъ какъ crudelitas принимаетъ во вниманіе вину имѣющаго быть наказаннымъ, feritas и saevitia этого во вниманіе совсѣмъ не принимаютъ, съ своей стороны преслѣдуя только наслажденіе мученіями людей, наслажденіе, которое, какъ такое, не есть человѣческое, но звѣрское (bestialis)—плодъ порочныхъ привычекъ, порчи природы [5])...

3) «Скромность» (modestia) имѣетъ мѣсто не только въ отношеніи къ внѣшнимъ актамъ человѣческимъ, но и внутреннимъ, состоя,—какъ уже показываетъ и имѣющееся въ латинскомъ языкѣ для обозначенія ея слово,—въ сохраненіи, наблюденіи должной «мѣры» въ дѣйствіяхъ и движеніяхъ душевныхъ и тѣлесныхъ, въ играхъ, одеждѣ [6])...

Виды «modestiae»: α) «humilitas» (смиреніе, покорность), β) «studiositas» (любознательность), γ) «modestia, secundum quod est in verbis vel in factis» (скромность, проявляющаяся въ словахъ или поступкахъ) и, наконецъ, δ) «modestia, secundum quod est circa exteriorem cultum» (скромность, имѣющая мѣсто въ отношеніи къ «внѣшнимъ украшеніямъ») [7]).

α) «Смиреніе» (humilitas), какъ умѣряющее и обуздывающее неумѣренныя, гордыя стремленія нашего духа къ тому, что выше (supra) его,—смиреніе, какъ приводящее человѣка къ сознанію имъ своихъ собственныхъ недостатковъ (cognitio proprii defectus), есть добродѣтель [8]). «Смиреніе» вообще требуетъ, чтобы человѣкъ ставилъ себя ниже своихъ ближнихъ, поколику въ послѣднихъ есть не что либо человѣческое (id, quod est hominis), а что либо чисто божественное (id, quod est Dei). Смиреніемъ-же будетъ также и сознаваніе извѣстнымъ человѣкомъ той мысли, что онъ не владѣетъ тѣмъ или другимъ благомъ, какимъ между тѣмъ, владѣетъ его ближній, или что въ немъ самомъ есть что-либо порочное, гнусное (aliquid mali), не присущее между тѣмъ, его ближнему [9]).

---

[1]) S. th., p 2—2, q. 158, a. 7. [2]) Ibid., a. 6 [3]) Ibid., a. 8.
[4]) S. th., p. 2—2, q. 159, a. 1. [5]) Ibid., a. 2. [6]) Ibid., q. 160, a. 2.
[7]) Ibid., q. 161, предислов. q. 161, a. 4. [8]) Ibid., q. 161, a. 1. 2.
[9]) Ibid., a. 3.

По сравненію съ другими добродѣтелями добродѣтель «смиренія» по своей высотѣ уступаетъ прежде всего богословскимъ добродѣтелямъ, какъ имѣющимъ своимъ объектомъ самую конечную цѣль, а затѣмъ, и добродѣтелямъ интеллектуальнымъ со справедливостью, потому что упорядоченіе того, что ведетъ къ цѣли, соображеніе средствъ, обусловливающихъ собою для кого либо возможность достиженія послѣдней, есть дѣло главнымъ образомъ разума (интеллектуальной добродѣтели) и справедливости (особенно легальной), распространяющихъ указанное упорядоченіе и соображеніе средствъ, ведущихъ къ цѣли, на все, между тѣмъ какъ дѣло смиренія подчинять только смиреннаго человѣка тому, чего отъ него требуютъ разумъ и справедливость. Уступая по своей высотѣ добродѣтелямъ богословскимъ, интеллектуальнымъ и справедливости, humilitas, однако, стоитъ выше всѣхъ остальныхъ добродѣтелей [1]).

Прекрасно оттѣняетъ св. Бенедиктъ двѣнадцать степеней «смиренія», изъ которыхъ по смыслу двѣнадцатой человѣкъ долженъ бояться Бога и помнить о всѣхъ Его заповѣдяхъ, по смыслу одиннадцатой—не долженъ слѣдовать влеченіямъ своей собственной воли; десятой—долженъ безпрекословно повиноваться высшимъ; деватой—долженъ повиноваться имъ даже въ обстоятельствахъ трудныхъ и тяжелыхъ; восьмой—долженъ сознавать свои грѣхи; седьмой—сознавая свои недостатки, долженъ считать себя самого по себѣ безсильнымъ для совершенія чего либо великаго; шестой—долженъ думать и высказывать, что онъ ничтожнѣе всѣхъ другихъ; пятой—не долженъ уклоняться въ своей дѣятельности отъ общаго пути (a via communi), наприм., въ жизни въ монастырѣ..., четвертой—не долженъ говорить не во время; второй—долженъ говорить не много, но разумно и, при томъ, спокойнымъ голосомъ; первой—долженъ имѣть смиреніе въ сердцѣ и обнаруживать его во внѣ—въ опущенныхъ на землю взорахъ, и, наконецъ, третьей—не долженъ быть слишкомъ подвиженъ къ смѣху и—нелѣпо, глупо радоваться [2]).

Смиренію противоположенъ грѣхъ гордости,—говоримъ «грѣхъ», потому что гордый своею волею стремится казаться выше, чѣмъ онъ въ дѣйствительности есть (vult super videri quam est..., или—vult supergredi quod est...), между тѣмъ какъ правый, здравый разумъ (ratio recta) требуетъ отъ каждаго человѣка, чтобы воля его направлялась только къ тому, что не превышаетъ, а соотвѣтствуетъ его способностямъ, силамъ, такъ-что, слѣдоват., гордость — неподчиненіе требованіямъ здраваго разума, и, какъ такое, оно, какъ мы и сказали, грѣхъ [3]). Даже больше: гордость—не просто грѣхъ, но грѣхъ смертный, потому что человѣкъ гордый такъ или иначе высказываетъ нежеланіе подчиняться Богу, отвращается отъ Него [какъ и въ дру-

[1]) S. th., p. 2—2, q. 161, a. 5. [2]) Ibid, a. 6. [3]) Ibid, q. 162, a. 1.

гихъ случаяхъ, и здѣсь не есть смертный грѣхъ гордость только въ случаѣ несовершенства (imperfectio), неразвитости ея] [1]). Даже больше: гордость по своей природѣ (secundum suum genus) —величайшій изъ грѣховъ (superbia est gravissimum peccatum): тогда какъ совершая другіе грѣхи, человѣкъ отвращается отъ Бога или по невѣденію, или по своей слабости, или вслѣдствіе желанія какого либо другаго блага,— имѣя же гордость, онъ отвращается отъ Бога потому, что не желаетъ подчиняться Его постановленіямъ, потому что какъ бы презираетъ Бога [2]).

Какъ великъ грѣхъ гордости, это показываетъ исторія нашихъ прародителей. Вслѣдствіе обуявшей ихъ гордости [3]) воспламенившись желаніемъ сдѣлаться подобными Богу [4]), они пали и были наказаны Богомъ смертію [5]), а также и многими еще другими несчастіями, обрушившимися на нихъ до ихъ смерти — изгнаніемъ изъ рая сладости, болѣзнями, скорбями, проклятіемъ земли и проч. и проч. [6]).

Имѣя спеціальный объектъ—чье либо ненормальное желаніе собственнаго превосходства, служа матерью «всякаго» грѣха... [7]) и, слѣдовательно, характеризуясь, какъ порокъ «главный» (vitium capitale) [8]), гордость, очевидно, грѣхъ, отличный отъ всѣхъ другихъ [9]).

Слѣдуя св. Григорію Великому, мы можемъ отмѣтить слѣдующіе четыре вида гордости. Если человѣкъ, будучи обязанъ чѣмъ либо Богу, полагаетъ, что онъ этимъ обязанъ только себѣ самому (а), или что это дано ему свыше, благодаря его личнымъ заслугамъ (б), или если онъ хвастается, что владѣетъ какимъ либо преимуществомъ, которымъ, между тѣмъ, на самомъ дѣлѣ онъ не владѣетъ (в) или, наконецъ, если онъ, презирая своихъ ближнихъ, желаетъ показать, что тѣмъ или другимъ благомъ онъ владѣетъ лучше, превосходнѣе, чѣмъ всѣ другіе, то во всѣхъ этихъ четырехъ случаяхъ онъ показываетъ себя гордымъ [10]). Анзельмъ указываетъ три вида гордости: одну—проявляющуюся внутри человѣка, другую—въ словѣ и, наконецъ, третью—въ дѣятельности. Св. Бернардъ указываетъ двѣнадцать видовъ гордости... [11]).

β) «Studiositas» (любознательность), какъ показываетъ филологическое значеніе слова, сказывается съ оттѣнкомъ сильной склонности ума къ чему либо. А такъ какъ умъ не склоняется къ чему либо иначе, какъ познавая это, то слѣдовательно, studiositas есть главнымъ образомъ (per prius) склонность ума къ познанію (cognitio) чего либо, а потомъ (secundario) и склонность его къ тому, къ чему человѣкъ приходитъ путемъ познаванія [12]),—по склонности—та и другая, не превышающія разумной мѣры [13]).

[1]) S. th., p. 2—2, q. 162, a. 5. [2]) Ibid., q. 162, a. 6.
[3]) Ibid., q. 163, a. 1 [4]) Ibid., a. 2. [5]) Ibid., q. 164, a. 1.
[6]) Ibid., q. 164, a. 2 [7]) Ibid., q. 162, a 7. [8]) Ibid., q. 162, a. 8.
[9]) Ibid., q. 162, a. 2. [10]) Ibid., q. 162, a. 4. [11]) Ibid., q. 162, a. 4.
[12]) Ibid., q. 166, a. 1. [13]) Ibid., a. 2.

Любознательности противоположенъ порокъ «любопытства» (curiositas). Познаваніе «истины» само по себѣ (ipsa veritatis cognitio per se loquendo)—«хорошо»; порочнымъ же оно можетъ быть только случайно (per accidens), т. е., или вслѣдствіе нѣкоторыхъ результатовъ, слѣдующихъ за нимъ, или въ томъ случаѣ, когда кто либо гордится знаніемъ истины (1 Кор. VIII, 1), или же въ томъ, наконецъ, случаѣ, когда человѣкъ пользуется своимъ познаніемъ истины для совершенія какого либо грѣха. Что же касается «стремленія къ познанію истины» (appetitus vel studium cognoscendae veritatis), то и оно иногда также можетъ быть порочно, когда, наприм., кто либо желаетъ научиться чему либо у того, у кого не слѣдуетъ (старается узнать будущее отъ демоновъ), когда кто-либо, стремясь узнать истину о твореніяхъ Божіихъ, не относитъ своего познанія къ должной цѣли, т. е., къ познанію Бога и проч. и проч... [1]). Во всѣхъ этихъ случаяхъ такъ или иначе являющееся «порочнымъ» стремленіе къ знанію или знаніе—плодъ пустаго «любопытства» [2]). Порокъ любопытства можетъ имѣть мѣсто не только въ отношеніи къ познаванію интеллектуальному, какъ-то мы сейчасъ видѣли, но иногда въ отношеніи и къ познаванію чувственному, что бываетъ или въ томъ случаѣ, когда чувственное познаніе не направляется къ чему либо полезному, но скорѣе отклоняетъ человѣка отъ какого либо полезнаго размышленія..., или же въ томъ, когда чувственное познаніе прямо направляется къ чему либо вредному, когда кто либо, смотря на женщину, возгорается къ ней вожделѣніемъ... [3]).

γ) Скромность, проявляющаяся въ управляемыхъ разумомъ, подчиняемыхъ послѣднему внѣшнихъ тѣлесныхъ движеніяхъ человѣка, можетъ быть названа добродѣтелью [4]). Можетъ имѣть мѣсто добродѣтель и въ отношеніи къ играмъ, это—«eutrapelia»—«благоподвижность», состоящая въ томъ, что благоподвижный хорошо умѣетъ пользоваться играми... во время отдохновенія, постоянно умѣряемый въ этомъ случаѣ добродѣтелью «modestiae» [5]).

Неумѣренныя игры, не управляемыя разумомъ, т. е. игры, проявляющіяся, наприм., въ постыдныхъ, гнусныхъ словахъ или поступкахъ, или въ чемъ-либо, причиняющемъ вредъ ближнимъ, должны быть названы грѣхами смертными. Игры, имѣющія мѣсто подъ условіемъ отсутствія нѣкоторыхъ обстоятельствъ (circumstantia), т. е. игры, или совершаемыя не въ должномъ мѣстѣ, или не въ должное время, или не согласующіяся съ занятіями, положеніемъ... того или другаго изъ участвующихъ въ нихъ лица и пр., иногда также могутъ принимать характеръ смертныхъ грѣховъ вслѣдствіе «слишкомъ» сильнаго стремленія чьего-либо къ нимъ, простирающагося до такой степени, что въ этихъ случаяхъ человѣкъ рѣшается на поступки, идущіе въ раз-

[1]) S. th., p. 2—2, q. 167, a 1. [2]) Ibid.
[3]) Ibid., a. 2. [4]) Ibid., q. 168, a. 1.
[5]) Ibid., a. 2.

рѣзъ съ предписаніями Бога или церкви... Но когда человѣкъ не на столько увлекается игрою, чтобы, вслѣдствіе этого, поступалъ какъ-либо противъ Бога, то въ этомъ случаѣ имѣющій мѣсто грѣхъ—грѣхъ простительный [1]).

Въ извѣстной степени порочны (vitiosi), впрочемъ, и люди, впадающіе въ противоположную крайность,—люди, въ отношеніи къ самимъ себѣ не допускающіе какихъ-либо, хотя бы и умѣренныхъ игръ, шутокъ..., и не терпящіе этого и въ другихъ... [2]).

δ) Относительно внѣшняго украшенія человѣкомъ себя могутъ имѣть мѣсто какъ добродѣтель—именно видъ скромности (modestiae), такъ и недостатокъ.

Въ тѣхъ внѣшнихъ вещахъ, какими человѣкъ пользуется, нѣтъ вообще чего-либо порочнаго; порочнымъ въ этомъ случаѣ можетъ быть только «неумѣренное» пользованіе ими со стороны человѣка, т. е. пользованіе, или идущее въ разрѣзъ съ привычками тѣхъ людей, среди которыхъ тотъ или другой человѣкъ живетъ, или безпорядочное, какимъ оно бываетъ какъ въ томъ случаѣ, когда кто-либо старается снискать себѣ славу у людей своимъ чрезмѣрнымъ щегольствомъ въ одеждѣ, такъ и въ томъ, когда кто-либо, хотя и не преслѣдуетъ въ этомъ случаѣ какой-либо порочной цѣли (какъ въ предыдущемъ случаѣ), тѣмъ не менѣе слишкомъ заботится объ убранствѣ своей одежды...

Порочною можетъ быть въ этомъ случаѣ также и другая крайность, слишкомъ дающая себя чувствовать чьею-либо небрежностью въ дѣлѣ внѣшняго украшенія себя. Та и другая крайности одинаково свидѣтельствуютъ о хвастовствѣ, чванствѣ (jactantia) допускающаго ихъ человѣка [3]).

Что касается, въ частности, украшеній, допускаемыхъ женщинами, то, помимо высказанныхъ выше соображеній относительно украшеній, допускаемыхъ всѣми вообще людьми, въ отношеніи къ нимъ—женщинамъ имѣютъ мѣсто еще нѣкоторыя особенныя соображенія. Украшая себя въ тѣхъ видахъ, чтобы нравиться мужу и тѣмъ предотвратить возможность нарушенія супружеской вѣрности со стороны послѣдняго, нарушенія, возможнаго вслѣдствіе презрѣнія имъ ея—своей жены,—женщина въ этомъ случаѣ вообще не грѣшитъ. Напротивъ, женщины незамужнія и не желающія или по своему положенію не могущія быть когда-либо замужними, не могутъ желать нравиться взорамъ мужчинъ и въ тоже время не грѣшить,—не грѣшить, притомъ, смертно, потому что онѣ въ этомъ случаѣ возбуждаютъ въ мужчинахъ броженіе вожделѣній. Впрочемъ, если онѣ стараются украшать себя или вслѣдствіе своего легкомыслія, или вслѣдствіе стремленія своего къ хвастовству,

---

[1]) S. th., p. 2—2, q. 168, a. 3. [2]) Ibid., a. 4.
[3]) Ibid., q. 169, a. 2.

то въ этомъ случаѣ онѣ не всегда согрѣшаютъ смертно, иногда совершая только простые грѣхи. Украшаясь же не вслѣдствіе легкомыслія и проч., а вслѣдствіе привычки, хотя послѣдняя и не похвальна, онѣ могутъ быть и совсѣмъ чистыми отъ грѣха [1]).

Вообще позволительно украшать себя и въ тѣхъ видахъ, чтобы чрезъ это скрыть свое безобразіе—плодъ болѣзни или подоб... [2])

---

§ III.

Ученіе Ѳомы Аквината, съ одной стороны, о различныхъ видахъ человѣческой жизни и, съ другой, о различныхъ «состояніяхъ и обязанностяхъ извѣстныхъ людей»

За ученіемъ о добродѣтеляхъ и порокахъ, имѣющихъ мѣсто въ отношеніи ко всѣмъ людямъ, Ѳома Аквинатъ излагаетъ ученіе о томъ, что имѣетъ смыслъ въ отношеніи къ «нѣкоторымъ» только, а не всѣмъ людямъ. Разсматривая-же людей съ этой стороны, Ѳома Аквинатъ, между прочимъ, подмѣчаетъ, что одни изъ людей живутъ «активною», а другіе «созерцательною» жизнію и что различаются между собою люди также и со стороны ихъ «состояній» и «обязанностей» [3]).

§§ I.

Ученіе Ѳомы Аквината о различныхъ видахъ человѣческой жизни.

Какъ мы и сказали выше, одни изъ людей живутъ жизнію «созерцательною» (vita cotemplativa), а другіе состоящею во внѣшнемъ, практическомъ поступаніи—жизнію, т. е., «активною» (v. activa) [4]).

Созерцаніе истины—вотъ существенная черта созерцательной жизни. Живущій созерцательною жизнію, слѣдовательно, главнымъ образомъ пользуется своимъ «умомъ» (intellectus) для того, чтобъ вести такую жизнь,—въ извѣстной степени пользуясь, однакожъ, также и своею «волею» (voluntas), побуждающею его къ жизни, состоящей въ такого рода дѣятельности,—волею или, что то-же, высшею желательною способностію, которая, въ частности, побуждаетъ его къ такой дѣятельности, внушая ему любовь какъ къ созерцаемому имъ объекту, такъ и къ самому познанію—плоду этого созерцанія [5]). Какъ созерцаніе истины, созерцательная жизнь ни мало не нуждается для себя въ какихъ-либо нравственныхъ добродѣтеляхъ (virtutes morales), необходимыхъ только для счастія въ жизни активной. Впрочемъ, въ виду того, что созерцательная дѣятельность можетъ встрѣчать себѣ препят-

---

[1]) Ibid., a 2. [2]) Ibid., a. 2.
[3]) S. th., p. 2—2, q. 171, предисловіе. [4]) Ib.d., q. 179, a 1—2.
[5]) Ibid., q. 180, a. 1.

ствія со стороны сильныхъ страстей, вообще отвлекающихъ душу отъ духовнаго къ чувственному и проч., нравственныя добродѣтели, какъ дѣйствующія парализующимъ образомъ на страсти и проч., располагаютъ человѣка къ созерцательной жизни, облегчаютъ созерцательную дѣятельность (virtutes morales dispositive ad vitam contemplativam pertinent) [1]). До созерцанія чистой истины человѣкъ доходитъ не тотчасъ, а только путемъ многихъ посредствующихъ актовъ, напр., молитвы (oratio), слушанія (auditus) вообще, чтенія (lectio), обдумыванія (meditatio) и проч. [2]). Живя уже созерцательною жизнію, человѣкъ созерцаетъ не всякую вообще истину, а только Перво Истину—Бога, а въ извѣстной степени также и Его дѣйствія [3]). Въ настоящей жизни созерцаніе человѣкомъ Бога, конечно, не можетъ простираться до созерцанія Его Существа [4]). Впрочемъ, если человѣкъ и въ настоящей жизни перестаетъ пользоваться тѣлесными чувствами или дѣятельностью воображенія, т. е. находится въ состояніи «восхищенія» (raptus), что было, напр., съ ап. Павломъ, то онъ, и здѣсь на землѣ живя, можетъ созерцать Существо Божіе [5]).

Какъ сообразное съ природою человѣка, созерцаніе истины доставляетъ человѣку удовольствіе; какъ созерцаніе, притомъ, Самого Бога, созерцательная дѣятельность не только вообще пріятна для человѣка, но пріятна въ высшей степени, съ этой стороны превосходя всякое «человѣческое» удовольствіе, насколько вообще духовное удовольствіе стоитъ выше плотскаго [6]).

Несовершенная въ этой жизни созерцательная дѣятельность будетъ совершенною и въ тоже время безконечною въ жизни будущей [7]).

Тогда какъ жизнь, состоящая въ созерцательной дѣятельности, нимало не нуждаѣтся для себя въ какихъ-либо нравственныхъ добродѣтеляхъ, какъ только «еще» располагающихъ человѣка къ ней,—жизнь, состоящая въ дѣятельности активной, въ дѣятельности чисто-практической нравственности, въ практическомъ поступаніи, необходимо требуетъ для себя всѣ нравственныя добродѣтели: по-мимо нравственныхъ добродѣтелей, не мыслимо «истинное» счастіе въ активной жизни [8]).—Вмѣстѣ съ нашею тѣлесною смертію прекращается (по противоположности жизни «созерцательной») и жизнь «активная».

Изъ сопоставленія между собою этихъ «образовъ» человѣческой жизни видно, что преимущество остается на сторонѣ жизни созерцательной, а не активной, хотя послѣдняя, въ виду ея необходимости для настоящей жизни, и должна быть здѣсь на землѣ предпочтительно избираема человѣкомъ. Къ положеніямъ, высказаннымъ въ защиту этой мысли Аристотелемъ [9]), Ѳома Аквинатъ прибавляетъ еще слѣ-

---

[1]) S. th., p. 2—2, q. 180, a. 2.
[2]) Ibid., a. 3 [3]) Ibid., a. 4. [4]) Ibid., a. 5. [5]) Ibidem.
[6]) Ibid., a. 7. [7]) Ibid., a. 8. [8]) Ibid., q. 181, a. 1. 2.
[9]) Ibid., q. 182, a. 1.—См. I-ю главу II го отдѣла I-й части наш. изслѣдованія.

дующее: слова Господа, произнесенныя Имъ о Маріи, сестрѣ Лазаря (Лук. X, 43): «Марія избрала лучшую часть, которая не будетъ отнята у нея» [1]). Далѣе, характеръ вообще большей заслуги носитъ дѣятельность созерцательной жизни, чѣмъ дѣятельность жизни активной и по слѣдующей именно причинѣ. Какъ извѣстно, корень, дающій смыслъ всякой «заслугѣ» человѣка, есть вообще «любовь», т. е., къ Богу и ближнимъ, причемъ, въ частности, на большую заслугу претендуетъ любовь къ Богу, чѣмъ къ ближнему, котораго мы должны любить не самого по-себѣ, а только въ Богѣ и для Бога. Теперь, обращая вниманіе на разсматриваемые нами виды человѣческой жизни, мы подмѣчаемъ, что жизнь созерцательная прямо (directe) и непосредственно (immediate) имѣетъ дѣло съ любовью къ Богу, тогда-какъ жизнь активная съ любовью къ ближнему [2]).

Такъ какъ не возможно «сразу» и «всецѣло» заниматься—и внѣшнею дѣятельностію, дѣятельностію практическою, и божественнымъ созерцаніемъ, то съ этой стороны, слѣдовательно, жизнь активная является нѣкотораго рода тормазомъ для жизни созерцательной. Но, съ другой стороны, успокоивая страсти душевныя, жизнь, состоящая въ практической дѣятельности, жизнь активная чрезъ это помогаетъ человѣку тѣмъ легче вести жизнь созерцательную, такъ что съ этой стороны, слѣдовательно, о жизни активной въ ея отношеніи къ жизни созерцательной должно сказать какъ-разъ противоположное сказанному нами относительно этого выше [3]).

Жизнь активная по времени имѣетъ мѣсто прежде, чѣмъ жизнь созерцательная [4]).

§§ II.

Ученіе Ѳомы Аквината о различныхъ состояніяхъ и обязанностяхъ извѣстныхъ людей.

«Состояніе» (status), какъ показываетъ уже самое слово, есть нѣчто устойчивое (stare), нѣчто не легко измѣняющееся. Различіе людей другъ отъ друга со стороны «состоянія», другими словами, можетъ быть только различіемъ однихъ изъ нихъ, какъ «свободныхъ», отъ другихъ, какъ «несвободныхъ» (въ гражданскомъ или духовномъ смыслахъ), или однихъ, какъ сравнительно болѣе «совершенныхъ», чѣмъ другіе, но не будутъ со стороны состоянія различаться другъ отъ друга—богатый и бѣдный, облеченный извѣстными (напр., гражданскими...) достоинствами и плебей и проч. [5]). То, что называется «обязанностями» (officia) имѣетъ мѣсто въ тѣхъ случаяхъ, когда одни люди опредѣляются къ исполненію «извѣстныхъ» дѣйствій, другіе къ «иного рода дѣятельности и проч. [6]). Различіе людей другъ отъ друга со сто-

[1]) S. th., p. 2—2, q. 182, a. 1. [2]) Ibid., a. 2. [3]) Ibid., a 3. [4]) Ibid., a. 4.
[5]) Ibid. q. 183, a. 1. 3. [6]) Ibid., a. 3.

роны «степеней», «ранговъ» (gradus) можетъ имѣть мѣсто, насколько изъ находящихся въ одномъ и томъ же другъ съ другомъ «состояніи» или сказывающихся съ одними и тѣми-же «обязанностями» людей одни выше другихъ [1]).

Существованіе въ христіанской церкви различныхъ обязанностей или состояній обусловливается слѣдующими моментами: а) неодинаковою степенью и видомъ изліянія божественной благодати, въ полнотѣ почивающей въ главѣ тѣла церкви христіанской—Христѣ, на всѣхъ членовъ этого тѣла (Ефес. IV, 2), — б) существованіемъ въ церкви различныхъ нуждъ, требующихъ для себя различныхъ дѣятельностей и, слѣдовательно, исполнителей (Римл. XII, 4), наконецъ, в) достоинствомъ и красотою церкви, красотою, требующею для себя нѣкотораго рода разнообразія (2 Тим. II, 20; 3 Цар. X, 5) [2]).

Такъ какъ понятіе «состояніе», какъ мы выше и сказали, непремѣнно предполагаетъ собою или свободу, или рабство, такъ какъ, далѣе, въ духовной сферѣ рабство двоякаго рода: одно рабство грѣху (servitus peccati) и другое—рабство праведности (s. justitiae), — равно какъ двоякаго-же рода и свобода: одна—свобода отъ грѣха (libertas a peccato) и другая—отъ праведности (l. a justitia) (Римл. VI, 20), такъ-какъ, затѣмъ, человѣкъ дѣлается рабомъ праведности или грѣху... чрезъ такую или иную свою дѣятельность и такъ-какъ, наконецъ, въ каждой человѣческой дѣятельности необходимо имѣютъ мѣсто—начало (principium), средина (medium) и конецъ (terminus), то, соотвѣтственно этому, и въ духовномъ состояніи рабства или свободы должно различать три степени: состояніе «начинающихъ» (s. incipientium) склоняться на сторону «добра» или «зла», состояніе «успѣвающихъ» (s. proficientium) въ «добрѣ» или «злѣ» и, наконецъ, состояніе «совершенныхъ» (s. perfectorum) [3]).

Ѳома Аквинатъ переходитъ къ рѣчи о «состояніи совершенства» (s. perfectionis), какъ такомъ, около котораго концентрируются и къ которому такъ или иначе сводятся всѣ другія состоянія [4]). Имѣя-же въ виду раскрыть сущность «состоянія совершенства», онъ характеризуетъ послѣднее сначала вообще [5]).

Все называется совершеннымъ, насколько оно преслѣдуетъ, направляется къ своей специфической цѣли, которая—высшее совершенство каждаго предмета. Насъ соединяетъ съ Богомъ—конечною цѣлію человѣческаго ума—любовь (charitas): пребывающій въ любви, по слову св. Іоанна Богослова (1 Іоан. IV, 16), съ тѣмъ вмѣстѣ пребываетъ и въ Богѣ, и Богъ въ немъ пребываетъ. Слѣдовательно, совершенство человѣческой жизни непосредственно обусловливается совершен-

[1]) Ibidem. [2]) S. th., p. 2—2, q. 183, a. 2. [3]) Ibid., a. 4.
[4]) Ibid., q. 184, предисловіе. [5]) Ibidem.

ствомъ любви, съ какою сказывается тотъ или другой человѣкъ [1]). Къ безусловно-совершенной любви къ Богу, насколько Онъ только можетъ быть любимъ, никогда не способно ни одно ограниченное твореніе, какъ такое. Безусловно-совершенной любви къ Богу, насколько къ этому способенъ человѣкъ, въ настоящей жизни никто не можетъ имѣть: такая любовь наступитъ только въ горнемъ отечествѣ... О совершенствѣ любви человѣка къ Богу въ «этой» жизни можно говорить въ томъ только развѣ смыслѣ, что человѣкъ противодѣйствуетъ всему тому, что, въ свою очередь, имѣетъ въ виду отстранить его отъ любви къ Богу, т. е., избѣгаетъ совершать смертные грѣхи и проч., или же противодѣйствуетъ не только этому, но даже и тому, что не есть контрастъ любви, что не препятствуетъ ему достигать извѣстной степени совершенства (имѣется въ виду совершенство начинающихъ и успѣвающихъ) [2]).

Совершенство христіанской жизни состоитъ въ слѣдованіи христіанина божественнымъ предписаніямъ (praecepta) любить Бога всѣмъ своимъ существомъ, а затѣмъ любить и ближняго, какъ самого себя. Высшій видъ совершенства...—слѣдованіе христіанина евангельскимъ совѣтамъ (consilia), напр., относительно брака, занятія мірскими дѣлами [3])...

Далѣе, возможенъ такой фактъ, что «совершенные» (perfecti) люди, между тѣмъ, иногда не находятся въ состояніи совершенства, и наоборотъ. Такъ, порочные епископы, напр., находясь въ состояніи совершенства, между тѣмъ, сами не совершенны, какъ вовсе лишенные «любви» и «благодати» (ср. Мѳ. XXI, 28) [4]).

Всѣ монахи (religiosi) и епископы (episcopi) находятся въ состояніи совершенства: «монахи», потому что они торжественно даютъ обѣтъ отреченія отъ всего мірскаго, чтобы чрезъ это имѣть возможность тѣмъ легче служить Богу (въ этомъ состоитъ совершенство настоящей жизни), «прелаты» или «епископы», потому что они торжественно берутъ на себя обязанности «пастырей»—полагать души свои за пасомыхъ ими овецъ (Іоан. X, 15) [5]). Что-же касается остальныхъ (кромѣ епископовъ) прелатовъ церковныхъ, то они (священники, архидіаконы) не находятся въ состояніи совершенства, потому что они не даютъ обѣта (votum) совершенства (внутреннее совершенство, состоящее въ достойномъ исполненіи каждымъ изъ нихъ своихъ обязанностей, разумѣется, они должны имѣть), не даютъ обѣта, которымъ они связывались бы съ ввѣряемыми ихъ попеченіямъ людьми неразрывными узами души: они, напр., всегда могутъ оставить свои обѣты, или—принимая монашество, или—и не дѣлая послѣдняго—разрѣшаемые отъ своихъ обѣтовъ епископомъ..., что, между тѣмъ, не имѣетъ мѣста въ отношеніи къ находящимся въ состояніи совершенства [6]).

[1]) S. th., p. 2—2, q. 184, a. 1. [2]) Ibid., a. 2. [3]) Ibid., a. 3.
[4]) Ibid a. 4. [5]) Ibid., a. 5. [6]) Ibid., a. 6.

Изъ находящихся въ состояніи совершенства—епископовъ, съ одной стороны, и монаховъ, съ другой, первые, по сравненію ихъ со вторыми, стоятъ на высшей ступени совершенства: епископы—совершители (pesfectores), а монахи—совершенные (perfecti), первые проявляютъ себя въ дѣятельности, а вторые въ пассивномъ удаленіи отъ міра [1]). Но, будучи менѣе совершенны, чѣмъ епископы, монахи, съ одной стороны, совершеннѣе пресвитеровъ и архидіаконовъ, потому что они, монахи, всю свою жизнь обязываются проводить въ совершенной дѣятельности, чего, между тѣмъ, нельзя сказать о пресвитерахъ или архидіаконахъ, но, съ другой, менѣе совершенны, чѣмъ пресвитеры и архидіаконы..., потому что этимъ послѣднимъ въ дѣлѣ спасенія своихъ душъ приходится преодолѣвать большія трудности и опасности, чѣмъ первымъ, потому-что пресвитеры..., по слову св. І. Златоуста, управляютъ самими собою какъ-бы кораблями во время бури, тогда-какъ монахи—при спокойномъ морѣ [2]).

Охарактеризовавъ сущность состоянія совершенства «вообще», Θ. Аквинатъ установляетъ взглядъ на монашескіе ордена (religionis status).

«Монашество», вслѣдствіе того, что принимающіе его всецѣло прилѣпляются къ Богу, есть состояніе совершенства (s. perfectionis)[3]). Монахъ не обязывается исполнять всѣхъ, предлагаемыхъ людямъ Евангеліемъ совѣтовъ, а только тѣ, слѣдовать которымъ онъ давалъ обѣтъ при своемъ поступленіи въ монашество [4]).

Монахъ преслѣдуетъ въ своей жизни цѣль—совершенство любви (perfectio charitatis). А послѣднее возможно подъ тѣмъ лишь условіемъ, если онъ нимало не будетъ желать обладанія какими либо мірскими вещами, вообще чѣмъ либо мірскимъ,—потому что иначе въ немъ непзбѣжно въ такой или иной степени пробудится любовь къ тому, чѣмъ онъ владѣетъ. Слѣдовательно, имѣя въ виду достигнуть совершенства любви, монахъ долженъ добровольно принимать на себя обѣтъ бѣдности (paupertas) (ср. Мѳ., XIX, 21.) [5]). Въ видахъ достиженія совершенства монахъ долженъ также отказаться отъ всего того, что такъ или иначе могло бы препятствовать ему всецѣло отдаться служенію Богу. Такого рода препятствіемъ для человѣка на этомъ пути могутъ быть, напр., узы плотской любви и проч., вслѣдствіе чего желающій быть совершеннымъ монахъ долженъ отказаться отъ брака (I Корѳ., VII, 34) [6])... Опасаясь въ дѣлѣ своего стремленія къ «совершенству» пойти по ложной дорогѣ, монахи должны, поэтому, безпрекословно повиноваться, слѣдовать руководству кого либо одного изъ нихъ, болѣе способнаго вести ихъ по истинной дорогѣ прямо къ совершенству [7]).

---

[1]) S. th., p. 2—2, q. 184, a. 7. [2]) Ibid., a. 8.
[3]) Ibid., q. 186, a. 1, q. 184, a. 2. [4]) Ibid., q. 186, a. 2.
[5]) Ibid., a. 3. [6]) Ibid., a. 4. [7]) Ibid., a. 5.

Упомянутыя бѣдность (paupertas) или нестяжательность, удаленіе себя отъ всего, могущаго отклонить его отъ служенія Богу (continentia), и, наконецъ, безпрекословное повиновеніе (obedientia) начальствующему въ монастырѣ—вотъ три существенныхъ «обѣта» (vota), произносимые поступающими въ монастырь, принимающими монашество [1]), три обѣта, непосредственно обусловливающіе собою совершенство (religionis perfectio) [2]). Сравнивая между собою эти три обѣта, мы подмѣчаемъ, что лучшимъ изъ нихъ (potissimum inter tria vota religionis) является обѣтъ «послушанія» (obedientia) и по слѣдующимъ именно причинамъ: а) чрезъ обѣтъ «obedientiae» человѣкъ посвящаетъ Богу самую свою волю, лучшую, чѣмъ тѣло, посвящаемое имъ Богу чрезъ обѣтъ «continentiae», съ одной стороны, и чѣмъ внѣшнія вещи, отъ обладанія которыми онъ отказывается чрезъ обѣтъ «paupertatis», съ другой, такъ что, поэтому, совершаемое человѣкомъ изъ «повиновенія» бываетъ болѣе пріятно Богу, чѣмъ совершаемое имъ по своей собственной волѣ (illud, quod fit ex obedientia est magis Deo acceptum, quam id, quod fit per propriam voluntatem), б) обѣтъ «obedientiae» заключаетъ въ себѣ и оба другихъ обѣта и еще многое другое, но не на оборотъ и проч. [3])

Преступленіе этихъ трехъ обѣтовъ монахомъ — смертный грѣхъ, тогда какъ преступленіе другихъ не таково, конечно, если только оно не исходитъ изъ презрѣнія къ монашескимъ правиламъ [4]). Совершая тотъ же грѣхъ, что и какой либо мірянинъ, монахъ, тѣмъ не менѣе, грѣшитъ въ этомъ случаѣ болѣе тяжко, чѣмъ послѣдній, если данный грѣхъ есть преступленіе и монашескихъ обѣтовъ: напр., воруя, монахъ преступаетъ обѣтъ нестяжательности и божественный законъ,— тогда какъ мірянинъ, совершая этотъ-же грѣхъ, преступаетъ одинъ только божественный законъ... Кромѣ того, грѣхи монаховъ обыкновенно сопровождаются большимъ соблазномъ въ отношеніи къ другимъ людямъ, чѣмъ грѣхи мірянъ. Впрочемъ, совершая грѣхъ по слабости или невѣденію и, при томъ, грѣхъ, не идущій въ разрѣзъ съ монашескими обѣтами, совершая его, кромѣ того, тайно и, такимъ образомъ, не соблазняя имъ своихъ ближнихъ,—монахъ въ этомъ случаѣ грѣшитъ менѣе тяжко, чѣмъ мірянинъ, совершающій одинъ и тотъ-же съ нимъ грѣхъ, потому что легкій грѣхъ его какъ бы поглощается, покрывается многими хорошими дѣлами, которыя онъ дѣлаетъ (quasi absorbetur ex multis operibus bonis, quae facit), а отъ грѣха смертнаго онъ имѣетъ большую возможность возстать, чѣмъ мірянинъ [5])...

Монахамъ вообще позволительно [по порученію имѣющихъ о нихъ попеченіе прелатовъ (ex commissione praelatorum, qui ordinariam curam habent)] учить (docere), проповѣдывать (praedicare) и проч., такъ

[1]) S. th., p. 2—2, q. 186, a. 6. [2]) Ibid., a. 7.
[3]) Ibid., a. 8. [4]) Ibid., a. 9.
[5]) Ibid., a. 10.

какъ они при поступленіи въ монашество не даютъ обѣта воздерживаться отъ этого [1]). Въ случаяхъ крайней необходимости монахи по любви (ex charitate) къ ближнимъ должны заниматься и тѣми или другими мірскими дѣлами (ср. Галат., VI, 2) [2]). Далѣе, заниматься ручною работою (manibus operari) монахи обязываются (tenentur) не болѣе, чѣмъ и міряне (non magis, quam seculares) [3]).

Жить милостынею (de eleemosynis vivere) монахи имѣютъ полное право: а) или въ случаяхъ слишкомъ большой тѣлесной ихъ слабости, совершенно препятствующей имъ жить трудами рукъ своихъ, или въ случаяхъ недостаточности для поддержанія ихъ жизни того, что они добываютъ работою своихъ рукъ,—или, наконецъ, въ случаяхъ обусловливаемой предшествовавшею поступленію ихъ въ монашество жизнію ихъ неспособностію (напр., вслѣдствіе «непривычки») къ тѣлесному труду, и б) если они или проповѣдуютъ евангельскія истины, или служатъ алтарю (1 Коре., IX, 13), или занимаются изученіемъ св. Писанія на пользу всей церкви, или отдали монастырю, въ которомъ они живутъ, всѣ тѣ временныя блага, какими они до тѣхъ поръ владѣли и проч. Жить же милостынею въ противоположныхъ этимъ случаяхъ непозволительно монахамъ [4]). «Позволительно» монахамъ принимать пожертвованія отъ приносящихъ имъ послѣднія добровольно въ тѣхъ видахъ, чтобъ монахи, обезпеченные въ матеріальномъ отношеніи, тѣмъ удобнѣе могли всецѣло заняться своими религіозными актами, участниками (participes) въ которыхъ желаютъ быть и жертвователи [5])...

Въ нѣкоторыхъ случаяхъ монахи могутъ даже «просить милостыню» (mendicare). Такъ, могутъ они просить милостыню, чтобъ чрезъ это подавить—или въ себѣ, или своимъ примѣромъ и въ—другихъ гордость,—подавить гордость, потому что люди такіе, т. е., не только бѣдные вообще, но нуждающіеся настолько, что они бываютъ принуждены просить себѣ у другихъ милостыню, считаются за несчастнѣйшихъ, за негоднѣйшихъ, за самыхъ отверженныхъ между всѣми другими (abjectissimi inter homines)... Вслѣдствіе этого, въ наказаніе за тяжкія вины (pro gravibus culpis) нѣкоторые люди обязываются церковію—путешествовать, прося милостыню. Могутъ монахи просить милостыню также или находясь въ крайней нуждѣ, т. е. не имѣя никакого другаго источника для поддержанія своей жизни, или имѣя въ виду чрезъ это принести пользу своимъ ближнимъ: можно, наприм., собирать милостыню на построеніе церкви и проч. Во всѣхъ этихъ случаяхъ позволительно просить милостыню не только монахамъ, но даже и мірянамъ [6]) ..

Существуетъ не одинъ только какой либо монашескій орденъ, а

---

[1]) S. th., p. 2—2, q. 187, a. 1. [2]) Ibid., a. 2.
[3]) Ibid., a. 3. [4]) Ibid., q. 187, a. 4. [5]) Ibidem. [6]) Ibid., a. 5.

много, что, конечно, понятно и само собою.—Монахи, какъ извѣстно, преслѣдуютъ цѣль совершенство любви (perfectio charitatis). А дѣла любви различны. Слѣдовательно, одними можетъ достигаться совершенство любви чрезъ упражненіе преимущественно въ однихъ дѣлахъ, другими преимущественно въ иныхъ и на оборотъ. Это оправдываетъ существованіе многихъ монашескихъ орденовъ. Одни изъ послѣднихъ специфическою своею обязанностію имѣютъ—принимать путешественниковъ, другіе—навѣщать больныхъ или выкупать плѣнныхъ...; далѣе, одни изъ нихъ преслѣдуютъ чистоту своего тѣла при посредствѣ воздержанія отъ пищи, другіе чрезъ занятіе ручною работою, иные—«наготуя» и проч. [1]); одни изъ монашескихъ орденовъ занимаются дѣятельностію, свойственною жизни созерцательной, другіе свойственною активной жизни [2]): они могутъ даже вести гражданскую войну, на сколько этимъ обусловливается польза или всего извѣстнаго государства (1 Макк. III, 2), или бѣдныхъ (pauper) и притѣсненныхъ (oppressi) и проч. [3]); одни изъ нихъ занимаются проповѣдываніемъ слова Божія, другіе выслушиваніемъ исповѣдыванія кающимися своихъ грѣховъ [4]) Нѣкоторые изъ монашескихъ орденовъ, въ смыслѣ своей специфической задачи, преслѣдуютъ—занятіе науками (studium litterarum), потому что послѣднее—а) и прямо (directe) (освѣщая, просвѣтляя умъ), и косвенно (indirecte) [устраняя ошибки, столь свойственныя въ дѣлѣ созерцанія «божественнаго» (divinorum) не знающимъ св. Писанія...] помогаетъ имъ вести созерцательную жизнь,—б) дѣлаетъ возможнымъ для нихъ разумное проповѣдываніе слова Божія..., и, наконецъ, в) содѣйствуетъ имъ въ дѣлѣ борьбы ихъ съ плотскими пороками, страстями [5]).

Изъ монашескихъ орденовъ выше другихъ стоятъ занимающіеся созерцательною дѣятельностію въ самомъ обширномъ, полнѣйшемъ смыслѣ, т. е., дѣятельностію, проявляющеюся даже и въ проповѣдываніи ими слова Божія и религіозномъ просвѣщеніи ими своихъ ближнихъ. Непосредственно за ними слѣдуютъ монашескіе ордена, занимающіеся только простымъ созерцаніемъ (simplex contemplatio) «божественнаго». Эти ордена—ниже «первыхъ» потому, что «первые», если выразиться образно, не только сами свѣтятъ (lucent), но, проповѣдуя слово Божіе, религіозно просвѣщаютъ своихъ ближнихъ..., дѣлаютъ свѣтлыми, освѣщаютъ (illuminant) и другихъ, — между тѣмъ какъ «послѣдніе», не занимаясь проповѣдываніемъ слова Божія или религіознымъ просвѣщеніемъ своихъ ближнихъ, только сами свѣтятъ.— На третьемъ вообще мѣстѣ стоятъ монашескіе ордена, занимающіеся дѣятельностію, свойственною активной жизни, т. е., раздаяніемъ милостыни, приниманіемъ чужестранцевъ-путешественниковъ [6])... Въ

---

[1]) S. th., p. 2—2, q. 188, a. 1. [2]) Ibid., a. 2. [3]) Ibid., a. 3.
[4]) Ibid., a. 4. [5]) Ibid a. 5. [6]) Ibid. a. 6.

каждомъ изъ указанныхъ монашескихъ орденовъ, кромѣ того, также имѣютъ мѣсто различныя занятія, болѣе или менѣе предпочтительныя предъ остальными. Въ орденахъ, занимающихся дѣятельностію, свойственною активной жизни, лучшимъ считается—выкупать плѣнныхъ, чѣмъ принимать странниковъ, чужестранцевъ...; въ орденахъ, занимающихся простою созерцательною дѣятельностію, лучшею считается молитва, чѣмъ чтеніе [1])...

Жизнь отшельниковъ—«въ одиночку», вдали отъ всѣхъ людей вообще преимуществуетъ предъ жизнію «въ монастырѣ»: «болѣе святы»,—говоритъ бл. Августинъ, «тѣ, которые удалившись отъ взоровъ людей и не позволяя никому къ нимъ приходить, живутъ въ твердомъ молитвенномъ настроеніи» [2]).

Монашество принимать полезно, какъ уже упражнявшимся въ исполненіи божественныхъ предписаній, чтобъ имъ достигать чрезъ это еще высшаго совершенства, — такъ и не упражнявшимся въ немъ, чтобъ имъ чрезъ это легче избѣжать грѣховъ и достигнуть совершенства [3]). Похвально само по себѣ (secundum se laudabile) давать обѣтъ вступать въ извѣстный монашескій орденъ [4]). Данный обѣтъ такой непремѣнно долженъ быть исполненъ давшимъ его и чѣмъ скорѣе, тѣмъ лучше (Екклез. V, 3) [5]). Давшій обѣтъ постоянно оставаться въ извѣстномъ монашескомъ орденѣ не имѣетъ права оставлять послѣдній и на оборотъ: вступающій въ извѣстный монашескій орденъ безъ обѣта—постоянно въ немъ оставаться можетъ оставить его [6]).

«Сыновья» вообще могутъ вступать въ тотъ или другой монашескій орденъ и безъ согласія на то своихъ «родителей» (ср. Мѳ. IV, 22) [7]).

Могутъ вступать въ монашескіе ордена также и пресвитеры [8]).

Вступившій въ одинъ монашескій орденъ вообще можетъ перейти изъ послѣдняго въ другой, если этотъ совершеннѣе перваго, или если первый въ лицѣ своихъ членовъ уклонился отъ должнаго совершенства, или если, наконецъ, для него по вступленіи въ извѣстный орденъ окажется не по силамъ исполнять строгія постановленія послѣдняго. Въ другихъ случаяхъ, т. е., безъ какой-либо необходимости, переходить изъ одного монашескаго ордена въ другой вообще непохвально, какъ потому, что переходящій изъ извѣстнаго ордена въ другой своимъ поступкомъ можетъ соблазнить остающихся въ первомъ, такъ и потому, что для самого переходящаго въ другой орденъ монаха сравнительно легче достигать совершенства, усовершаться въ

---

[1]) S. th., p. 2—2, q. 188, a. 6. [2]) Ibid., a. 8. [3]) Ibid., q. 189, a. 1.
[4]) Ibid., a. 2. [5]) Ibid., a. 3. [6]) Ibid., a. 4. [7]) Ibid, a. 6, ср. a. 5. [8]) Ibid., a. 7.

своей жизни въ томъ орденѣ, съ правилами котораго онъ уже успѣлъ свыкнуться, чѣмъ въ другомъ, въ который онъ переходитъ [1]).

Отдѣлъ III-й. Замѣчанія объ отношеніи нравственныхъ взглядовъ Ѳомы Аквината къ воззрѣніямъ—какъ предшествовавшихъ ему, такъ и послѣдовавшихъ за нимъ моралистовъ.

§ I.

Замѣчанія объ отношеніи нравственныхъ взглядовъ Ѳомы Аквината къ воззрѣніямъ предшествовавшихъ ему моралистовъ.

Нравоучительныя произведенія Ѳомы Аквината «всюду» свидѣтельствуютъ о необыкновенной эрудиціи этого знаменитаго представителя средневѣковой схоластики, о знакомствѣ послѣдняго съ нравственными взглядами всѣхъ сколько нибудь извѣстныхъ моралистовъ предшествовавшей ему эпохи. Наша задача—охарактеризовать, по крайней мѣрѣ, въ общихъ чертахъ отношеніе Ѳомы Аквината, какъ моралиста, I) къ языческимъ и вообще не на божественномъ Откровеніи основывающимся нравственнымъ системамъ [вопросъ о связи нравственныхъ воззрѣній Ѳомы Аквината съ подобными же взглядами Аристотеля, соотвѣтственно плану нашего изслѣдованія, будетъ раскрываться намп въ «третьей» части нашего труда], и II) къ нравственнымъ взглядамъ отцевъ и учителей христіанской церкви.

I.

Нравоучительныя произведенія Ѳомы Аквината на всемъ своемъ протяженіи пестрѣютъ ссылками этого средневѣковаго схоластика, между прочимъ, и на всѣхъ почти сколько нибудь извѣстныхъ не христіанскихъ моралистовъ, своею жизнію предварившихъ его вѣкъ. Однако, о какомъ либо вліяніи ихъ на Ѳому Аквината, на образованіе нравственнаго міровоззрѣнія послѣдняго можно говорить съ большою осторожностію: тамъ и сямъ упоминая о тѣхъ или иныхъ нравственныхъ взглядахъ предшествовавшихъ ему не христіанскихъ мыслителей большею частію только для простой иллюстраціи или своихъ личныхъ, или же заимствованныхъ имъ то у Аристотеля, то изъ священныхъ ветхозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ библейскихъ книгъ... нравственныхъ воззрѣній, Ѳома Аквинатъ стоитъ внѣ почти всякаго зависимаго отношенія своего къ нимъ. Вотъ поэтому то не перечисляя

---

[1]) S. th., p. 2—2, q. 189, a. 8.

[2]) Ср. «contr. gent.», l. III, c. 130—133. — Ср. также «Opusc. 19: «contra impugnantes Dei cultum et religionem»; Opusc. 17: «opus contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu».

множества именъ указаннаго рода мыслителей и не указывая тѣхъ мѣстъ въ нравоучительныхъ произведеніяхъ Ѳомы Аквината, гдѣ дѣлаются послѣднимъ для только что упомянутыхъ выше цѣлей выдержки или вообще ссылки на ихъ произведенія..., потому что все это было бы «совершенно» безцѣльно для стоящей въ надписаніи настоящаго параграфа нашего труда задачи, мы назовемъ здѣсь только тѣхъ не христіанскихъ моралистовъ, какое либо вліяніе воззрѣній которыхъ на нашего схоластическаго мыслителя въ извѣстной степени имѣло мѣсто. Эти моралисты: Платонъ, ученикъ Сократа, римскій философъ Туллій Цицеронъ, римскій же мыслитель Сенека, перипатетикъ перваго вѣка до Р. Хр. Андроникъ, мыслитель втораго вѣка по Р. Хр. Гезихій, знаменитый неоплатоникъ Плотинъ, комментаторъ Цицерона Макробій, жившій въ концѣ четвертаго и въ началѣ пятаго вѣка по Р. Хр., извѣстный уже намъ арабскій философъ Авиценна и другіе. Впрочемъ, вліяніе и этихъ моралистовъ на Ѳому Аквината было слишкомъ незначительно, слишкомъ, такъ сказать, частично. Такъ, слѣдованіе Ѳомы Аквината Платону ограничивается только заимствованіемъ имъ у послѣдняго названія и числа такъ называемыхъ у христіанскихъ богослововъ - моралистовъ «главныхъ» добродѣтелей, каковы: «благоразуміе», «мужество», «справедливость» и «воздержаніе». Раскрытіе же этихъ добродѣтелей у Ѳомы Аквината не имѣетъ ничего общаго съ характеристикою ихъ у Платона. Почему это такъ, понятно: тогда какъ Ѳома Аквинатъ въ своей нравоучительной системѣ выходитъ изъ христіанскихъ понятій о Богѣ и мірѣ вообще и человѣкѣ—въ частности, Платонъ—изъ представленія о Богѣ и матеріи, какъ двухъ самостоятельныхъ, отъ вѣка имѣющихъ начало принципахъ, при чемъ послѣдній принципъ, т. е., матерія (а не свободная воля разумныхъ существъ), съ его точки зрѣнія, обусловливаетъ собою фактъ существованія въ мірѣ зла и проч... [1]). У Цицерона [2]),

[1]) См. объ эт., напр., въ свое время цитованную нами «исторію философіи Грековъ»—Zeller'a.

[2]) Авторитетомъ Цицерона Ѳома Аквинатъ подкрѣпляетъ слѣдующія, напр., положенія.— I За «страхомъ» слѣдуютъ «tremor» и «pallor», а также и «dentium strepitus» (S. th., p. 1—2, q. 44, a 3). «Гнѣвъ» спеціальная страсть (ibid., q. 46, a. 1) (см. учен. Ѳ. Аквината о «страстяхъ»). II. Къ четыремъ «главнымъ» добродѣтелямъ могутъ быть подведены всѣ остальныя (S. th., p. 1 — 2, q. 61, a. 3).—См. учен. Ѳ. А. о «добродѣтели»). III. Три части «благоразумія» «memoria», «intelligentia» и «providentia» (S. th., p. 2 — 2, q. 48, a. 1). — Ibid., q. 49, a. 1, a. 2, a. 6) (см. учен. Ѳ. А. «о благоразуміи»). IV. Справедливость—добродѣтель, обусловливающая и регулирующая общественную жизнь людей (S. th., p. 2 — 2, q. 58, a. 2). Сіяніе справедливости величайшее; благодаря ей, мужи (справедливые) называются хорошими (ibid., a. 12.—См. учен Ѳ. А. о «справедливости»). V. Тѣсно связанными со справедливостью добродѣтелями являются: «religio», «pietas», «gratia», «vindicatio», observantia» и «veritas» (S. th., p. 2—2, q. 80, a 1). «Religio»—добродѣтель», имѣющая дѣло съ божественнымъ культомъ (ibid , q. 81, a. 1). «Pietas» — добродѣтель, состоящая въ питаніи любви и вообще почитаніи человѣкомъ единокровныхъ и благожелателей отечества (ibid., q. 101, a. 1). «Gratia» — особая часть справедливости

Сенеки [1]), Андроника [2]), Гезихія [3]), Плотина [4]), Макробія [5]), Ави-

(ibid., q. 103, a. 1). «Vindicatio» — часть справедливости (ibid., q. 108, a. 2). «Veritas» — часть справедливости (ibid., q. 109, a. 3; см. учен. Θ. А. о «добродѣтеляхъ, тѣсно связанныхъ со справедливостью»). VI. «Fiducia» — почти тоже что «magnanimitas» (S. th., p. 2—2, q. 129, a. 6). Къ добродѣтели «великодушія» непосредственно относится «securitas» (ibid., a. 7). «Ambitio» — контрастъ «великодушія» (ibid., q. 131, a. 2). «Великолѣпіе» — часть «мужества» (ibid., q. 134, a. 4). «Patientia» — часть мужества (ibid., q. 136, a. 4). «Perseverantia» — часть мужества (ibid., q. 137, a. 2). «Pertinatia» такъ относится къ «perseverantia», какъ «superstitio» къ «religio» (ibid., q. 138, a. 2). Частей мужества четыре указанныхъ: «magnificentia», «fiducia», «patientia» и «perseverantia» (ibid., q. 128, a. 1; см. учен. о «добродѣтеляхъ, тѣсно связанныхъ съ мужествомъ»). VII. Части «воздержанія» — «continentia», «clementia» и «modestia» (S. th., p. 2 — 2, q. 143, a. 1). «Honestum» — нѣчто тождественное съ добродѣтелью (ibid., q. 145, a. 1). «Continentia» относится къ воздержанію, какъ къ принципальной добродѣтели (ibid., q. 155, a. 4). «Clementia» — часть воздержанія (ibid., q. 157, a. 3), равно какъ и «modestia» (ibid., q. 160, a. 1; см ученіе Θ. А. о «добродѣтеляхъ, тѣсно соединенныхъ съ воздержаніемъ»).

[1]) Авторитетъ Сенеки подкрѣпляетъ собою слѣдующія положенія «doctoris angelici». I. Кто спѣшитъ возвратить благодѣяніе своему благодѣтелю, тотъ не «gratus homo», а «должникъ» (S. th., p. 2—2, q. 106, a. 4). Вознагражденіе благодѣтеля облагодѣтельствованнымъ должно быть совершаемо послѣднимъ подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ внутренняго къ этому расположенія, настроенія (ibid., a. 5; см. учен. Θ А. о «благодарности» — добродѣтели, тѣсно примыкающей къ справедливости). II. «Clementia» — мягкое отношеніе высшихъ къ низшимъ (S. th., p. 2 — 2, q. 157, a 1). «Clementia» и mansuetudo» характеризуютъ собою всѣхъ хорошихъ мужей (ibid., a. 2). «Clementia» есть «temperantia» духа въ дѣлѣ мщенія, наказыванія (ibid., a. 3). Контрастъ «clementiae» «crudelitas», т. е. «atrocitas» духа въ наказываніи кого бы то ни было (ibid., q. 159, a. 1). «Crudelis», съ одной стороны, и «ferus» или «saevus», съ другой, не одно и тоже: тотъ, кто не вслѣдствіе оскорбленія его кѣмъ либо и не по гнѣву на грѣшника мститъ, наказываетъ кого либо, называется не «crudelis», а «ferus» или «saevus» (ibid., a. 2; см. учен. Θ. А. о «добродѣтели clementiae — потенціальной части воздержанія»).

[2]) На перипатетика Андроника ссылается Ѳома Аквинатъ, высказывая положенія: I. «Мужество» имѣетъ мѣсто собственно только въ отношеніи къ опасностямъ, угрожающимъ человѣку смертью (S. th., p. 2 — 2, q. 123, a. 4, см. учен. Θ. А. о «мужествѣ»). II. «Великодушіе» — часть мужества (ibid., q. 129, a 5). «Perseveran tia» — добродѣтель (ibid., q. 137, a. 1). Къ добродѣтели «perseverantiae» непосредственно относится «constantia» (ibid , a. 3; см учен. Θ. А. о «частяхъ» мужества), III. «Continentia» — навыкъ, непобѣдимый со стороны удовольствія (ibid., q. 155, a. 1; см. учен. Θ. А. о добродѣтели «continentiae» — одной изъ потенціальныхъ частей воздержанія).

[3]) Авторитетомъ Гезихія Ѳома Аквинатъ подтверждаетъ то положеніе, что всякій грѣхъ — нечистота души, а идололатрія — въ особенности (maxime) (S. th., p 2—2, q. 94, a. 3).

[4]) Авторитетомъ Плотина Ѳома Аквинатъ подтверждаетъ, что I, «Главныя» добродѣтели могутъ быть подраздѣлены на «virtutes politicae», «v. purgatoriae», «v. purgati animi» и «v. exemplares» (S. th., p. 1—2, q. 61, a. 5); II, «Ratio» — часть «благоразумія» (ibid , p. 2—2, q. 49, a. 5).

[5]) На авторитетѣ Макробія Ѳома Аквинатъ обосновываетъ слѣдующія положенія. I. Части «благоразумія»: «docilitas» (S. th , p. 2 —2, q. 49, a. 3), «ratio» (ibid., a. 5), «providentia» (ibid., a. 6), «circumspectio» (ibid., a. 7). II. «Amicitia» — часть «спра-

ценны... [1]), Ѳома Аквинатъ заимствуетъ только нѣкоторыя отдѣльныя мысли, положенія, которыя, «ни-мало» не вліяя на «общій» ходъ мыслей Ѳомы Аквината въ его нравоучительной системѣ, при томъ, самими названными моралистами нерѣдко, въ свою очередь, заимствуются изъ посторонннихъ источниковъ: у Аристотеля и проч.

II.

Съ большею сравнительно любовью Ѳома Аквинатъ относился къ нравственнымъ воззрѣніямъ, высказываемымъ тѣми или другими христіанскими моралистами. Впрочемъ, воззрѣнія весьма многихъ изъ послѣднихъ тамъ и сямъ—въ нравоучительной системѣ Ѳомы Аквината приводятся послѣднимъ лишь для освѣщенія или его личныхъ взглядовъ, или, если и заимствованныхъ имъ, то изъ какихъ либо другихъ источниковъ (напр. у Аристотеля...). Дальше, поэтому, мы будемъ называть только тѣхъ христіанскихъ моралистовъ, чье вліяніе на Ѳому Аквината, хотя бы и самое ничтожное, несомнѣнно имѣетъ мѣсто.

I. Весь отдѣлъ нравоучительной системы Ѳомы Аквината, трактующій о «высочайшемъ благѣ», у него построенъ главнымъ и преимущественнымъ образомъ на Аристотелѣ или на св. Писаніи: мысли Аристотеля и св. Писанія у него здѣсь собственно и являются съ рѣшающимъ характеромъ, собственно и вліяютъ на ходъ его мыслей, и если въ нѣкоторыхъ случаяхъ онъ, повидимому, и обосновываетъ тѣ или другія изъ своихъ положеній на авторитетахъ бл. Августина (354—430 гг.) и Боэція (470—526 г.) [2]), то только «повидимому», по-

---

ведливости» (ibid., q. 114, a. 2). III. «Великодушіе»—часть «мужества» (ibid., q. 129, a. 5). IV. Части «воздержанія»: «honestas» (ibid., 145, a. 4), «abstinentia» (ibid., q. 146, a. 2), «sobrietas» (ibid., q. 149, a. 2), «castitas» (ididem, q. 151, a. 2).

[1]) Утверждая, что «радость» (gaudium)—нѣкоторый видъ «удовольствія» (delectationis) (S. th., p. 1—2, q. 31, a. 3), Ѳома Аквинатъ въ этомъ случаѣ считаетъ нужнымъ опереться на арабскаго философа—Авиценну.

[2]) На авторитетъ бл. Августина «doctor angelicus» опирается, утверждая, что всѣ наши поступки похвальны или гнусны вслѣдствіе того же, вслѣдствіе чего и цѣль поступковъ является похвальною или гнусною (S. th., p. 1—2, q. 1, a 3); конечною цѣлью, которую преслѣдуютъ всѣ люди, всѣми послѣдними единогласно называется блаженство (ibid. a. 7, ibid., q. 5, a. 8); эта конечная цѣль преслѣдуется всѣми только ради ея же самой (ibid., q. 1, a. 6, q. 2, a. 7); она не отмѣчаетъ собою животныхъ, какъ лишенныхъ разума (ibid. q. 1, a. 8); блаженство, съ одной стороны, есть нѣчто сотворенное, достижимое, поэтому, человѣкомъ (ibid., q. 3, a. 1), и, съ другой, Самъ Богъ (ibid., q. 2, a. 8); блаженство состоитъ собственно въ созерцаніи Бога (ibid., q. 3, a. 5); блаженство влечетъ за собой удовольствіе или наслажденіе: оно—радость объ истинѣ (ibid. q. 3, a. 4. Qu. 4, a. 1); въ будущей жизни будутъ имѣть мѣсто различныя степени блаженства (ibid., q. 5, a. 2). На авторитетъ Боэція опирается Ѳома Аквинатъ, утверждая, что блаженство не состоитъ ни въ обладаніи богатствами (ibid., q. 2, a. 1), ни въ хорошей молвѣ или славѣ, тѣмъ болѣе, что многіе, «незаслуженно» превозносимые похвалами со стороны неразумной черни (что̀ постыднѣе этого?), вынуждены бываютъ краснѣть отъ стыда (ibid. q. 2, a. 3), ни въ могуществѣ (внѣшнемъ), какъ безсильномъ подавить въ человѣкѣ вну-

тому что, съ одной стороны, «всѣ» приводимыя здѣсь Ѳомою Аквинатомъ мысли Боэція и большая часть мыслей бл. Августина въ концѣ концевъ—Аристотелевскаго происхожденія, тѣмъ болѣе, что и Боэцій, и бл. Августинъ знали Аристотеля [1]), и, съ другой, остальная часть мыслей бл. Августина носитъ на себѣ очевидные слѣды библейскаго происхожденія, а этотъ послѣдній источникъ лежалъ предъ глазами у Ѳомы Аквината, который могъ черпать и дѣйствительно черпалъ изъ него непосредственно все для него необходимое.

II. Раскрывая вопросъ о «свободѣ воли», какъ необходимо обусловливающей собою «нравственный» характеръ человѣческихъ поступковъ, Ѳома Аквинатъ, при этомъ, иногда пользуется мыслями—бл. Августина [2]), св. I. Дамаскина [3]), св. Григорія Нисскаго, Неме-

---

тренія угрызенія... какъ обусловливающемъ собою, затѣмъ, тотъ фактъ, что могущественный—страхъ для другихъ, тѣмъ не менѣе—самъ, окружая себя множествомъ тѣлохранителей, боится окружающихъ его въ большей степени, чѣмъ эти его (ibid., q. 2, a. 4)..., ни, наконецъ, въ удовольствіяхъ, какъ потому, что конецъ послѣднихъ всегда бываетъ вообще печаленъ, такъ и потому, что иначе мы должны были бы приписать блаженство и неразумнымъ животнымъ (ibid., q. 2, a. 6).

[1]) См., напр., цитов. «истор. филос.». Ueberweg'a, Th. II, S. 82..., S. 100, 3 Aufl., 1868, Berl.

[2]) На авторитетъ бл. Августина опирается Ѳома Аквинатъ, утверждая, что понятіе добровольнаго исключаетъ изъ себя понятіе необходимаго (S. th., p. 1—2, q. 6, a. 4); акты воли: а) «fruitio»—актъ воли, имѣющій мѣсто въ тѣхъ случаяхъ, когда кто-либо съ любовью прилѣпляется къ какой-либо вещи ради ея самой (ibid., q. 11, a. 1),—актъ, который, насколько онъ разсматривается, какъ несовершенный, характеризуетъ собою не только разумныхъ существъ, но и неразумныхъ, и который, насколько онъ разсматривается какъ совершенный, отмѣчаетъ собою только первыхъ существъ, т. е. разумныхъ (ibid., q. 11, a 2),—актъ воли, далѣе, могущій имѣть мѣсто только въ отношеніи къ конечной цѣли (ibid., q. 11, a. 3), и, при томъ вообще въ тѣхъ даже случаяхъ, когда человѣкъ еще, такъ сказать, не овладѣлъ послѣднею (ibid., q. 11, a. 4); б) «intentio» (ibid., q. 12, a 1), в) «consensus»—актъ воли, отмѣчающій собою только высшую часть души человѣка (ibid., q. 15, a 4); наконецъ, г) «usus»—актъ воли (ibid., q. 16, a. 1), характеризующій собою только однихъ разумныхъ существъ (ibid., q. 16, a. 2), притомъ, не имѣющій мѣста въ приложеніи къ конечной цѣли (или, что тоже, Богу), въ отношеніи къ которой можетъ имѣть смыслъ только «fruitio» (ibid., q. 16, a. 3); духъ человѣка «почти» безусловный господинъ въ отношеніи къ «тѣлеснымъ» органамъ человѣка,—«подчиненіе» тѣла духу почти тождественно съ «рабствомъ» перваго послѣднему (ibid., q. 17, a 9).

[3]) На авторитетъ св. I. Дамаскина опирается Ѳома Аквинатъ, утверждая, что дѣятельность разумная (operatio rationalis)—свободна, добровольна (S. th., q. 6, a. 1, p 1—2); недобровольное всегда бываетъ оттѣнено въ извѣстной степени печалью, и оно вообще заслуживаетъ со стороны людей состраданіе или снисходительность (ibid., q 6, a. 7); оно, т. е., недобровольное, имѣетъ мѣсто, между прочимъ, въ тѣхъ случаяхъ, когда совершающій извѣстный поступокъ человѣкъ вообще не знаетъ «обстоятельствъ» (circumstantiae), при которыхъ онъ свой поступокъ совершаетъ (ibid., q. 7, a. 2); наши поступки не обусловливаются какимъ-либо вліяніемъ, идущимъ со стороны небесныхъ тѣлъ (ibid., q. 9, a. 5); акты воли: а) «consensus» — актъ воли (ibid., q. 15, a. 1), несвойственный неразумныхъ существамъ (ibid , q.

зія [1]) и св. Діонисія Ареопагита [2]), мыслями, впрочемъ, многія изъ которыхъ, какъ намъ кажется, такъ или иначе носятъ на себѣ печать Аристотеля или, во всякомъ случаѣ, однѣ изъ нихъ вполнѣ тождественны со взглядами послѣдняго, а другія слишкомъ родственны съ ними—это «всѣ» приводимые Ѳомою Аквинатомъ взгляды названныхъ христіанскихъ моралистовъ, за исключеніемъ тѣхъ «только», въ содержаніе которыхъ входитъ рѣчь о Богѣ.

III. Отцы и учители христіанской церкви, которыми «сколько-нибудь» пользуется Ѳома Аквинатъ при раскрытіи своего взгляда на сущность «добраго и злаго—вообще», суть слѣдующіе: бл. Августинъ [3]),

---

15, a. 2) и имѣющій смыслъ въ приложеніи только къ средствамъ, ведущимъ къ извѣстной цѣли (ibid., q. 15, a. 3); б) «electio» и слѣдующій за этимъ актомъ воли в) актъ воли—«usus» (ibid., q. 16, a. 4, q. 17, a. 2);—вообще человѣкъ можетъ свободно изслѣдовать, разсматривать, обсуждать... что-либо (ibid., q. 17, a. 6).

[1]) На авторитетъ св Григорія Нисскаго и Немезія (всегда цитуемыхъ Ѳомою Аквинатомъ нераздѣльно одинъ отъ другаго) «doctor angelicus» опирается, утверждая, что незнаніе человѣкомъ «обстоятельствъ», при которыхъ онъ совершаетъ извѣстный поступокъ, вообще обусловливаетъ собою «недобровольный» характеръ поступка (S. th.,p. 1—2, q. 7, a. 2); акты воли: а) «electio», т. е. выборъ средствъ, ведущихъ къ извѣстной цѣли, не можетъ характеризовать собою неразумныхъ животныхъ и дѣтей: дѣти и неразумныя существа, конечно, могутъ поступать свободно, но, однако, не могутъ сказываться «eligentes» (ibid., q. 13, a. 2); б) «consilium»—изысканіе (ibid., q. 14, a 1) средствъ, могущихъ привести къ извѣстной цѣли (ibid., q. 14, a. 2), имѣющее мѣсто только въ отношеніи къ тому, что можетъ быть осуществлено чрезъ насъ (ibid., q. 14, a. 3), но, при томъ, въ отношеніи не ко всему послѣднему, т. е. тому, что чрезъ насъ можетъ быть осуществлено: оно не можетъ быть относительно того, что нами осуществляется или «secundum disciplinam», или «secundum artem» (ibid., q. 14, a. 4); желательная способность вообще подчинена власти разума (ibid., q. 17, a. 7); убѣжденіямъ разума не подчинено только то, что сказывается, какъ или «nutritivum», или «generativum» (ibid., q. 17, a. 8).

[2]) На авторитетъ св Діонисія Ареопагита «doctor angelicus» опирается, утверждая, что къ совершенію поступковъ воля человѣка движется Богомъ не необходимо, а соотвѣтственно качествамъ, свойствамъ человѣка, потому что провидѣнію божественному свойственно только сохранять природу, а не разрушать ее (S. th., p. 1—2, q. 10, a. 4); зло имѣетъ мѣсто помимо желанія человѣка, такъ какъ все преслѣдуетъ только одно «благо» (ibid., q. 8, a. 1).

[3]) Бл Августиномъ пользуется Ѳома Аквинатъ, полагая, что нѣкоторые поступки могутъ имѣть мѣсто одинаково, какъ при хорошемъ, такъ и гнусномъ состояніи духа—это поступки безразличные, по крайней мѣрѣ, какъ выражается Ѳома Аквинатъ, «secundum speciem suam» (S. th., p. 1 — 2, q. 18, a. 8); «хорошій» характеръ желанія или воли, такое или иное состояніе которой обусловливаетъ хорошій или гнусный характеръ поступковъ человѣка (ibid., q. 20, a. 1), вообще зависитъ: а) отъ согласія ея съ требованіями вѣчнаго закона· грѣхъ или какое либо слово, или какой либо поступокъ, или какое либо желаніе, идущіе вразрѣзъ съ требованіями вѣчнаго закона (ibid., q. 19, a. 4; q. 21, a. 1), б) отъ согласія ея съ требованіями воли божественной (ibid., q. 19, a. 9) и, наконецъ, в) отъ прекраснаго характера цѣли, въ сторону которой она, воля, направляется (ibid., q. 19, a. 7); можно указать такіе поступки, которые и при какой угодно цѣли, и при прекрасномъ характерѣ воли не могутъ сказываться хорошими не отъ одной только

св. Григорій Великій [1]), св. Діонисій Ареопагитъ [2]), св. Иларій Пиктавійскій [3]) и Боэцій [4]).

IV. Въ отдѣлѣ нравоучительной системы Ѳомы Аквината о «страстяхъ» встрѣчаются мысли, заимствуемыя имъ у бл. Августина [5]), св. Діони-

---

«воли», слѣдовательно, заключитъ «bonum» или «malum» въ человѣческихъ поступкахъ (ibid., q. 20, a. 2).

[1]) На св. Григорія Великаго Ѳома Аквинатъ ссылается, приводя его мысль, что праздное слово,—это—слово, произносимое кѣмъ либо безъ пользы или нужды... и обосновывая на ней, между прочимъ, свое положеніе, что нельзя говорить о какихъ либо поступкахъ, безразличныхъ «secundum individuum» (S. th., p. 1—2, q. 18, a. 9).

[2]) Св. Діонисіемъ Ареопагитомъ Ѳома Аквинатъ въ данномъ отдѣлѣ его нравоучительной системы пользуется, указывая его опредѣленіе добраго и злаго: «bonum» въ человѣческихъ поступкахъ, по нему, есть соотвѣтствіе поступка требованіямъ разума, и «malum»—несоотвѣтствіе поступка послѣднимъ (S. th., p. 1—2, q. 18, a. 5).

[3]) Св. Иларій Пиктавійскій, на авторитетъ котораго однажды въ данномъ отдѣлѣ своей нравоучительной системы ссылается Ѳома Аквинатъ, называетъ неумѣренными такое пользованіе удовольствіями, которое не регулируется предписаніями разума (S. th., p. 1—2, q. 19, a. 3).

[4]) На положеніи Боэція: «чего цѣль хороша, то и само также хорошо и на оборотъ» Ѳома Аквинатъ обосновываетъ свою мысль, что такой или иной характеръ человѣческихъ поступковъ въ извѣстной степени зависитъ отъ ихъ «цѣли» (S. th., p. 1—2, q. 18, a. 4).

[5]) На авторитетъ бл. Августина Ѳома Аквинатъ опирается, утверждая, что движенія духа, называемыя греками «πάθη», римлянами же (напр. Цицерономъ) «perturbationes», а нѣкоторыми «affectiones» или «affectus», иными же, точнѣе, выразительнѣе передававшими смыслъ греческаго слова «πάθη», «passiones» (S. th., p. 1—2, q. 22, a. 2); «passiones» или страсти души, смотря по тому, хороша или гнусна, порочна любовь человѣка къ чему либо, возбуждающая ихъ, сами бываютъ хорошими или гнусными (ibid., q. 24, a. 1. 2); совершаемый кѣмъ либо подъ вліяніемъ извѣстной страсти поступокъ не теряетъ, вслѣдствіе этого, сколько нибудь своего нравственнаго значенія (ibid., q. 24, a. 3); нѣкоторыя страсти (если выразиться языкомъ Ѳомы Аквината) хороши «secundum suam speciem»: «misericordia» есть даже нѣкотораго рода добродѣтель (ibid., q. 24, a. 4); всѣ страсти могутъ быть выведены изъ «любви», какъ ихъ причины (ibid., q. 25, a. 2, q. 27, a. 4, q. 29, a. 2); «любовь же можетъ простираться на что либо только «bonum», такъ что (если выразиться языкомъ Ѳомы Аквината) «bonum» причина «любви» (ibid., q. 27, a. 1); затѣмъ, любовь не можетъ простираться на что либо неизвѣстное (incognitum), такъ что (опять если выразиться языкомъ Ѳомы Аквината) познаніе также причина любви (ibid., q. 27, a. 2); любовь есть нѣкоторое движеніе къ любимому предмету (quidam motus in amatum)—ibid., q. 28, a. 4); люди «любятъ» истину, но «порицающую» ихъ образъ дѣйствій они обыкновенно ненавидятъ (ibid., q. 29, a. 5); затѣмъ, страсть также—и «delectatio» (ibid., q. 31, a. 1); движеніе—причина «delectationis»: радуются люди обыкновенно при нѣкоторыхъ измѣненіяхъ (ibid. q. 32, a. 2); «delectatio» (если выразиться языкомъ Ѳомы Аквината) мѣра и правило, по которому вообще можно произносить сужденіе о «добромъ» и «зломъ», имѣющихъ мѣсто въ такъ или иначе относящемся къ нему, удовольствію, человѣкѣ (ibid., q. 34, a. 4); страсть также и «dolor» (ibid., q. 35, a. 1); скорбь и печаль, по существу своему сказываются контрастами «laetitiae» (ibid., q. 35, a. 3); «вожделѣніе» (concupiscentia), если выразиться языкомъ Ѳомы Аквината, причина скорби (ibid., q. 36, a. 2); «скорбь» (dolor) происходитъ вообще отъ столкновенія человѣка съ чѣмъ-либо превышающимъ его мо-

сія Ареопагита [1]), св. І. Дамаскина [2]), св. Григорія Нисскаго, Немезія [3]), св. Григорія Великаго [4]), св. Амвросія Медіоланскаго [5]) и Боэція [6]).

ществo (ibid., q. 36, a. 4); «dolor» указываетъ собою вообще на «раздѣленіе» (ibid., q. 36, a. 3); скорбь въ извѣстной степени ослабляетъ способность человѣка къ пріобрѣтенію новыхъ знаній, къ изученію чего-либо новаго (ibid., q. 37, a. 1); скорбь нѣсколько облегчается воплями и слезами (ibid., q. 38, a. 2); нѣсколько облегчаютъ скорбь также созерцаніе истины (ibid., q. 38, a. 4), сонъ и баня (balneum—ibid., q. 38, a. 5); скорбь или печаль—не величайшее несчастіе человѣка (ibid., q. 39, a. 4); страсть же есть и «timor» (ibid., q. 41, a. 1); причиною страха является любовь, причина всѣхъ страстей (ibid., q. 43, a. 1); неожиданный внезапный страхъ болѣе подавляющимъ образомъ дѣйствуетъ на человѣка, чѣмъ ожиданный (ibid., q. 42, a. 5)...; наконецъ, страсть «гнѣва» преслѣдуетъ мщеніе (ibid., q. 46, a. 2); въ сравненіи со страстью ненависти, гнѣвъ менѣе тяжелъ, худъ, гнусенъ: ненависть—«trabs» (бревно), гнѣвъ—только «festuca» (прутъ) (ibid., q. 46, a. 6).

[1]) Опираясь на авторитетъ св. Діонисія Ареопагита, Ѳома Аквинатъ утверждаетъ, что страсть «любви» (amor) не есть то же, что «dilectio»: нѣкоторые изъ святыхъ считали болѣе божественною, болѣе отличною (divinius) «любовь» (amor), чѣмъ «dilectio» (S. th., p. 1—2, q. 26, a. 3); «amor»—сила съ объединяющимъ характеромъ (ibid. q. 28, a. 1); она производитъ иногда въ человѣкѣ экстазъ: по причинѣ любви Самъ Богъ испыталъ экстатическое состояніе (ibid., q. 28, a. 3)... а также и «ревность» (zelus): Самъ Богъ называется «zelotes» по причинѣ слишкомъ большой любви, какую онъ имѣетъ къ существующему (ibid., q. 28, a. 4); «любовь»—страсть съ неразрушающимъ, но сохраняющимъ характеромъ (ibid., q. 28, a. 5); все, что дѣлаютъ люди, дѣлаютъ по причинѣ любви (ibid., q. 28, a 6); «любовь» болѣе интенсивна, чѣмъ «ненависть» (ibid., q. 29, a. 3).

[2]) Св. І. Дамаскинымъ пользуется «doctor angelicus» для обоснованія слѣдующихъ своихъ положеній: страсть—движеніе желательной способности, чувствующей, движеніе неразумной души, происходящее чрезъ разсматриваніе человѣкомъ добраго и злаго (S. th., p. 1—2, q. 22, a. 3), «concupiscentia»—страсть (ibid., q. 30, a. 1; страсть также—и печаль; четыре вида печали: «acedia», «achos» или «anxietas», «misericordia» и «invidia» (ibid., q. 35, a. 8); ожидаемое еще зло производитъ страсть «страха», а зло настоящее—страсть «печали» (ibid., q. 36, a. 1, q. 42, a. 1); слѣдствіе печали или скорби—отягченіе духа (ibid., q. 37, a. 2); страхъ—страсть, отличная отъ другихъ (ibid., q. 41, a. 2); какъ на слѣдствіе, производимое страхомъ въ человѣкѣ, можно указать на «сокращеніе» членовъ послѣдняго (ibid., q. 44, a. 1); шесть видовъ страха: «segnities», «erubescentia», «verecundia», «admiratio», «stupor», «agonia» (ibid, q. 41, a. 4); отлична отъ другихъ страстей также и страсть гнѣва (ibid., q. 46, a. 1); гнѣвъ производитъ въ человѣкѣ кипѣніе крови около сердца (ibid., q. 48, a. 2); три вида гнѣва: «fel», «mania» и «furor» (ibid., q. 46, a. 8).

[3]) На авторитетъ св. Григорія Нисскаго и Немезія Ѳома Аквинатъ опирается, утверждая, что слѣдствіе страсти «печали»—отягченіе духа (S. th., p. 1—2, q. 37, a. 2); шесть (см. чрезъ «6» строкъ выше) видовъ страха (ibid., q. 41, a. 4); три (см. чрезъ «4» строки выше) вида гнѣва (ibid., q. 46, a. 8).

[4]) Св. Григорію Великому «doctor angelicus» слѣдуетъ, утверждая, что страсть «гнѣва» лишаетъ умъ свѣта или, если выразиться языкомъ Ѳомы Аквината, препятствуетъ человѣку пользоваться своимъ разумомъ (ibid., q. 48. a. 3); гнѣвъ, сокрытый внутри человѣка, гнѣвъ, такъ сказать, «молчаливый», сильнѣе бушуетъ въ человѣкѣ, чѣмъ противоположный ему (ibid., q. 48, a. 4).

[5]) На св. Амвросія Медіоланскаго Ѳома Аквинатъ ссылается, утверждая, что «скорбь и печаль» ослабляются вслѣдствіе отдыха или сна (S. th., p. 1—2. q. 38, a. 5).

[6]) По примѣру Боэція «doctor angelicus» называетъ четыре главныхъ, такъ ска-

V. Раскрывая свое ученіе о добродѣтеляхъ, какъ хорошихъ «навыкахъ» вообще, Ѳома Аквинатъ, при этомъ, въ «незначительной» степени пользуется бл. Августиномъ, св. Амвросіемъ Медіоланскимъ, св. Григоріемъ Великимъ и св. Діонисіемъ Ареопагитомъ [1]).

VI. При раскрытіи вопроса о «грѣхахъ и порокахъ», какъ «злыхъ», «гнусныхъ навыкахъ», Ѳомѣ Аквинату нѣсколько помогаютъ бл. Августинъ [2]),

---

зать, принципальныхъ страсти: «gaudium», «timor», «spes» и «dolor» (ibid., q. 25, a. 4).

[1]) Св. Діонисіемъ Ареопагитомъ Ѳома Аквинатъ пользуется только для того, чтобы обосновать свою мысль, что «навыки вообще» присущи и ангеламъ (S. th., p. 1—2, q. 50, a. 6), равно какъ и св. Григоріемъ Великимъ только для того, чтобъ на его, между прочимъ, словахъ обосновать свое положеніе о существованіи четырехъ «главныхъ» добродѣтелей (ibid. q. 61, a. 2). Немного больше пользуется здѣсь онъ св. Амвросіемъ Медіоланскимъ, ссылаясь на него при обоснованіи той, прежде всего, мысли, что «главныхъ» добродѣтелей четыре только (ibid. q. 61, a. 1), и, затѣмъ той, что всѣ добродѣтели существуютъ въ тѣсной взаимной связи, такъ что владѣющій одною изъ нихъ уже поэтому самому непремѣнно владѣетъ и всѣми другими (ibid. q. 65, a. 1). Еще больше, чѣмъ къ помощи св. Амвросія, Ѳома Аквинатъ при раскрытіи даннаго вопроса прибѣгаетъ къ помощи бл. Августина, у котораго онъ нашелъ по этому вопросу слѣдующія мысли: существуютъ четыре «главныхъ» добродѣтели, различныя одна отъ другой (ibid., q. 61, a. 4); въ духѣ человѣка всѣ онѣ соединены между собою неразрывно (ibid. q. 65, a. 1); всѣ добродѣтели въ извѣстномъ смыслѣ равны: люди, равные между собою по мужеству, равны, по этому самому, и по благоразумію и воздержанію (ibid., q. 66, a. 2); нѣкоторыя добродѣтели будутъ имѣть мѣсто и въ будущей жизни: благоразуміе тамъ будетъ безошибочно, мужество будетъ тамъ имѣть мѣсто безъ испытыванія человѣкомъ тягостнаго чувства отъ перенесенія золъ, воздержаніе—безъ сопротивленія человѣку страстей, похотей (ibidem, quaest. 67, artic. 1)...

[2]) Бл. Августинъ помогаетъ Ѳомѣ Аквинату обосновать слѣдующія положенія: порокъ—качество, дѣлающее порочнымъ, гнуснымъ духъ человѣка (S. th., p. 1—2, q. 71, a. 1); въ чемъ въ такой или иной степени отсутствуетъ необходимое совершенство природы, то—порокъ (ibid.); порокъ—или слово, или дѣло, или желаніе противъ вѣчнаго закона (ibid., q. 71, a. 6); всякій порокъ потому самому, что онъ порокъ, противенъ природѣ (ibid., q. 71, a. 2); порокъ или грѣхъ обыкновенно бываетъ въ тѣмъ большей степени тяжелъ, чѣмъ большимъ вредомъ въ отношеніи къ ближнимъ онъ сопровождается (ibid., q. 73, a. 8); грѣхъ чувственный, безпорядочное движеніе вожделѣвательной способности, можетъ быть присущъ даже и находящимся подъ воздѣйствіемъ благодати (ibid., q. 74, a. 4); носитель «грѣха»—разумъ и высшій, и низшій (ibid. q. 74, a. 5); отъ разума (собственно высшаго) зависитъ соглашаться или нѣтъ на извѣстный грѣховный актъ (ibid., q. 74, a. 7); ближайшая причина грѣховъ—наша воля (ibid., q. 75, a. 2); могутъ имѣть мѣсто грѣхи невѣдѣнія (ibid., q. 76, a. 1), изъ которыхъ, однако-жъ, не всѣ вообще такъ или иначе могутъ быть извинительны (ibid., q. 76, a. 3); самолюбіе можетъ доводить человѣка до тяжкихъ грѣховъ: оно довело вавилонянъ до презрѣнія Бога (ibid., q. 77, a. 4); совершенный подъ воздѣйствіемъ «страсти» грѣхъ является менѣе тяжкимъ (ibid., q. 77, a. 6); вожделѣніе—непосредственная причина прародительскаго грѣха (ibid., q. 82, a. 3); порча, перешедшая отъ прародителей на все ихъ потомство, проявляется главнымъ образомъ въ движеніи половыхъ органовъ, вообще не поддающемся предписаніямъ разума (ibid., q. 83, a. 4); простительный грѣхъ не заслуживаетъ осужденія, смертный же заслуживаетъ его (ibid., q. 88, a. 1); грѣхи смерт-

Св. Григорій Великій [1]), Исидоръ Севильскій, св. Амвросій Медіоланскій и бл. Іеронимъ [2]).

VII. Выясняя свой взглядъ на сущность «закона», Ѳома Аквинатъ тамъ и сямъ прибѣгаетъ къ помощи—бл. Августина [3]), Исидора Севильскаго [4]),

---

ные и простительные различаются одни отъ другихъ по роду (genere—ibid., q. 88, a. 2); въ состояніи невинности человѣкъ не грѣшилъ и не заслуживалъ никакого наказанія (ibid., q. 89, a. 3).

[1]) По примѣру св. Григорія Великаго, Ѳома Аквинатъ утверждаетъ, что существуетъ семь «главныхъ» грѣховъ, изъ которыхъ пять могутъ быть названы «духовными» и два «плотскими» грѣхами (S. th., p. 1—2, q. 72, a. 2; q. 84, a. 3. 4); грѣхи плотскіе менѣе дѣлаютъ виновнымъ совершающаго ихъ, чѣмъ грѣхи духовные, но за то первые причинаютъ совершающему ихъ бо́льшее безславіе, безчестіе, чѣмъ послѣдніе (ibid., q. 73, a. 5), причиною грѣха можетъ быть иногда грѣхъ же (ibid., q., 75. a. 4); нѣкоторые грѣхи бываютъ наказаніемъ человѣка за другіе его грѣхи (ibid., q. 87, a. 2); сравнительно болѣе или менѣе легкіе грѣхи отпускаются человѣку въ загробной жизни (ibid., q. 87, a. 5).

[2]) По примѣру Исидора Севильскаго, «doctor angelicus» утверждаетъ: человѣкъ можетъ грѣшить противъ себя, противъ Бога и противъ ближнихъ (S. th., p. 1—2, q. 72, a. 4); чѣмъ выше стоитъ на лѣстницѣ общественной жизни извѣстное лицо, тѣмъ болѣе тяжкимъ является всякій вообще его грѣхъ (ibid., q. 73, a. 10). По примѣру св. Амвросія, Ѳома Аквинатъ учитъ, что всякій вообще грѣхъ чрезъ покаяніе можетъ пріобрѣсти характеръ «простительнаго» (ibid., q, 88, a. 2). Наконецъ, ссылаясь на авторитетъ бл. Іеронима, нашъ схоластическій моралистъ, указываетъ три вида грѣховъ: грѣхи—«помышленія», «устъ» и «дѣлъ» (ibid., q. 72, a. 7).

[3]) Опираясь на авторитетъ бл. Августина, Ѳома Аквинатъ учитъ, что существуетъ «вѣчный» законъ, это — высочайшій разумъ, законъ неизмѣняемый (S. th., p. 1—2, q. 91, a. 1), сообразно съ которымъ всегда должны дѣйствовать (ibid., q. 93, a. 1) всѣ и все (ibid., q. 93, a. 6); кромѣ вѣчнаго закона, существуетъ еще законъ временный—человѣческій (ibid., q. 91, a. 3), знаніе вѣчнаго закона присуще всѣмъ намъ (ibid., q. 93, a. 2), во временномъ законѣ никогда не можетъ быть чего-либо справедливаго и законнаго, правильнаго, приличнаго, что̀ такъ или иначе не могло бы быть выведено изъ содержанія вѣчнаго закона (ibid., q. 93, a. 3), такъ называемый написанный въ сердцахъ людей или естественный законъ не можетъ изгладить изъ сердецъ ничто, никакія ненормальности (ibid., q. 94, a. 6); законъ временный хотя и можетъ быть справедливымъ, однако, онъ съ теченіемъ времени можетъ измѣняться и дѣйствительно измѣняется (ibid., q. 97, a. 1), издаваемый людьми законъ никогда не долженъ идти противъ сложившихся привычекъ христіанскаго общества (ibid., q. 97, a. 3); законъ всякій запрещаетъ всѣ пороки (ibid., q. 96, a. 2). Бл. Августиномъ же иногда пользуется Ѳома Аквинатъ, хотя «слишкомъ» незначительно, и при выясненіи сущности законовъ—ветхозавѣтнаго и евангельскаго (ibid., qu. 100, a. 4...).

[4]) По примѣру Исидора, Ѳома Аквинатъ учитъ законъ долженъ преслѣдовать общественную пользу (S. th., p. 1—2, q. 90, a 2); законъ—постановленіе народа, дѣлаемое обыкновенно высшими по рожденію людьми по согласію съ чернію, плебеями (ibid., q. 90, a. 3); законъ проявляется въ фактахъ или запрещенія чего-либо, или дозволенія чего-либо, или наказыванія людей за что либо (ibid., q. 92, a 2); законъ необходимъ, хотя бы и для того только, чтобъ при его помощи имѣть возможность обуздывать порочныхъ людей, имѣть возможность обезпечить спокойствіе общества (ibid., q. 95, a. 1); человѣческій законъ имѣетъ виды, однимъ изъ которыхъ является «jus gentium» (ibid., q. 95, a. 4); такъ называемое естественное право

Св. Діонисія Ареопагита, св. Амвросія Медіоланскаго [1]) и проч. [2]).

VIII. Только однажды сославшись на св. Амвросія Медіоланскаго [3]), Ѳома Аквинатъ во всѣхъ другихъ случаяхъ при раскрытіи вопроса о божественной благодати пользуется лишь однимъ бл. Августиномъ [4]),

---

обще всѣмъ людямъ (ibid., q. 94, a. 4); общая характеристика писаннаго закона можетъ быть дана такая: онъ долженъ быть честнымъ, справедливымъ, удобоисполнимымъ, согласнымъ съ пригодою человѣка, съ обычаями общества, съ условіями мѣста и времени, необходимымъ, полезнымъ, яснымъ, чтобъ кто-либо не могъ оправдывать своихъ пороковъ темнотою его—закона, наконецъ, преслѣдующимъ не частное, а общественное благо (ibid., q. 95, a. 3).

[1]) Слѣдуя св. Діонисію, Ѳома Аквинатъ учитъ, что не всѣ люди были обязаны сохранять ветхозавѣтный законъ: многіе изъ язычниковъ, напротивъ, помимо послѣдняго, руководимые ангелами — спасались, ангелами были приводимы къ Богу (S. th., p. 1—2, q. 98, a. 5). По примѣру же св. Амвросія нашъ моралистъ утверждаетъ, что преступленіе божественнаго закона, неповиновеніе небеснымъ заповѣдямъ влечетъ за собою грѣхъ (ibid., q. 100, a. 2).

[2]) Высказывая слѣдующія положенія, Ѳома Аквинатъ цитуетъ «папскіе декреты»: законы—постановленіе народа, дѣлаемое вмѣстѣ и высшими, и низшими его классами (S. th., p. 1—2, q. 90, a. 3); законы всегда должны быть обнародуемы (ibid., q. 90, a. 4); было бы смѣшно издавать законы, которые шли бы противъ преданій, принятыхъ нами отъ древности и отцевъ (ibid., q. 97, a. 2); такъ называемое естественное право по началу своему современно существованію разумнаго творенія Божія и во все время остается неизмѣннымъ (ibid., q. 94, a. 5...).

[3]) Это—въ видахъ обоснованія своей мысли, что оправданіе человѣка, производимое божественною благодатію, происходитъ не постепенно, а внезапно (S. th., p. 1—2, q. 113, a. 7).

[4]) Слѣдуя бл. Августину, Ѳома Аквинатъ утверждаетъ: вообще имѣя возможность самъ по себѣ познавать истину (S. th., p. 1—2, q. 109, a. 1), человѣкъ безъ содѣйствія со стороны божественной благодати—ни мыслію, ни желаніемъ, ни любовью, ни дѣломъ не можетъ совершать ничего хорошаго (ibid., q. 109, a. 2): тотъ исповѣдуетъ ересь пелагіанъ, кто полагаетъ, что человѣкъ и безъ содѣйствія со стороны божественной благодати можетъ исполнять и хранить всѣ божественныя заповѣди (ibid., q. 109, a. 4); словомъ, если мы можемъ достигнуть вѣчной жизни, то благодаря только Богу, Который ведетъ насъ къ ней въ силу Своего милосердія, сообщая намъ для этого необходимую благодать (ibid., q. 109, a. 5); безъ содѣйствія со стороны божественной благодати человѣкъ, далѣе, не можетъ не грѣшить (ibid., q. 109, a. 8); безъ помощи, идущей со стороны божественной благодати уже, облагодатствованный человѣкъ не въ состояніи обойтись для своей дальнѣйшей добродѣтельной жизни: какъ во всѣхъ отношеніяхъ здоровый глазъ тѣла, при отсутствіи блеска свѣта, не можетъ чего-либо видѣть, такъ и всецѣло оправданный человѣкъ, безъ содѣйствія со стороны благодати или божественнаго, вѣчнаго свѣта, не можетъ жить праведно (ibid., q. 109, a. 9. 10; q. 110, a. 1); въ невинномъ состояніи первый человѣкъ получилъ даръ, при помощи котораго онъ «могъ» сохранить божественныя заповѣди, но не даръ, имѣвшій въ виду то, чтобъ человѣкъ «сохранялъ» божественныя заповѣди (ibid., q. 109, a. 10); благодать—свѣтъ души, возбуждающій въ послѣдней святую любовь (ibid., q. 110, a. 2); благодать, слѣдовательно, предшествуетъ любви (ibid., q. 110, a. 3); благодать можетъ быть разсматриваема, какъ «operans» (дѣйствующая) и «cooperans» (содѣйствующая) (ibid., q. 111, a. 2); благодать можетъ быть, далѣе, разсматриваема, какъ «предваряющая» и «сопровождающая»: въ первой мы нуждаемся для того, чтобъ могли исцѣлиться отъ грѣховъ, и въ послѣдней, чтобъ могли «оставаться» исцѣленными, первая призываетъ насъ къ

не изъявляя никакого желанія прибѣгать къ помощи какихъ-либо другихъ христіанскихъ моралистовъ.

IX. По вопросу о сущности первой изъ богословскихъ добродѣтелей—«вѣры» Ѳома Аквинатъ въ нѣкоторой степени пользуется—бл. Августиномъ [1]), св. Григоріемъ Великимъ [2]), а также и нѣкоторыми другими изъ предварившихъ его вѣкъ христіанскихъ нравоучителей [3]).

Богу, а послѣдняя ведетъ насъ къ прославленію (ibid., q. 111, a 3); хорошими поступками своими человѣкъ можетъ заслужить у Бога увеличеніе благодати или любви (ibid., q. 114, a. 8); оправданіе человѣка Богомъ дѣло, хотя и не чудесное (non miraculosum opus), но великое (ibid., q. 113, a. 10): бо́льшее дѣло изъ нечестиваго сдѣлать праведнаго, чѣмъ сотворить небо и землю (ibid, q. 113, a. 9); пусть, кто можетъ, поразмыслитъ, что̀ больше: сотворить ли праведныхъ ангеловъ, или оправдать нечестивыхъ? конечно, если для «того» и «другаго» потребно одинаковое могущество, то «послѣднее», во всякомъ случаѣ, требуетъ для себя бо́льшаго милосердія (ibid.).

[1]) По примѣру бл. Августина, «doctor angelicus» выставляетъ слѣдующія положенія: «вѣрить», размышлять или обдумывать или просто мыслить о чемъ-либо съ согласіемъ (т. е., признать за истину что-либо—S. th., p. 2—2, q. 2, a. 1); вѣра—добродѣтель, объектъ которой «невидимое» (ibid., q. 4, a. 1); можно различать три особыхъ акта вѣры: «credere Deo», «cred. Deum» и «cr. in Deum» (ibid., q. 2, a. 2); правильна та вѣра, въ силу которой человѣкъ считаетъ за истину то, что никто (безъ различія возрастовъ) не свободенъ отъ заразы грѣха и смерти, что всякій можетъ освободиться отъ того и другой только чрезъ единаго Ходатая Бога и людей I. Христа (ibid., q. 2, a. 7); невѣріе—величайшій грѣхъ: въ немъ такъ или иначе содержатся всѣ грѣхи (ibid., q. 10, a 3); ересь—контрастъ вѣры; ересь имѣетъ мѣсто только относительно предметовъ вѣры (ibid., q. 11, a. 2); противъ вѣры же идущимъ является и грѣхъ противъ Св. Духа, имѣющій нѣсколько особыхъ видовъ (ibid., q. 14, a. 2); дару вѣры соотвѣтствуютъ дары: а) «разума» (intellectus)—даръ, которому соотвѣтствуетъ «6-е» блаженство: блаженны чистые сердцемъ, потому что они увидятъ Бога (ibid., q. 8, a. 7), и б) «знанія» (scientia), но вообще не относительно божественныхъ предметовъ (ibid., q. 9, a. 2)—даръ, которому соотвѣтствуетъ «3-е» блаженство: блаженны плачущіе, потому что они утѣшатся (ibid., q. 9, a. 4).

[2]) Слѣдуя св. Григорію, Ѳома Аквинатъ говоритъ: вѣра можетъ быть только въ «неузнанное» еще, въ неизвѣстное (S. th., p. 2—2, q. 1, a. 5); объекты вѣры съ теченіемъ времени могутъ постепенно все болѣе и болѣе приближаться къ пониманію, сознанію вѣрующаго (ibid., q. 1, a 7); противоположные дарамъ вѣры (дару «разума» и «познанія») пороки — слѣпота ума, плодъ «luxuriae» (ibid., q. 15, a. 1. 2. 3), и притупленіе чувствъ—плодъ «gulae» (ibid., q. 15, a. 2. 1. 3); обычаи невѣрныхъ, напр., іудеевъ должны быть вообще терпимы (ibid., q. 10, a. 11).

[3]) Ѳома Аквинатъ утверждаетъ по примѣру: а) Ломбарда: грѣхъ противъ Св. Духа имѣетъ мѣсто въ тѣхъ случаяхъ, когда кому либо гнусное, порочность (malitia) нравится сама по себѣ (propter se—S. th., p. 2—2, q. 14, a. 1); шесть видовъ грѣха противъ Св. Духа: «desperatio», «praesumptio», «impoenitentia», «obstinatio», «impugnatio veritatis agnitae» и «invidentia fraternae gratiae» (ibid., q. 14, a. 2); б) св. Діонисія Ареопагита: объектъ вѣры простая и вѣчная Истина (ibid., q. 1, a. 1); в) св. I. Дамаскина вѣра не «испытывающее» согласіе на что либо (non inquisitivus consensus—ibid., q. 4, a. 1); г) Г. С.-Виктора: объекты вѣры съ теченіемъ времени мало по малу могутъ все болѣе и болѣе приближаться къ пониманію ихъ вѣрующими (ibid., q. 1, a. 7), д) «папскихъ декретовъ»: изданіе символовъ вѣры, дѣло непосредственно касающееся верховнаго первосвященника (summus pontifex) папы (ibid., q. 1, a. 10).

X. Въ отдѣлѣ нравоучительной системы Ѳомы Аквината, трактующемъ о «надеждѣ», встрѣчаются мысли бл. Августина [1]), св. Григорія Великаго и Петра Ломбарда [2]).

XI. Выясняя сущность третьей богословской добродѣтели—«любви», Ѳома Аквинатъ по мѣстамъ пользуется нѣкоторыми положеніями—бл. Августина [3]),

---

[1]) Они суть слѣдующія: надежда чья либо можетъ имѣть мѣсто только въ отношеніи къ тому, что такъ или иначе касается «самого надѣющагося» (S. th., p. 2—2, q. 17, a. 3); виды дара надежды—страха: «timor servitus» и «t. filialis» или «castus» (ibid., q. 19, a 5); «t. initialis» и «filialis» различаются между собою соотвѣтственно совершенству и несовершенству любви, имѣющей мѣсто въ извѣстномъ человѣкѣ (ibid., q. 19, a. 8); страхъ не только, такъ сказать, вдыхаетъ въ человѣка мудрость, но и усовершаетъ ее, такъ что владѣющій ею человѣкъ начинаетъ любить Бога и ближнихъ своихъ, какъ самого себя (ibid., q. 19, a. 10); страхъ Божій отмѣчаетъ собою тѣхъ, о которыхъ говорится: блаженны нищіе духомъ (ibid., q. 19, a. 12).

[2]) Слѣдуя св. Григорію, нашъ моралистъ утверждаетъ: «надежда» отлична отъ всѣхъ другихъ богословскихъ добродѣтелей, изъ которыхъ каждой, если выразиться метафорически, могутъ соотвѣтствовать та или другая или третья изъ трехъ дочерей Іова (S. th., p. 2—2, q. 17, a. 1. 6); контрастъ надежды отчаяніе, плодъ «acediae» (ibid., q. 20, a. 4); противоположный отчаянію другой контрастъ надежды—дерзкая надежда (praesumptio), плодъ «inanis gloriae» (ibid., q. 21, a. 4). По примѣру Ломбарда, «doctor angelicus» учитъ, что надежда вѣрное ожиданіе будущаго блаженства (S. th., p. 2 — 2, q. 18, a. 4); даръ надежды страхъ бываетъ «timor filialis», «initialis», «servilis» и «mundanus» (ibid., q. 19, a. 2).

[3]) Это слѣдующія положенія: любовь (charitas)—движеніе духа къ наслажденію Богомъ Самимъ по Себѣ (S. th., p. 2—2, q. 23, a. 2); любовь соединяетъ насъ съ Богомъ (ibid., q. 23, a. 3); она можетъ увеличиваться въ человѣкѣ (ibid., q. 24, a. 4); она и въ этой жизни можетъ быть вообще совершенна: такова была, напр., у св. ап. Павла, желавшаго «разрѣшиться и со Христомъ быти» (ibid., q. 24, a. 8); можно различать три степени любви, изъ которыхъ одна—начинающаяся, другая—укрѣпляющаяся и третья—усовершающаяся (ibid., q. 24, a. 9); мы можемъ и должны любить самую любовь (ibid., q. 25, a. 2), свое тѣло (ibid., q. 25, a. 5), ближняго, подъ которымъ разумѣется всякій вообще человѣкъ (ibid., q. 25, a. 6), въ большей степени ближняго, чѣмъ свое тѣло (ibid., q. 26, a. 5), ангеловъ (ibid., q. 25, a. 10), больше всего Бога, ради Котораго и въ Которомъ мы должны любить и себя (ibid., q. 26, a. 3), короче—мы должны любить — а) то, что выше насъ (Бога...), б) насъ самихъ, в) то, что подлѣ насъ (ближнихъ), и г) то, что ниже насъ (тѣло наше) (ibid., q. 25, a. 12); любя ближнихъ, мы должны сострадать ихъ несчастіямъ (ibid., q. 30, a. 1); «состраданіе» (misericordia) добродѣтель (ibid., q. 30, a. 3); изъ любви къ ближнимъ мы должны благотворить имъ, но, при этомъ, такъ какъ мы не можемъ же благотворить всѣмъ имъ, то должны, поэтому, благотворить больше тѣмъ, кто съ нами болѣе тѣсно соединенъ (ibid., q. 31, a. 3); милостыню давай такъ, чтобъ отъ этого не было вреда ни тебѣ, ни ближнимъ, чтобъ тѣлесная милостыня не повлекла за собою духовнаго вреда (ibid., q. 32, a. 3); милостыню должно давать только отъ своихъ достояній, добытыхъ правымъ путемъ (ibid., q. 32, a. 7. 8)...; изъ любви къ ближнему, человѣкъ долженъ исправлять послѣдняго, предохранять его отъ паденій, потому что если кто небрежетъ объ исправленіи своего ближняго, тотъ дѣлаетъ худшее, чѣмъ его согрѣшающій ближній (ibid., q. 33, a. 2); такое «исправленіе» ближнихъ не должно ограничиваться только низшими насъ, оно, напротивъ, должно простираться и на нашихъ начальниковъ (praelati—ibid., q. 33,

Св. Григорія Великаго [1]), бл. Іеронима, св. І. Дамаскина, св. Амвросія Медіоланскаго и проч. [2]).

XII. Въ отдѣлѣ нравоучительной системы Ѳомы Аквината, разсуждающемъ о «благоразуміи», замѣчается слѣдованіе этого средневѣковаго моралиста тремъ христіанскимъ учителямъ: св. Григорію Великому, Исидору Севильскому и бл. Августину [3]).

а. 4); имѣя въ виду исправленіе своего ближняго, мы должны сначала, сохраняя его честь, увѣщавать его на единѣ (ibid, q. 33, a. 7); противъ любви направляется грѣхъ «schismae», грѣхъ, вообще не могущій претендовать на названіе «peccati generalis» (ibid., q. 39, a. 1); не всякая вообще война — грѣхъ (ibid, q. 40, a. 1); когда война начата извѣстною стороною справедливо, то при веденіи ея указанная сторона можетъ пользоваться, безъ нарушенія справедливости, даже засадами и кознями (ibid., q. 40, a. 3).

[1]) Это слѣдующія положенія: обязанные изъ любви къ ближнимъ подавать милостыню—мы, въ частности, должны напитать голоднаго, напоить жаждущаго, одѣть нагаго, принять странника, посѣщать больныхъ, выкупать плѣнныхъ и погребать мертвыхъ (ibid., q. 32, a. 2); обязанные изъ любви къ ближнему исправлять его нравственно, мы, однако, должны пренебрегать этимъ исправленіемъ, если иначе нашъ ближній можетъ сдѣлаться еще болѣе худымъ (ibid., q. 33, a. 6); контрастъ любви, ненависть—порокъ, хотя и не изъ числа главныхъ (vitium capitale—ibid., q. 34, a 5); ненависть раждается изъ зависти (ibid., q. 34, a. 6); противоположный также любви порокъ «acedia» есть порокъ, отличный отъ всѣхъ другихъ (ibid, q. 35, a. 2) и, при томъ, изъ числа главныхъ (v. capitale—ibid, q. 35, a. 4); зависть также направляется противъ любви: она также изъ числа главныхъ пороковъ (ibid, q. 36, a. 4); противоположны любви и—а) дочь тщеславія «discordia» (ibid., q. 37, a. 2), б) дочь тщеславія же «contentio» (ibid., q. 38, a. 2), в) «rixa» плодъ гнѣва (ibid., q. 41, a. 2) и г) «соблазнъ»; хотя мы и не должны подавать своимъ ближнимъ поводовъ къ соблазну, однако, въ тѣхъ случаяхъ, когда изъ нежеланія дать какой либо поводъ своимъ ближнимъ къ соблазну мы можемъ потерять истину, мы должны предпочесть всему истину (ibid., q. 43, a. 7 .

[2]) Ѳома Аквинатъ утверждаетъ по примѣру а) бл. Іеронима: послѣ Бога, всѣхъ Отца, мы должны любить нашего земнаго отца (по плоти), а потомъ, свою мать (ibid., q. 26, a. 10); контрастъ любви—соблазнъ (σκάνδαλον=offensio или ruina или impactio pedis—ibid., q. 43, a. 1); соблазняетъ кто либо своего ближняго въ томъ случаѣ, когда какъ либо даетъ послѣднему или словомъ своимъ, или дѣломъ случай къ паденію (ibid., q. 43, a. 1); всякій, кто соблазняется, есть «малый», а «большіе» не соблазняются (ibid., q. 43, a 5); б) св. І. Дамаскина: изъ любви къ ближнему мы должны сострадать ему въ его несчастіяхъ; состраданіе это — видъ печали (ibid, q. 30, a, 1); противъ любви идетъ зависть — печаль о чужихъ благахъ (ibid., q. 36, a. 1); в) св. Амвросія Медіоланскаго: любовь — форма всѣхъ добродѣтелей (ibid., q. 23, a. 8); мы должны любить, прежде всего, Бога, потомъ своихъ родителей, затѣмъ, своихъ сыновей и послѣ уже своихъ домашнихъ вообще (ibid., q. 26, a. 9), г) Бернарда Клервоскаго: причина, по которой мы любимъ Бога, есть Богъ же, Котораго мы должны любить безъ мѣры (ibid., q. 27, a. 6); д) св. Кипріана, еп. карѳагенскаго: схизматики не могутъ имѣть ни власти епископа, ни почестей въ христіанскомъ обществѣ (ibid., q. 39, a. 3); е) Ѳомы Кентерберійскаго· мы не должны лишать себя временныхъ благъ изъ-за могущаго отсюда произойти для кого либо соблазна (ibid., q. 43, a. 8).

[3]) Слѣдуя св. Григорію, нашъ схоластическій моралистъ говоритъ, что «prudentia»—добродѣтель (ibid., q. 47, a. 4); благоразуміе присуще всѣмъ владѣющимъ благодатью (ibid., q. 47, a. 14); пороки, идущіе противъ благоразумія—«inconstantia»,

XIII. Добродѣтель «справедливости» выясняется Ѳомою Аквинатомъ по мѣстамъ при помощи слѣдующихъ христіанскихъ моралистовъ: бл. Августина [1]),

---

«inconsideratio» и «praecipitatio»—плодъ «luxuriae» (ibid., q. 53, a. 6); грѣхъ также противъ благоразумія «fraus», плодъ «avaritiae» (ibid., q. 55, a. 8). Опираясь на авторитетъ Исидора Севильскаго, Ѳома Аквинатъ утверждаетъ, что благоразумный есть какъ бы «prorro videns», потому что онъ вообще проницателенъ, дальновиденъ, прозорливъ, отчасти и въ извѣстномъ смыслѣ можетъ предвидѣть даже неизвѣстные случаи (ibid., q. 47, a 1); благоразумный есть «sollicitus» (quasi solers et citus). т. е. также искусный, ловкій, остроумный (ibid., q. 47, a. 9, q. 49, a. 4). Наконецъ, по примѣру бл. Августина, онъ говоритъ, что благоразуміе—познаніе того, что мы желаемъ и чего мы должны избѣгать (ibid., q. 47, a. 1).

[1]) На авторитетѣ бл. Августина Ѳома Аквинатъ обосновываетъ слѣдующія положенія: справедливость требуетъ отъ насъ отклоненія отъ зла, совершенія хорошаго (S. th., p. 2—2, q. 79, a. 1); чинящіе справедливость судьи всегда должны судить сообразно съ «писанными» законами (ibid., q. 60, a. 5); судьи въ видахъ своего вѣчнаго спасенія должны всегда заботиться о возстановленіи такъ или иначе обиженнаго въ его правахъ (ibid., q., 62, a 2); вообще возможное въ судѣ лицепріятіе, въ частности, возможно и въ распредѣленіи чего-либо не только тѣлеснаго, чувственнаго, но и духовнаго (ibid., q. 63, a. 2); не будутъ фактами, противорѣчащими требованіямъ справедливости: срѣзываніе кустарниковъ, какъ не обладающихъ чувствительностію, лишеніе жизни неразумныхъ животныхъ, потому-что они не обладаютъ разумомъ (ibid., q. 64, a 1); человѣка же убивать нельзя (ibid.); за человѣкоубійцу считается частное, неуполномоченное общественною властію лице, если оно лишитъ жизни хотя бы и злодѣя, и въ тѣмъ большей степени, въ чѣмъ большей оно не побоялось насильственно завладѣть не данною ему отъ Бога въ настоящемъ разѣ властію (ibid., q. 64, a. 3); противъ требованій справедливости поступаетъ и самоубійца: послѣдній въ этомъ случаѣ лишаетъ жизни «человѣка» вообще, а «человѣка», какъ замѣчено выше, убивать нельзя (ibid, q. 64, a. 5); справедливость вообще позволяетъ человѣку владѣть тѣми или другими вещами, какъ своими (ibid., q. 66, a. 2); она вообще не запрещаетъ адвокату брать деньги съ тѣхъ, кого этотъ защищаетъ предъ судомъ (ibid., q. 71, a. 4), заниматься торговлею (ibid., q. 77, a. 4); справедливость не позволяетъ никому скрывать истину и говорить ложь, и наказывать того и другаго, перваго потому, что онъ не желаетъ быть полезнымъ для своихъ ближнихъ, и втораго потому, что онъ желаетъ вредить своимъ ближнимъ (ibid., q. 70, a. 1); къ «справедливости» примыкающая добродѣтель «religionis» связываетъ насъ съ единымъ всемогущимъ Богомъ (ibid., q. 81, a. 1); однимъ изъ актовъ «religionis» является молитва, свое основаніе имѣющая въ томъ, что Богъ слышитъ ее, слышитъ наши воззванія: «Боже, милостивъ буди мнѣ грѣшному».. (ibid., q. 83, a. 16); однимъ изъ актовъ-же «religionis» является приношеніе десятины Богу (ibid., q. 87, a. 1), равно какъ и клятва или призываніе Бога въ свидѣтеля истинности нашихъ словъ (Ibid., q. 89, a. 1); противъ добродѣтели «religionis» направляются многобожіе и суевѣріе (ibid., q. 92, a 1); суевѣріе вообще имѣетъ много видовъ (ibid., q. 92, a 2); истинный христіанинъ, находя гдѣ-либо что-нибудь суевѣрное, отвергаетъ его (ibid., q. 93, a. 2); суевѣрное стремленіе узнавать будущее по звѣздамъ непозволительно (ibid., q. 95, a. 5), какъ непозволительны также и всякія суевѣрныя магическія дѣйствія (ibid., q. 96, a. 2), стремленіе узнавать будущее по нѣкоторымъ примѣтамъ (ibid., q. 96, a. 3); непозволительно христіанину исполнять и требованія прешедшаго ветхозавѣтнаго закона (ibid., q. 93, a. 1); противъ требованій «religionis» будутъ также и «искушеніе» Бога, имѣющее мѣсто въ тѣхъ случаяхъ, когда человѣкъ, не дѣлая ничего для предотвраще-

Св. Григорія Великаго [1]), св. Амвросія Медіоланскаго [2]) и другихъ [3]).
XIV. На ученіе Ѳомы Аквината о «мужествѣ» изъ христіанскихъ

нія имѣющей постигнуть его опасности, уповаетъ только на божественную помощь (ibid., q. 97, a. 1), и «клятвопреступленіе» (ibid., q. 98, a. 2); примыкающая къ справедливости добродѣтель «правдивости» вооружается противъ лжи (ibid., q. 110, a. 1); послѣдняя бываетъ или «mendacium officiosum», или «m. jocosum», или, наконецъ, «m. perniciosum» (ibid., q. 110, a. 2); первые два вида лжи менѣе грѣховны, чѣмъ послѣдній, хотя все-же порочны (ibid., q. 110, a. 4); крайность правдивости «ironia» (притворство) грѣхъ (ibid., q. 113, a. 1); «adulatio» (ласкательство) крайность «amicitiae»—грѣхъ (ibid., q. 115, a. 2); примыкающая къ справедливости «щедрость»—добродѣтель (ibid., q. 117, a. 1).

[1]) По примѣру св. Григорія, Ѳома Аквинатъ утверждаетъ: «справедливость»—добродѣтель (ibid., q. 58, a. 3); судья можетъ чинить справедливый судъ только въ отношеніи къ подвѣдомственнымъ ему лицамъ: косу суда ты не можешь опускать въ ту ниву, которая принадлежитъ не тебѣ, а другому (ibid., q. 67, a. 1); противъ справедливости направляется «contumelia»—грѣхъ, обыкновенно обязанный собою гнѣву (ibid., q. 72, a. 4); къ справедливости относящуюся добродѣтель «obedientiae» мы должны упражнять, руководимые въ этомъ случаѣ не рабскимъ страхомъ только, но любовію къ справедливости, внутреннею склонностію къ этой добродѣтели (ibid., q. 104, a. 3); противъ «правдивости»—добродѣтели также примыкающей къ справедливости направляется, между прочимъ, «jactantia»—грѣхъ, происходящій обыкновенно изъ тщеславія (ibid., q. 112, a. 2); «adulatio»—одинъ изъ контрастовъ добродѣтели «amicitiae», примыкающей, въ свою очередь, къ «справедливости», есть грѣхъ (ibid., q. 115, a. 1); контрастъ также тѣсно связанной со «справедливостью» добродѣтели «щедрости»—«скупость» принадлежитъ къ числу такъ называемыхъ «главныхъ» пороковъ (ibid., q. 118, a. 7), такъ-какъ изъ нея рождаются: «proditio», «fraus», «fallacia», «perjuria», «inquietudo», «violentia» и «contra misericordiam obduratio» (ibid., q. 118, a. 8).

[2]) На св. Амвросія ссылается Ѳома Аквинатъ, утверждая, что справедливость воздаетъ каждому свое: справедливый, мало заботясь о своей пользѣ, старается главнымъ образомъ о сбереженіи общаго равенства (S. th., p. 2—2, q. 58, a. 11); справедливый судья ничего не дѣлаетъ по своему произволу, а во всемъ слѣдуетъ законамъ (ibid., q. 67, a. 2); судья не долженъ судить кого-либо, если послѣдняго никто не обвиняетъ: Самъ Господь не осуждалъ Іуды, хотя этотъ и былъ воръ, не осуждалъ по тому, что никто его не обвинялъ (ibid., q. 67, a. 3), справедливость требуетъ, чтобъ продавецъ указывалъ покупателю недостатки продаваемой имъ послѣднему той или другой вещи (ibid., q. 77, a. 3); къ справедливости тѣсно примыкающая добродѣтель «religionis» можетъ проявляться, между прочимъ, въ пѣніи вѣрующими похвальныхъ гимновъ Богу (ibid., q. 91, a. 2); тѣсно соединенная со «справедливостью» «щедрость» (ibid., q. 117, a. 5),—добродѣтель (ibid., q. 117, a 1), добродѣтель, хотя и не величайшая между остальными, хотя и менѣе превосходная, чѣмъ, напр., справедливость, но за то болѣе пріятная (gratior), чѣмъ послѣдняя (ibid., q. 117, a. 6).

[3]) Слѣдующія положенія обосновываетъ «doctor angelicus» на авторитетѣ: а) Исидора Севильскаго: справедливость имѣетъ дѣло съ правомъ (ibid., q. 57, a. 1); q. 58, a. 1); право бываетъ или естественное, или гражданское, или международное (ibid., q. 57, a. 3); справедливость воздаетъ каждому свое (ibid., q. 58, a. 1); противъ справедливости направляется, между прочимъ, грѣхъ воровства («fur» отъ «furvo» или «fusco»; этимъ словомъ называется воръ потому, что онъ обыкновенно пользуется временемъ ночнымъ (ibid., q. 66, a. 3); тѣсно соединенная со справедливостью добродѣтель «religionis» имѣетъ дѣло съ почитаніемъ Бога (ibid., q. 81,

моралистовъ вліяли слѣдующіе: бл. Августинъ, св. Григорій Великій, св. І. Златоустъ и друг. [1]).

---

a. 1"; одинъ изъ актовъ «religionis»—молитва (orare=dicere — ibid., q. 83, a. 1); контрастами «religionis», между прочимъ, являются различные виды угадыванія будущаго: «necromantia», «divinatio per pythones» (ibid., q. 95, a. 3)...; «sacrilegium»—святотатство («sacrilegus»=кто «sacra legit», т. е. поясняетъ уже Ѳома Аквинатъ, «furatur»—ibid., q. 99, a. 1); однимъ изъ контрастовъ «правдивости»—добродѣтели, тѣсно примыкающей къ справедливости, сказывается «hypocrisis» или «simulatio» (ὑπὸ κρίσις)—грѣхъ, состоящій въ томъ, что внутри злой человѣкъ во внѣ старается показать себя, какъ хорошаго (ibid., q. 111, a. 2); б) св. Іоанна Златоуста: справедливость бываетъ или общая, или частная—контрастъ «avaritiae» (ibid., q. 58, a. 7); судья не имѣетъ права судить кого либо на основаніи одного только подозрѣнія (ibid., q. 60, a. 3); одинъ изъ актовъ «religionis»—добродѣтели, тѣсно примыкающей къ справедливости, есть молитва къ Богу, Который просящему у Него никогда не отказываетъ, будетъ ли то праведникъ, или грѣшникъ (ibid., q. 83, a. 16); в) бл. Іеронима: справедливость не позволяетъ никому, ни самому совлекать другихъ съ пути истины, ни слушать кого либо другаго, совлекающаго своихъ ближнихъ съ ихъ пути (ibid., q. 73, a. 4); одинъ изъ актовъ «religionis»—добродѣтели, находящейся въ тѣсной связи со справедливостью, есть клятва, всегда имѣющая своими спутниками: «veritatem, «judicium» и «justitiam» (ibid., q. 89, a. 3); въ отношеніи къ добродѣтели «obseverantiae», также тѣсно примыкающей къ справедливости, между прочимъ, имѣющія мѣсто «почести» состоятъ вообще въ чемъ либо «тѣлесномъ» (aliquid corporale—ibid., q. 103, a. 1); г) Оригена: «divinatio», стремленіе какъ либо предугадать будущее—видъ суевѣрія (ibid., q. 95, a. 2); д) Дамаса I папы: дѣлаемыя вѣрующими приношенія во св. церковь могутъ служить пищею только однимъ жрецамъ (какъ ежедневно служащимъ Господу), а не мірянамъ, такъ какъ уже въ ветхозавѣтныя времена Господь запретилъ сынамъ Израиля ѣсть святые хлѣбы, позволивъ это только Аарону и его сыновьямъ (ibid., q. 86, a. 2); е) Кассіодора: молитва — одинъ изъ актовъ «religionis», это какъ бы «oris ratio» (= oratio—ibid., q. 83, a. 1); ж) Бернарда Клервоскаго: что предосудительнѣе: самому совлекать ближнихъ съ истинной, правой стези, или слушать другаго или другихъ, дѣлающихъ это, рѣшить нелегко (ibid., q. 73, a. 4); з) Анзельма Кентерберійскаго: справедливость «правое» состояніе воли, ради его самого (propter se) всегда сохраняемое человѣкомъ (ibid., q. 58, a. 4); и) Адріана I папы: обвинитель, не доказавшій предъ судьей своего обвиненія, долженъ потерпѣть тоже наказаніе, какое испыталъ бы обвиняемый имъ въ томъ случаѣ, еслибъ обвиненіе это было доказано (ibid., q. 68, a. 4); і) Урбана II папы: пользующійся церковными вещами для своихъ личныхъ выгодъ... грѣшитъ симоніей (ibid., q. 100, a. 5)); к) декреталія Пасхалія II папы: новый, небывалый видъ пошлины—требовать клирикамъ отъ клириковъ же десятины (ibid., q. 87, a. 4); и нѣкотор. друг.

[1]) По примѣру бл. Августина, Ѳома Аквинатъ учитъ: мужество — добродѣтель (S. th., p. 2 — 2, q. 123, a. 1); важнѣйшій изъ актовъ мужества «мученичество» стоитъ выше даже дѣвства (ibid., q. 124, a. 3); одинъ изъ контрастовъ великодушія—добродѣтели, тѣсно связанной съ мужествомъ, «тщеславіе»: стремленіе къ тщеславію—грѣхъ (ibid., q. 132, a. 1), тѣсно примыкающія къ мужеству а) «терпѣніе»—добродѣтель (ibid., q. 136, a. 1), хотя и не лучшая изъ всѣхъ остальныхъ (ibid., q. 136, a. 2), и б) «perseverantia»—добродѣтель, нуждающаяся въ содѣйствіи со стороны божественной благодати (ibid., q. 137, a. 4). Слѣдуя св. Григорію, онъ утверждаетъ: мужество—добродѣтель, отличная отъ всѣхъ другихъ (ibid., q. 123, a. 2); оно принадлежитъ къ числу такъ называемыхъ «главныхъ» добродѣтелей (ibid., q. 123, a. 11); одинъ изъ контрастовъ въ тѣсной связи съ «мужествомъ» находя-

XV. Выясненіе послѣдней изъ такъ называемыхъ «главныхъ» добродѣтелей—добродѣтели «воздержанія» ведется Ѳомою Аквинатомъ подъ извѣстнымъ воздѣйствіемъ со стороны—бл. Августина [1]), св. Гри-

---

щейся добродѣтели «великодушія», «тщеславіе» принадлежитъ къ числу «главныхъ» пороковъ (ibid., q. 132, a. 4), такъ какъ ему обязаны собою «inobedientia», «jactantia», «hypocrisis», «contentio», «pertinacia», «discordia» и «novitatum praesumptio» (ibid., q. 132, a. 5); непосредственно соединенная съ мужествомъ добродѣтель «терпѣнія» не есть лучшая изъ всѣхъ добродѣтелей (ibid., q. 136, a. 2). Ссылаясь на авторитетъ св. I. Златоуста, нашъ моралистъ говоритъ, что «тщеславіе» вообще можетъ имѣть мѣсто и въ слугахъ Христовыхъ (ibid., q. 132, a. 3). Слѣдующія, наконецъ, положенія высказываетъ Ѳома Аквинатъ, руководясь: а) св. Максимомъ Исповѣдникомъ: смерть за вѣру — мученичество (ibid., q. 124, a. 4); б) св. Кипріаномъ, еп. карѳагенскимъ: мученичество въ высшей степени прекрасно: о, блаженные мученики, какими похвалами я могу васъ прославить, о, мужественнѣйшіе воины, какою похвалою и словами я могу выразить все «величіе» мужества вашего! (ibid., q. 124, a. 2)...; в) св. Амвросіемъ Медіоланскимъ: «мужество» принадлежитъ къ числу «главныхъ» добродѣтелей (ibid., q. 123, a. 11); г) «папскими декретами»: страхъ вообще «можетъ» дѣлать невмѣняемымъ человѣку совершаемый послѣднимъ подъ непосредственнымъ его, страха, воздѣйствіемъ грѣхъ (ibid., q. 125, a. 4).

[1]) На авторитетѣ бл. Августина «doctor angelicus» обосновываетъ слѣдующія положенія: «воздержаніе» добродѣтель (ibid., q. 141, a. 1); воздержный въ отношеніи къ пользованію вещами держится согласныхъ взаимно предписаній Ветхаго и Новаго Завѣтовъ, по смыслу которыхъ человѣкъ не долженъ любить вещей и не долженъ желать ихъ ради ихъ самихъ, а долженъ пользоваться ими скромно, въ необходимыхъ случаяхъ (ibid., q. 141, a. 6); «honestum», съ чѣмъ дѣло имѣетъ тѣсно связанная съ воздержаніемъ добродѣтель «honestatis», есть то, что должно быть желаемо вообще ради его самого, въ отличіе отъ «полезнаго» (utile), которымъ можетъ быть то только, что должно быть относимо къ чему либо другому (ibid., q. 145, a. 3); противоположный «sobrietati»—добродѣтели, находящейся въ нравственной связи съ воздержаніемъ, порокъ «ebrietatis» (пьянства) можетъ дѣлать совершаемый кѣмъ либо въ состояніи его (пьянства) грѣхъ невмѣняемымъ такому человѣку въ вину: Лоту не былъ вмѣненъ въ вину «incestus», совершенный имъ въ состояніи опьяненія (ibid., q. 150, a. 4); съ воздержаніемъ въ непосредственной связи стоящее «цѣломудріе» (castitas)—добродѣтель (ibid., q. 151, a. 1); «pudicitia» имѣетъ характеръ «цѣломудрія» (ibid., q. 151, a. 4); «дѣвство», состоящее въ посвященіи человѣкомъ Богу своей тѣлесной чистоты, невинности, Богу Творцу души и плоти нашей (ibid., q. 152, a. 1), превосходнѣе супружества (ibid., q. 152, a. 4), хотя въ тоже время и не величайшая изъ добродѣтелей: мученичество выше ея (ibid., q. 152, a. 5); половыя сношенія, если они имѣютъ мѣсто ни противъ природы, ни противъ существующихъ правилъ и обычаевъ, негрѣховны (ibid., q. 153, a. 2); pollutio nocturna само по себѣ вообще не грѣхъ (ibid., q. 154, a. 5), «sacrilegium» особый видъ блудодѣянія (ibid., q 154, a 10), равно какъ и «противоестественный грѣхъ»—самый гнуснѣйшій изъ всѣхъ видовъ грѣха блудодѣянія (ibid., q. 154, a. 12); контрастъ тѣсно соединенной съ «воздержаніемъ» добродѣтели «кротости», «гнѣвъ» не изъ самыхъ тяжкихъ грѣховъ (ibid., q. 158, a. 4); одинъ изъ видовъ «modestia» добродѣтели, находящейся въ тѣсной связи съ «воздержаніемъ», «humilitas» (смиреніе) характеризуетъ собою тѣхъ, которые предпочитаютъ быть въ униженіи въ дому Божіемъ, чѣмъ жить въ жилищахъ грѣшниковъ (ibid., q. 161, a. 2); контрастъ смиренія «гордость», отличный отъ всѣхъ остальныхъ грѣхъ (ibid., q. 162, a. 2); Адамъ и Ева пали вслѣдствіе гордости: они пожелали похитить божество себѣ и, поэтому, потеряли блаженство (ibid., q. 163, a. 2); контрастъ

горія Великаго [1]), а также и нѣкоторыхъ другихъ отцевъ и учителей христіанской церкви [2]).

другаго вида „modestiae"—добродѣтели „любознательности"—порокъ „любопытства" имѣетъ мѣсто въ отношеніи къ чувственному познанію (ibid., q. 167, a. 2).

[1]) Ссылаясь на св. Григорія, Ѳома Аквинатъ утверждаетъ, что «воздержаніе» принадлежитъ къ числу «главныхъ» добродѣтелей (ibid., q. 141, a. 7); «gula» (обжорство) грѣхъ (ibid., q. 148, a. 1), хотя и не изъ числа величайшихъ (ibid., q. 148, a. 3); виды «gulae» различаются соотвѣтственно слѣдующимъ пяти условіямъ, при которыхъ «gula» имѣетъ мѣсто или «nimis», или «praepropere», или «laute», или «ardenter», или «studiose» (ibid., q. 148, a. 4); «gula» изъ числа «главныхъ» пороковъ (ibid., q. 148, a. 5), потому что ему, т. е. обжорству, обязаны собою—«inepta laetitia», «scurrilitas», «immunditia», «multilogium» и «hebetudo mentis circa intelligentiam» (ibid., q. 148, a. 6); «ebrietas»—грѣхъ, хотя и не тягчайшій (ibid., q. 150, a. 3); «любодѣяніе»—однимъ изъ «главныхъ» пороковъ (ibid., q. 153, a. 4), такъ какъ изъ него происходятъ «caecitas mentis», «inconsideratio», «praecipitatio», «inconstantia», «amor sui», «odium Dei», «affectus praesentis seculi», «horror» или «desperatio futuri (ibid., q. 153, a. 5); контрастъ тѣсно примыкающей къ воздержанію добродѣтели «кротости» гнѣвъ принадлежитъ къ «главнымъ» порокамъ (ibid., q. 158, a. 6): имъ обусловливаются «rixa», «tumor mentis», «contumelia», «clamor», «indignatio» и «blasphemia» (ibid., q. 158, a. 7); контрастъ смиренія—гордость можетъ парализоваться даромъ страха (donum timoris—ibid., q. 162, a. 3); имѣютъ мѣсто «четыре» вида гордости (ibid., q. 162, a. 4); гордость—смертный грѣхъ (ibid., q. 162, a. 5), но не изъ «главныхъ» пороковъ (ibid., q. 162, a. 8).

[2]) Эти моралисты: а) св. Амвросій Медіоланскій, ссылаясь на котораго Ѳома Аквинатъ учитъ, что «дѣвство»—добродѣтель (ibid., q. 152, a. 3); величайшій грѣхъ въ человѣкѣ «гордость» (iqid., q. 162, a. 6); въ отношеніи къ внѣшнимъ движеніямъ тѣла можетъ имѣть мѣсто какая-либо добродѣтель (ibid , q. 168, a. 1), въ отношеніи къ внѣшнему украшенію могутъ имѣть мѣсто вообще и добродѣтель, и порокъ (ibid., q. 169, a. 1); б) Исидоръ Севильскій, по примѣру котораго нашъ моралистъ учитъ: воздержаніе—добродѣтель, обуздывающая влеченіе нашихъ похотей и наши вожделѣнія (ibid., q. 141, a. 3); постъ—вообще воздержаніе нѣкоторое отъ употребленія пищи (ibid., q. 147, a. 2); «raptus»—непозволительное половое совокупленіе (ibid., q. 154, a. 7); в) св. I. Златоустъ, слѣдуя которому, нашъ моралистъ утверждаетъ, что гнѣваться вообще позволительно (ibid., q. 158, a. 1); не гнѣвающійся тамъ, гдѣ должно, даже грѣшитъ (ibid., q. 158, a. 8); г) Оригенъ, по примѣру котораго Ѳома Аквинатъ учитъ: смиреніе—добродѣтель (ibid., q. 161, a. 1), непосредственно связанная съ добродѣтелями «temperantiae» или «modestiae» (ibid., q. 161, a. 4); плодъ гордости—грѣхъ нашихъ прародителей, однако, самъ по себѣ не былъ самымъ тяжкимъ изъ всѣхъ грѣховъ (ibid., q. 163, a. 3). Обосновываетъ также Ѳома Аквинатъ нѣкоторыя положенія свои и на другихъ авторитетахъ. Такъ, онъ утверждаетъ, слѣдуя: д) бл. Іерониму: постъ—предписаніе закона (ibid., q. 147, a. 3); е) св. Кипріану: сколько безобразія и преступности въ поцѣлуяхъ и прикосновеніяхъ (ibid., q. 154, a 4); ж) Кассіодору: не всякій вообще гнѣвъ—грѣхъ смертный (ibid. q. 158, a 3); з) Бенедикту: имѣютъ мѣсто «12» степеней смиренія (ibid., q. 161, a. 6); и) св. I. Дамаскину, св. Григорію Нисскому и Немезію: «verecundia»—страхъ предъ постыднымъ актомъ (ibid., q. 144, a. 2); і) Льву папѣ: «adulterium»—видъ любодѣянія, отличный отъ всѣхъ другихъ видовъ послѣдняго (ibid., q. 154, a. 8), к) «правиламъ св. апостоловъ»: «ebrietas»—вообще грѣхъ смертный (ibid. q. 150; a. 2); л) «постановленію Халкидонскаго собора»: девятый часъ дня—болѣе всего приличенъ для того, чтобъ постящіеся принимали пищу (ibid., q. 147, a. 7); м) «папскимъ декретамъ»: шесть видовъ блудодѣянія: «fornicatio simplex», «adulterium», «incestus»,

XVI. Св. Григорій Великій, Исидоръ Севильскій и св. Діонисій Ареопагитъ нѣсколько повліяли на ученіе Ѳомы Аквината о «различныхъ видахъ жизни человѣка [1])

Наконецъ, XVII, вопросъ о «различныхъ состояніяхъ и обязанностяхъ» людей рѣшается Ѳомою Аквинатомъ подъ вліяніемъ главнымъ образомъ св. Григорія Великаго [2]), а отчасти и нѣкоторыхъ другихъ христіанскихъ моралистовъ [3]).

«stuprum», «raptus» и «vitium contra naturam» (ibid., q. 154, a. 1); н) «обычаямъ церкви»: времена поста опредѣляются обычаями церкви (ibid., q. 147, a 5); постъ—воздержаніе отъ употребленія въ пищу мяса, яицъ, молока (ibid., q. 147, a. 8).

[1]) Авторитетомъ св. Григорія «doctor angelicus» подтверждаетъ слѣдующія свои положенія: два рода жизни человѣческой: жизнь созерцательная и активная (ibid., q. 179, a. 1); созерцательная жизнь подобна жизни Маріи, активная—жизни Марѳы, сестеръ евангельскаго Лазаря (ibid., q. 179, a. 2); созерцательною жизнію жить—всѣмъ умомъ своимъ питать любовь къ Богу и ближнимъ и прилѣпляться къ волѣ Творца только (ibid., q. 180, a. 1); созерцательная жизнь—спокойствіе отъ внѣшнихъ дѣйствій (ibid., q. 180, a. 2); созерцательная жизнь состоитъ въ созерцаніи Бога (ibid., q. 180, a. 4); до гроба наша созерцательная жизнь не можетъ быть совершенною (ibid., q. 180, a. 5); созерцательная жизнь весьма пріятна для человѣка (ibid., q. 180, a. 7); начинаясь здѣсь на землѣ, созерцательная жизнь будетъ усовершаться въ небесномъ отечествѣ (ibid., q. 180, a. 8); активною жизнію жить—напитать голоднаго, словами мудрости научить невѣдущаго (ibid., q. 181, a. 3); съ окончаніемъ настоящей жизни оканчивается (по противоположности созерцательной) и активная жизнь (ibid., q. 181, a 4); заслуги активной жизни велики, но созерцательной—еще болѣе значительны (ibid., q. 182, a. 2); желающіе вести созерцательную жизнь должны предварительно испробовать свои силы на полѣ активной жизни (ibid., q. 182, a. 3); активная жизнь по времени имѣетъ мѣсто прежде созерцательной, такъ какъ только хорошо живущіе первою стремятся къ жизни созерцательной (ibid., q. 182, a. 4). Слѣдуя Исидору Севильскому, Ѳома Аквинатъ говоритъ, что для активной жизни необходимы всѣ акты «нравственныхъ» добродѣтелей (ibid., q. 181, a. 1); по примѣру же св. Діонисія Ареопагита, онъ учитъ, что дѣятельность созерцательная различается чрезъ троякое движеніе: круговое, прямое и косвенное (ibid., q. 180, a 6).

[2]) Имъ нашъ моралистъ пользуется, утверждая, что «состоянія», между прочимъ, могутъ быть различаемы одни отъ другихъ такъ: находящіеся въ однихъ изъ нихъ суть «incipientes»(начинающіе), въ другихъ—«proficientes» (успѣвающіе) и, наконецъ, «perfecti» (совершенные—ibid., q. 183, a. 4); что̀ касается «монашества», то въ отношеніи къ нему насколько оно—состояніе совершенства, необходимо имѣетъ мѣсто обѣтъ «бѣдности» (ibid., q. 186, a 3), но монашескій обѣтъ «повиновенія»—высшій изъ всѣхъ монашескихъ обѣтовъ (ibid., q 186, a. 8); монахи вообще не лишены права жить милостыней (ibid. q. 187, a 4); монахи могутъ заниматься дѣятельностію учителей, проповѣдниковъ... (ibid., q. 187, a 1); жизнь въ мірѣ (vita secularis) есть какъ бы волнующееся море (mare fluctuans), тогда какъ жизнь монашеская подобна тихой гавани (portus tranquillus—ibid., q. 186, a 9).

[3]) Такъ, Ѳома Аквинатъ утверждаетъ по примѣру, а) бл. Августина· могутъ нѣкоторые монашескіе ордена даже вести войну (ibid., q. 188, a 3); совершенный видъ монашества—жизнь монаховъ не въ общественной жизни, а отдѣльно другъ отъ друга (ibid., q. 188, a. 8); б) св Діонисія Ареопагита· «religiosi» (монахи) и (praelati» (прелаты) «вообще» находятся въ состояніи «совершенства» (ibid., q. 184, a. 5), хотя, въ частности, изъ прелатовъ съ состояніемъ совершенства сказываются только одни епископы (ibid., q. 184, a 6); в) бл. Іеронима: могутъ существовать нѣ-

И такъ, вотъ—тѣ христіанскіе писатели, которыми Ѳома Аквинатъ «сколько-нибудь» пользовался, раскрывая свои нравственныя воззрѣнія. При этомъ, западными христіанскими писателями, какъ мы видѣли, онъ пользуется вообще въ большей степени, чѣмъ восточными, вслѣдствіе (полагаемъ) вообще меньшаго знакомства своего съ послѣдними, чѣмъ съ первыми, обусловливаемаго главнымъ образомъ разрывомъ между востокомъ и западомъ, начавшимъ существовать особенно съ «раздѣленія церквей»,—разрывомъ, сдѣлавшимъ то, что только въ XII-мъ, а собственно лишь въ XIII-мъ вѣкѣ снова завязались болѣе или менѣе тѣсныя сношенія ихъ между собою, по крайней мѣрѣ, давшія возможность имъ взаимно мѣняться книжными сокровищами.

Говоря въ настоящемъ параграфѣ нашего изслѣдованія о связи нравственныхъ воззрѣній Ѳомы Аквината съ воззрѣніями, принадлежащими тѣмъ или другимъ моралистамъ предшествовавшей ему эпохи, мы, при этомъ, должны замѣтить, что основа тѣхъ изъ указанныхъ нами выше нравственныхъ воззрѣній, принадлежащихъ моралистамъ предварившей вѣкъ Ѳомы Аквината эпохи, которыми, т. е., воззрѣніями, такъ или иначе воспользовался Ѳома Аквинатъ для своихъ цѣлей, въ свою очередь, была заимствована (конечно, за исключеніемъ воззрѣній, имѣющихъ смыслъ съ христіанской только точки зрѣнія) посредственно или непосредственно—какъ указанными христіанскими, такъ и языческими мыслителями—у древне-греческихъ моралистовъ и особенно Аристотеля,—что Ѳома Аквинатъ, тамъ и самъ ссылаясь въ пользу своихъ мыслей на авторитеты тѣхъ или другихъ христіанскихъ или языческихъ писателей, изъ этихъ случаевъ во многихъ ссылается чрезъ нихъ собственно на Аристотеля...,—Аристотеля, который—повторимъ здѣсь высказанную нами раньше мысль (см. I ч. III отд. наш. изслѣдов.)—былъ въ извѣстной степени господиномъ надъ умами, если не предшествовавшихъ схоластической эпохѣ христіанскихъ писателей, то, во всякомъ случаѣ, всѣхъ схоластиковъ...

которые монашескіе ордена съ исключительною цѣлію—занятія науками (ibid., q. 188, a. 5), г) Проспера Аквитанскаго: фактъ владѣнія «чѣмъ либо вообще» не можетъ препятствовать состоянію совершенства (ibid., q. 188, a. 7); д) аббата Нестера: могутъ существовать нѣкоторые ордена съ исключительною цѣлію—проповѣдываніе слова Божія или выслушиванія кающихся (ibid., q. 188, a. 4); е) аббата Моисея: монашество—состояніе совершенства (ibid., q. 186, a. 1); ж) «папскихъ декретовъ»: «состояніе» вообще бываетъ или состояніемъ «свободы», или же «рабства» (ibid., q. 183, a. 1); пресвитеры могутъ вступать въ монашескіе ордена (ibid., q. 189, a. 7); лица, вступившіе въ одинъ монашескій орденъ, вообще могутъ переходить изъ этого ордена въ какой-либо другой (ibid., q. 189, a. 8).

§ II.

Замѣчанія о дальнѣйшей судьбѣ ученія Ѳомы Аквината о нравственности.

Великій средневѣковый моралистъ, создавшій первую, замѣчательную, при томъ, «нравственную» систему, отецъ западной (въ особенности римско-католической) нравственной науки—Ѳома Аквинатъ находилъ себѣ «особенно» жаркихъ послѣдователей и подражателей въ послѣдовавшій за нимъ періодъ схоластики до окончательнаго паденія послѣдней включительно.

Уже «Vincentius Belloracensis», современникъ Ѳомы Аквината, умершій даже раньше послѣдняго (въ 1263 или 1264 г., тогда какъ годомъ смерти Ѳомы Аквината обыкновенно считается 1274-й), въ четвертой части своего обширнаго энциклопедическаго сочиненія: «Speculum», четвертой части, носящей заглавіе: «Speculum morale», обнаружилъ, съ своей стороны, замѣчательное, часто буквальное слѣдованіе второй части «Summae theologicae» Ѳомы Аквината [1]).

---

[1]) Поражаясь такимъ слишкомъ большимъ сходствомъ обоихъ сочиненій, нѣкоторые медальновидные ученые, каковы, напр., испанскій доминиканецъ (XVI в.) «Franz Garcias», и въ слѣдъ за нимъ «Peter Alva», изъ которыхъ особенно послѣдній пользовался всякимъ случаемъ, чтобы уронить ѳомистовъ и самого Ѳому Аквината съ того высокаго пьедестала, на которомъ они стояли, высказали утвержденіе, по смыслу котораго вторая часть „Summae theologicae“ Ѳомы Аквината по существу своему есть будто бы не иное что̀, какъ только списокъ съ упомянутаго сочиненія „Belloracensis'a“. Но такъ какъ противъ такого, болѣе, чѣмъ смѣлаго утвержденія, помимо высокаго авторитета Ѳомы Аквината, слишкомъ краснорѣчиво свидѣтельствовали, съ одной стороны, внутренній характеръ указанной части „Summae theologicae“ Ѳомы Аквината, тождественный съ характеромъ—какъ остальныхъ частей этого сочиненія Ѳомы Аквината, такъ и другихъ его сочиненій, и, съ другой, рѣзко бросающійся въ глаза слишкомъ компилятивный характеръ „Speculum'a“ Винценція, то всѣ другіе болѣе или менѣе серьезные ученые взглянули на дѣло иначе. Такъ какъ Винценцій умеръ въ 1263—1264 г., умеръ раньше времени, въ которое Ѳома Аквинатъ началъ и окончилъ свое указанное сочиненіе, то, слѣдовательно, самъ онъ не могъ въ своемъ «Speculum'»ѣ сдѣлать компиляціи съ разсматриваемаго нами сочиненія Ѳомы Аквината, такъ что, поэтому, если тѣмъ не менѣе, приписываемое ему «Speculum morale»—есть такая компиляція съ «богословской Суммы Ѳомы Аквината, то сдѣлана она кѣмъ-либо другимъ, жившимъ въ болѣе позднее время и «Speculum morale», поэтому, принадлежитъ уже не Винценцію, а кому-либо изъ послѣдующей эпохи, слишкомъ сильно воспользовавшемуся разсматриваемымъ сочиненіемъ Ѳомы Аквината. Первымъ, высказавшимъ эту мысль, былъ извѣстный Беллярминъ (въ «De scriptoribus ecclesiasticis, in Elogium S. Thomae»), котораго въ этомъ случаѣ особенно поражала слишкомъ дающая чувствовать себя разница въ характерѣ... четвертой части «Speculum'»а, приписывавшейся Винценцію, съ одной стороны, и первыхъ трехъ частей «Speculum'»а же, съ другой. Александръ Наталисъ въ сущности высказываетъ ту-же мысль, съ тѣмъ, впрочемъ, различіемъ, что допуская происхожденіе всѣхъ четырехъ частей «Speculum'»а отъ руки самого Винценція, онъ затѣмъ высказываетъ мысль, что четвертая часть («Speculum morale»)

Какъ на подражателей Ѳомы Аквината, въ отношеніи къ его ученію о нравственности, можно было бы указать, далѣе, на длинный рядъ его учениковъ—ѳомистовъ, на представителей его школы, изъ которыхъ мы упомянемъ, по крайней мѣрѣ, о болѣе или менѣе выдающихся изъ ряда другихъ, каковы—«Aegidius Lessinensis» (XIII в.), «Bernard de Ferilia» (XIII в.), «Hugo Aicelin de Billiom», «Petrus de Alvernia», больше, чѣмъ кто-либо изъ упомянутыхъ выше, съумѣвшій—какъ понять, такъ и защитить воззрѣнія своего великаго учителя [1]), особенно «Aegidius de Columna [2]), Humbert [3]) и преимущественно предъ всѣми этими —князь ѳомистовъ (princeps Thomistarum) Iohannes Capreolus» († 1444 г.) [4]), «Siger v. Brabant» [5]) и друг. Тогда какъ всѣ эти и подобные имъ ученики Ѳомы Аквината почти вовсе не уклонялись отъ послѣдняго въ отношеніи къ нравственнымъ вопросамъ, многіе уже и изъ современниковъ Ѳомы Аквината (учениковъ его), въ существѣ дѣла оставаясь вѣрными ему, тѣмъ не менѣе, въ тѣхъ или другихъ частностяхъ... въ извѣстной степени считали нужнымъ уклоняться отъ него, каковы: «Henricus Jandavensis» [6]), «Richardus de media villa» [7]), «Godefredus de Fontibus» [8]), «Gerard v. Bologna» (XIV в.) [9]), «Radulphus Brito» [10]), «Hervaus Natalis» [11]), «Iohannes v. Neapel» († 1330 г.) [12]) и многъ. друг.,—но уклонялись впрочемъ, по большей части, можно сказать, почти даже исключительно по другимъ, а не нравственнымъ вопросамъ [13]).

Ѳома Аквинатъ господствуетъ (между прочимъ, и какъ моралистъ) и въ періодѣ, извѣстный подъ именемъ «новаго» схоластическаго періода. Этотъ фактъ, конечно, самъ собою понятенъ. Хотя непосредственно предъ наступленіемъ періода новой схоластики нѣсколько особыхъ направленій (особенно номинализмъ) и старались подорвать зна-

---

была затеряна и что кто-либо уже изъ позднѣйшаго времени написалъ ее на основаніи сочиненій Ѳомы Аквината, тѣмъ не менѣе, приписавъ ее самому Винценцію. «Echard», наконецъ (въ «Diss. III, in Summ. theol. Thom. Aqu.»), прежде всего, на основаніи древнѣйшихъ манускриптовъ, затѣмъ, на основаніи того, что Генриху Гентскому, о которомъ у насъ будетъ впереди рѣчь, и кардиналу «Hautfuney» (въ началѣ XIV в.) были извѣстны только первыя три части «Speculum'»а Винценція, далѣе, на основаніи различія, со стороны характера четвертой части «Speculum'»а съ одной стороны, и первыхъ трехъ частей того-же «Speculum'»а, съ другой, и проч., пришелъ къ тому же выводу и т. под. (см. цитов. сочин. Werner'a, B. I, S. 881—882. См. также цитов. «Geschichte d. Sittenl. Iesu»—Staudlin'a, B. IV, S. 390 и многъ. друг.).

[1]) Hauréau: «De la phil. scolastique», t. II. p. 250—260 и слѣд Stockl, B. II, S. 736—738.

[2]) Stöckl, B. II, S. 766—774. [3]) Ibid., S. 774.

[4]) Werner, B. III, S. 151... [5]) Stökl, B. II, S 774

[6]) Ibid., S. 738—758. [7]) Ibid., S. 758—766.

[8]) Ibid., S. 774—776. [9]) Ibid., S. 876.

[10]) Stöckl., B. II, S. 876. [11]) Ibid., S. 876—879.

[12]) Ibid·, S. 879. [13]) Ibid., S. 738—758.

ченіе схоластики,—хотя, вслѣдствіе этого, быть можетъ, и предчувствовалось паденіе послѣдней подъ ихъ ударами,—но на дѣлѣ вышло не такъ: на дѣлѣ схоластицизмъ вышелъ побѣдителемъ изъ этой борьбы и по слѣдующимъ именно причинамъ. Между тѣмъ какъ расходившіяся съ духомъ схоластицизма направленія въ концѣ концевъ дошли до самыхъ крайнихъ противорѣчій самимъ же себѣ и, потому, исчезли,—схоластицизмъ шелъ впередъ спокойно и потому возрождался въ настоящую эпоху все болѣе и болѣе. Тогда какъ, далѣе, номинализмъ въ предшествовавшій разсматриваемому періодъ разрушительно дѣйствовавшій на дальнѣйшій ходъ и развитіе схоластики, теперь побѣжденный исчезъ,—ученіе Ѳомы Аквината становилось все болѣе и болѣе руководящимъ, образцовымъ для ученыхъ, имѣвшихъ въ виду построить зданіе христіанской науки. Въ общемъ признаніи авторитета Ѳомы Аквината встрѣчались и примирялись другъ съ другомъ противоположныя направленія мыслей,—направленія, которыя иначе никогда не сошлись бы другъ съ другомъ. Какъ плодъ наступившаго новаго положенія вещей было появленіе огромной и замѣчательной томистическо-схоластической литературы [1])...

Въ частности, въ «ново-схоластическій» періодъ наиболѣе видными послѣдователями Ѳомы Аквината не какъ богослова вообще, а какъ именно моралиста, являются «Franz von Uittoria» (1480—1566 г.) [2]) и его многочисленные ученики [3]), «Gabriel Uasquez» († 1604 г.) [4]), особенно «Franz Suarez» (род. 1548 г.) [5]) и весьма многіе другіе [6]).

Говоря о всѣхъ этихъ и подобныхъ имъ послѣдователяхъ Ѳомы Аквината, какъ моралиста, мы, при этомъ, нимало не «раскрываемъ» нравственныхъ взглядовъ ихъ какъ потому, что это вообще почти значило бы такъ или иначе, въ той или другой формѣ и степени... повторять раскрытое нами выше нравственное ученіе Ѳомы Аквината, такъ и потому, что обнаруживаемая всѣми ими самостоятельность, по справедливому замѣчанію Staudlin'a [7]), касается по большей части постановки нѣкоторыхъ «новыхъ безполезныхъ вопросовъ» (neue unnutze Fragen) и проч. [8]).

---

[1]) Stockl., B. III, Mainz, 1866, S. 628—629.

[2]) Stöckl., B. III, S. 629... [3]) Ibid., S. 630.

[4]) Ibid., S. 630. [5]) Ibid., S. 630.

[6]) См. обо всемъ этомъ также у «Werner'»а, B. III, у «Hauréau», t. 2, у «Stockl»,я: B. III (S. 633. 629—632) и т. под.

[7]) См. его цитов. «Gesch. d. Sittenl. Iesu», B. IV, 392.

[8]) Рядомъ съ группой почитателей Ѳомы Аквината, почти въ одно и тоже время выступаетъ другая группа ученыхъ схоластиковъ во главѣ съ Дунсъ-Скоттомъ, группа противниковъ Ѳомы Аквината, въ извѣстной степени расходившихся съ послѣднимъ, между прочимъ, и въ дѣлѣ пониманія нравственныхъ вопросовъ. Въ виду нашихъ цѣлей, намъ здѣсь, конечно, не настоитъ какой-либо необходимости сколько-нибудь раскрывать нравственныя воззрѣнія Дунсъ-Скотта и его приверженцевъ. Здѣсь мы должны замѣтить то только, что, какъ вслѣдствіе того главнымъ

Миновалъ вѣкъ «схоластики», но не погасла слава великаго Ѳомы Аквината,—хотя кругъ его почитателей за предѣлами схоластическаго періода и съузился. Не говоримъ уже о томъ, что его нравственная философія, съ которою мы исключительно и имѣемъ дѣло, легла въ основу вообще католическихъ нравственныхъ системъ, Ѳома Аквинатъ, какъ моралистъ, во все послѣдующее время въ той или другой степени, такъ или иначе служилъ образцомъ и для многихъ лицъ, стоявшихъ внѣ католической церкви,—лицъ, нерѣдко пользовавшихся и его взглядами, и его пріемами и проч. [1]).

Со вступленіемъ на папскій престолъ нынѣшняго Льва XIII-го и основаніемъ послѣднимъ въ Римѣ академіи Ѳомы Аквината въ глазахъ католическихъ ученыхъ авторитетъ «doctoris angelici»—и какъ богослова вообще, и какъ моралиста въ частности, поднялся еще выше, чѣмъ какъ стоялъ онъ непосредственно предъ этимъ.

образомъ, что, какъ справедливо замѣчаютъ нѣкоторые ученые, стремленіе Дунсъ-Скотта противорѣчить Ѳомѣ Аквинату и идти своею самостоятельною дорогою часто (хотя, конечно, не всегда) приводило его только къ парадоксальнымъ и даже потрясающимъ основы нравственности утвержденіямъ (Stäudlin, B IV, S. 392. 405)..., такъ и вслѣдствіе нѣкоторыхъ и иныхъ причинъ, слава Дунсъ-Скотта и его школы не могла достигнуть того уровня, на какомъ сіялъ Ѳома Аквинатъ со своими послѣдователями, такъ что Ѳома Аквинатъ во весь періодъ схоластики,—какъ вѣрно выражается одинъ нѣмецкій ученый, — остается мастеромъ или учителемъ (der Meister) между всѣми схоластическими моралистами (см. цитов. сочин. «Stäudlin'»а, B. IV, S. 405).

[1]) См. объ этомъ у «Werner'»а, Th. III, «Geschichte des Thomismus».

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ.

СОПОСТАВЛЕНІЕ МЕЖДУ СОБОЮ НРАВСТВЕННЫХЪ ВОЗЗРѢНІЙ АРИСТОТЕЛЯ И ѲОМЫ АКВИНАТА.

Мы раскрыли «нравственныя» воззрѣнія какъ Аристотеля, такъ и Ѳомы Аквината. При этомъ, мы въ на-столько общихъ чертахъ, на-сколько того требовало самое существо дѣла, указали и отношеніе этихъ воззрѣній того и другаго мыслителей—какъ къ предварившимъ ихъ по времени нравственнымъ-же взглядамъ тѣхъ или другихъ моралистовъ, съ одной стороны, такъ и къ подобнымъ-же воззрѣніямъ извѣстныхъ моралистовъ, по времени послѣдовавшимъ за ними, съ другой. Но задача нашего изслѣдованія чрезъ это еще не осуществлена нами «вполнѣ»: напротивъ, мы обязаны еще сопоставить между собою эти оба нравственныхъ міровоззрѣнія, принадлежащихъ—одно Аристотелю, а другое Ѳомѣ Аквинату, при томъ, сопоставить ихъ между собою, во первыхъ, «вполнѣ безпристрастно», подобно тому какъ «вполнѣ безпристрастно»-же, «вполнѣ объективно» мы выше и раскрывали то и другое, и, во-вторыхъ, по возможности «разносторонне», т. е., не только со стороны ихъ «содержанія», но также и со стороны «внутренней», «логической», такъ сказать, ихъ состоятельности, а равно и со стороны ихъ «отношенія къ нравственнымъ принципамъ, возвѣщаемымъ Евангеліемъ Господа нашего Іисуса Христа». «Третья» часть нашего изслѣдованія, такимъ образомъ, естественно должна разчлениться на «три» частнѣйшихъ самостоятельныхъ отдѣла, изъ которыхъ на долю «перваго» выпадетъ сопоставленіе нравственныхъ взглядовъ Ѳомы Аквината съ нравственными-же воззрѣніями Аристотеля, со стороны ихъ «содержанія», на долю «втораго»—сопоставленіе ихъ между собою, со стороны ихъ «логической, внутренней состоятельности» и, наконецъ, на долю «третьяго»—со стороны ихъ «отношенія къ нравственнымъ принципамъ, возвѣщаемымъ Евангеліемъ Христовымъ».

Отдѣлъ I. — Сопоставленіе между собою нравственныхъ взглядовъ Аристотеля и Ѳомы Аквината со стороны ихъ „содержанія".

Между нравственными воззрѣніями Аристотеля и Ѳомы Аквината, съ одной стороны, существуетъ сходство, согласіе, а съ другой, различіе. Указать сначала тѣ пункты, по которымъ согласно между собою разсуждаютъ оба нашихъ моралиста, а затѣмъ — оттѣнить тѣ стороны въ нравственныхъ міровоззрѣніяхъ Аристотеля и Ѳомы Аквината, въ отношеніи къ которымъ тотъ и другой являются разногласящими между собою, и значитъ осуществить задачу настоящаго отдѣла третьей части нашего изслѣдованія.

Глава I.—Сопоставленіе между собою нравственныхъ взглядовъ Аристотеля и Ѳомы Аквината, со стороны ихъ взаимнаго «согласія».

Имѣя въ виду въ настоящей главѣ нашего изслѣдованія указать черты взаимнаго «сходства» нравственныхъ воззрѣній Аристотеля и Ѳомы Аквината, мы, въ частности, въ послѣдовательномъ порядкѣ, порядкѣ вполнѣ соотвѣтствующемъ тому самому, какому мы слѣдовали въ «первой» и «второй» частяхъ нашего изслѣдованія при раскрытіи нравственныхъ воззрѣній того и другаго интересующихъ насъ моралистовъ, отмѣтимъ I., взаимное сходство какъ тѣхъ «методовъ», слѣдуя которымъ и Аристотель и Ѳома Аквинатъ выясняютъ свои этическія воззрѣнія, такъ и тѣхъ «психологическихъ» данныхъ, которыя положены тѣмъ и другимъ въ основу своихъ нравственныхъ принциповъ; II., сходство, сказывающееся въ раскрытіи тѣмъ и другимъ своихъ взглядовъ на сущность, смыслъ «высочайшаго блага» и, наконецъ, III., сходство, обнаруживающееся въ выясненіи обоими нашими моралистами своихъ ученій о «добродѣтели».

§ I.

Взаимное сходство, съ одной стороны, «методовъ», руководившихъ Аристотеля и Ѳому Аквината при раскрытіи ими своихъ нравственныхъ воззрѣній, и, съ другой, «психологическихъ» взглядовъ того и другаго, положенныхъ ими въ основаніе своихъ нравственныхъ взглядовъ.

Читающему нравоучительныя произведенія Аристотеля, съ одной стороны, и Ѳомы Аквината, съ другой, прежде всего, бросается въ глаза уже «нѣкоторое» сходство какъ въ «методѣ», при посредствѣ котораго раскрываются тѣмъ и другимъ ихъ нравственныя воззрѣнія, такъ и въ ихъ «психологическихъ» взглядахъ, лежащихъ въ основѣ ихъ нравственныхъ воззрѣній.

Въ самомъ дѣлѣ, рѣзко бросающаяся въ глаза существенная осо-

бенность пріемовъ Аристотеля при выясненіи послѣднимъ своихъ нравственныхъ воззрѣній, особенность, сказывающаяся въ томъ, что этотъ великій древне-греческій философъ въ этомъ случаѣ всегда предпосылаетъ произнесенію своихъ личныхъ сужденій по тому или другому нравственному вопросу перечисленіе и критическій разборъ до него существовавшихъ или же современныхъ ему различныхъ мнѣній, кому-либо принадлежащихъ, надѣясь въ нихъ найти что-либо истинное, что-либо могущее дать ему толчокъ, ключъ къ рѣшенію интересующихъ его вопросовъ...,—эта, повторяемъ, рѣзко бросающаяся въ глаза особенность метода Аристотеля въ дѣлѣ раскрытія имъ своихъ этическихъ принциповъ, находитъ себѣ полное соотвѣтствіе всюду и въ пріемахъ Ѳомы Аквината, при посредствѣ которыхъ этотъ схоластическій богословъ-философъ выясняетъ свои нравственныя воззрѣнія. Уже эта одна особенность, отмѣчающая собою пріемы обоихъ моралистовъ, усвоена-ли она Ѳомою Аквинатомъ у Аристотеля, или нѣтъ, это въ данномъ случаѣ безразлично, помимо сродства пріемовъ того и другаго, проявляющагося въ нѣкоторыхъ другихъ (неважныхъ, впрочемъ) еще отношеніяхъ, въ извѣстной степени говоритъ о нѣкотораго рода сродствѣ направленій, изслѣдующаго духа обоихъ разсматриваемыхъ нами моралистовъ.

Но еще въ гораздо большей связи, чѣмъ въ какую ставитъ Аристотеля и Ѳому Аквината сродство «методовъ», употребляемыхъ ими при раскрытіи своихъ нравственныхъ воззрѣній, повторяемъ, еще въ гораздо большей связи, связи, на этотъ разъ, несомнѣнно «причинной», находятся—одни въ отношеніи къ другимъ—«психологическія» воззрѣнія обоихъ разсматриваемыхъ нами моралистовъ, лежащія въ основѣ ихъ нравственныхъ взглядовъ.

Въ самомъ дѣлѣ, какъ мы видѣли, у Аристотеля въ основѣ его нравственныхъ воззрѣній «естественно» лежатъ психологическія основанія, говоримъ «естественно», потому что его этика имѣетъ дѣло только съ «человѣческимъ благомъ» и только съ «человѣческою добродѣтелью», потому что, далѣе, «высочайшее благо» человѣка, съ его точки зрѣнія, по своему существу тождественно съ «разумною (или, во всякомъ случаѣ, не имѣющею мѣста безъ отношенія къ разуму) дѣятельностію души, соотвѣтствующею лучшей добродѣтели»... У Ѳомы Аквината въ основѣ его нравственнаго міровоззрѣнія такія или иныя психологическія основанія лежатъ также необходимо: мы не въ состояніи, такова его въ данномъ случаѣ мысль,—достигнуть совершенныхъ познаній въ нравственной сферѣ, не узнавъ предварительно потенцій, силъ души. Высказывая эту мысль, Ѳома Аквинатъ въ этомъ случаѣ, очевидно, испытываетъ на себѣ вліяніе Аристотеля, и это тѣмъ болѣе понятно и естественно, что высказываетъ эту мысль онъ не въ другомъ какомъ-либо своемъ сочиненіи, а въ своемъ комментаріѣ на первую книгу Аристотеля о «душѣ», мысль, слѣдовательно, непосред-

ственно вызванную въ немъ послѣднею, т. е. указанною книгою Аристотеля о «душѣ».

Согласно другъ съ другомъ считая за существенно-необходимое—обосновать свои нравственныя воззрѣнія непремѣнно на изученіи силъ, потенцій человѣческой души, на такихъ или иныхъ психологическихъ данныхъ, — оба разсматриваемыхъ нами моралиста предлагаютъ, затѣмъ, въ существенномъ совершенно тождественный и взглядъ на «человѣка». Общій взглядъ Ѳомы Аквината (какъ и всѣхъ вообще схоластиковъ) на человѣка, какъ на существо, такъ сказать, «животно-разумное», очевидно заимствованъ имъ у Аристотеля, который точно такъ-же смотрѣлъ на человѣка, не признавая за послѣднимъ права называться существомъ «только» интеллектуальнымъ, разумнымъ. Частнѣйшая характеристика Ѳомою Аквинатомъ человѣка, его силъ, способностей..., въ свою очередь, также отмѣчена очевидною печатью психологіи Аристотеля-же. Помимо находимой нами у обоихъ мыслителей лѣстницы міровыхъ существъ,—лѣстницы,—распредѣляя на «низшихъ» ступеняхъ которой (какъ и Аристотель) неразумныя существа (т. е., сначала неорганическія, а потомъ органическія), — на «средней» (какъ и Аристотель) человѣка—посредствующую грань между тѣлесными, чувственными тварями, съ одной стороны, и духовными, съ другой, человѣка, обладающаго какъ всѣми силами, способностями, присущими всѣмъ ниже его стоящимъ на общей лѣстницѣ существамъ, такъ въ необходимой (соотвѣтственно его назначенію—служить рубежомъ, границею между чувственными, неразумными существами, съ одной стороны, и разумными въ полномъ смыслѣ этого слова, «чисто» разумными, съ другой) степени и силами, свойствами, характеризующими собою и высшія его «чисто» разумныя, духовныя существа,—и, наконецъ, на «высшихъ» ступеняхъ (какъ и Аристотель) эти послѣднія существа (чѣмъ у Ѳомы Аквината являются ангелы и затѣмъ Богъ, а у Аристотеля небо со звѣздами, свѣтилами... и затѣмъ также вѣчно неподвижный Богъ...),—Ѳома Аквинатъ дѣйствовалъ подъ вполнѣ очевиднымъ «непосредственнымъ» вліяніемъ, шедшимъ со стороны Аристотеля,—повторяемъ, по-мимо всего этого, вліяніе психологическихъ воззрѣній Аристотеля на подобные-же взгляды Ѳомы Аквината сказывается и въ перечисленіи послѣднимъ силъ, потенцій души человѣка. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи Ѳома Аквинатъ слѣдуетъ психологическимъ воззрѣніямъ Аристотеля, выраженнымъ послѣднимъ «главнымъ образомъ» въ его «трехъ книгахъ о душѣ», а отчасти и въ его «Никомаховской этикѣ». — Какъ въ свое время нами и было сказано, — въ своихъ «трехъ книгахъ о душѣ» Аристотель указываетъ слѣдующія части души: «мыслящую» или «разумную», «пожелательную—стремительную» (названіе, болѣе умѣстное въ «этическихъ» сочиненіяхъ) или принадлежащую съ послѣднею къ одной и той-же ступени душевной жизни и, вслѣдствіе этого, совер-

шенно неразрывную отъ нея «чувствующую» (названіе болѣе умѣстное въ «естественно-научныхъ» сочиненіяхъ) и, наконецъ, «питающую».— Ѳома Аквинатъ, какъ извѣстно, различаетъ слѣдующія «четыре» потенціи души: «растительныя», «чувствовательныя», «интеллектуальныя» или «разумныя» и «желательныя». Такое четверичное число душевныхъ силъ, способностей, очевидно, буквально перенесено Ѳомою Аквинатомъ изъ «трехъ книгъ о душѣ» Аристотеля, находя себѣ нѣкоторое соотвѣтствіе, впрочемъ, и въ психологическихъ воззрѣніяхъ Аристотеля, содержащихся въ его «Никомаховской этикѣ», гдѣ, какъ мы знаемъ, фигурируютъ двѣ части человѣческой души: α) «неразумная», т. е., $\alpha\alpha$) «питающая» или «растительная» и $\beta\beta$) «пожелательная» или «стремительная», и β) «разумная», т. е., $\alpha\alpha$) «имѣющая разумъ въ самой себѣ» и $\beta\beta$) «относящаяся къ предыдущей такъ, какъ сынъ относится къ увѣщаніямъ своего отца»...

Не касаясь нѣкоторыхъ другихъ менѣе важныхъ, частнѣйшихъ чертъ, оттѣняющихъ собою психологическія воззрѣнія—какъ Аристотеля, такъ и Ѳомы Аквината..., и не менѣе отчетливо указывающихъ собою на слишкомъ очевидное, несомнѣнное слѣдованіе послѣдняго въ этомъ отношеніи первому, тѣмъ болѣе, что и «вся вообще» психологія Ѳомы Аквината, какъ и другихъ средневѣковыхъ схоластиковъ, какъ извѣстно, въ основѣ своей имѣетъ психологію Аристотеля, мы считаемъ цѣль настоящаго параграфа въ достаточной мѣрѣ достигнутою. Намъ остается здѣсь сдѣлать то только соображеніе, что указанное средство психологическихъ воззрѣній обоихъ разсматриваемыхъ нами мыслителей уже само по себѣ одно даетъ намъ право предполагать взаимное сродство и основанныхъ на такихъ психологическихъ данныхъ—нравственныхъ воззрѣній того и другаго, къ сопоставленію которыхъ однихъ съ другими—мы теперь и переходимъ.

§ II.

Согласіе между Аристотелемъ и Ѳомою Аквинатомъ въ раскрытіи тѣмъ и другимъ своихъ ученій о „высочайшемъ благѣ“.

Этика Аристотеля, равно какъ и этика Ѳомы Аквината—открываются рѣчью этихъ моралистовъ о сущности «высочайшаго» человѣческаго «блага». Выясненіе послѣдняго тѣмъ и другимъ ведется во многомъ одинаково.

Въ частности, имѣя въ виду охарактеризовать «summum bonum», и Аристотель, и Ѳома Аквинатъ выходятъ изъ той мысли, что все—сколько-нибудь способное къ какому-либо стремленію, къ какой-либо дѣятельности преслѣдуетъ и дѣйствуетъ всегда въ виду какой-нибудь цѣли или, что то же, извѣстнаго блага. Какъ существуетъ безчислен-

ное множество благъ, изъ которыхъ этими существами... преслѣдуются одни, иными другія..., такъ имѣетъ мѣсто множество и различныхъ цѣлей. При этомъ, однако, между послѣдними существуетъ отношеніе строгаго соподчиненія низшихъ изъ нихъ болѣе высшимъ и т. д. А такъ-какъ такая лѣстница—подчиненія однѣхъ цѣлей другимъ, этихъ инымъ и т. под., очевидно не можетъ простираться въ безконечность, потому что иначе всѣ стремленія всѣхъ и всего, какъ не осуществимыя, не могли-бы быть желательными, были-бы, напротивъ, даже безсмысленными, — то должна имѣть мѣсто какая-либо центральная цѣль, — цѣль, дальше которой уже не простираются ничьи стремленія, — цѣль, только одна преслѣдуемая всѣми и всѣмъ ради ея самой,—цѣль, отмѣченная характеромъ полной «самодовлѣемости»... Такая цѣль—«высочайшее благо». Высочайшее благо,—то-же, что «блаженство» (εὐδαιμονία, beatitudo). Съ «отрицательной» стороны, блаженство или высочайшее благо не состоитъ: а) ни въ «чувственномъ удовольствіи», какъ низводящемъ поставляющаго его своею конечною цѣлію человѣка на одну ступень съ неразумными, безсмысленными животными..., какъ не сказывающемся съ характеромъ «самодовлѣемости», какъ, напротивъ, отмѣченномъ характеромъ вообще «случайнаго»...; б) ни въ «почестяхъ», какъ обыкновенно воздаваемыхъ людьми кому-либо за его прекрасныя качества и служащихъ, слѣдовательно, какъ-бы нѣкотораго рода знаками или сторонними засвидѣтельствованіями его добродѣтельной, прекрасной жизни, но не дѣлающихъ человѣка прекраснымъ и вообще ставимыхъ ниже добродѣтели всѣми ихъ желающими...; в) ни въ «богатствѣ», какъ преслѣдуемомъ кѣмъ-либо обыкновенно не ради его самаго, а какъ средство, обусловливающее собою возможность для извѣстнаго человѣка достигнуть какихъ-нибудь другихъ высшихъ цѣлей..., какъ, словомъ, ни въ какомъ случаѣ не могущемъ претендовать на характеръ «самодовлѣемости»...; г) ни въ какомъ либо вообще «тѣлесномъ благѣ» и т. под. Съ «положительной» стороны, высочайшее благо или, что то же, блаженство человѣка вообще состоитъ не въ пассивномъ какомъ-либо его состояніи, а наоборотъ, въ активномъ, въ «дѣятельности» и, въ частности, въ дѣятельности—не всякой вообще, а только специфически характеризующей собою «человѣка, какъ такого», не свойственной неразумнымъ животнымъ, потому что блаженство имѣетъ смыслъ только въ отношеніи къ «разумнымъ» существамъ и ни въ какомъ случаѣ въ отношеніи къ «неразумнымъ». А такою дѣятельностію не можетъ быть дѣятельность человѣка чувствовательная, ощущающая, какъ дѣятельность, отмѣчающая собою не одного только человѣка, а въ одинаковой съ послѣднимъ степени и неразумныхъ животныхъ. Такою дѣятельностію можетъ быть только одна дѣятельность разума. Послѣдняя, характеризуя собою человѣка, какъ «человѣка», въ отличіе его отъ неразумныхъ животныхъ, вообще не тождественна съ сущностію

блаженства или, что тоже, высочайшаго блага. Впрочемъ, и въ этомъ случаѣ, въ виду того, что, какъ извѣстно, имѣетъ мѣсто двоякаго рода дѣятельность разума—практическая и теоретическая или созерцательная, при чемъ только послѣдняя въ собственномъ смыслѣ совершается человѣкомъ ради ея самой, только послѣдняя можетъ быть названа вполнѣ самодовлѣемою, между тѣмъ какъ первая имѣетъ мѣсто въ концѣ концевъ не сама-по себѣ, а только въ виду послѣдней, слѣдуетъ замѣтить, что понимаемое «въ собственномъ, строгомъ смыслѣ» блаженство можетъ состоять не въ практической, а только въ одной чисто-созерцательной, теоретической дѣятельности разума, и только понимаемое въ смыслѣ второстепенномъ (secundario), оно можетъ сказываться состоящимъ въ дѣятельности практическаго разума. Достиженіе человѣкомъ при посредствѣ указаннаго рода дѣятельности обладанія «блаженствомъ» влечетъ за собою «удовольствіе», не отдѣлимое отъ понятія «блаженства», но, однакожъ, не только не обусловливающее собою послѣдняго, а само имъ обусловливаемое.

«Вся» характеристика сущности «высочайшаго блага», «на сколько» она «только-что предложена» нами въ настоящемъ параграфѣ нашего изслѣдованія, «во всей своей цѣльности»—«безъ всякихъ исключеній» содержится, какъ въ Никомаховской этикѣ Аристотеля, такъ и въ нравоучительныхъ сочиненіяхъ Ѳомы Аквината, въ данномъ случаѣ «вполнѣ» слѣдовавшаго великому древне-греческому моралисту, «вполнѣ» поддавшагося вліянію послѣдняго.

§ III.

Согласіе между Аристотелемъ и Ѳомою Аквинатомъ въ раскрытіи тѣмъ и другимъ своихъ ученій о «добродѣтели».

Согласіе между Аристотелемъ и Ѳомою Аквинатомъ въ дѣлѣ выясненія ими своихъ взглядовъ на смыслъ, сущность «добродѣтели» проявляется: I) въ ихъ ученіи о «свободѣ» человѣческой «воли», какъ необходимомъ условіи «нравственнаго» характера поступковъ человѣка, II) въ характеристикѣ ими «добродѣтели» и «порока», разсматриваемыхъ «вообще», III) въ предлагаемыхъ ими, съ одной стороны, «дѣленіи» извѣстныхъ добродѣтелей на извѣстныя группы, и съ другой, «общей характеристикѣ» извѣстныхъ «добродѣтелей», IV) въ предлагаемой ими «частнѣйшей и подробной характеристикѣ» тѣхъ или другихъ добродѣтелей и, наконецъ, V) въ ихъ взглядахъ на сущность и значеніе «различныхъ образовъ человѣческой жизни».

I.

При раскрытіи вопроса о «свободѣ воли» человѣка, какъ необходимомъ условіи нравственнаго характера поступковъ послѣдняго, и

Аристотель и Ѳома Аквинатъ разсуждаютъ «вполнѣ» согласно между собою по слѣдующимъ пунктамъ.

Общій взглядъ Аристотеля и Ѳомы Аквината на «свободные» поступки или движенія человѣка такой: свободные поступки или движенія—вообще тѣ, принципъ которыхъ находится «внутри» охотно и сознательно совершающаго ихъ человѣка. Въ виду этого, съ точки зрѣнія обоихъ моралистовъ, подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ внѣшняго, сторонняго принужденія, насилія совершаемый кѣмъ либо поступокъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть охарактеризованъ, какъ «свободный».

Поступки же, совершаемые кѣмъ либо подъ вліяніемъ страха, боязни, смѣшаннаго характера. Они—недобровольны, если ихъ разсматривать самихъ-по-себѣ. Они «вообще» добровольны, если разсматривать ихъ въ приложеніи къ извѣстному единичному случаю: таковы—поступки, совершая которые извѣстный человѣкъ чрезъ это надѣется предотвратить большее зло, имѣющее постигнуть его въ противномъ случаѣ (напр., во время морской бури выбрасывая съ корабля въ море тѣ или другія драгоцѣнности...). «Вообще»—даже болѣе, чѣмъ совершаемые подъ вліяніемъ страха или боязни поступки, свободные поступки, на совершеніе которыхъ кто либо рѣшается подъ воздѣйствіемъ «вожделѣній», «пріятнаго», «прекраснаго»...: «недобровольные» поступки обыкновенно сопровождаются по отношенію къ совершающему ихъ человѣку въ большей или меньшей степени оттѣнкомъ скорби, печали..., чего, между тѣмъ, совсѣмъ нельзя сказать о поступкахъ, совершаемыхъ кѣмъ либо подъ вліяніемъ вожделѣнія...

Совершаемые по «невѣденію» проступки, дурныя дѣла могутъ быть и свободными, и недобровольными: они свободны, если въ совершающемъ ихъ человѣкѣ по ихъ исполненіи не возникаетъ чувство раскаянія, печали, и недобровольны, если по исполненіи ихъ въ ихъ виновникѣ возникаетъ указаннаго рода чувство.

Воля наша госпожа въ отношеніи къ самой себѣ. Она можетъ проявлять свою свободу и въ отношеніи къ тѣмъ или другимъ поступкамъ, и, помимо поступковъ въ отношеніи къ такимъ или инымъ внутреннимъ желаніямъ или нежеланіямъ...: въ ней самой заключается какъ желать что либо, такъ и не желать, дѣлать что либо и не дѣлать... Слѣдовательно, воля наша вообще свободно можетъ рѣшаться не только на добродѣтельные, но и на порочные поступки, изъ которыхъ, слѣдовательно, какъ тѣ, такъ и другіе «вообще»—«добровольны».

Объектомъ нашего хотѣнія всегда можетъ быть одно только благо и, притомъ, безразлично—будетъ ли оно благомъ въ истинномъ смыслѣ слова, или, не сказываясь въ дѣйствительности благомъ, только съ точки зрѣнія того или другаго человѣка.

Свободный поступокъ имѣетъ мѣсто при слѣдующихъ условіяхъ.

Прежде, чѣмъ, въ виду какой либо цѣли, приступить къ исполненію извѣстнаго (свободнаго) поступка, человѣкъ обращаетъ вниманіе на средства, въ той или другой степени обусловливающія собою возможность его, дѣлая между ними выборъ лучшихъ, скорѣе могущихъ привести его къ извѣстной цѣли и, затѣмъ, прямо приступая къ его совершенію,—причемъ, однако, въ случаѣ, когда объектомъ выбора сказывается что либо въ извѣстной степени или «важное», или же болѣе или менѣе «неопредѣленное», выборъ предваряется такъ называемымъ обдумываніемъ [«то», что у Ѳомы Аквината называется выборомъ (electio) и обдумываніемъ (inquisitio), у Аристотеля называется однимъ словомъ—«обдумываніе»] сомнительнаго, неопредѣленнаго, обусловливающимъ собою возможность для нашего разума высказывать въ данномъ случаѣ извѣстное сужденіе. Относительно же чего либо для насъ не особенно важнаго или достаточно опредѣленнаго обдумываніе не можетъ имѣть смысла: писцу нѣтъ нужды обдумывать, какъ ему писать тѣ или другія буквы... Обдумываніе (какъ и выборъ), имѣя мѣсто въ отношеніи къ средствамъ, могущимъ привести извѣстнаго человѣка къ той или другой цѣли, не можетъ имѣть смысла въ отношеніи къ цѣли: врачъ, напр., обдумываетъ не то, долженъ или нѣтъ онъ вылечить извѣстнаго человѣка отъ какой либо болѣзни, и дѣлаетъ выборъ никакъ не между цѣлями, а «только» между средствами, при помощи которыхъ онъ могъ бы уничтожить въ организмѣ больнаго человѣка извѣстную болѣзнь... Притомъ, обдумываніе (какъ и выборъ) возможно только въ отношеніи къ обусловливаемому нашею собственною дѣятельностію, къ достижимому нами... Наконецъ, остановившись на извѣстномъ средствѣ или средствахъ, какъ, съ его точки зрѣнія, самыхъ лучшихъ, скорѣе другихъ въ данномъ случаѣ могущихъ привести его къ извѣстной цѣли, «обдумывающій», наконецъ, «рѣшается» приступить уже къ исполненію самаго поступка.

Слѣдовательно, и въ дѣлѣ выясненія вопроса о «свободѣ» воли человѣка Ѳома Аквинатъ также съ любовію пользовался Аристотелемъ, цѣликомъ заимствуя у послѣдняго не только всѣ указанныя мысли по этому вопросу, но даже пользуясь и его примѣрами.

II.

Въ ученіи о «добродѣтели» и «порокѣ», разсматриваемыхъ вообще, Ѳома Аквинатъ также во многомъ слѣдуетъ Аристотелю.

Согласно съ послѣднимъ опредѣляя добродѣтель, какъ вообще прочный «навыкъ» (ἕξις; habitus), онъ согласно съ нимъ также и и характеризуетъ ее слѣдующими чертами. Добродѣтель, хотя она и не врождена намъ отъ природы, потому что она иначе была бы общая всѣмъ людямъ..., чего, между тѣмъ, въ дѣйствительности наблюдать нѣтъ возможности,—тѣмъ не менѣе, стоитъ въ нѣкоторой зависимо-

сти отъ природы, развивается въ насъ не вопреки послѣдней: мы становимся добродѣтельными самостоятельно, имѣя отъ природы склонность, расположеніе къ этому (напр., къ мужеству, воздержанію...). Неврожденная человѣку отъ природы добродѣтель (имѣется въ виду только такъ называемая «нравственная» добродѣтель) пріобрѣтается послѣднимъ при посредствѣ долгаго упражненія въ тѣхъ или другихъ прекрасныхъ поступкахъ,—упражненія, обусловливающаго собою возникновеніе въ извѣстномъ человѣкѣ твердой привычки къ послѣднимъ... Вообще, характеризуясь какъ «навыкъ», добродѣтель сказывается, въ частности, какъ навыкъ, состоящій именно въ «срединѣ» между двумя крайностями, т. е., излишкомъ и недостаткомъ (Аристотель). Добродѣтель («нравственная») есть не переступающая требуемой разумомъ мѣры (in adaequatione, in conformitate... ad mensuram rationis) наша желательная способность (appetitiva pars animae),—мѣры, которая и есть именно «средина» между излишкомъ и недостаткомъ (inter excessum et defectum—Ѳома Аквинатъ); добродѣтель («умственная») имѣетъ мѣсто только подъ условіемъ соотвѣтствія высказываемаго кѣмъ либо мнѣнія... съ самымъ существомъ, той или другой вещи, относительно которой мнѣніе... высказывается, т. е., соотвѣтствія высказываемаго кѣмъ либо мнѣнія... истинѣ (verum)...,—соотвѣтствія, между тѣмъ, возможнаго въ томъ только случаѣ, если данное мнѣніе, съ одной стороны, не утверждаетъ объ извѣстной вещи «ничего» сверхъ того, съ чѣмъ послѣдняя сказывается на самомъ дѣлѣ, и, съ другой, не отрицаетъ за ней «ничего» такого, что дѣйствительно принадлежитъ сущности послѣдней, если, словомъ, данное мнѣніе въ разсматриваемомъ случаѣ не уклоняется отъ «истины» ни въ сторону одной (избытка), ни въ сторону другой (недостатка) крайностей, а занимаетъ между ними, такъ сказать, «срединное» положеніе (Ѳома Аквинатъ). Такое (Аристотелевское) опредѣленіе добродѣтели, какъ «средины»..., подходящее къ добродѣтелямъ—«нравственнымъ» и «умственнымъ», Ѳома Аквинатъ, какъ мы видѣли, въ «извѣстной степени и смыслѣ считаетъ приложимымъ также и къ такъ называемымъ «богословскимъ» добродѣтелямъ, которыя въ этикѣ Аристотеля, какъ извѣстно, не имѣютъ мѣста,—считаетъ приложимымъ на столько именно, насколько онѣ, богословскія добродѣтели, разсматриваются со стороны «нашего» къ нимъ «отношенія» (ex parte nostra): въ этомъ случаѣ возможны какъ «недостатокъ» (defectus), напр., нашей надежды на Бога..., такъ и «излишекъ» (excessus) ея, а вслѣдствіе этого и должная «средина», должная степень ея...

Съ «отрицательной» стороны, добродѣтель (имѣется въ виду только такъ называемая «нравственная» добродѣтель) по существу своему не есть что-либо тождественное со «страстью» (или «аффектомъ»), потому что всякая страсть—нѣкотораго рода «движеніе» нашей чувствовательной или желательной способности, чего, между тѣмъ, въ отно-

шеніи къ добродѣтели, какъ принципу движенія нашей желательной способности, какъ устойчивому, прочному навыку, не имѣетъ никакого смысла; потому что, далѣе, въ дѣлѣ образованія въ комъ-либо извѣстной добродѣтели главную роль играетъ разумъ, тогда какъ къ дѣлѣ возникновенія въ комъ-либо извѣстныхъ «страстныхъ» движеній эту роль играетъ не разумъ, а желательная способность.

Порокъ—также навыкъ, противоположный по своему существу навыку добродѣтельному.

III.

Имѣющее мѣсто въ дѣленіи Ѳомою Аквинатомъ всѣхъ человѣческихъ, пріобрѣтаемыхъ самимъ человѣкомъ, добродѣтелей не «умственныя» и «нравственныя» вліяніе Аристотеля не подлежитъ никакому сомнѣнію. У Аристотеля, какъ мы въ свое время видѣли, подведеніе всѣхъ добродѣтелей подъ эти двѣ существенныхъ группы непосредственно обусловливалось извѣстными охарактеризованными нами выше его психологическими воззрѣніями. Ѳома Аквинатъ, положивъ въ основу своей этики «въ существѣ дѣла» психологическія данныя Аристотеля, уже по этому самому всѣ «человѣческія» добродѣтели долженъ былъ подвести подъ тѣ-же основныя группы, къ какимъ свелъ ихъ Аристотель. Ѳома Аквинатъ это и дѣлаетъ, прямо утверждая, что, кромѣ интеллектуальныхъ и нравственныхъ добродѣтелей «человѣческихъ», другихъ какихъ-либо «человѣческихъ»-же добродѣтелей нѣтъ больше, и при томъ, утверждая на томъ-же основаніи, какъ и Аристотель: какъ послѣдній, какъ мы видѣли, признавъ частями души, о которыхъ можетъ быть рѣчь въ этикѣ, только двѣ—одну разумную въ строгомъ смыслѣ слова, имѣющую разумъ въ самой себѣ (въ этой части души имѣютъ свой корень «умственныя» добродѣтели), и другую—относящуюся къ первой такъ, какъ сынъ относится къ увѣщаніямъ своего отца или, что то-же, пожелательную часть души, въ извѣстной степени послушную разуму (въ этой части души имѣютъ свой корень «нравственныя» добродѣтели),—такъ и первый, говоря, что принципами человѣческихъ поступковъ являются только или интеллектъ, разумъ, или же пожеланіе, и что, поэтому, всякая добродѣтель, какъ по существу своему вообще усовершающая дѣятельность человѣка, въ частности, должна усовершать—или дѣятельность человѣка, въ отношеніи къ которой имѣетъ мѣсто первый принципъ (добродѣтели «умственныя»), или же дѣятельность человѣка въ отношеніи къ которой имѣетъ мѣсто принципъ послѣдній (добродѣтели «нравственныя»), говоритъ одно и то же съ Аристотелемъ.

Согласно съ Аристотелемъ, подведя всѣ «человѣческія» добродѣтели подъ «двѣ» категоріи: добродѣтели «нравственныя» и «умственныя», Ѳома Аквинатъ, далѣе, подъ непосредственнымъ вліяніемъ Ари-

стотеля же, насчитываетъ и «пять» интеллектуальныхъ или умственныхъ добродѣтелей: «sapientia», «scientia» и «intellectus», съ одной стороны (это интеллектуальные умозрительные навыки), и «ars» и «prudentia», съ другой (это добродѣтели, характеризующія собою нашъ практическій умъ). У Аристотеля въ отдѣлѣ объ умственныхъ добродѣтеляхъ мы дѣйствительно находимъ эти же «пять», какъ онъ ихъ называетъ, «путей», при посредствѣ которыхъ душа можетъ достигать истины: «ἐπιστήμη» (= scientia), «τέχνη» (= ars), «νοῦς» (= intellectus), «σοφία» (= sapientia) и, наконецъ, «φρόνησις» (= prudentia). Общая характеристика всѣхъ этихъ пяти, если выразиться языкомъ Аристотеля,—путей, ведущихъ къ истинѣ, въ существенномъ также одинакова у обоихъ моралистовъ: а) «sapientia»—познаніе высочайшихъ причинъ бытія (Ѳома Аквинатъ),—«σοφία»—постиженіе возвышеннѣйшихъ и достойнѣйшихъ изученія предметовъ, знаніе не только того, что вытекаетъ изъ высочайшихъ принциповъ, но и познаніе «самыхъ» высочайшихъ принциповъ бытія (Аристотель); б) «scientia»—вообще знаніе конечныхъ принциповъ, имѣющее мѣсто въ какой-либо «одной» только области познаваемаго и получаемое путемъ умозаключеній, путемъ силлогистическимъ, — «scientia», словомъ, «habitus demonstrativus» (Ѳома Аквинатъ), «ἐπιστήμη»—вообще познаніе истины и, въ частности, не преходящихъ, вѣчныхъ вещей, пріобрѣтаемое путемъ или индукціи, или умозаключеній, путемъ силлогистическимъ,—«ἐπιστήμη», словомъ, «ἕξις ἀποδεικτική» (Аристотель); в) «intellectus»—познаніе основныхъ, высшихъ, не поддающихся какому-либо доказыванію началъ или принциповъ мышленія (Ѳома Аквинатъ), «νοῦς»—познаніе высшихъ, основныхъ, не поддающихся какому-либо доказыванію началъ познаванія, мышленія (Аристотель); г) «ars»—навыкъ, сказывающійся съ которымъ человѣкъ на основаніи нѣкоторыхъ разумныхъ правилъ приготовляетъ извѣстныя (могущія быть «такими» и «иными») произведенія (Ѳома Аквинатъ), «τέχνη»—приготовленіе извѣстныхъ предметовъ (могущихъ быть «такими» и «иными») на основаніи нѣкоторыхъ разумныхъ, здравыхъ правилъ (Аристотель); наконецъ, д) «prudentia»—навыкъ, владѣющій которымъ человѣкъ отмѣчаетъ свою дѣятельность разумными, вполнѣ цѣлесообразными поступками (Ѳома Аквинатъ), «φρόνησις»—навыкъ, соединенный съ разумнымъ обдумываніемъ, сообразный съ истиннымъ разумомъ и имѣющій мѣсто въ отношеніи къ поступкамъ, направленнымъ на блага и бѣдствія, случающіяся въ человѣческой жизни (Аристотель), при чемъ на помощь благоразумію въ нѣкоторой степени являются: «eubulia»—«εὐβουλία» [вообще навыкъ «сѣтованія» (Аристотель и Ѳома Аквинатъ)], «synesis»—«σύνεσις» [навыкъ «сужденія» относительно того, что должно въ томъ или другомъ единичномъ случаѣ дѣлать, согласно съ общимъ закономъ, требованіемъ благоразумія... (Аристотель и Ѳома Аквинатъ)], и «gnome»—«γνώμη» [тотъ же навыкъ

сужденія, только имѣющаго мѣсто въ отношеніи къ тому, что должно дѣлать, согласно съ естественнымъ разумомъ, навыкъ, слѣдовательно, присущій тому, кто «ἐπιεικής» (Аристотель и Ѳома Аквинатъ)].

Раздѣляя, затѣмъ, всѣ «нравственныя» добродѣтели на два вида: а) «virtutes morales circa operationes» и б) «virtutes morales circa passiones», при этомъ всѣ частныя добродѣтели перваго вида сводя къ одной только добродѣтели «справедливости», насколько послѣдняя понимается не какъ частная, единичная добродѣтель, а какъ добродѣтель, преслѣдующая общее благо, какъ добродѣтель понимаемая въ широкомъ смыслѣ, добродѣтель «общая», а всѣхъ добродѣтелей втораго вида, на сколько каждая изъ нихъ имѣетъ дѣло съ различными или одними и тѣми же страстями, насчитывая десять: «fortitudo» (мужество), «temperantia» (воздержаніе), «liberalitas» (щедрость), «magnificentia» (великолѣпіе), «magnanimitas» (великодушіе), «philotimia» (честолюбіе), «mansuetudo» (кротость), «amicitia» (дружба или дружество), «veritas» (правдивость) «eutrapelia» (благоподвижность) —Ѳома Аквинатъ, очевидно, поступаетъ подъ непосредственнымъ вліяніемъ Аристотеля, у котораго мы видѣли «собственно» эти-же «11» нравственныхъ добродѣтелей, говоримъ эти-же «11», потому что, хотя у него, какъ мы это въ свое время и видѣли, сверхъ этихъ «одиннадцати» есть и еще двѣ: α) одна, нами обыкновенно называемая «вѣжливостью» и β) другая—«стыдливость», но существованіе этихъ послѣднихъ въ его этикѣ собственно ничего не говоритъ противъ насъ въ данномъ случаѣ, такъ какъ первая изъ нихъ, по содержанію своему сказывающаяся тѣмъ-же, что на нашемъ языкѣ извѣстно подъ именемъ «вѣжливости», помимо того, что она у Аристотеля называется «ἀνώνυμον», по существу своему есть «несовершенный» видъ дружбы, есть просто «обходительность», а вторая—«стыдливость», какъ больше пассивное состояніе, чѣмъ активный поступокъ, собственно не есть какая-либо добродѣтель.

Общая характеристика всѣхъ этихъ «одиннадцати» нравственныхъ добродѣтелей въ существѣ дѣла также тождественна у обоихъ моралистовъ. Такъ, и Аристотель и Ѳома Аквинатъ ясно высказываются, что 1) «справедливость», насколько она разсматривается какъ добродѣтель общая, обнимаетъ собою всѣ другія добродѣтели, проявляющіяся въ какомъ-либо нашемъ внѣшнемъ поступкѣ, и имѣетъ мѣсто «вообще» подъ условіемъ отношенія однихъ людей къ другимъ, 2) «мужество»—имѣетъ дѣло со страхомъ и смѣлостію, 3) «воздержаніе»—съ вожделѣніями, удовольствіями, 4) «щедрость»—вообще съ деньгами и, словомъ, всѣмъ тѣмъ, чего достоинство измѣряется ими, 5) «великолѣпіе» — со слишкомъ большимъ раздаваніемъ, тратою денегъ, 6) «великодушіе»—съ «высокими почестями, 7) «честолюбіе» (у Ѳомы Аквината—«philotimia», а у Аристотеля—«ἀνώνυμον»)—съ честью, почестями вообще, 8) «кротость»—съ «гнѣвомъ», 9) «дружба» (или дру-

жество) — имѣетъ мѣсто вообще въ отношеніяхъ однихъ людей къ другимъ, отношеніяхъ, проявляющихся въ извѣстныхъ словахъ и дѣлахъ и обусловливающихъ взаимное удовольствіе, наслажденіе этихъ людей, 10) «правдивость»—имѣетъ дѣло съ соотвѣтствующимъ дѣйствительности чьимъ-либо обнаруженіемъ себя въ отношеніи къ своимъ ближнимъ чрезъ слова или дѣла..., наконецъ, 11) «благоподвижность»—съ разумнымъ... наслажденіемъ играми...

Взглядъ на взаимоотношеніе «нравственныхъ» и «умственныхъ» добродѣтелей у обоихъ моралистовъ въ существѣ дѣла, въ свою очередь, также одинаковъ. Въ самомъ дѣлѣ, какъ мы въ свое время видѣли, по мнѣнію Ѳомы Аквината, съ одной стороны, нравственныя добродѣтели, мыслимыя безъ трехъ интеллектуальныхъ добродѣтелей: «мудрости», «знанія» (=науки) и «искусства», въ тоже время вовсе не мыслимы безъ отношенія къ «благоразумію», такъ какъ только послѣднее дѣлаетъ для него бы то ни было возможнымъ разумный выборъ необходимыхъ для достиженія извѣстной цѣли средствъ, а чрезъ то и «уму—интеллекту», какъ обусловливающему собою наше познаніе принциповъ въ данномъ случаѣ имѣющаго мѣсто нашего поступка, и, съ другой, интеллектуальныя добродѣтели (за исключеніемъ «благоразумія») мыслимы и безъ отношенія къ нравственнымъ. Съ одной стороны, объ отношеніи нравственныхъ добродѣтелей къ умственнымъ въ существѣ дѣла тѣ же мысли высказываетъ и Аристотель, говоря, при этомъ, что очевидность этой истины привела нѣкоторыхъ изъ философовъ (Сократа...) даже къ крайности, состоявшей въ отождествленіи ими всѣхъ добродѣтелей съ «благоразуміемъ» (φρόνησις). При этомъ и Аристотель и Ѳома Аквинатъ опровергаютъ мнѣніе этихъ философовъ или собственно—Сократа, какъ мнѣніе слишкомъ крайнее, хотя въ основѣ своей имѣющее и правильную мысль. Съ другой стороны, объ отношеніи умственныхъ добродѣтелей къ нравственнымъ Аристотель высказывается точно такъ же, какъ и Ѳома Аквинатъ, такъ же, какъ Ѳома Аквинатъ, утверждая при этомъ, вмѣстѣ и ту истину, что «безъ благоразумія нельзя быть истинно-добродѣтельнымъ», и другую, что «столь же мало можно быть благоразумнымъ, не владѣя нравственными добродѣтелями».

Несомнѣнно—подъ воздѣйствіемъ такого усвоеннаго у Аристотеля взгляда на сущность и значеніе «благоразумія»—говоря о взаимоотношеніи нравственныхъ добродѣтелей, при этомъ, подводя ихъ къ извѣстнымъ «четыремъ» «главнымъ» добродѣтелямъ, Ѳома Аквинатъ въ концѣ концевъ сводитъ ихъ всѣ къ одному «благоразумію» (понимаемому имъ, какъ будетъ сказано ниже, нѣсколько своеобразно). Усвоивъ (какъ мы это уже видѣли выше) себѣ взглядъ Аристотеля на сущность умственныхъ добродѣтелей, Ѳома Аквинатъ, подъ этимъ вліяніемъ, разсуждаетъ и о взаимоотношеніи умственныхъ добродѣтелей, высказывая мысль, что послѣднія «вообще» могутъ существо-

вать самостоятельно въ отношеніи—одна къ другой. Подъ вліяніемъ Аристотеля же Ѳома Аквинатъ изъ нравственныхъ добродѣтелей на первое мѣсто ставитъ «справедливость», а изъ умственныхъ—«мудрость».

IV.

Поддаваясь сильному вліянію Аристотеля при раздѣленіи добродѣтелей на указанныя группы и общей характеристикѣ тѣхъ или другихъ изъ послѣднихъ, т. е., группъ, Ѳома Аквинатъ точно такъ же относится къ Аристотелю и при «подробномъ» раскрытіи тѣхъ или другихъ изъ признаваемыхъ имъ добродѣтелей въ отдѣльности. Въ частности:

1) При выясненіи сущности «любви», одной изъ такъ-называемыхъ «богословскихъ» добродѣтелей, Ѳома Аквинатъ затрогиваетъ нѣкоторые частные вопросы, какъ постановка, такъ и рѣшеніе которыхъ, очевидно, заимствованы имъ у Аристотеля изъ обширнаго трактата послѣдняго «περὶ φιλίας». Таковъ, прежде всего, вопросъ: «каждому изъ раздѣляющихъ дружбу лицъ болѣе-ли свойственно «любить» другаго, чѣмъ «быть любимымъ»,—вопросъ, рѣшаемый и Аристотелемъ и Ѳомою Аквинатомъ въ пользу мысли, заключающейся въ первой половинѣ его и, при томъ, обоими моралистами рѣшаемый въ этомъ смыслѣ на однихъ и тѣхъ же основаніяхъ: друзья обыкновенно заслуживаютъ себѣ отъ другихъ похвалу не за то, что ихъ любятъ, а больше за то, что они любятъ... Таковъ же и другой вопросъ: «благожеланіе есть-ли любовь» (у Аристотеля — «дружба»),—вопросъ въ духѣ Аристотеля, ставящаго и рѣшающаго его въ своей Никомаховской этикѣ, рѣшаемый Ѳомою Аквинатомъ отрицательно, и въ виду тѣхъ именно фигурирующихъ и у Аристотеля причинъ, что «благожеланіе» можетъ быть и тамъ, гдѣ не имѣетъ мѣста «взаимность» благожелателя и того, въ отношеніи къ кому имѣетъ мѣсто чье-либо благожеланіе, что далѣе, «благожеланіе» можетъ возникать въ комъ-либо «внезапно», а не вслѣдствіе «нѣкоторой привычки», что, затѣмъ, можетъ кто-либо питать «благожеланіе» къ такому лицу, которое иногда и не подозрѣваетъ самаго существованія своего благожелателя и проч.— все такія условія, при которыхъ любовь (у Аристотеля—«φιλία») не мыслима. Далѣе, раскрывая вопросъ о любви благодѣтелей въ отношеніи къ тѣмъ, къ кому они проявляютъ свои благодѣянія, Ѳома Аквинатъ слѣдуетъ Аристотелю: констатируя фактъ, что благодѣтели въ сильнѣйшей степени любятъ тѣхъ, въ отношеніи къ кому они проявляютъ свои благодѣянія, чѣмъ наоборотъ, онъ объясняетъ его тѣмъ, что свое благодѣяніе для благодѣтеля есть нѣкотораго рода произведеніе, потому что совершать благодѣянія труднѣе, чѣмъ принимать ихъ и проч. Выясняя вопросы — о любви, какая можетъ имѣть мѣсто между членами семейства, т. е. отцемъ и матерью, сыновьями..., Ѳома

Аквинатъ по мѣстамъ также пользуется аргументаціей Аристотеля, хотя (какъ ниже мы это и покажемъ) и уклоняясь отъ него въ «общемъ» взглядѣ на эти вопросы. Высказывая мысль, что къ ближнимъ своимъ мы должны питать любовь по образцу любви къ себѣ самимъ, Ѳома Аквинатъ, между прочимъ, эту свою мысль подтверждаетъ также прямою ссылкою на Аристотеля (Eth. Nic., lib. IX, cap. IV и VIII) и проч.

2) При раскрытіи сущности первой изъ такъ называемыхъ «главныхъ» добродѣтелей—«благоразумія», Ѳома Аквинатъ, въ свою очередь, также пользуется мыслями Аристотеля. Уже выше, при взаимномъ сопоставленіи нами общей характеристики этой добродѣтели, характеристики, предлагаемой обоими разсматриваемыми нами моралистами, мы видѣли, что общій, существенный взглядъ обоихъ послѣднихъ на «сущность» благоразумія тождественъ. Многія и частнѣйшія черты, какими оттѣняется у обоихъ данная добродѣтель, также одинаковы. Такъ, съ точки зрѣнія и Аристотеля и Ѳомы Аквината сѣдалищемъ «благоразумія» является «познавательная» именно часть души, гдѣ имѣетъ мѣсто и «мышленіе». Правда, обосновывая эту истину, Ѳома Аквинатъ пользуется въ этомъ случаѣ не однимъ Аристотелемъ, а также и бл. Августиномъ и Исидоромъ Севильскимъ, но все же пользуется имъ, въ пользу своихъ мыслей приводя его собственныя слова, выясняя ихъ смыслъ... Пріурочивъ «благоразуміе» къ познавательной именно способности нашей души, оба моралиста, затѣмъ, частнѣе отмѣчаютъ его характеръ, относя его не къ «теоретической», а «практической» сторонѣ указанной способности души. За объектъ «благоразумія», какъ имѣющаго дѣло съ тѣмъ, что должно быть осуществляемо нами въ нашей дѣятельности, что, слѣдовательно, находится въ нашей власти, обоими мыслителями одинаково признается не столько «общее», сколько «частное», «единичное»,—единичные поступки человѣка и, при томъ, поступки..., ведущіе къ достиженію нами не только какого-либо частнаго, только въ отношеніи къ намъ имѣющаго мѣсто блага, а и блага общественнаго. Какъ преслѣдующее въ концѣ концевъ то, что ведетъ человѣка къ «блаженной» жизни, благоразуміе, словомъ, такая добродѣтель, не владѣя которою (какъ уже было упомянуто выше) никто не можетъ быть вообще истинно-добродѣтельнымъ. Вообще могущее быть достояніемъ всякаго «разумнаго» существа, какъ такого, всякаго человѣка, и не «прирожденное» намъ, но сказывающееся какъ результатъ наставленій и зрѣлаго опыта, «благоразуміе», разсуждаютъ Аристотель и Ѳома Аквинатъ, естественно можетъ быть присуще только людямъ возмужалымъ, а не юношамъ... Забвеніе прямо само по себѣ не можетъ обусловливать собою утраты кѣмъ-либо благоразумія...

Если выразиться языкомъ Ѳомы Аквината, «частями» благоразумія являются: «memoria»—«воспоминаніе», въ извѣстной степени не

обходимо обусловливающее собою «благоразуміе», которое, какъ мы только что замѣтили, есть плодъ зрѣлаго опыта, опытности, между тѣмъ, слагающейся изъ многихъ воспоминаній; «intellectus» (νοῦς); «docilitas»—переимчивость или пользованіе наставленіями, опытностію другихъ и проч., на что все такой же взглядъ мы въ свое время нашли и у Аристотеля.

Соединенными съ благоразуміемъ, въ извѣстной степени содѣйствующими ему, какъ мы выше и сказали, являются, съ точки зрѣнія обоихъ моралистовъ, «eubulia» (εὐβουλία), «synesis» (σύνεσις) и «gnome» (γνώμη).

Говоря о нѣкоторыхъ порокахъ, какъ контрастахъ «благоразумія», которые, повидимому, не представляются такими (т. е., ни пороками, ни контрастами благоразумія), Ѳома Аквинатъ въ числѣ ихъ указываетъ одинъ, называемый имъ «astutia». «Astutia»,—какъ даетъ знать объ этомъ самъ Ѳома Аквинатъ, ссылаясь на конецъ XII-й главы VI-й книги Никомаховской этики,—это переводъ Аристотелевскаго термина «δεινότης», термина, который, какъ въ свое время нами было замѣчено, означаетъ вообще «способность ко всему» (πανουργία), въ смыслѣ «высочайшей гнусности», способность осуществить какую-угодно, хотя бы и гнуснѣйшую цѣль, и при помощи какихъ-бы то ни было (безъ различія) средствъ... Точно такими же чертами, какъ мы видѣли выше, характеризуетъ и Ѳома Аквинатъ—«astutiam».

3) Раскрытіе Ѳомою Аквинатомъ второй изъ главныхъ добродѣтелей «справедливости» также отмѣчено духомъ Аристотелевской этики.

Прежде всего, общее опредѣленіе сущности «справедливости», находимое нами у Ѳомы Аквината, сдѣлано послѣднимъ подъ непосредственнымъ вліяніемъ Аристотеля. Намѣреваясь дать это опредѣленіе, Ѳома Аквинатъ, прежде всего, указываетъ существенные признаки, по которымъ вообще можно узнать всякую добродѣтель, указываетъ признаки, заимствуя ихъ изъ Аристотелевской этики (Eth. Nic., lib. II, cap. IV; lib. III, cap. I), это: «сознательное» совершеніе извѣстнаго, имѣющаго мѣсто, при томъ, въ виду должной цѣли, поступка,—«добровольность» послѣдняго и «постоянство, твердое пребываніе» въ извѣстной дѣятельности, послѣ чего уже предлагая общую характеристику справедливости, какъ такого «навыка, благодаря которому человѣкъ твердою и постоянно, безъ перерывовъ имѣющею мѣсто волею воздаетъ каждому то, на что этотъ имѣетъ право». Предложивши же такое опредѣленіе справедливости, онъ непосредственно за этимъ замѣчаетъ, что это его опредѣленіе справедливости тождественно, вполнѣ совпадаетъ съ опредѣленіемъ ея у Аристотеля, отмѣчавшаго справедливость, какъ навыкъ, владѣющій которымъ человѣкъ съ твердымъ намѣреніемъ, по своему внутреннему настроенію, по своему выбору пропорціонально (ни мало, ни много, словомъ, должнымъ образомъ) распредѣляетъ что-бы то ни было—или между собою и своими

ближними, или-же только между послѣдними въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ другъ къ другу.—Согласно съ Аристотелемъ опредѣляя сущность «справедливости», согласно съ нимъ-же Ѳома Аквинатъ, далѣе, высказывается и въ пользу той мысли, что справедливость можетъ имѣть смыслъ только въ отношеніяхъ одного или однихъ людей къ другому или другимъ, и что только въ метафорическомъ смыслѣ можно говорить о справедливости, имѣющей мѣсто въ отношеніяхъ человѣка къ самому-же себѣ.

«Справедливость» имѣетъ дѣло съ правомъ. Послѣднее у обоихъ моралистовъ разсматривается, какъ—α) «естественное», β) «положительное» или «законное», γ) «международное», δ) «отцовское» и, наконецъ, ε) имѣющее мѣсто въ отношеніяхъ господина къ своимъ рабамъ.—Общая характеристика всѣхъ этихъ видовъ «права» и у Аристотеля и у Ѳомы Аквината въ существенномъ тождественна.

«Справедливость» обоими моралистами согласно пріурочивается, какъ къ ея «носителю», къ «волѣ».

«Справедливость» разсматривается у Аристотеля и Ѳомы Аквината, съ одной стороны, какъ «общая» добродѣтель, и съ другой, какъ добродѣтель «частная». Уже выше мы имѣли случай замѣтить, что оба моралиста согласно разсматриваютъ «общую» справедливость, какъ добродѣтель, обнимающую собою, содержащую въ себѣ всѣ другія добродѣтели, проявляющіяся въ какомъ-либо нашемъ внѣшнемъ поступкѣ, какъ «всю добродѣтель». Эта «общая» справедливость, въ чемъ также согласны между собою оба моралиста, характеризуется тѣмъ существеннымъ признакомъ, что преслѣдуетъ «благо общее»,—тогда какъ справедливость «частная», понимаемая какъ «единичная» добродѣтель, въ ея отличіе отъ справедливости «общей», имѣетъ въ виду только благо «единичное», благо того или другаго отдѣльнаго лица...; она, при томъ, имѣетъ мѣсто при «мѣновыхъ» и проч. сношеніяхъ однихъ людей съ другими.

Въ характеристикѣ видовъ «частной» справедливости,—справедливости, понимаемой въ смыслѣ «единичной» добродѣтели, Ѳома Аквинатъ также излагаетъ мысли Аристотеля. Въ самомъ дѣлѣ, вмѣстѣ съ Аристотелемъ указавъ два вида частной справедливости: α) «justitia commutativa» и β) «justitia distributiva», онъ, далѣе, «вполнѣ» согласно съ Аристотелемъ отмѣчаетъ ихъ слѣдующими частнѣйшими чертами. «Justitia commutativa»—справедливость, имѣющая смыслъ при такихъ или иныхъ взаимныхъ сношеніяхъ людей между собою, дѣйствуетъ по правиламъ ариѳметической пропорціи,—между тѣмъ какъ «justitia distributiva»—справедливость, состоящая въ пропорціональномъ распредѣленіи общаго, дѣйствуетъ по правиламъ пропорціи геометрической. «Justitia commutativa» имѣетъ въ виду всегда только равенство «rei ad rem», только «степень» извѣстнаго блага, совершенно безотносительно къ какому-либо сравнительному достоинству имѣвшихъ или имѣющихъ

другъ съ другомъ какія-либо сношенія лицъ. «Justitia distributiva» преслѣдуетъ равенство или пропорціональность «rerum ad personas», т. е. всегда обращаетъ вниманіе на сравнительныя достоинства тѣхъ или другихъ лицъ и, соотвѣтственно этому, лицу, стоящему выше другаго въ тѣхъ или другихъ отношеніяхъ, удѣляетъ изъ общихъ благъ и лучшее благо, чѣмъ послѣднему, и наоборотъ. При характеристикѣ этихъ обоихъ видовъ «частной» справедливости всецѣло пользуясь мыслями Аристотеля, Ѳома Аквинатъ иногда заимствуетъ у послѣдняго даже и «примѣры», приводимые имъ для иллюстраціи сообщаемаго имъ содержанія...

Подробно характеризуя, далѣе, актъ «justitiae commutativae» «возстановленіе» (restitutio), Ѳома Аквинатъ, какъ и раньше, продолжаетъ съ любовію пользоваться Аристотелемъ. «Restitutio», по его мысли, имѣетъ мѣсто во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда извѣстная вещь, принадлежащая извѣстному лицу, берется у послѣдняго кѣмъ-либо или съ согласія его, т. е. владѣтеля этой вещи (когда, напр., кто-либо даетъ своему ближнему что либо изъ своихъ достояній или въ долгъ, или на сохраненіе), или-же вопреки его согласію (при воровствѣ, хищничествѣ...). При этомъ, если «justitia commutativa», какъ мы выше и замѣтили, дѣйствуетъ по правиламъ ариѳметической пропорціи, то соотвѣтственно этому, и актъ «justitiae commutativae»—«restitutio» въ основѣ своей долженъ имѣть также ариѳметическую пропорцію, т. е., не обращая какого-либо вниманія на сравнительное достоинство тѣхъ или другихъ лицъ, долженъ имѣть въ виду только вообще возвращеніе пострадавшему «ни болѣе, ни менѣе» того, что у него было кѣмъ-либо такъ или иначе отнято...

Разсуждая дальше о контрастахъ «justitiae commutativae», Ѳома Аквинатъ, какъ мы видѣли, между прочимъ, поднимаетъ затрогиваемый и Аристотелемъ вопросъ о «самоубійствѣ», и, при этомъ, утверждаетъ, что самоубійство—несправедливость, оказываемая самоубійцею, между прочимъ, тому обществу, къ которому послѣдній принадлежитъ,—утверждаетъ, въ подтвержденіе своихъ словъ прямо ссылаясь на то мѣсто этики Аристотеля, гдѣ послѣдній ведетъ объ этомъ рѣчь. Въ этомъ-же отдѣлѣ говоря о «воровствѣ» и «грабежѣ» и отличая ихъ одно отъ другаго тѣмъ, что первое происходитъ обыкновенно тайно, а послѣднее явно и насильственно, Ѳома Аквинатъ опять въ подтвержденіе своихъ словъ ссылается на Аристотеля (Eth. Nic., lib. V, cap. II), опять обосновываетъ это свое положеніе на данныхъ этики послѣдняго (Eth. Nic., lib. V, cap. IX; lib. III, cap. I) и проч.

Говоря о такъ называемыхъ у него «потенціальныхъ» частяхъ справедливости или, другими словами, о добродѣтеляхъ, стоящихъ со справедливостію въ тѣсной, непосредственной связи, Ѳома Аквинатъ, въ числѣ прочихъ, раскрываетъ нѣкоторыя изъ такихъ добродѣтелей подъ «вліяніемъ» Аристотеля. Такъ, а) добродѣтель, извѣстную подъ

именемъ «pietatis», Ѳома Аквинатъ опредѣляетъ, какъ справедливость или должное чествованіе нами главнымъ и преимущественнымъ образомъ родителей нашихъ, какъ источниковъ нашего бытія, а послѣ родителей — нашихъ братьевъ и сестеръ, какъ происшедшихъ съ нами отъ однихъ и тѣхъ же родителей..., затѣмъ, всѣхъ согражданъ и друзей отечества. У Аристотеля, на котораго, между прочимъ, Ѳома Аквинатъ ссылается въ этомъ случаѣ (Summa theolog., p. 2—2, q. 80, a. 1. Ibid., q. 101, a. 1...), мы видѣли вообще подобный же взглядъ на этотъ вопросъ.—б) При выясненіи сущности другой добродѣтели—«gratiae», Ѳома Аквинатъ на основаніи Аристотеля (Eth. Nic., lib. V, cap. V) въ положительномъ смыслѣ рѣшаетъ, между прочимъ, тотъ вопросъ: должны-ли мы вознаграждать своихъ благодѣтелей большими благами, въ сравненіи съ получаемыми нами отъ нихъ?... в) Ведя рѣчь о «правдивости», Ѳома Аквинатъ, ссылаясь на Аристотеля, утверждаетъ, что правдивость—добродѣтель и, при томъ, добродѣтель, отличная отъ всѣхъ другихъ,—что она приложима къ словамъ, дѣламъ и вообще ко всей жизни обладающаго ею человѣка, который всячески оберегаетъ себя отъ лжи, выдавая себя всегда и во всемъ за того, чѣмъ онъ и на самомъ дѣлѣ есть,—что, сказываясь срединнымъ пунктомъ между «хвастовствомъ», имѣющимъ мѣсто въ тѣхъ вообще случаяхъ, когда кто-либо выставляетъ себя съ большими достоинствами и проч., чѣмъ съ какими онъ сказывается на самомъ дѣлѣ, съ одной стороны, и «притворствомъ», имѣющимъ мѣсто, напротивъ, въ тѣхъ случаяхъ, когда кто-либо, въ ущербъ истинѣ, говоритъ о себѣ меньшее, нежели съ чѣмъ онъ является въ дѣйствительности, съ другой,—она ближе стоитъ къ крайности недостатка (т. е., крайности «притворства»), чѣмъ излишка,—что «хвастовство» (крайность излишка), вслѣдствіе этого, сравнительно гнуснѣе, чѣмъ притворство.—г) «Amicitia»—средина между «лестью» и «брюзгливостью» или «сварливостью» — крайностями, изъ которыхъ, однако, первая стоитъ сравнительно ближе къ тому, въ чемъ состоитъ сущность добродѣтели «amicitiae», чѣмъ вторая. «Amicitia» Ѳомы Аквината — не иное что, какъ та, не имѣющая для себя никакого имени («ἀνώνυμον») добродѣтель Аристотелевской этики, которая на нашемъ языкѣ извѣстна подъ названіемъ «вѣжливости». Послѣдняя у Аристотеля разсматривается (какъ и у Ѳомы Аквината) также въ смыслѣ срединнаго пункта между «лестью», съ одной стороны, и «сварливостью» или «брюзгливостью», съ другой. Наконецъ, д) «liberalitas»—добродѣтель, сущность которой состоитъ вообще въ хорошемъ пользованіи вещами этого міра (напр., богатствомъ), необходимыми намъ для поддержанія нашей жизни. Она занимаетъ средину между «скупостью», состоящею въ переходящемъ должную мѣру стремленіи извѣстнаго человѣка къ пріобрѣтенію всякими путями внѣшнихъ благъ или удерживанію у себя пріобрѣтенныхъ..., съ одной стороны, и «расточитель-

ностію», противоположною скупости крайностію «щедрости», съ другой, причемъ, однако, «расточительность» сравнительно нѣсколько ближе стоитъ къ «щедрости», чѣмъ «скупость», которая, сверхъ того, вообще неизлѣчима или, во всякомъ случаѣ, трудно излѣчима, тогда какъ расточительность, на-оборотъ, излѣчима легко, благодаря и увеличенію возраста человѣка, и наступленію бѣдности...

Наконецъ, подъ не подлежащимъ никакому сомнѣнію вліяніемъ Аристотеля, Ѳома Аквинатъ высшимъ видомъ «справедливости» вмѣстѣ съ греческимъ моралистомъ признаетъ—«epicheia» (ἐπιείκεια). Частнѣйшая характеристика «epicheiae» у обоихъ моралистовъ также «совершенно» одинакова. «Epicheia» добродѣтель, владѣющій которою человѣкъ слѣдуетъ «смыслу, духу» требованій справедливости, а не—«буквѣ» закона. «Epicheia»,—въ виду того, что для законодателей нѣтъ возможности предусмотрѣть всѣ частные случаи, такъ что, поэтому, законодатели при составленіи законовъ обыкновенно обращаютъ свое вниманіе только на то, что случается по большей части,—существуетъ, какъ добродѣтель, заступающая мѣсто «легальной» справедливости въ непредусмотрѣнныхъ закономъ случаяхъ, какъ исправляющая или поправляющая, гдѣ необходимо, законно, легально-справедливое...

4) Вліяніе Аристотеля сказывается, далѣе, и при раскрытіи Ѳомою Аквинатомъ своего ученія о добродѣтели «мужества». Согласно съ Аристотелемъ опредѣляя «мужество», какъ добродѣтель, стоящую въ срединѣ между трусостью—страхомъ, съ одной стороны, и безразсудною, беззавѣтною отвагою, съ другой, согласно съ нимъ же Ѳома Аквинатъ характеризуетъ эту добродѣтель и частными чертами. Мужество, какъ утверждаетъ онъ, есть «спокойствіе» человѣка въ виду опасностей, угрожающихъ ему смертью, и, притомъ, не всякихъ вообще такого рода опасностей, а только опасностей, имѣющихъ мѣсто главнымъ образомъ на войнѣ, хотя, конечно, въ извѣстной степени мужествомъ же будетъ и спокойная встрѣча со смертію, постигающею кого либо на одрѣ болѣзни, въ морѣ—при кораблекрушеніи... «Мужество» состоитъ больше въ непоколебимомъ «стояніи», «выдерживаніи» указанныхъ опасностей, чѣмъ «нападеніи»... Мужественный въ актѣ обнаруженія имъ своего мужества не находитъ для себя какого либо удовольствія, хотя цѣль этого акта вообще и сказывается, какъ нѣчто «пріятное». Не находя въ указанномъ актѣ своемъ для себя какого либо удовольствія, истинно мужественный въ виду печальнаго..., однако и не печалится, что одно уже само по себѣ имѣетъ извѣстную цѣну.

Говоря о такъ называемыхъ «интегральныхъ» частяхъ мужества, Ѳома Аквинатъ по прежнему продолжаетъ черпать свѣденія изъ этики Аристотеля. Въ качествѣ первой изъ такихъ частей мужества Ѳома Аквинатъ раскрываетъ добродѣтель «великодушія». Великодушіе вообще имѣетъ мѣсто въ отношеніи къ почестямъ, но почестямъ не

всякимъ а только «великимъ». Великодушіе поэтому преслѣдуетъ собственно то только, что достойно какой либо великой почести. Внѣшнія блага вообще сказываются не безъ нѣкотораго (относительнаго) значенія въ отношеніи къ добродѣтели великодушія, хотя разсматриваемыя сами по себѣ въ данномъ случаѣ они не имѣютъ «никакого» значенія. Великодушіе средина между честолюбіемъ, тщеславіемъ... и вообще «высокомѣріемъ», «самомнѣніемъ», съ одной стороны, и «малодушіемъ» съ другой. Высокомѣрный—вообще человѣкъ, претендующій на не заслуженныя имъ почести, на почести, на которыя онъ не имѣетъ права. Малодушный человѣкъ обладаетъ свойствами какъ разъ противоположными свойствамъ высокомѣрнаго... Характеризуя сущность «великодушія» въ духѣ Аристотеля, Ѳома Аквинатъ замѣчаетъ, что «великодушіе» должно отличать отъ другой добродѣтели, имѣющей дѣло также съ почестями, но не «великими», а только умѣренными, незначительными,—добродѣтели, для которой вообще не существуетъ какого либо названія, занимающей средину между «philotimia» и ««aphilotimia». Отмѣчая такими чертами послѣдняго рода добродѣтель, Ѳома Аквинатъ опять «буквально» повторяетъ мысли Аристотеля. Какъ вторую изъ интегральныхъ частей «мужества», Ѳома Аквинатъ раскрываетъ добродѣтель «великолѣпія», характеризуя ее, какъ добродѣтель, своими крайностями имѣющую «parvificentiam» и «consumptionem», и состоящую именно въ совершеніи съ умѣньемъ, тактомъ чего либо великаго со стороны количества, цѣнности... Такое исполненіе чего либо великаго въ этомъ смыслѣ, очевидно, можетъ имѣть мѣсто только подъ условіемъ большихъ издержекъ со стороны великолѣпнаго. Такая характеристика «великолѣпія», очевидно, есть характеристика, принадлежащая не Ѳомѣ Аквинату, а тому же Аристотелю...

5) Сопоставляя выясненіе Ѳомою Аквинатомъ сущности послѣдней изъ «главныхъ» добродѣтелей «воздержанія» съ раскрытіемъ ея, находящимся въ этикѣ Аристотеля, мы наблюдаемъ то же, что видѣли. при сопоставленіи характеристики обоими разсматриваемыми моралистами другихъ добродѣтелей. Въ частности, давъ общее опредѣленіе воздержанія (какъ мы видѣли въ этомъ же параграфѣ), тождественное съ предлагаемымъ Аристотелевскою этикою, Ѳома Аквинатъ, далѣе, со слѣдующихъ сторонъ характеризуетъ сущность воздержанія «вполнѣ» согласно съ Аристотелемъ. Воздержаніе, такъ разсуждаетъ Ѳома Аквинатъ, имѣетъ дѣло съ удовольствіями, но удовольствіями не всякими, а величайшими, удовольствіями, притомъ, общими у насъ съ неразумными животными, удовольствіями, посредствуемыми чувствами вкуса, но главнымъ, преимущественнымъ образомъ осязанія, за исключеніемъ нѣкоторыхъ благороднѣйшихъ удовольствій этого рода. Воздержный человѣкъ пользуется всѣми такого рода «удовольствіями» въ такой мѣрѣ, въ какой они необходимы ему для его здоровья, благо-

состоянія. Сказываясь срединнымъ пунктомъ между указанными въ этомъ же параграфѣ крайностями, воздержаніе, при этомъ, сравнительно болѣе аналогично съ крайностію недостатка, т. е., совершенною апатичностью, нечувствительностію къ удовольствіямъ, чѣмъ съ крайностію излишка, т. е., слишкомъ большою, преступающею должную мѣру склонностію къ послѣднимъ...

Выяснивъ сущность самого по себѣ «воздержанія» въ духѣ Аристотеля, Ѳома Аквинатъ подъ непосредственнымъ вліяніемъ послѣдняго характеризуетъ и слѣдующія такъ называемыя имъ «части» этой добродѣтели. Между «интегральными» частями воздержанія онъ между прочимъ характеризуетъ «стыдливость». Стыдливость, какъ страхъ предъ чѣмъ либо постыднымъ вообще, какъ болѣе пассивное состояніе, по его мнѣнію, не есть собственно добродѣтель. Стыдливость, лучше сказать, есть «страсть»... Между «потенціальными» частями «воздержанія» у Ѳомы Аквината, между прочимъ, фигурируетъ «самообладаніе» (continentia = ἐγκράτεια), родственное съ «воздержаніемъ», имѣющее съ нимъ мѣсто относительно однихъ и тѣхъ же удовольствій и являющееся въ отношеніи къ нему чѣмъ-то, такъ сказать, прикладнымъ несовершеннымъ. При этомъ, такъ какъ «невоздержный» является такимъ вслѣдствіе «порочнаго навыка», вслѣдствіе «порочнаго характера своей воли», между тѣмъ какъ не владѣющій самообладаніемъ (=неумѣренностію) является такимъ не вслѣдствіе порочнаго навыка, а вслѣдствіе только своей слабости, изнѣженности..., то «невоздержность» болѣе гнусна, чѣмъ «неумѣренность» (incontinentia), хотя и послѣдняя, конечно, заслуживаетъ справедливаго порицанія. Неумѣренность въ обнаруженіи страсти «гнѣва» менѣе гнусна, чѣмъ въ обнаруженіи страсти «вожделѣнія», потому что первая вызывается «печалью», потому что, далѣе «гнѣвъ» скорѣе возбуждается и проходитъ въ человѣкѣ... Въ числѣ потенціальныхъ же частей «воздержанія» мы находимъ у Ѳомы Аквината и «кротость», добродѣтель, состоящую, по его мнѣнію, въ разумномъ обуздываніи волненій гнѣва и занимающую средину между заслуживающею порицанія «гнѣвливостію» или «раздражительностію», съ одной стороны, и совершенною «нечувствительностію» (терминъ Аристотеля; Ѳома Аквинатъ не называетъ никакъ этой послѣдней крайности, только характеризуя и отмѣчая ее, какъ также гнусную, хотя, очевидно, и болѣе аналогичную съ «кротостью» крайность). Въ тѣхъ случаяхъ, въ которыхъ возбужденіе гнѣва обусловливается требованіями разума, проявленіе гнѣва даже похвально, и человѣкъ, разумно гнѣвающійся, есть кроткій. Точно это же «все», мы видѣли и у Аристотеля, у котораго всецѣло находимъ также и предлагаемую Ѳомою Аквинатомъ характеристику «гнѣвающихся» трехъ видовъ,—гнѣвающихся, изъ которыхъ, какъ мы видѣли, одни называются имъ «amari», другіе «difficiles» и, наконецъ, третьи «acuti». Наконецъ, мысли Аристотеля же

повторяетъ Ѳома Аквинатъ и говоря объ одномъ изъ видовъ «скромности вообще» потенціальной также части воздержанія, въ частности, о видѣ послѣдней «eutrapelia» или «благоподвижности», видѣ проявляющемся въ умѣньѣ чьемъ либо цѣлесообразно, разумно, тактично пользоваться играми... во время отдохновенія, и занимающемъ срединный пунктъ между «скоморошествомъ» или «проказничествомъ» и «суровостью» (термины опять Аристотелевскіе; Ѳома Аквинатъ опять не отмѣчаетъ ни ими, ни какими либо другими ни той, ни другой крайностей «благоподвижности», только характеризуя ихъ). Люди, впадающіе въ этомъ случаѣ въ ту или другую изъ возможныхъ крайностей, вообще гнусны...

V.

Въ концѣ своего ученія о нравственности Ѳома Аквинатъ, какъ мы видѣли, между прочимъ, разсуждаетъ о различныхъ образахъ человѣческой жизни и, въ частности, о жизни «созерцательной» и «активной». Уже самое мѣсто, какое Ѳома Аквинатъ удѣлилъ своей характеристикѣ этихъ двухъ видовъ человѣческой жизни, какъ намъ кажется, въ извѣстной степени можетъ говорить о вліяніи на Ѳому Аквината Аристотеля, разсуждающаго о «созерцательной» жизни, какъ мы видѣли, также въ концѣ своей Никомаховской этики (lib. X). Самая характеристика обоихъ видовъ человѣческой жизни, предлагаемая Ѳомою Аквинатомъ, въ свою очередь, говоритъ о весьма сильномъ вліяніи на этого моралиста того же Аристотеля. Созерцательная жизнь, разсуждаетъ Ѳома Аквинатъ, состоитъ въ созерцаніи истины. Созерцательная жизнь вообще ни мало не нуждается для себя въ какихъ либо нравственныхъ добродѣтеляхъ, необходимыхъ только для того, чтобы «активная» жизнь текла нормально. Какъ сообразное съ природою человѣка, созерцаніе истины доставляетъ человѣку удовольствіе. Активная жизнь состоитъ въ дѣятельности чисто практической нравственности и необходимо требуетъ для себя всѣ нравственныя добродѣтели... Если сравнивать между собою созерцательный и активный образы человѣческой жизни, то созерцательная жизнь, очевидно, стоитъ выше активной. При этомъ, въ видахъ обоснованія такой своей мысли, Ѳома Аквинатъ буквально повторяетъ «всѣ» тѣ соображенія, какія, какъ мы видѣли, предлагаются и Аристотелемъ въ своей этикѣ въ пользу мысли, высказывающейся за преимущество созерцательной жизни предъ активною...

Вотъ въ какихъ пунктахъ, слѣдовательно, взаимно «сходны» нравственное мировоззрѣніе Аристотеля, съ одной стороны, и Ѳомы Аквината, съ другой. При этомъ, въ заключеніе считаемъ необходимымъ отмѣтить и то еще также обстоятельство, что Ѳома Аквинатъ вообще въ такой степени сильно уважаетъ авторитетъ Аристотеля, что, раскрывая нѣкоторые отдѣльные пункты, «вовсе» не затрогиваемые Ари-

стотелемъ въ его этикѣ (напр., о монашескихъ орденахъ...), онъ, при этомъ, почти всегда ставитъ дѣло такъ, что, вводя нѣкоторые частные—посредствующіе вопросы, необходимые для раскрытія даннаго пункта, при рѣшеніи ихъ также постоянно пользуется всякою возможностью сослаться на авторитетъ Аристотеля,—авторитетъ, въ глазахъ Ѳомы Аквината стоящій, словомъ, такъ высоко, что *во всѣхъ нравоучительныхъ произведеніяхъ послѣдняго намъ не удалось найти хотя бы одного случая, когда бы онъ «опровергалъ» Аристотеля: онъ, напротивъ,* какъ мы «всюду» подмѣчали, *или слѣдуетъ мыслямъ, воззрѣніямъ Аристотеля, или тѣ изъ нихъ, которыя повидимому, несогласны съ его собственными утвержденіями, онъ старается такъ или иначе примирить съ послѣдними...*

Глава II. — Сопоставленіе между собою нравственныхъ взглядовъ Аристотеля и Ѳомы Аквината, со стороны ихъ „разногласія“ однихъ съ другими.

Сопоставивъ между собою нравственныя воззрѣнія Аристотеля и Ѳомы Аквината съ тѣхъ сторонъ, съ какихъ они являются вполнѣ совпадающими одни съ другими, теперь мы постараемся посмотрѣть на нихъ съ тѣхъ сторонъ, съ которыхъ они сказываются воззрѣніями отличными одни отъ другихъ. Имѣя въ виду осуществленіе этой цѣли, мы, въ частности, соотвѣтственно самому существу дѣла, укажемъ—I., на моменты, непосредственно обусловливавшіе собою фактъ разногласія между собою разсматриваемыхъ нами моралистовъ въ дѣлѣ раскрытія ими своихъ нравственныхъ взглядовъ, II., на разногласіе между Аристотелемъ и Ѳомою Аквинатомъ въ раскрытіи ими сущности, смысла «высочайшаго блага», III., на разногласіе между тѣмъ, и другимъ въ раскрытіи ими сущности, смысла «добродѣтели», и, наконецъ, IV., перечислимъ пункты «нравоучительнаго» характера, съ одной стороны, раскрываемые Ѳомою Аквинатомъ, и, съ другой, или «мало» раскрываемые, или «вовсе» не раскрываемые Аристотелемъ.

§ I.

Моменты, непосредственно обусловливавшіе собою фактъ разногласія Аристотеля съ Ѳомою Аквинатомъ въ дѣлѣ раскрытія ими своихъ нравственныхъ взглядовъ.

Если разница, «отчасти» замѣчаемая въ тѣхъ вообще между собою сходныхъ по духу методахъ, руководясь которыми оба разсматриваемыхъ нами моралиста раскрываютъ свои нравственныя воззрѣнія, сама по себѣ вообще не могла обусловливать и дѣйствительно не обуслов-

ливала собою существенно «различныхъ» между собою взглядовъ этихъ моралистовъ на многіе нравственные вопросы, то зато въ извѣстной степени должна была обусловливать собою послѣдніе, т. е., «различные» именно взгляды обоихъ моралистовъ на извѣстные этическіе вопросы, хотя бы уже та замѣчаемая нами разница въ «психологическихъ» воззрѣніяхъ обоихъ моралистовъ,—воззрѣніяхъ, положенныхъ тѣмъ и другимъ въ основу своихъ нравственныхъ взглядовъ, что Ѳома Аквинатъ ясно признавалъ душу человѣческую «безсмертною»...

Но тѣмъ, отъ чего главнымъ, преимущественнымъ образомъ стоитъ въ непосредственной зависимости разсматриваемый нами фактъ существованія въ нравоучительныхъ сочиненіяхъ интересующихъ насъ моралистовъ — слишкомъ различныхъ взглядовъ на тѣ, или другіе нравственные вопросы,—является, съ одной стороны, отсутствіе въ основѣ нравственныхъ воззрѣній Аристотеля не только «религіозныхъ—откровенныхъ» данныхъ, но даже и всякихъ вообще «религіозныхъ» данныхъ, и, съ другой, проникновеніе всего нравственнаго строя мыслей Ѳомы Аквината не только вообще «религіозными», но и, въ частности, «религіозными—откровенными» данными: воззрѣніями Ѳомы Аквината именно на Бога, какъ существо премірное, простѣйшее, всесовершеннѣйшее, вѣчное, всеблагое, всевѣдущее, всемогущее, вездѣсущее, неизмѣняемое...,—на Бога, какъ Единаго по существу и Троичнаго въ Лицахъ, какъ сотворившаго видимый міръ изъ ничего и промышляющаго о мірѣ вообще и человѣкѣ, въ частности...,—на Бога, для спасенія падшаго человѣка пославшаго въ міръ Сына Своего Единороднаго, воплотившагося..., Своею жизнію, ученіемъ..., страданіями, смертію, воскресеніемъ... искупившаго человѣчество отъ грѣха, проклятія и смерти и проч.

Тогда какъ «этика» Ѳомы Аквината, опирающаяся на «религіозныя» и, въ частности, «религіозныя—откровенныя» данныя, по характеру своему сказывается въ смыслѣ одной изъ составныхъ частей «богословія», «этика» Аристотеля можетъ быть охарактеризована, какъ одна изъ составныхъ частей «политики»—«науки о государствѣ». Общій характеръ обѣихъ этикъ, слѣдовательно, существенно различенъ.

§ II.

Разногласіе между Аристотелемъ и Ѳомою Аквинатомъ въ раскрытіи ими сущности, смысла высочайшаго блага.

Въ ученіи о «высочайшемъ благѣ», въ которомъ, какъ мы выше видѣли, весьма многое заимствовано Ѳомою Аквинатомъ у Аристотеля, «многое» также можно указать и такого, въ чемъ эти моралисты расходятся другъ съ другомъ.

Въ частности, какъ христіанскій моралистъ съ христіанскими взглядами на Бога, на личное безсмертіе человѣка..., Ѳома Аквинатъ,—

какъ это нами въ свое время и было подробно раскрыто,—сущность «высочайшаго блага» въ концѣ концевъ сводитъ къ Богу, понимая его, т. е., «высочайшее благо», въ двоякомъ смыслѣ», т. е., или какъ «Самого Бога», или же какъ «возможное богоуподобленіе» со стороны разумныхъ существъ (нѣсколько похожій намекъ мы встрѣчаемъ у учителя Аристотеля—Платона), причемъ совершеніе «нравственныхъ добродѣтелей» преслѣдуется всѣми только въ «извѣстной» степени ради ихъ самихъ, а «главнымъ» и «преимущественнымъ» образомъ не ради ихъ самихъ, а ради «блаженства» или «высочайшаго блага», котораго тотъ или другой человѣкъ надѣется при ихъ посредствѣ достигнуть, такъ что, поэтому, если блаженство человѣка состоитъ вообще въ созерцательной дѣятельности, то, въ частности, оно должно быть охарактеризовано не какъ что либо другое, а только какъ дѣятельность, проявляющаяся въ познаніи, созерцаніи Бога и, притомъ, созерцаніи не «посредственномъ», а «непосредственномъ». Въ концѣ концевъ такъ характеризуя сущность «высочайшаго блага» человѣческаго или, что тоже, блаженства человѣческаго, Ѳома Аквинатъ, соотвѣтственно этому, высказываетъ и ту мысль, что здѣсь на землѣ для человѣка возможно, достижимо только «несовершенное» блаженство, а что блаженство «совершенное» въ земной жизни безусловно не достижимо для человѣка; оно можетъ имѣть мѣсто только въ будущей жизни, жизни за гробомъ. А такъ какъ человѣкъ существо, со стороны своей души, не смертное, а, напротивъ, обладающее личнымъ безсмертіемъ, то «совершенное» блаженство человѣка, возможное для послѣдняго въ загробной жизни, можетъ быть и дѣйствительно будетъ «вѣчнымъ». При этомъ, «удовольствіе» и такъ называемыя «внѣшнія блага» не сказываются въ смыслѣ «необходимыхъ», «существенныхъ» частей «блаженства».

У Аристотеля, между тѣмъ, мы не находимъ ничего подобнаго: о какомъ-либо тождествѣ высочайшаго блага—съ «Самимъ Богомъ» или «богоуподобленіемъ» говорить, съ его точки зрѣнія, безсмысленно,—равно какъ, съ его точки зрѣнія, вполнѣ безсмысленно говорить и о какомъ-либо созерцаніи Бога, о какомъ-либо возможномъ для человѣка блаженствѣ за гробомъ: будущее для насъ вполнѣ темно (Eth. Nic., lib. I, cap. X, v. 15) [1]), возможное для человѣка совершенное «блаженство» возможно именно здѣсь же на землѣ... Правда, самъ Ѳома

[1]) Мѣсто изъ X-й книги Никомаховской этики Аристотеля (lib. X. c. VIII, v. 8), гдѣ послѣдній говоритъ, что, обладая божественнымъ разумомъ, далеко возвышающимъ насъ надъ смертною, преходящею частью нашего существа, и въ то же время проводя жизнь, вполнѣ согласную съ его требованіями, мы, на сколько возможно, чрезъ это дѣлаемся нѣкоторымъ образомъ безсмертными..., мѣсто вообще темное слѣдуетъ понимать не въ смыслѣ „безсмертія человѣка“, какъ такого, а вѣрнѣе всего въ смыслѣ безсмертія, вѣчности божественнаго „разума“ или, что то же, „Божества...“ (см. объ этомъ цитован. выше „сборникъ“ Kirchmann'a B. 43. Berlin., 1871 Jahr., s. 167—168, Erl. 251).

Аквинатъ, почему-то отчасти не уловивъ «духа» послѣдняго рода мыслей Аристотеля относительно возможности для человѣка на землѣ совершеннѣйшаго блаженства, понималъ Аристотеля нѣсколько иначе, чѣмъ мы и чѣмъ слѣдуетъ. Такъ въ седьмомъ «чтеніи» его комментарія на первую книгу Никомаховской этики Аристотеля онъ такъ выражается: «Aristoteles non intendit improbare opinionem Platonis quantum ad hoc, quod ponebat unum bonum separatum a toto universo, ad quod totum universum ordinatur, sicut exercitus ad bonum ducis»... Здѣсь, словомъ, Ѳома Аквинатъ съ полнымъ убѣжденіемъ высказывается въ пользу той мысли, что будто-бы и Аристотель,—ясно сознавая присущую ему—Ѳомѣ Аквинату, какъ христіанскому моралисту, мысль о нелѣпости искать кому-бы то ни было «совершеннаго» блаженства человѣческаго здѣсь на землѣ въ области тварнаго, конечнаго...,—подъ тѣмъ блаженствомъ человѣческимъ, какое онъ характеризуетъ въ своей этикѣ, не понималъ блаженства «возможно совершеннаго» для человѣка, а лишь только блаженство «несовершенное»... Слѣдовательно, на самомъ дѣлѣ совершенно разноглася въ этомъ отношеніи съ Аристотелемъ, Ѳома Аквинатъ разногласилъ съ послѣднимъ не вполнѣ сознательно. Равно и во взглядѣ на значеніе «нравственныхъ добродѣтелей», какъ «средствъ», обусловливающихъ собою возможность для человѣка достигнуть обладанія высочайшимъ благомъ, блаженствомъ,—взглядѣ, чуждомъ Аристотеля: съ его точки зрѣнія, какъ мы въ свое время видѣли, «добродѣтелей» нельзя разсматривать въ смыслѣ указаннаго рода «средствъ»..., такъ-какъ «добродѣтель» — существенная составная часть, существенный составной элементъ «уже» «εὐδαιμονίας»—блаженства «совершеннѣйшаго».

«Удовольствіе» и «внѣшнія блага», наконецъ, съ точки зрѣнія Аристотеля, какъ мы въ свое время это и видѣли, принадлежатъ къ числу, хотя и не «существеннѣйшихъ», но все же «существенныхъ», «необходимыхъ» составныхъ частей «Εὐδαιμονίας» [1]).

§ III.

Разногласіе между Ѳомою Аквинатомъ и Аристотелемъ въ раскрытіи ими сущности, смысла добродѣтели.

При выясненіи смысла, сущности «добродѣтели» Аристотель и Ѳома Аквинатъ разногласятъ между собою: I) во взглядѣ на «свободу» че-

[1]) Однако, уже и Аристотелю дѣлаетъ большую честь высказываемое имъ въ VII-й книгѣ своей Никомаховской этики (l. VII, c. XIII, v. 6) слѣдующее замѣчаніе объ удовольствіи. «ἴσως δὲ καὶ διώκουσιν οὐχ ἥν», т. е. «ἡδονήν», «οἴονται οὐδ'ἥν ἂν φαῖεν, ἀλλὰ τὴν αὐτήν· πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον...», хотя замѣчаніе это для насъ, впрочемъ, не можетъ имѣть особеннаго значенія какъ потому, что оно одиноко, такъ и потому, что находится оно въ такомъ отдѣлѣ Никомаховской этики, подлинность котораго, какъ нами въ свое время было замѣчено, подлежитъ еще едва-ли не «справедливому» сомнѣнію и проч.

ловѣческой «воли»—этого необходимаго условія «нравственнаго» характера поступковъ человѣка, II) въ характеристикѣ «добродѣтели» и «порока», разсматриваемыхъ вообще, III) въ «общей» характеристикѣ «человѣческихъ» добродѣтелей, IV) въ «частнѣйшей и подробной характеристикѣ» тѣхъ или другихъ добродѣтелей и, наконецъ, V) во взглядѣ на сущность и значеніе «различныхъ образовъ человѣческой жизни».

I.

При выясненіи вопроса о «свободной» волѣ человѣка, какъ вообще необходимо обусловливающей собою «нравственный» характеръ тѣхъ или другихъ поступковъ человѣка, испытывая на себѣ сильное вліяніе Аристотеля, Ѳома Аквинатъ далеко не прочь и отъ взглядовъ на этотъ вопросъ, совершенно не имѣющихъ смысла въ устахъ древнегреческаго мыслителя. Такъ, съ одной стороны, принимая взглядъ Аристотеля на волю человѣческую, какъ на «госпожу въ отношеніи къ самой себѣ»,—съ другой, Ѳома Аквинатъ, какъ христіанскій богословъ, признаетъ смыслъ и за словами посланія св. ап. Павла къ Филиппійцамъ (II гл. 13 ст. синод. перев.; Summa theolog, p. 1—2, q. IX, a. 6): «Богъ производитъ въ васъ и хотѣніе, и дѣйствіе, по своему благоволенію», т. е. смыслъ за положеніемъ, что въ качествѣ начала, обусловливающаго собою движеніе свободной воли человѣка и въ то же время находящагося внѣ послѣдняго, является также и Богъ (вмѣшательство въ данномъ случаѣ Бога, какъ и чего-либо другаго внѣшняго, съ точки зрѣнія Аристотеля, между тѣмъ, какъ это видно изъ смысла его ученія, — было бы «насиліемъ» человѣческой свободы). Ѳома Аквинатъ, какъ мы въ свое время и видѣли, старается и аргументировать послѣднюю мысль. Аргументированіе ея указанными нами въ свое время его соображеніями приводитъ Ѳому Аквината къ выводу, что воля человѣка не можетъ приводиться въ естественное движеніе ничѣмъ другимъ, кромѣ того, что какимъ-либо образомъ—причина ея бытія,—причина..., какою сказывается только одинъ Богъ, впрочемъ, приводящій нашу волю въ движеніе не съ необходимостью... Наконецъ, разсуждая о «благодати», Ѳома Аквинатъ, какъ мы это въ свое время и видѣли, вполнѣ ясно проводитъ на «свободу» человѣческой воли взглядъ, если и не совпадающій всецѣло со взглядомъ, проводимымъ относительно этого-же предмета блаж. Августиномъ — строгимъ детерминистомъ, то, тѣмъ не менѣе, взглядъ, болѣе, чѣмъ родственный съ послѣднимъ,—взглядъ, ясно свидѣтельствующій о владѣтелѣ его, какъ непремѣнно о «детерминистѣ», хотя и не строгомъ (каковъ былъ, напр. бл. Августинъ), а умѣренномъ только. Все это положенія, какъ видимъ, совершенно чуждыя духа Аристотеля...

II.

Вмѣстѣ съ Аристотелемъ характеризуя «добродѣтель и порокъ», какъ извѣстнаго рода «навыки», Ѳома Аквинатъ, при этомъ, какъ

христіанскій моралистъ, по мѣстамъ, высказываетъ нѣкоторыя мысли, которыя были бы вполнѣ неумѣстными съ точки зрѣнія Аристотеля. При выясненіи сущности «навыка вообще», Ѳома Аквинатъ, въ качествѣ исключенія изъ того предлагаемаго имъ, согласно съ Аристотелемъ, правила, что «одинъ только какой-либо поступокъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ обусловливать собою возникновенія въ комъ-либо болѣе или менѣе прочнаго навыка—результата многихъ нашихъ поступковъ»,—указываетъ между прочимъ на тѣ случаи, когда въ комъ-либо образуется извѣстный навыкъ подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ со стороны Бога, напр., св. апостоламъ «сразу» давшаго знаніе писаній и всѣхъ языковъ, знаніе, между тѣмъ, обыкновенно пріобрѣтаемое людьми лишь только путемъ старанія или привычки, но и въ этомъ случаѣ все же менѣе совершенное, чѣмъ каково было знаніе всего этого, характеризовавшее собою св. апостоловъ...

Разсуждая въ духѣ Аристотеля о «порокѣ», какъ зломъ, гнусномъ навыкѣ вообще, и, въ частности, о причинахъ, подъ условіемъ которыхъ образуются въ человѣкѣ «гнусные навыки» или «пороки», — Ѳома Аквинатъ, какъ мы видѣли, въ извѣстномъ смыслѣ однимъ изъ такихъ условій или причинъ пороковъ выставляетъ «діавола», ставитъ, затѣмъ, склонность человѣка ко грѣху... въ зависимость отъ грѣха прародителей, перешедшаго и заразившаго собою всѣхъ ихъ потомковъ и проч. Бога же въ какомъ-либо смыслѣ причиною человѣческихъ пороковъ Ѳома Аквинатъ не признаетъ, потому что иначе онъ пошелъ бы противъ вѣрованія христіанской церкви, авторитетъ которой для него выше всякаго сомнѣнія.

III.

Раздѣливъ вмѣстѣ съ Аристотелемъ всѣ «человѣческія» добродѣтели на два класса: добродѣтели «умственныя» и «нравственныя», согласно съ Аристотелемъ же, давъ общее число и опредѣленіе каждой изъ частныхъ входящихъ въ составъ той и другой группы добродѣтелей..., Ѳома Аквинатъ въ этомъ отдѣлѣ своей нравоучительной системы «отчасти» и расходится съ Аристотелемъ, но опять потому одному главнымъ, можно сказать, исключительнымъ образомъ, что онъ «христіанскій» моралистъ.

Такъ, приступая къ характеристикѣ «умственныхъ» добродѣтелей, Ѳома Аквинатъ дѣлаетъ, при этомъ, замѣчаніе, что если интеллектуальные навыки имѣютъ мѣсто подъ болѣе или менѣе сильнымъ воздѣйствіемъ одной изъ «богословскихъ» добродѣтелей «любви» (ex charitate), то во всѣхъ этихъ случаяхъ обусловливаемые этими навыками наши поступки могутъ имѣть даже характеръ «заслуги» въ очахъ Божіихъ... Съ точки зрѣнія Аристотеля, рѣчи о какой-либо «богословской добродѣтели любви» и какихъ-либо «заслугахъ» человѣка предъ Богомъ..., очевидно, быть не можетъ. При этомъ, «благоразуміе», у

Аристотеля являющееся только «умственною» добродѣтелью, Ѳома Аквинатъ считаетъ и «умственною», и «нравственною»: по сущности своей (secundum essentiam), разсуждаетъ онъ, «благоразуміе» интеллектуальная или умственная добродѣтель, а по матеріи (secundum materiam) оно принадлежитъ къ числу добродѣтелей нравственныхъ.

Характеризуя «нравственныя» добродѣтели, Ѳома Аквинатъ изъ числа ихъ выдѣляетъ извѣстныя четыре добродѣтели, какъ добродѣтели «главныя». Дѣленіе это нравственныхъ добродѣтелей на «главныя» заимствовано Ѳомою Аквинатомъ посредственно у Платона: аргументируя его, онъ ссылается не на Платона, а на Григорія Великаго и Туллія Цицерона. Аристотель,—какъ мы видѣли, — не называетъ ни этихъ, ни другихъ какихъ-либо добродѣтелей «главными», хотя, очевидно, и считаетъ эти-же четыре добродѣтели высшими другихъ.

Ѳома Аквинатъ, далѣе, по примѣру Плотина, подводитъ также всѣ четыре «главныхъ добродѣтели подъ слѣдующіе четыре частнѣйшихъ вида: а) «virtutes politicae», б) «virtutes purgatoriae», в) «virtutes jam purgati animi» и, наконецъ, г) «virtutes exemplares», чего у Аристотеля невозможно искать. Затѣмъ, согласно съ Аристотелемъ, утверждая, что «нравственная» добродѣтель состоитъ вообще въ навыкѣ, что она — плодъ продолжительнаго упражненія человѣка въ добродѣтельныхъ поступкахъ, Ѳома Аквинатъ и здѣсь «нѣсколько» отступаетъ въ сторону отъ Аристотеля, прибавляя къ сказанному замѣчаніе, что нравственныя добродѣтели въ извѣстной степени являются также и сверхъестественными, сообщаемыми Богомъ, насколько онѣ ведутъ насъ къ вышеестественной цѣли, и—какъ такія—онѣ различаются отъ добродѣтелей въ полномъ смыслѣ естественныхъ, т. е., пріобрѣтаемыхъ человѣкомъ при помощи исключительно только одной привычки своей въ добродѣтельныхъ цѣляхъ и проч. Разсматриваемыя съ этой стороны, т. е., со стороны, съ какой онѣ ведутъ человѣка къ сверхъестественной конечной цѣли, разсматриваемыя, слѣдовательно, какъ добродѣтели въ извѣстномъ смыслѣ и степени сверхъестественныя, онѣ всѣ объединяются въ любви, всѣ стоятъ въ непосредственной зависимости отъ «любви», и безъ нея немыслимы..., хотя и послѣдняя, въ свою очередь, также не мыслима безъ всякой связи съ первыми...

Наконецъ, Ѳома Аквинатъ поднимаетъ и рѣшаетъ (на основаніи частныхъ особенностей каждаго изъ признаваемыхъ имъ вида добродѣтелей въ отдѣльности) не имѣющій никакого смысла, съ точки зрѣнія Аристотеля, вопросъ: будутъ ли имѣть мѣсто добродѣтели въ загробной жизни?...

IV.

При «указанномъ» выше тождествѣ «частной», «подробной» характеристики тѣхъ или другихъ добродѣтелей, предлагаемой разсмат-

риваемыми нами моралистами, имѣетъ мѣсто и въ той или иной степени сильно сказывающаяся разница во взглядахъ ихъ на «тѣ-же» добродѣтели.

1) Въ раскрытіи смысла, соединяемаго Ѳомою Аквинатомъ съ понятіемъ о «любви», одной изъ числа такъ называемыхъ «богословскихъ» добродѣтелей, все сходство и зависимость его отъ Аристотеля ограничивается только тѣми немногими чертами, на какія нами выше и было сдѣлано должное указаніе. Что же касается «существенной» стороны ученія Ѳомы Аквината о «любви», то она не имѣетъ точекъ соприкосновенія съ нравственными принципами Аристотеля, она безусловно самостоятельна въ отношеніи къ Аристотелевской этикѣ.

Въ самомъ дѣлѣ, уже «опредѣленіе» любви, предлагаемое Ѳомою Аквинатомъ, какъ «нѣкотораго рода дружбы, имѣющей мѣсто въ отношеніяхъ человѣка къ Богу, — опредѣленіе, между тѣмъ, безусловно немыслимое въ устахъ Аристотеля, отстаивающаго ту мысль, что между богами, во всѣхъ отношеніяхъ безмѣрно превышающими собою всѣхъ и каждаго изъ людей, съ одной стороны, и людьми—съ другой, не возможна никакая дружба, такъ что, поэтому, ни одинъ изъ друзей не можетъ пожелать другому достигнуть самыхъ высшихъ благъ, напр., быть богомъ..., потому что случись это и дружба перестала бы между ними существовать..., — говоримъ, уже это одно обстоятельство слишкомъ краснорѣчиво заранѣе свидѣтельствуетъ о томъ, что и въ дальнѣйшемъ взглядѣ обоихъ моралистовъ на «любовь» едва-ли можетъ быть что-либо существенно-общее. Это мы дѣйствительно и видимъ, и видимъ—тѣмъ болѣе, что, по мнѣнію Аристотеля, «φιλία» — добродѣтель чисто человѣческая, пріобрѣтаемая человѣкомъ вполнѣ самостоятельно, при помощи однѣхъ своихъ только силъ, тогда какъ, съ точки зрѣнія Ѳомы Аквината, «charitas»—добродѣтель, сообщаемая человѣку свыше, отъ самого Бога. Въ виду всего этого, даже и «сравнивать» между собою «φιλίαν» Аристотеля и «charitatem» Ѳомы Аквината собственно нельзя. И дѣйствительно, что мы могли бы найти у Аристотеля подобнаго тому, что мы читаемъ у Ѳомы Аквината, какъ христіанскаго моралиста, что, въ частности, вливаемая въ наши сердца св. Духомъ, любовью Отца и Сына—любовь, со стороны своей интенсивности, въ томъ, или другомъ человѣкѣ обусловливается исключительно одною волею св. Духа..., что далѣе, какъ участіе въ божественной любви Св. Духа, какъ увеличиваемая въ человѣкѣ только Богомъ и проч., любовь можетъ увеличиваться до безконечности..., что, затѣмъ, она не можетъ быть «совершенною» въ настоящей жизни?!... Ничего! Напротивъ, всѣ эти и подобныя имъ христіанскія мысли, проводимыя Ѳомою Аквинатомъ въ своихъ нравоучительныхъ сочиненіяхъ, у Аристотеля безусловно невозможны... Можемъ ли мы, далѣе, найти у Аристотеля что-либо подобное проповѣдуемой Ѳомою Аквинатомъ христіанской любви къ ближнему и, въ

частности не только къ друзьямъ нашимъ, но и врагамъ..., не только къ праведникамъ, но и грѣшникамъ...,—любви къ ближнему—равносильной любви къ себѣ, любви къ ближнему «въ Богѣ»,—любви, обусловливаемой уже тѣмъ однимъ обстоятельствомъ, что всѣ люди—наши ближніе?!.. Опять ничего не можемъ. У Аристотеля мы находимъ «только» «φιλίαν», т. е., ту «любовь», которая отмѣчаетъ собою только одни взаимныя отношенія «друзей», только «одну» дружескую любовь, — дружескую любовь, которая, какъ такая, слѣдовательно, не можетъ претендовать не только на что-либо досягающее до «любви христіанской», какъ послѣдняя раскрывается у Ѳомы Аквината, но даже и на что-либо приближающееся къ послѣдней, что какъ нельзя яснѣе сейчасъ и обнаружится. Дружеская любовь, какъ мы въ свое время видѣли, съ точки зрѣнія Аристотеля, можетъ быть троякаго рода: «одна», участвующія въ которой стороны преслѣдуютъ въ этомъ случаѣ только «пользу», являющуюся результатомъ ея,—«другая», въ основѣ своей имѣющая «пріятное» и, наконецъ, «третья», имѣющая въ данномъ разѣ въ виду только «добродѣтель». Въ первыхъ двухъ видахъ дружеской любви, о которыхъ говоритъ Аристотель, очевидно, нѣтъ рѣшительно никакой возможности найти что-либо сколько-нибудь аналогичное съ предлагаемымъ Ѳомою Аквинатомъ христіанскимъ взглядомъ на любовь, — говоримъ, нѣтъ какой-либо возможности, потому что и въ томъ, и въ другомъ случаяхъ, по ученію самого Аристотеля, участвующіе въ дружбѣ люди любятъ собственно не другъ друга, а только — или «одну пользу», или — «одно пріятное»..., при чемъ вмѣстѣ съ исчезновеніемъ этого, ради чего такіе люди любятъ — одни другихъ, естественно и необходимо перестаетъ имѣть мѣсто и самая ихъ дружба... Послѣдній видъ указываемой Аристотелемъ дружбы, участвующіе въ которой лица любятъ другъ друга ради характеризующей ихъ добродѣтели, повидимому въ извѣстной степени возвышается до проповѣдуемой Ѳомою Аквинатомъ «любви», если не къ врагамъ, то, по крайней мѣрѣ, къ любящимъ насъ, къ нашимъ друзьямъ, но, скажемъ, только «повидимому»—не больше. Въ самомъ дѣлѣ, тогда какъ Ѳома Аквинатъ проповѣдуетъ любовь ко всякому вообще ближнему, имѣющую мѣсто на столько, на сколько она стоитъ въ связи съ любовью къ Богу,—другими словами, насколько мы любимъ ближняго своего въ Богѣ, у Аристотеля даже «истинные» друзья, друзья добродѣтельные любятъ другъ друга безъ всякаго отношенія къ Богу... Тогда какъ Ѳома Аквинатъ не ограничиваетъ числа людей, въ отношеніи къ которымъ мы должны проявлять свою «любовь», — Аристотель прямо утверждаетъ, что понимаемая въ истинномъ смыслѣ слова дружеская любовь «сразу» возможна только между «немногими» лицами: «сразу» истинно любить многихъ, разсуждаетъ онъ, нѣтъ возможности и проч... Тогда какъ Ѳома Аквинатъ требуетъ нашей любви къ ближнимъ по-

тому только, что они — наши ближніе, и не требуетъ, при этомъ, чтобъ мы прежде, чѣмъ любить ближнихъ, вполнѣ изучили ихъ..., Аристотель поставляетъ послѣднее необходимымъ условіемъ дружеской любви, всегда предваряющимъ собою послѣднюю. Такъ, аргументируя фактъ немыслимости дружеской любви человѣка «сразу» ко «многимъ» личностямъ, Аристотель, между прочимъ, замѣчаетъ, что быть въ истинной дружбѣ со многими лицами не мыслимо вслѣдствіе невозможности извѣстному человѣку «вполнѣ» изучить многихъ лицъ, что, между тѣмъ крайне необходимо, если имѣется въ виду совершенная, истинная дружба. Тогда какъ Ѳома Аквинатъ не ограничиваетъ возможности «любви» одного человѣка къ другому... ни возрастомъ людей, ни мѣстомъ жительства ихъ и проч. Аристотель для дружеской любви требуетъ «совмѣстной» жизни участвующихъ въ ней лицъ, потому что продолжительная жизнь друзей вдали другъ отъ друга нерѣдко влечетъ за собою прекращеніе дружбы..., не старческаго возраста, такъ какъ находящіяся въ послѣднемъ лица, обыкновенно угрюмыя, брюзгливыя..., вообще не способны къ дружбѣ и главнымъ образомъ потому, что удовольствіе, почерпаемое любящимися изъ общенія ихъ другъ съ другомъ, здѣсь исчезаетъ скоро, и трудно кому-либо провести хоть одинъ день возлѣ угрюмаго, брюзгливаго старика, потому что природа больше всего избѣгаетъ печальнаго и преслѣдуетъ пріятное .. Такъ всюду и вѣетъ отъ проповѣдуемой Аристотелемъ дружеской любви, всюду такъ или иначе преслѣдующей удовольствіе..., эгоизмомъ и эгоизмомъ, отъ котораго такъ далека любовь, возвѣщаемая Ѳомою Аквинатомъ!... Въ одномъ мѣстѣ своей Никомаховской этики Аристотель, какъ мы въ свое время и видѣли, даже подробно старается доказать, что хорошій, добродѣтельный человѣкъ, какъ такой, непремѣнно въ извѣстномъ смыслѣ самолюбивъ, что онъ даже долженъ быть самолюбивымъ... Аристотель, далѣе, въ качествѣ необходимаго условія дружеской любви, ставитъ «равенство» раздѣляющихъ дружбу сторонъ, безъ чего, съ его точки зрѣнія, не можетъ быть и рѣчи о какой-либо истинной, совершенной дружбѣ. Какія же слѣдствія вытекаютъ отсюда? Родители и дѣти, мужъ и жена..., какъ неравные одни другимъ, не могутъ питать другъ къ другу истинно дружеской любви. Что же послѣ этого регулируетъ ихъ взаимныя отношенія? Конечно, не любовь, потому что, съ точки зрѣнія Аристотеля, не можетъ быть и рѣчи о какой либо другой любви человѣка къ ближнимъ, кромѣ дружеской. А если не любовь, то, слѣдовательно, одно внѣшнее право, могущее обусловливать собою только ихъ черствыя, холодныя—правовыя взаимоотношенія...

Въ заключеніе повторяемъ то, что сказали и раньше, т. е., что и сравнивать между собою вполнѣ «естественную», чисто «человѣческую» Аристотелевскую добродѣтель «φιλίαν» съ проповѣдуемою Ѳомою

Аквинатомъ добродѣтелію «charitatis», «сообщаемою человѣку отъ Бога», «сверхъестественною»..., собственно нельзя...

2) Въ существѣ дѣла оставаясь вѣрнымъ Аристотелю во всѣхъ указанныхъ нами въ свое время отношеніяхъ при раскрытіи всѣхъ «четырехъ» главныхъ и соединенныхъ съ этими тѣхъ или другихъ добродѣтелей, Ѳома Аквинатъ, какъ увидимъ въ слѣдующемъ параграфѣ, только въ большинствѣ случаевъ въ болѣе или менѣе сильной, значительной степени, дополняетъ взгляды Аристотеля, но вообще «не противорѣчитъ какъ-либо имъ. Конечно, и въ этомъ случаѣ можно указать на нѣкоторыя частности, въ которыхъ Ѳома Аквинатъ разногласитъ съ Аристотелемъ, и то—касающіяся не «благоразумія» и «воздержанія» а—а) «справедливости» и—б) «мужества».

а) Говоря объ одной изъ «потенціальныхъ» частей «справедливости»—«pietas», Ѳома Аквинатъ, хотя вообще и согласно съ Аристотелемъ смотритъ на сущность этой добродѣтели, но, въ частности, уклоняется со стези Аристотеля ставя эту добродѣтель «въ связь съ нашими отношеніями къ Богу». Мы,—разсуждаетъ онъ,—должны почитать извѣстнымъ образомъ своихъ родителей, какъ являющихся для насъ тѣмъ же, чѣмъ и Богъ, только во второстепенномъ, разумѣется, смыслѣ... Мы, продолжаетъ онъ, должны проявлять эту добродѣтель въ отношеніи къ своимъ родителямъ во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, гдѣ проявленіе ея нами не отвлекаетъ насъ отъ служенія Богу и наоборотъ... Между тѣмъ, съ точки зрѣнія Аристотеля, такое чествованіе нами своихъ родителей, отмѣчаемое у Ѳомы Аквината словомъ «pietas», въ основаніи своемъ имѣетъ исключительно «одинъ только» фактъ происхожденія нашего отъ родителей (что, между тѣмъ, какъ мы выше видѣли,—въ «извѣстномъ смыслѣ» и «степени» усвоилъ себѣ и Ѳома Аквинатъ), такъ-что, съ этой точки зрѣнія, если дѣти и проявляютъ разсматриваемую нами добродѣтель въ отношеніи къ своимъ родителямъ, то потому только, что они, дѣти, нѣкоторымъ образомъ суть часть существа своихъ родителей..., подобно тому какъ и родители могутъ любить своихъ дѣтей только потому, «что послѣднія—часть ихъ собственнаго «я»... Короче: какъ отъ Аристотелевской «φιλίας», какъ мы это въ свое время видѣли, такъ и вѣетъ эгоизмомъ, такъ эгоизмомъ-же вѣетъ и отъ разсматриваемаго нами взгляда Аристотеля на должное чествованіе дѣтьми своихъ родителей, на (если выразиться языкомъ Ѳомы Аквината) добродѣтель «pietatis». Кромѣ однихъ регулируемыхъ естественнымъ инстинктивнымъ стремленіемъ отношеній дѣтей къ родителямъ..., другихъ у Аристотеля и быть не можетъ... Ѳома Аквинатъ, далѣе, отмѣчаетъ какъ особую добродѣтель «gratiam», т. е., «вообще благодарность» благодѣтельствуемаго въ отношеніи къ своимъ благодѣтелямъ... У Аристотеля-же, между тѣмъ, взглядъ на отношенія благодѣтельствуемаго къ своимъ благодѣтелямъ—иной. Онъ, въ частности, говоритъ, что между названными сторонами, въ силу

ихъ неравенства, не можетъ имѣть мѣста истинная дружеская любовь (а у него, какъ мы видѣли, рѣчь идетъ вообще только о «ней одной»), что здѣсь можно говорить развѣ только о дружбѣ, въ извѣстной степени аналогичной съ дружбою истинною... Вслѣдствіе этого, если Ѳома Аквинатъ требуетъ отъ благодѣтельствуемыхъ извѣстныхъ отношеній къ своимъ благодѣтелямъ, опирающихся на любовь, внутренняго настроенія въ пользу благодѣтелей, то Аристотель, «кажется», требуетъ отношеній первыхъ къ послѣднимъ, въ основѣ своей имѣющихъ не столько (дружескую) «любовь»..., сколько одно холодное «право»... Сверхъ того, въ отдѣлѣ о добродѣтели «gratiae» мы находимъ у Ѳомы Аквината тѣмъ аргументированный имъ отрицательный отвѣтъ на вопросъ: «должны-ли мы лишать неблагодарныхъ людей благодѣяній нашихъ»,—что мы сыновья Вышняго, Который, между тѣмъ, оказываетъ благодѣянія и неблагодарнымъ, и злымъ..., что, конечно, естественно было чуждо сознанію Аристотеля... Далѣе, Ѳома Аквинатъ считаетъ «щедрость» («liberalitas») потенціальною частью «справедливости», ставитъ ее, слѣдовательно, въ непосредственную связь съ послѣднею..., между тѣмъ какъ Аристотелю такое представленіе дѣла вообще чуждо: онъ, какъ кажется, скорѣе ставитъ щедрость въ непосредственную связь съ воздержаніемъ, какъ объ этомъ, помимо самого Аристотеля, мы узнаемъ изъ комментарія Ѳомы Аквината на «Никомаховскую» этику нашего древне-греческаго моралиста [1]) и проч.

б) Разногласіе Ѳомы Аквината съ Аристотелемъ при раскрытіи имъ смысла, соединяемаго съ добродѣтелью «мужества», также сказывается въ извѣстной степени... Такъ, прежде всего, согласно съ Аристотелемъ, опредѣляя цѣль, преслѣдуемую истинно мужественнымъ человѣкомъ, какъ вообще «благо», Ѳома Аквинатъ, въ частности, характеризуетъ ее какъ «блаженство» или «Бога». Далѣе, согласно съ Аристотелемъ, отрицательно отвѣчая на вопросъ: «находитъ-ли для себя мужественный въ актѣ обнаруженія имъ мужества какое-либо удовольствіе», Ѳома Аквинатъ указываетъ въ этомъ случаѣ на исключеніе, могущее имѣть мѣсто подъ тѣмъ условіемъ, если мужественный человѣкъ въ избыткѣ обладаетъ божественною благодатію, возвышающею «его» духъ къ «божественному», и приводитъ въ примѣръ Тибурція...

---

[1]) „Com... in IV lib.“, „lect. I“. Здѣсь читаемъ: „dicit“ (т. е. Аристотель). „primo, quod post temperantiam dicendum est de liberalitate et hoc propter convenientiam liberalitatis ad temperantiam. Sicut enim temperantia moderatur concupiscentias delectationum tactus, ita liberalitas moderatur cupiditatem aquirendi vel possidendi res exteriores... Liberalitas est medietas quaedam circa pecunias, sicut manifeste apparet ex hoc, quia liberalis non laudatur in rebus bellicis, circa quas est fortitudo, neque in delectationibus factus, circa quas est temperantia, neque etiam in judiciis, circa quas est justitia. Sed laudatur in datione et sumdtione, idest, acceptione pecuniarum, magis tamen in datione, quam in sumtione...“

V.

Согласуясь съ Аристотелемъ въ общей характеристикѣ «созерцательнаго» образа человѣческой жизни, Ѳома Аквинатъ разногласитъ съ нимъ въ опредѣленіи объекта этой созерцательной жизни. Онъ, въ частности, говоритъ, что человѣкъ, живя уже созерцательною жизнію, созерцаетъ не всякую вообще истину, а только Перво-Истину—Бога, а въ извѣстной степени также и Его дѣйствія. Далѣе, по противоположности Аристотелю, для котораго, въ виду полной «сокровенности» будущаго, говорить о созерцательной жизни, имѣющей мѣсто за гробомъ, нѣтъ какой-либо возможности, и съ точки зрѣнія котораго, слѣдовательно, возможно совершенный видъ созерцательной жизни доступенъ для человѣка здѣсь-же на землѣ, до его смерти,—Ѳома Аквинатъ утверждаетъ, что въ настоящей жизни созерцаніе человѣкомъ Бога вообще не можетъ простираться до созерцанія Его Существа, такъ что, поэтому, на такіе случаи, какой былъ, напр. со св. апост. Павломъ, слѣдуетъ смотрѣть какъ на случаи, выходящіе изъ ряда вонъ, сверхъестественные, что «совершенною» созерцательная жизнь будетъ только за гробомъ... и что если сообразное съ природою человѣка созерцаніе истины вообще пріятно для человѣка (мысль Аристотеля), то созерцаніе Самого Бога не только вообще пріятно для человѣка, но пріятно въ высшей степени, доставляя человѣку больше, чѣмъ «человѣческое» удовольствіе...

§ IV.

Перечисленіе пунктовъ нравоучительнаго характера,—съ одной стороны, раскрываемыхъ Ѳомою Аквинатомъ и, съ другой, или мало раскрываемыхъ, или и вовсе нераскрываемыхъ Аристотелемъ.

Въ этикѣ Аристотеля имѣютъ мѣсто многіе пробѣлы, восполненные Ѳомою Аквинатомъ... Въ частности:

I. У Аристотеля остается не раскрытымъ вопросъ, надписываемый Ѳомою Аквинатомъ: о «добромъ и зломъ въ человѣческихъ поступкахъ вообще». Раскрытіе вопроса о «добрѣ и злѣ вообще», между тѣмъ, необходимо требуется отъ всякаго моралиста. Въ самомъ дѣлѣ, не будь такъ или иначе раскрытъ извѣстнымъ моралистомъ этотъ важный вопросъ, не будь строго оттѣнено, имѣющее мѣсто между «добромъ» и «зломъ» различіе, и нравственное міровоззрѣніе такого мыслителя не будетъ имѣть подъ собою прочной основы... Впрочемъ, если Аристотель и оставилъ безъ надлежащаго раскрытія разсматриваемый нами вопросъ, если онъ въ этомъ случаѣ вообще ограничился только нѣкоторыми отрывочными, тамъ и сямъ въ его «Никомаховской» этикѣ встрѣчающимися замѣчаніями... [1]), то все это вполнѣ понятно: цѣль-

[1]) Ѳома Аквинатъ, однако, не пропускаетъ мимо такого характера замѣчаній Аристотеля. Онъ тамъ и сямъ въ отдѣлѣ о „добромъ и зломъ въ человѣческихъ

ный и ясный взглядъ на сущность «добра и зла», очевидно, могъ сложиться только подъ воздѣйствіемъ божественнаго, сверхъестественнаго Откровенія...

II. Не раскрытъ также у Аристотеля и съ любовью выясняемый Ѳомою Аквинатомъ вопросъ о «страстяхъ» или «аффектахъ». Если въ сочиненіяхъ Аристотеля и, въ частности, кромѣ его «Никомаховской» этики, въ его «Политикѣ», «Риторикѣ»... по мѣстамъ можно встрѣчать тѣ или другія «отрывочныя» замѣчанія о страстяхъ, то эти замѣчанія слишкомъ малочисленны, слишкомъ разбросанны и взятыя вообще не могутъ составить собою что-либо цѣльное, опредѣленное [1])...

поступкахъ вообще" указываетъ на нихъ, въ той или другой степени и пользуясь ими. Такъ, имѣя въ виду доказать, что такъ называемыя „обстоятельства" (circumstantiae) вообще въ извѣстной степени вліяютъ на такой или иной, т. е., хорошій или гнусный характеръ человѣческихъ поступковъ, Ѳома Аквинатъ въ этомъ случаѣ опирается на мысль Аристотеля (Eth. Nic. l. II, c. VI), что добродѣтельный обыкновенно поступаетъ „какъ" должно, „когда" должно и вообще согласно съ другими обстоятельствами (circumstantiae—S. th., p. 1—2, q. 18, a. 3). Затѣмъ, на основаніи авторитета Аристотеля же (Eth. Nic. l. II, c. I и II), приводившаго положеніе, что подобные навыки проявляются въ подобныхъ же и актахъ, Ѳома Аквинатъ, приведя послѣ словъ Аристотеля посредствующую мысль, что навыки хорошіе и худые различаются между собою „по виду", утвердительно отвѣчаетъ и на вопросъ: различаются ли взаимно: актъ хорошій, съ одной стороны, и худой—съ другой (S. th. p. 1—2, q. 18, a. 5)? Далѣе, указавъ на то, что „цѣль", съ какою совершается кѣмъ-либо извѣстный поступокъ, въ свою очередь, также въ извѣстной степени обусловливаетъ собою такой или иной характеръ этого поступка, онъ въ заключеніе прибавляетъ: и Аристотель (Eth. Nic. lib. V, c. II и IV) утверждаетъ, что тотъ, кто воруетъ для того, чтобы совершить любодѣяніе, собственно болѣе прелюбодѣй, чѣмъ воръ (S. th., p. 1—2, q. 18, a. 6). [Данное мѣсто изъ Аристотелевской „Ethic. Micom." правильно нѣсколько иначе слѣдовало бы перевести: если кто-либо любодѣйствуетъ ради наживы („εἰ ὁ μὲν τοῦ κερδαίνειν ἕνεκα μαχεύει.. ")..., тотъ, кажется, болѣе невоздерженъ („ἀκόλαστος"), чѣмъ корыстолюбивъ („πλεονέκτης")]... Рѣшая въ положительномъ смыслѣ вопросъ: „хорошій характеръ воли зависитъ ли отъ объекта", Ѳома Аквинатъ здѣсь опять опирается на положеніе Аристотеля (Eth. Nic. l. V, c. I), что справедливость есть такой навыкъ, въ силу котораго кто либо желаетъ справедливаго (S. th., p. 1—2, q. 19, a. 1). Наконецъ, выясняя вопросъ: „поступокъ человѣка, насколько онъ хорошъ или гнусенъ, заслуживаетъ ли похвалы или порицанія", Ѳома Аквинатъ также ссылается на Аристотеля (Eth. Nic., l. I, c, XII. M. Mor. lib. VII, c. XIX), утверждавшаго, что похвальны добродѣтельные поступки [добродѣтель дѣлаетъ хорошимъ и человѣка, владѣющаго ею, и дѣятельность его (Eth. Nic., l. II c. VI)], порицанія же достойны поступки противоположные имъ (S. th., p. 1—2, q. 21, a. 2).

[1]) Правда, и въ этомъ отдѣлѣ Ѳома Аквинатъ по мѣстамъ также пользуется нѣкоторыми отрывочными, тамъ и сямъ бросаемыми Аристотелемъ, выраженіями для обоснованія тѣхъ или другихъ своихъ положеній, но такія заимствованія Ѳомы Аквината у Аристотеля слишкомъ частны и вообще незначительны. Тѣ случаи, въ которыхъ имѣетъ мѣсто заимствованіе Ѳомою Аквинатомъ у Аристотеля какихъ-либо мыслей въ отношеніи къ вопросу о „страстяхъ", слѣдующее. I. Страсть—нѣкоторое движеніе (Phisic.—S. th., p. 1—2, q. 23, a. 2). II. Нѣтъ страсти, которая сказывалась бы въ смыслѣ контраста «гнѣва» (Eth. Nic. l. IV, c. V; S. th., p. 1—2, q. 23, a. 3). III. «Радость» и «печаль» («gaudium et tristitia») сопровождаютъ

III. У Аристотеля нѣтъ также и желаемаго раскрытія вопроса, подробно и спеціально выясняемаго Ѳомою Аквинатомъ и надписываемаго имъ: «о порокахъ и грѣхахъ вообще». Кромѣ нѣкоторыхъ от-

---

собою всѣ вообще страсти (Eth. Nic. l. II, c. V; S. th., p. 1—2, q. 25, a. 4). Участіе друзей вообще облегчаетъ печаль (Eth. Nic. l. IX, c. XI; S. th., p. 1—2, q 38, a. 3). IV. «Любовь» («amor») — страсть (Eth. Nic. l. VIII, c. V; S. th., p. 1—2, q. 26, a. 1). Любовь можетъ быть двоякаго вида: «amor amicitiae» и «amor concupiscentiae» (Topic., l. II, c. II, Eth. Nic., l. VIII, c. II; S. th., p. 1—2, q. 26, a. 4). Человѣкъ можетъ «ненавидѣть» что-либо «in universali» (Rhetor., l. II, c. IV, S. th. p. 1—2, q. 29, a 6). V. Могутъ быть нѣкоторыя «вожделѣнія» естественныя и нѣкоторыя неестественныя (Eth. Nic., l. III, c. XI.—Rhet., l. I, c. XI; S. th., p. 1—2, q. 30, a. 3). Вожделѣніе можетъ простираться въ безконечность (Polit., l. I, c. VI; S. th., p. 1—2, q. 30, a. 4). VI. Величайшее удовольствіе—плодъ дѣятельности разума или «духовное» (Eth. Nic., l. X, c VII; S. th., p. 1—2, q. 31, a. 5). Получаемыя чрезъ чувство осязанія удовольствія—высшія, чѣмъ удовольствія, получаемыя при посредствѣ другихъ чувствъ (Eth. Nic., l. III, c. X; S. th., p. 1—2, q. 31, a. 6). Нѣкоторыя удовольствія болѣзненны (aegritudinales) и противоестественны (Eth. Nic., l. VII, c. XII; S. th., p. 1—2, q. 31, a. 7). Нѣкоторыя удовольствія могутъ сказываться контрастами другихъ удовольствій (Eth. Nic., l. X, c. V; S. th., p. 1—2, q. 31, a. 8). Въ собственномъ смыслѣ (propria...) причиной удовольствія является вообще дѣятельность (Eth. Nic., l. VII, c. XII и XIII. Ibid., l. X, c. IV и V; S. th., p. 1—2, q. 32, a. 1). Благодѣтельствованіе другому—вообще является причиною удовольствія (Polit, l. II, c. III; S. th., p. 1—2, q. 32, a. 6). Причиной удовольствія можетъ быть также и «удивленіе» («admiratio») (Rhetor., l. I, c. XI; S. th., p. 1—2, q. 32, a. 8). Удовольствіе вообще препятствуетъ человѣку хорошо пользоваться своимъ благоразуміемъ (Eth. Nic, l. VI, c. V; S. th., p. 1—2, p. 33, a. 3). Удовольствіе можетъ служить мѣркой для опредѣленія нравственнаго блага или зла (Eth. Nic., l. VII, c. XI; S. th., p. 1—2, q. 34, a. 4) Удовольствіе усовершаетъ дѣятельность, а печаль тормозитъ, препятствуетъ ея усовершенію (Eth. Nic., l. X, c. IV; S. th., p. 1—2, q. 37, a 3). Удовольствіе прогоняетъ печаль (Eth. Nic., l. VII, c. XIV; S. th., p. 1—2, q. 38, a. 1). VII. «Experientia» вообще причина «надежды» (Eth. Nic., l. III, c. VIII; S. th., p. 1—2, q. 40, a. 6). Надежда особенно бываетъ присуща пьянымъ (Eth. Nic., l. III, c. VIII) и юношамъ (Rhetor., l. II, c. XII; S. th., p. 1—2, q. 40, a. 6). VIII. Ужаснѣйшею для человѣка является смерть: зло природы слѣдовательно (если выразиться языкомъ Ѳомы Аквината), объектъ страха (Eth. Nic., l. III, c. V;I S. th., p 1—2, q. 42, a. 2). Не всякое вообще зло — объектъ страха: напр., несправедливость... иногда не можетъ быть имъ (Rhet., l. II, c. V; S. th. p. 1—2, q. 42, a. 3). Что не предотвратимо, того люди боятся всего болѣе (Rhet., l. II, c. V; S. th., p. 1—2, q. 42, a. 6). Богатство, множество друзей, могущество... удаляютъ отъ человѣка страхъ (Rhetor., l. II, c V ;S. th., p. 1—2, q. 43, a 2). Отважность—контрастъ страха (Eth Nic., l. III, c. VIII; S. th, p. 1—2, q. 45, a. 2). Недостатокъ какой-либо вообще не можетъ быть причиной смѣлости (Rhet., l. II. c. V; S. th., p. 1—2, q. 45, a 3). Отважные—болѣе пылки въ началѣ (in principio) опасностей, чѣмъ въ самыхъ опасностяхъ (in ipsis periculis) (Eth. Nic. l. III, c. VII: S. th., p. 1—2, q. 45, a 4). Наконецъ, IX, гнѣвъ происходитъ не безъ участія разума (cum ratione) (Eth. Nic., l. VII, c VI; S. th., p. 1—2, q. 46, a. 4). Гнѣвъ естественнѣе, чѣмъ вожделѣніе (concupiscentia) (Eth. Nic., l. VII, c. VI; S. th, p. 1—2, q. 46, a. 5). Гнѣвъ имѣетъ мѣсто не тамъ только, гдѣ—справедливость (Rhet., l. II, c. II, III и IV; S. th., p. 1—2, q. 46, a. 7). Гнѣвъ въ извѣстномъ человѣкѣ вызывается обыкновенно чѣмъ либо, сдѣланнымъ другимъ кѣмъ-либо противъ него (Rhet., l. II,

рывочныхъ и разсѣянныхъ по различнымъ мѣстамъ его Никомаховской этики замѣчаній, такъ или иначе относящихся къ этому вопросу и его характеризующихъ, у Аристотеля мы ничего больше не находимъ [1]).

IV. Подробно и спеціально раскрывая вопросъ о «законахъ», Ѳома Аквинатъ также не находитъ себѣ [за исключеніемъ немногихъ не важныхъ случаевъ [2])] поддержки у Аристотеля.

с. IV; S. th., p. 1—2, q. 47, a. 1). Малое уваженіе кого-либо къ извѣстному человѣку можетъ возбуждать въ послѣднемъ гнѣвъ (Rhet., l. II, c. II; S th., p. 1—2, q. 47, a. 2). Какого-либо рода «превосходство» (excellentia) извѣстнаго человѣка предъ другими обыкновенно обусловливаетъ собою то, что «excellens» вообще скорѣе гнѣвается, чѣмъ не «exellens» (Rhet. lib., II, c. IX; S. th., p. 1—2, q. 47, a. 3). Богатый обыкновенно гнѣвается на бѣднаго и презираетъ его, начальникъ тѣмъ же является въ отношеніи къ подчиненному (Rhet., l. II, c. II; S. th., p. 1—2, q. 47, a. 4). Гнѣвъ производитъ въ человѣкѣ удовольствіе (Rhet., l. II, c. II; S. th. p. 1—2, q. 48, a. 1).

[1]) «Ѳома Аквинатъ въ отдѣлѣ своей нравоучительной системы, трактующемъ о «грѣхахъ и порокахъ вообще», по мѣстамъ указываетъ такія замѣчанія Аристотеля, стараясь на нихъ обосновать тѣ или другія свои воззрѣнія на частнѣйшіе пункты, входящіе въ составъ вопроса о «порокахъ и грѣхахъ вообще». Такъ, въ отрицательномъ смыслѣ рѣшая вопросъ: «связаны-ли непосредственно между собою всѣ грѣхи», Ѳома Аквинатъ въ этомъ случаѣ опирается на авторитетъ Аристотеля (Eth. Nic, l. II, c. VIII; S. th., p. 1—2, q. 73, a. 1), равно какъ имъ же онъ подтверждаетъ и а) ту свою мысль, что степень тяжести грѣховъ различается соотвѣтственно степени достоинства добродѣтелей, которымъ они противоположны (Eth. Nic., l. VIII, c. X; S. th., p. 1—2, q. 73, a 4), и б) то свое положеніе, что такъ называемыя «обстоятельства» (circumstantiae), при которыхъ извѣстный грѣхъ имѣетъ мѣсто, вообще могутъ обусловливать собою «степень» тяжести грѣха: совершающій грѣхъ вслѣдствіе невѣденія «обстоятельствъ» заслуживаетъ прощеніе (veniam) (Eth. Nic., l. III, c. 1; S. th., p. 1—2, q, 73, a. 7). Приводитъ Ѳома Аквинатъ въ этомъ отдѣлѣ своей нравоучительной философіи и нѣкоторыя другія мысли Аристотеля, но въ трехъ изъ этихъ случаевъ (см. S. th., p. 1—2, q. 71, a. 4; q. 72, a 8. 9) уже не прямо (по противоположности тому, что мы видѣли выше) опирается на нихъ при обоснованіи имъ тѣхъ или другихъ своихъ положеній: онѣ, т. е., мысли Аристотеля, во всѣхъ этихъ случаяхъ для Ѳомы Аквината служатъ только мыслями, вмѣстѣ съ другими мыслями или самаго Ѳомы Аквината, или другихъ моралистовъ.. «ведущими еще» его къ рѣшенію того или другаго изъ поставляемыхъ имъ вопросовъ, а во всѣхъ остальныхъ случаяхъ (S. th., p. 1—2, q. 71, a. 1. 3. 4. 5. 6; q. 72, a 4. 5. 6. 7. 8; q. 73, a. 3. 4. 5. 9; q. 74, a 1. 2. 3. 4. 8; q. 75, a. 1. 4; q. 76, a. 1. 3. 4; q. 77, a. 1. 2. 3. 5; q. 78, a. 1. 2. 3 4; q. 80, a. 1. 2. 3; q. 81, a. 1; q. 82, a. 3; q. 83, a. 4; q. 84, a. 1, 4; q. 85, a. 2. 4. 5. 6; q. 86, a. 1; q. 87, a. 1. 2. 3. 6; q. 88, a. 3; q. 89, a 2) упоминаетъ о нихъ только «мимоходомъ», «между прочимъ», напр., для иллюстраціи своихъ мыслей и проч

[2]) Случаи эти слѣдующіе именно. Рѣшая въ положительномъ смыслѣ вопросъ: «законъ долженъ-ли дѣлать людей хорошими», Ѳома Аквинатъ здѣсь ссылается въ подтвержденіе своихъ словъ на Аристотеля, утверждающаго, что воля всякаго законодателя имѣетъ въ виду дѣлать людей добрыми (Eth. Nic., l. I, c. XIII; S. th., p. 1—2, q. 92, a. 1), равно какъ и а) при положительномъ же отвѣтѣ на другой вопросъ: «законъ человѣческій дѣлаетъ-ли предписанія относительно актовъ всѣхъ добродѣтелей (Eth. Nic., l. V, c. I; S. th., p. 1—2, q. 96, a. 3), а также

V. О «божественной благодати» у Аристотеля естественно вовсе нѣтъ и рѣчи.

VI. Вопросъ о такъ-называемыхъ «богословскихъ» (кромѣ «умственныхъ» и «нравственныхъ») добродѣтеляхъ у Аристотеля также естественно вовсе не затронутъ.

VII. У Аристотеля мы не находимъ многаго такого, что читаемъ у Ѳомы Аквината при раскрытіи послѣднимъ такъ называемыхъ у него «главныхъ» добродѣтелей. Въ частности, α) читая разсужденіе Ѳомы Аквината о «контрастахъ» «благоразумія», мы видѣли здѣсь такія подробности и частности, подобныхъ которымъ найти что-либо у Аристотеля нѣтъ никакой возможности. Такъ, довольно подробно характеризуя одинъ изъ контрастовъ «благоразумія»—«неблагоразуміе», Ѳома Аквинатъ въ объемъ его вводитъ еще: αα) «praecipitationem», ββ) «inconsiderationem» и γγ) «inconstàntiam». Далѣе, у Ѳомы Аквината мы находимъ и довольно обстоятельную характеристику другаго контраста благоразумія—это «безпечности». Наконецъ, онъ указываетъ какъ тѣ или другіе контрасты «благоразумія», которые на первый взглядъ вообще не могутъ представляться такими: αα) «prudentia carnis», ββ) «dolus», γγ) «fraus», δδ) «sollicitudo de temporalibus rebus»..., такъ и причину ихъ—алчность, жадность («avaritia»). β) Въ рѣчи о контрастахъ «видовъ» «justitiae distributivae» [контрастомъ «justitiae distributivae» Ѳома Аквинатъ называетъ «acceptionem personarum» («лицепріятіе»)] и «justitiae commutativae» (контрастами «justitiae commutativae» Ѳома Аквинатъ называетъ «человѣкоубійство», «изувѣченіе» у ближняго членовъ тѣла и «воровство»,—«несправедливость въ судѣ» и всѣ случаи, гдѣ кто-либо словами причиняетъ своему ближнему извѣстный вредъ, «обманъ при продажѣ и куплѣ» и «неправильное пользованіе процентами съ отдаваемыхъ кѣмъ-либо въ долгъ денегъ или чего-либо другаго») мы опять видѣли слишкомъ много такого, чего нѣтъ у Аристотеля. У Аристотеля нѣтъ разсужденій и о томъ, что у Ѳомы Аквината извѣстно подъ именемъ контрастовъ интегральныхъ частей «справедливости», каковы «transgressio» и «omissio»... Въ числѣ потенціальныхъ частей «justitiae» Ѳома Аквинатъ указываетъ нѣкоторыя такія, о которыхъ Аристотель въ своей этикѣ, въ свою очередь, также не ведетъ рѣчи: таковы, въ частности, «religio», «observantia», «vindicatio» и контрасты «veritatis»—«simulatio

б) при отрицательномъ рѣшеніи вопроса: «видъ (modus) добродѣтели подпадаетъ ли подъ предписаніе закона» (Eth. Nic., l. II, c. IV и III; S. th., p. 1—2, q. 100, a. 9)? Во всѣхъ же остальныхъ случаяхъ (S. th., p. 1—2, q. 90, a. 1. 2. 3; q. 91, a. 3; q. 92, a. 1. 2; q. 93, a. 2. 4. 6; q. 94, a. 2. 4; q. 95, a. 1. 2. 3. 4; q. 96, a. 1. 2; q. 97, a. 1. 2; q. 99, a. 1. 5. 6; q. 100, a. 2. 7. 8. 9. 12; q. 106, a. 1; q. 107, a. 4) Ѳома Аквинатъ приводитъ въ этомъ отдѣлѣ тѣ или другія мысли Аристотеля только мимоходомъ», «между прочимъ», напр., для иллюстраціи своихъ мыслей и проч.

sive hypocrisis» и въ извѣстной степени «mendacium». У Аристотеля нѣтъ также, потому что, конечно, и не могло быть, и ни одного слова о предписаніяхъ, заключающихся въ десяти заповѣдяхъ Божіихъ. — γ) Въ качествѣ преимущественнаго акта «мужества» Ѳома Аквинатъ отмѣчаетъ христіанское «мученичество», проявляющееся въ актѣ смерти христіанина за вѣру во Христа..., мученичество, о которомъ, «какъ такомъ», у Аристотеля нѣтъ и намека,—какъ нѣтъ у него рѣчи и о добродѣтеляхъ «perseverantiae» (понимаемой, по крайней мѣрѣ, въ томъ смыслѣ, какой ей, какъ мы въ свое время видѣли, усвояетъ Ѳома Аквинатъ) и «patientiae», у Ѳомы Аквината являющихся интегральными частями «мужества».—δ) Въ отдѣлѣ о добродѣтели «воздержанія» и, въ частности, тамъ, гдѣ Ѳомою Аквинатомъ характеризуются: αα) «honestas»—одна изъ интегральныхъ частей воздержанія, ββ) «abstinentia» и «sobrietas», «castitas» и «pudicitia»—субъективныя части воздержанія, и γγ) «clementia» и «modestia»—потенціальныя части воздержанія,—почти все (за немногими исключеніями: сравн. выше настоящей части и отдѣла нашего изслѣдованія—глава I, § III, пункт. IV,—5) говоримое Ѳомою Аквинатомъ не можетъ быть вложено въ рамки Аристотелевской этики.

Наконецъ, VIII, у Аристотеля нѣтъ,—такъ какъ, само собою понятно, и не могло быть,—разсужденій и о какихъ-либо особыхъ «состояніяхъ» (status) людей, какъ они характеризуются у Ѳомы Аквината, состояніи «совершенства вообще» и, въ частности, состояніи совершенства, характеризующемъ собою членовъ различныхъ монашескихъ орденовъ.

Въ заключеніе настоящаго параграфа считаемъ необходимымъ также отмѣтить то еще обстоятельство, что Ѳома Аквинатъ, говоря о контрастахъ раскрываемыхъ имъ добродѣтелей, не ограничивается одною только характеристикою ихъ самихъ по-себѣ, но, опираясь на предложенное имъ дѣленіе пороковъ, грѣховъ... на различные виды: грѣхи смертные, простительные..., пороки главные и не главные, производные..., онъ всюду старается каждый контрастъ той или другой добродѣтели подвести подъ тотъ или другой видъ пороковъ, грѣховъ..., выводя, при этомъ, гдѣ можно, тѣ или другіе пороки или грѣхи изъ другихъ пороковъ или грѣховъ, какъ производные изъ основныхъ.

— —

Отдѣлъ II.—Сопоставленіе между собою нравственныхъ взглядовъ Аристотеля и Ѳомы Аквината, со стороны ихъ внутренней состоятельности.

Мы имѣемъ въ виду дать отвѣтъ на вопросъ: при той основной точкѣ зрѣнія, на какой стояли Аристотель и Ѳома Аквинатъ, могли они, всюду оставаясь вѣрными самимъ себѣ, предложить въ сво-

ихъ этическихъ системахъ не иныя какія-либо нравственныя воззрѣнія, а именно тѣ, какія мы у нихъ видимъ? При этомъ мы, конечно, никогда не должны опускать изъ вида у себя и другаго еще вопроса: въ тѣхъ условіяхъ, какими были обставлены наши моралисты, имѣли-ли они достаточное право избрать ту именно основную точку, которая отмѣчаетъ ихъ нравоучительныя произведенія? Если ближайшее разсмотрѣніе дѣла покажетъ намъ, что наши моралисты не имѣли достаточнаго основанія стать на характеризующую ихъ этическія сочиненія точку зрѣнія, что они также не всегда заявляютъ себя вѣрными послѣдней при выясненіи ими своихъ нравственныхъ взглядовъ, въ такомъ случаѣ, какъ бы хороши ни были послѣдніе, мы по всей справедливости можемъ дѣлать ихъ логическому уму за это такіе или иные упреки; если же результатъ въ данномъ разѣ будетъ сказываться съ характеромъ совершенно инымъ, т. е., если Аристотель и Ѳома Аквинатъ, какъ моралисты, всюду окажутся послѣдовательными себѣ, тогда, какъ бы грубы, низменны, странны... ни были ихъ нравственные взгляды, съ нашей стороны не будетъ никакого основанія для порицанія ихъ.

Такое отношеніе къ дѣлу, по нашему мнѣнію, представляетъ собою единственно-возможное такъ называемое «критическое» освѣщеніе разсматриваемыхъ нами воззрѣній Аристотеля и Ѳомы Аквината, освѣщеніе, какъ мы выразились въ надписаніи настоящаго отдѣла нашего изслѣдованія, со стороны ихъ «внутренней» состоятельности. Мы не раздѣляемъ отношенія къ нашимъ моралистамъ тѣхъ ученыхъ, которые при всякомъ удобномъ случаѣ стараются упрекнуть Аристотеля, напр., за его эмпиризмъ, эвдемонизмъ, формализмъ..., а также и за тѣ или другіе слишкомъ частные недостатки, допущенные имъ при детальной разработкѣ своей этической системы, за малообоснованность тѣхъ или другихъ слишкомъ частныхъ-же пунктовъ послѣдней и проч.,—а Ѳому Аквината, напр., за его слишкомъ сильное слѣдованіе Аристотелевскимъ нравственнымъ воззрѣніямъ, за его желаніе въ своей этической системѣ представить примѣръ въ пользу возможности гармоническаго соединенія послѣднихъ съ началами, возвѣщаемыми Евангеліемъ Христовымъ и т. под.,—повторяемъ, мы въ настоящемъ разѣ не раздѣляемъ указаннаго отношенія къ нашимъ моралистамъ нѣкоторыхъ ученыхъ и потому именно, что тѣ «условія», какими были обставлены Аристотель и Ѳома Аквинатъ, въ той или другой степени не позволяли имъ предложить въ своихъ этическихъ системахъ какихъ-либо другихъ взглядовъ, чѣмъ какіе въ тѣхъ ими дѣйствительно предложены: стать выше такихъ условій, далеко оставить за собою свой вѣкъ—дѣло невозможное ни для какого генія, обыкновенно если и возвышающагося надъ своимъ вѣкомъ, то только въ нѣкоторой степени (что видимъ и на нашихъ моралистахъ), а большею частію необходимо остающагося «чадомъ» его... Нашимъ моралистамъ,

само-собою разумѣется, не могли быть извѣстны современныя воззрѣнія по вопросамъ о «нравственности», и упрекать ихъ, поэтому, съ точки зрѣнія современныхъ данныхъ, болѣе и сильнѣе обосновывающихъ извѣстный этическій пунктъ, чѣмъ аргументація, въ данномъ случаѣ предлагаемая Аристотелемъ или Ѳомою Аквинатомъ, на нашъ взглядъ, было-бы нераціонально, слишкомъ частные недостатки чьей-бы то ни было (въ данномъ случаѣ Аристотеля и Ѳомы Аквината) и какой бы то ни-было (въ настоящемъ разѣ—нравоучительной) системы обыкновенно сказываются безъ всякаго вліянія на общее достоинство и значеніе этой системы, и чье-бы-то-ни-было стремленіе группировать «частности»... и, такъ сказать, «придираться» къ нимъ обличило-бы только въ изслѣдователѣ схоластическіе и собственно безцѣльные, безполезные пріемы: на нашъ взглядъ въ данномъ разѣ имѣетъ значеніе оцѣнка только общихъ, сколько-нибудь «цѣльныхъ» взглядовъ Аристотеля или Ѳомы Аквината на тотъ или другой вопросъ; высокія достоинства нравственныхъ системъ обоихъ нашихъ геніальныхъ мыслителей не позволяютъ намъ иначе отнестись къ своему дѣлу, напр., стать на точку отношенія къ нимъ указаннаго рода изслѣдователей, при томъ, по большей части, кажется, забывающихъ, что имъ, такъ сказать «свысока» смотрѣть на Аристотеля и Ѳому Аквината даютъ возможность и продолжительность времени, отдѣляющаго ихъ отъ насъ, и грандіозные успѣхи «новаго» времени по всѣмъ отраслямъ человѣческаго вѣденія.

Въ частности, задача настоящаго отдѣла третьей части нашего изслѣдованія осуществится, если мы съ упомянутой выше точки зрѣнія освѣтимъ сначала «методы», руководившіе Аристотеля и Ѳому Аквината въ дѣлѣ выясненія ими своихъ этическихъ началъ и тѣ «основанія», какія положены тѣмъ и другимъ подъ послѣдними (§ I), затѣмъ, самое ученіе этихъ моралистовъ—какъ о «высочайшемъ благѣ» (§ II), такъ и о томъ, что или составляетъ собою существеннѣйшую-составную часть «высочайшаго блага» (Аристотель), или при посредствѣ чего послѣднее достигается человѣкомъ (Ѳома Аквинатъ), т. е., о «добродѣтели» (§ III), при этомъ, однако, всегда имѣя въ виду тѣ условія, какими были наши моралисты въ данномъ случаѣ обставлены.

---

§ I.

Критическій взглядъ, съ одной стороны, на методы, руководившіе Аристотеля и Ѳому Аквината при выясненіи ими своихъ нравственныхъ воззрѣній и, съ другой, на положенныя тѣмъ и другимъ подъ послѣднія такія или иныя основанія.

§§ I.

Критическій взглядъ на методы, руководившіе Аристотеля и Ѳому Аквината при выясненіи ими своихъ нравственныхъ воззрѣній.

Какъ мы знаемъ, методъ, при помощи котораго Аристотель раскрывалъ свое нравственное міровоззрѣніе, носитъ на себѣ чисто «опытный» характеръ, обусловливавшійся взглядомъ этого моралиста на науку о нравственности, какъ науку, имѣющую дѣло только съ «практическою» жизнію человѣка. Далѣе, какъ намъ извѣстно также, методъ Аристотелевской этики, какъ имѣющей дѣло съ «ὕλη»—самой въ себѣ неопредѣленной «матеріей» и проч., по мнѣнію интересующаго насъ моралиста, не можетъ претендовать во всѣхъ случаяхъ на слишкомъ большую точность, руководящагося имъ постоянно приводить къ выводамъ вполнѣ истиннымъ... Отмѣчена нами въ свое время также и та особенность метода, проникающаго собою нравоучительную систему древне-греческаго моралиста, по смыслу которой этистъ можетъ пользоваться данными, добытыми въ другихъ (кромѣ этической) научныхъ областяхъ лишь въ такой только степени и тамъ, въ какой и гдѣ это необходимо.

Послѣдняя особенность метода Аристотелевской этики, само-собою понятно, заслуживаетъ великой похвалы: хорошія стороны ея очевидны всѣмъ и каждому. Имѣлъ полное право на своей сторонѣ Аристотель, далѣе, и въ томъ случаѣ, когда онъ придалъ своему методу чисто «опытный» характеръ: въ этомъ случаѣ онъ сказался только послѣдовательнымъ выразителемъ духа того народа, среди котораго онъ жилъ и къ которому онъ принадлежалъ. Дѣло въ томъ, что по представленію грека и его религіи собственно только до-гробная жизнь имѣетъ цѣну, какъ жизнь, носящая въ себѣ полноту благъ и истину бытія... [1]). Вслѣдствіе этого, вниманіе Аристотеля, какъ истаго грека, какъ лучшаго выразителя греческаго духа, какъ завершителя греческой философіи ..., естественно обратилось не на міръ загробный, міръ идеальный (какъ то видимъ, напр., у Платона, противъ идеологіи котораго, какъ совершенно безполезной въ практическомъ отношеніи, онъ постоянно полемизируетъ), а на жизнь исключительно только земную, только практическую—предметъ опыта [2]). А такъ какъ по-

[1]) Ср. Luthardt'a указ. выше рѣчь отъ 1869 года, S. 7, а также Kirchmann'a—указ. «сборникъ», B. 68, Vorrede, S. XXXII.

[2]) Вотъ поэтому-то, какъ вѣрно замѣчаетъ Kirchmann (68 B. его «сборн.», Vorrede, S. XXXIII), этика Аристотеля свободна отъ всякаго аскетизма, отъ всякаго

слѣдняя слагается, само-собою понятно, изъ единичныхъ поступковъ, то и Аристотель въ своей этикѣ старается выяснить главнымъ образомъ «единичное», «специфическое», «частное» именно, какъ болѣе цѣнное и высшее, по сравненію съ «общимъ»... При опытномъ характерѣ этическаго метода вполнѣ естественно и послѣдовательно Аристотель не игнорируетъ и мнѣній по тому или другому вопросу, принадлежавшихъ предварившей его или современной ему греческой жизни..., при чемъ въ высшей степени разумное, въ высшей степени здравое и вполнѣ самостоятельное критическое отношеніе его къ нимъ дѣлаетъ честь его генію. Затѣмъ, по крайней мѣрѣ, съ точки зрѣнія греческаго міровоззрѣнія вообще, Аристотель вполнѣ законно могъ указаннымъ выше образомъ отозваться и относительно степени той точности, съ какою могутъ сказываться добытые при посредствѣ этическаго метода результаты. По древне-греческому представленію, содержаніе понятія — «ἀγαθοῦ» (главнаго предмета этики) слагается изъ двухъ частныхъ понятій: изъ понятія блага «внутренняго» или «нравственнаго» и изъ понятія блага «внѣшняго» или «тѣлеснаго», «физическаго», т. е., «удовольствія» и всего того, что обусловливаетъ собою послѣднее. Оставаясь вѣрнымъ сыномъ своего народа, въ этомъ же смыслѣ понималъ «ἀγαθόν» и Аристотель. А разъ понято «благо» въ этомъ «двоякомъ» смыслѣ, не сдѣлано строгаго разграниченія области чисто «нравственной» отъ области «удовольствія», тотчасъ получаетъ смыслъ положеніе Аристотеля, что предметъ этики—«ὕλη»..., а вслѣдствіе этого обстоятельства и то, что этика не можетъ претендовать во всѣхъ случаяхъ на совершенную точность, какъ не мирящуюся съ ея предметомъ («ὕλη»)..., чего между тѣмъ, не могло бы быть, коль скоро предметъ этики ограниченъ былъ-бы только одною чисто-нравственною сферою, и коль скоро имъ, слѣдовательно, «удовольствіе» быть перестало-бы...[1]). Сказанное о болѣе или менѣе «главныхъ» особенностяхъ «метода», проходящаго по Аристотелевской этической системѣ, приложимо также и ко всѣмъ остальнымъ—маловажнымъ сторонамъ его: и здѣсь—всюду Аристотель поступаетъ съ правомъ, послѣдовательно... Намъ, правда, можно было бы посѣтовать на Аристотеля только за то, что методичность не приложена имъ ко всѣмъ деталямъ, имѣющимъ мѣсто при распредѣленіи имъ своего этическаго матеріала. Такъ, очевидно, не на своемъ мѣстѣ стоитъ разсужденіе Аристотеля объ «удовольствіи»—какъ въ VII-й (с. XI—XIV), такъ и X-й (с. I—V) книгахъ его «Никомаховской» этики .. [2]). Встрѣчаются въ «Никомаховской» этикѣ Аристотеля также

стѣсненія (какъ безполезнаго, съ его точки зрѣнія) естественныхъ влеченій человѣка, отъ всякихъ угрозъ и обѣтованій, имѣющихъ стать удѣломъ человѣка въ загробной жизни.

[1]) Ср. «Philosoph. Biblioth.» Kirchmann'a, B 69, Erl. 6 и 3.

[2]) Ср. «Philosoph. Biblioth.» Kirchmann'a, B. 68 S. XI, Vorrede.

и повторенія однихъ и тѣхъ же мыслей: напр., въ книгахъ о «дружбѣ» (l. VIII—IX) вопросъ о «благожеланіи» изслѣдуется Аристотелемъ въ двухъ мѣстахъ: VIII кн. V глав. и IX кн. V глав., съ тѣмъ, впрочемъ, различіемъ, что въ первомъ случаѣ раскрывается этотъ вопросъ сравнительно короче, чѣмъ во второмъ, вопросъ о «совмѣстной жизни» друзей затрогивается (менѣе подробно) въ VIII кн., V глав., и (гораздо полнѣе) въ IX кн., XII гл., и проч... Замѣчаются въ нѣкоторыхъ мѣстахъ «Никомаховской» этики Аристотеля повторенія однихъ и тѣхъ же не только мыслей, но даже и фразъ, при чемъ все различіе между послѣдними иногда ограничивается только—или перестановкою, или опущеніемъ... отдѣльныхъ словъ, изъ какихъ онѣ состоятъ [1]) и т. под. Впрочемъ, хотя мы и встрѣчаемъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ этики Аристотеля такого рода отступленія отъ строгой методичности, однако, послѣднія, являясь отступленіями только частными, поэтому, ни мало не разрываютъ прочной, строго-методической связи, существующей между всѣми вообще составными частями этики этого моралиста.

Въ большинствѣ случаевъ присущее Ѳомѣ Аквинату стремленіе устанавливать необходимую связь между отдѣльными пунктами своей этической системы (имѣется въ виду главнымъ образомъ «pars secunda» его «Summae theologiae»), а равно и раскрывать содержаніе ихъ съ должною полнотою, придаетъ его этическому методу характеръ серьезности, научности. Похвально вообще и стремленіе интересующаго насъ схоластическаго моралиста—при выясненіи имъ своихъ этическихъ взглядовъ—всюду имѣть въ виду и мнѣнія о послѣднихъ, принадлежавшія предварившимъ его по жизни языческимъ, а равно и христіанскимъ писателямъ. Мы можемъ упрекнуть средневѣковаго ученаго въ данномъ случаѣ только за слѣдующій—иногда сказывающійся его обычай: при раскрытіи нѣкоторыхъ вопросовъ у него имѣетъ рѣшающее значеніе одинъ только авторитетъ какого-либо предшествовавшаго ему мыслителя, авторитетъ, въ иныхъ случаяхъ, между тѣмъ, сокрушающійся въ его системѣ объ авторитетъ другаго изъ предварившихъ его моралистовъ и т. д., при чемъ читатель иногда оставляется въ полномъ недоумѣніи относительно того, почему въ этомъ случаѣ долженъ быть предпочтенъ всѣмъ прочимъ авторитетъ того моралиста, а въ другомъ случаѣ—авторитетъ этого моралиста?.. Вмѣстѣ съ этимъ заслуживали бы упрека съ нашей стороны также и нѣкоторыя другія—мелкія особенности этическаго «метода» Ѳомы Аквината, о которыхъ мы упоминали въ свое время (см. II-ю часть нашего изслѣдованія), когда именно характеризовали послѣдній, если бы всѣ онѣ не были присущи и всѣмъ другимъ средневѣковымъ схоластикамъ. А

---

[1]) См. напр. Eth. Nic,. a) l. II, c. IX, v. 7; б) l. IV, c. V, v 13. Ср. «Forschunb. uber die Nicom. Eth. d. Arist.» Rassow'a, S. 15—26.

коль-скоро онѣ присущи послѣднимъ, мы не въ правѣ обвинять за нихъ нашего моралиста, который естественно не могъ стать выше своего вѣка, на которомъ, напротивъ, какъ «главѣ» средневѣковыхъ схоластическихъ ученыхъ, естественно должны были такъ или иначе отразиться всѣ особенности его вѣка... Если мы раньше упрекнули Аристотеля за невсегда строго методическое распредѣленіе имъ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ частей его этики въ ихъ отношеніи другъ къ другу, то подобный же упрекъ приложимъ также и къ Ѳомѣ Аквинату. Дѣло въ томъ, прежде всего, что отдѣльные частные пункты этической системы Ѳомы Аквината вообще стоятъ въ совершенно достаточной связи между собою, и это дѣлаетъ честь разсматриваемому нами схоластику. Но несостоятеленъ высказываемый имъ взглядъ на «primam secundae» его «Summae theologicae», какъ «общее», такъ сказать, нравоученіе, а на «secundam secundae» его даннаго сочиненія, какъ на нравоученіе «частное»: такое дѣленіе кѣмъ бы то ни было своей нравоучительной системы только тогда могло бы имѣть смыслъ, еслибъ въ «общемъ» нравоученіи заключалось implicite «все» содержаніе нравоученія «частнаго», что, однакожъ, мы у Ѳомы Аквината не вездѣ видимъ... Этотъ послѣдній недостатокъ остался удѣломъ «весьма» многихъ и изъ послѣдующихъ моралистовъ—систематиковъ.

§§ II.

Критическій взглядъ на основанія, положенныя Аристотелемъ и Ѳомою Аквинатомъ подъ ихъ нравственныя воззрѣнія

Какъ мы знаемъ, въ основѣ нравственныхъ воззрѣній Аристотеля лежатъ только одни «психологическія» данныя; рѣчь-же о какихъ-либо «религіозныхъ» основаніяхъ этической системы нашего моралиста, съ точки зрѣнія послѣдняго, не имѣетъ смысла. Спрашивается: имѣлъ ли право древне-греческій моралистъ совершенно лишить свою этику «религіознаго характера»? Имѣлъ. Онъ, какъ догадываются нѣкоторые ученые (Luthardt, Nagelsbach, Gottling Bernhardy...), естественно не могъ обосновать своихъ нравственныхъ взглядовъ на религіозной почвѣ. Чтобы убѣдиться въ этомъ, стоитъ только припомнить то взаимоотношеніе между «религіею» и «моралью», какое имѣло мѣсто въ Греціи—въ эпоху до Аристотеля. Въ такъ называемые—іоническій и дорическій періоды греческой жизни «религія» и «мораль» существовали во взаимной связи между собою, но въ связи чисто случайной, внѣшней. Въ частности, въ іоническій періодъ, представителемъ котораго былъ Гомеръ, не жизнь черпала свое нравственное содержаніе изъ религіи, а, напротивъ, религія почерпала свое этическое содержаніе изъ нравственныхъ стремленій и учрежденій... человѣческой «государственной» жизни (политика была прежде этики, такая или иная идея политической жизни опредѣляла собою нравственное содер-

жаніе религіи). И въ дорическій періодъ греческой жизни, періодъ законодательства и установленія нравственныхъ принциповъ (при чемъ, при зависимой связи принциповъ морали съ политическими законами: мораль—въ существенномъ была «политической» природы, въ отношеніи къ тѣмъ и другимъ «высшимъ» регулирующимъ началомъ былъ дельфійскій оракулъ), мораль не вытекала изъ религіи, скорѣе всего имѣя свой источникъ только въ разумномъ разсматриваніи человѣческой «общественной», «политической» жизни: въ этотъ періодъ идея общественной, политической жизни стала даже господствующею, опредѣляя нравственныя понятія людей и нравственное содержаніе религіи. Какъ въ іоническій, такъ и дорическій періоды греческой жизни «нравственность» состояла въ фактическомъ признаніи человѣкомъ своей конечности и ограниченности. Въ частности, въ іоническій періодъ идея человѣка, который, слѣдуетъ здѣсь замѣтить, на всѣхъ стадіяхъ развитія греческаго духа признавался мѣрою вещей, была идеею конечнаго существа «природы» (Naturwesen), а въ дорическій періодъ—идеею «гражданскаго общественнаго» существа (burgerliches Gemeinwesen). За іоническимъ и дорическимъ періодами греческой жизни послѣдовалъ періодъ «аттическій», завершившій ихъ собою: іоническая натуръ-философія и дорическая гномика сошли со сцены. На ихъ мѣсто выступила философія, положившая въ основу свою идею человѣка, какъ существа «разумнаго». Какъ выше мы и замѣтили, человѣкъ—мѣра вещей во всѣ періоды развитія греческаго духа. Въ іоническій и дорическій періоды греческой жизни идея мѣры проистекала, обусловливалась взвѣшиваніемъ человѣческой «ограниченности» именно, а въ аттическій, высшимъ представителемъ котораго является Аристотель, познаніемъ человѣческаго «разума». Въ качествѣ «необходимаго» слѣдствія такого новаго порядка вещей должна была послѣдовать перемѣна во взглядѣ грековъ на отношеніе между религіею и моралью,—говоримъ: въ качествѣ «необходимаго» слѣдствія..., потому что въ первые два періода греческой жизни сознаніе человѣкомъ своей «конечности» указывало ему собою на высшую, господствующую и связующую силу,—силу, дающую и оберегающую законы жизни, тогда какъ выступившій на сцену въ аттическій періодъ «разумъ» человѣка не указывалъ собою послѣднему на что-либо такое, а, напротивъ, сказывался носящимъ свой законъ не въ чемъ либо «внѣ» его находящемся, но «въ себѣ самомъ» (in sich selbst). При такихъ условіяхъ, и безъ того уже (какъ мы выше замѣтили) чисто «внѣшняя» связь морали и религіи, имѣвшая мѣсто въ предшествовавшіе періоды, естественно должна была совсѣмъ разорваться. Это мы и видимъ у Аристотеля, который первый разорвалъ указанную связь, говоримъ—«первый», потому что у первыхъ представителей аттической философіи мы этого еще не замѣчаемъ: нравственныя воззрѣнія Сократа по существу своему были не инымъ чѣмъ, какъ только

раскрытіемъ изрѣченія дельфійскаго оракула: «познай самого себя», съ одной стороны, и все же въ извѣстной степени окрашенныхъ религіознымъ цвѣтомъ утилитарныхъ принциповъ—достоянія прежней гномики, съ другой; тоже, въ большей еще, при томъ, степени, затѣмъ, слѣдуетъ сказать и о нравственныхъ воззрѣніяхъ Ксенофонта, въ «Анабазисѣ» главнымъ грѣхомъ считавшаго «клятвопреступленіе», а въ «Меморабиліяхъ», въ смыслѣ первой изъ главныхъ добродѣтелей вмѣстѣ съ древнѣйшимъ временемъ отмѣчавшаго «богобоязненность — благочестіе» (ὁσιότης; εὐσέβια); это-же, далѣе, мы должны сказать и о нравственныхъ міровоззрѣніяхъ Софокла, Эсхила..., какъ носящихъ на себѣ въ извѣстной степени «религіозный» же отпечатокъ...; наконецъ, нельзя не усмотрѣть въ извѣстной степени «религіознаго» же характера и въ морали Платона, учившаго о жизни человѣка на землѣ, образующейся по небесному образцу божественныхъ идей... Отвергнувъ реальность божественныхъ идей, сочтя безсмысленною всякую рѣчь о какомъ либо поведеніи человѣка въ виду Божества, понимая и самое Божество, какъ движущую причину только высочайшихъ сферъ, а не низшихъ, земныхъ..., къ намъ вообще не стоящую въ какомъ-либо отношеніи..., Аристотель, какъ мы выше и сказали, въ основѣ своихъ нравственныхъ воззрѣній «вовсе» не удѣлилъ мѣста какимъ-либо религіознымъ основаніямъ, и не удѣлилъ,— какъ мы почти въ самомъ началѣ этого «§§»—а замѣтили, — вполнѣ «естественно»: въ самомъ дѣлѣ, если опытъ всего предварившаго его греческаго человѣчества какъ нельзя болѣе краснорѣчиво доказалъ, что религія оказалась не въ состояніи породить изъ себя свою собственную мораль, то что же оставалось послѣдней, какъ не идти своимъ особымъ, самостоятельнымъ путемъ?! .. Вотъ гдѣ, слѣдовательно, коренится разсматриваемый нами фактъ безрелигіозной Аристотелевской морали,—вотъ гдѣ, слѣдовательно, скрывается причина слишкомъ малаго уваженія Аристотелемъ народной религіи... [1]).

Итакъ, основаніемъ Аристотелевской этики естественно являются только одни «психологическія» данныя. Сущность ихъ намъ уже извѣстна, равно какъ мы знаемъ также и тѣ причины, подъ вліяніемъ которыхъ Аристотель въ основу своей этики положилъ «именно ихъ», т. е. допустилъ дѣленіе души на «неразумную» и «разумную» части..., чрезъ это нѣсколько измѣнивъ допущенному имъ дѣленію ея въ другихъ своихъ произведеніяхъ [2]). Однако, и единственное основаніе

[1]) См. а) упомянут. рѣчь Luthardt'a (отъ 1869 г.), S. 16—22; б) Fechner'a: «Die sittlich-religiose Weltanschauung des Sophokles» (Bromberg, 1859); в) Lindemann'a: «vier Abhandlungen uber die religios-sittliche Weltanschauung des Herodot, Thucydides und Xenophon»... (Berlin, 1852). Ср. также: а) Nagelsbach'a: аа) «Die Homerische Theologie» (Nurnberg, 1840) и бб) «Die nachhomerisch. Theologie» (Nurnberg, 1857); б) Gottling'a: «Ges. Abhandlung»; в) Berngardy: «Grundriss der griech. Literatur» (Halle, 1861—1867)

[2]) См. § II-й I-го отдѣла I-й части нашего изслѣдованія.

этики Аристотеля—«психологическія» основанія представляютъ собою нѣкотораго рода странность. По смыслу ихъ, какъ мы знаемъ, выходитъ, что человѣкъ есть, съ одной стороны, существо «разумное» и, съ другой, «чувственное», что человѣкъ—другими словами—представляетъ собою какъ-бы два отдѣльныхъ существа. Спрашивается, что же, по мнѣнію Аристотеля, служитъ звѣномъ объединяющимъ собою въ человѣкѣ эти два отдѣльныхъ существа? Аристотель не указываетъ такого звѣна. Въ самомъ дѣлѣ, справедливо возражая Сократу, что сущность добродѣтели не можетъ состоять въ одномъ только «знаніи», какъ не господствующемъ надъ «волею», что, напротивъ, характеръ поступковъ человѣка обусловливается собственно только такимъ или инымъ состояніемъ «воли» послѣдняго,—Аристотель при этомъ не долженъ былъ бы возвышать познающій «разумъ» предъ «волею» на столько, чтобъ между ними прекратилось всякое взаимоотношеніе, чтобъ, съ одной стороны, разумъ былъ «чѣмъ-то въ себѣ самостоятельнымъ», совершенно изолированнымъ въ отношеніи къ «чувственной сторонѣ» человѣка, чтобъ онъ не былъ «принципомъ человѣческаго поступка», чтобъ философъ былъ «собственно-божественнымъ человѣкомъ», а «не человѣкомъ нравственной воли» (βούλησις), какъ стоящей въ тѣсной органической связи со стремленіемъ (ὄρεξις), свойственнымъ и неразумнымъ животнымъ, и чтобъ, съ другой, «воля» имѣла смыслъ и значеніе только въ отношеніи къ одной «чувственной сторонѣ человѣческой природы». Но Аристотель призналъ полный смыслъ за всѣмъ этимъ, вслѣдствіе чего «человѣкъ», съ его точки зрѣнія, какъ мы выше и замѣтили, явился существомъ, состоящимъ изъ «механически» сплоченныхъ между собою двухъ сторонъ—«умственной» и «чувственной». Онъ не пошелъ дальше; «идея нравственной личности человѣка», при признаніи которой eo ipso исчезла-бы сама собою и указанная «механичность».. , «естественно» осталась совершенно чужда ему. Если мы припомнимъ взглядъ Аристотеля на человѣка, какъ на существо, помимо присущаго ему «разума, во всемъ одинаковое съ низшими неразумными существами, какъ на существо низшее даже свѣтилъ небесныхъ, какъ ближе находящихся къ Богу ..,—взглядъ на человѣка, свойственный развѣ только «естествоиспытателю», но ужъ ни какъ не «этику»,—повторяемъ, если мы припомнимъ все это, то разсматриваемое нами обстоятельство выяснится само собою: въ самомъ дѣлѣ, какъ можно говорить о «нравственной личности» человѣка, коль скоро человѣкъ разсматривается съ одной только «естественной» точки зрѣнія, коль скоро, слѣдовательно, въ этомъ случаѣ совершенно игнорируется «отношеніе» человѣка «къ Богу», отношеніе, изъ котораго одного только и «познается человѣкъ, какъ нравственная личность»?! А не имѣя понятія о «нравственномъ» достоинствѣ людей, приравнивающемъ собою всѣхъ ихъ другъ другу, Аристотель естественно также пришелъ къ признанію огромной разницы

между господами и рабами, мужами, женщинами, дѣтьми...: о какомъ либо равенствѣ въ этомъ случаѣ безусловно не можетъ быть и рѣчи. Нѣкоторыя отдѣльныя фразы Аристотеля въ родѣ той, напр., что въ демократическихъ государствахъ граждане, какъ «равные», многое имѣютъ у себя общимъ..., свидѣтельствующія о нѣсколько иномъ взглядѣ нашего философа на данный пунктъ, суть только исключенія, не гармонирующія съ «общимъ» міровоззрѣніемъ его, свидѣтельствующія только объ его «непослѣдовательности» себѣ и ни о чемъ больше...[1]).

Въ основѣ нравственныхъ воззрѣній Ѳомы Аквината, какъ мы знаемъ, лежатъ не только «психологическія» данныя, но вмѣстѣ съ тѣмъ и данныя «религіозныя». Признавъ въ данномъ случаѣ полный смыслъ за данными того и другаго рода, Ѳома Аквинатъ поступилъ вполнѣ послѣдовательно: съ одной стороны, какъ «христіанскій» мыслитель, онъ естественно долженъ былъ придать своимъ этическимъ воззрѣніямъ религіозный характеръ, и, съ другой, какъ мыслитель «глубокій», онъ естественно долженъ былъ понять, что, какъ онъ выражается, «non possumus perfecte ad scientiam moralem pervenire, nisi sciamus potentias animae», т. е. что болѣе или менѣе совершенныя познанія чьи-либо въ нравственной области не мыслимы безъ предварительнаго ознакомленія съ потенціями, силами души...

Мы могли бы посѣтовать на нашего средневѣковаго мыслителя за то, что его психологія, положенная имъ въ основу нравственнаго міровоззрѣнія, въ существенномъ есть психологія Аристотеля, посѣтовать на него и потому именно, что всѣ тѣ причины, подъ вліяніемъ которыхъ Аристотель въ извѣстной степени «естественно» обосновалъ свою этику на «такихъ или иныхъ» психологическихъ данныхъ, очевидно, не могли имѣть смысла для мыслителя, имѣющаго предъ собою «откровенный» и, слѣдовательно, несомнѣнно истинный взглядъ на человѣка...; еще разъ говоримъ: мы могли бы за все это посѣтовать на Ѳому Аквината, если-бъ онъ въ этомъ случаѣ не поступалъ послѣдовательно, какъ сынъ своего вѣка. Въ виду этого, мы можемъ только пожалѣть о томъ, что такой великій, такой, можно сказать, геніальный умъ, подъ вообще естественнымъ вліяніемъ духа своего времени, задавшись цѣлію въ своей этикѣ провести въ гармоническомъ согласіи безусловно несовмѣстимые между собою нравственные взгляды христіанскіе и Аристотеля, естественно внесъ въ свою систему много странныхъ въ его устахъ положеній. Здѣсь на ряду съ чисто-Аристотелевскими «психологическими» воззрѣніями фигурируютъ часто несовмѣстимыя съ послѣдними психологическіе же взгляды христіанскіе, напр., на смыслъ безсмертія человѣческой души,—особенно на человѣка, какъ чисто «нравственную личность» и проч. и проч.

Что касается «религіозныхъ» основаній, лежащихъ подъ нравствен-

[1]) Eth. Nic., lib. VIII, c. XI, v. 8. Ср. Luthardt'a указ. рѣчь отъ 1869 г., S. 26—27.

нымъ міровоззрѣніемъ Ѳомы Аквината, то они, за нѣкоторыми исключеніями (имѣемъ въ виду, напр., ученіе Ѳомы Аквината, какъ католическаго богослова, о божественномъ «предопредѣленіи», не мирящееся съ нѣкоторыми изъ приписываемыхъ имъ Богу свойствами: справедливостію, благостію... и проч.), вообще не представляютъ собою какихъ-либо странностей, вообще характеризуютъ нашего средневѣковаго—христіанскаго мыслителя, какъ послѣдовательнаго самому себѣ.

§ II.

Критическій взглядъ на ученіе Аристотеля и Ѳомы Аквината о высочайшемъ благѣ.

Выясненіе сущности «нравственности», какъ мы знаемъ, открывается въ этическихъ системахъ того и другаго изъ интересующихъ насъ моралистовъ рѣчью послѣднихъ о «высочайшемъ благѣ».

Если мы припомнимъ (указанный нами выше) общій у Аристотеля со всѣмъ древне-греческимъ міромъ взглядъ на понятіе «блага», удобно вмѣщающее въ себѣ понятія «добродѣтели» и «удовольствія», въ сознаніи грековъ вообще не сказывавшихся противорѣчащими другъ другу контрастами, то поймемъ, что на сторонѣ Аристотеля были достаточныя основанія, побудившія его «во главѣ» своей этической системы поставить разсужденіе о высочайшемъ благѣ [1]): въ этомъ случаѣ древне греческій моралистъ заявилъ себя только послѣдовательнымъ себѣ и духу своего времени. А поставивъ въ смыслѣ основнаго принципа своей этики понятіе «высочайшаго» блага, Аристотель въ этомъ случаѣ естественно не могъ настолько сузить «содержаніе» его, въ сравненіи съ «содержаніемъ» широко понимаемаго имъ «ἀγαθοῦ» вообще, чтобъ въ составъ его, т. е., высочайшаго блага, ввести только понятіе блага «внутренняго», «нравственнаго», и чтобъ совершенно исключить изъ него понятіе «блага внѣшняго», «удовольствія» и того, что обусловливаетъ собою послѣднее. Аристотель, дѣйствительно, не сталъ въ противорѣчіе съ самимъ собою: къ числу составныхъ элементовъ «εὐδαιμονίας» или, что тоже, «высочайшаго блага» онъ, какъ мы знаемъ, отнесъ также «блага внѣшнія» и «удовольствіе», помимо которыхъ, съ точки зрѣнія Аристотеля, «полное» блаженство безусловно немыслимо, отнесъ..., и чрезъ это заявилъ себя вѣрнымъ самому себѣ, хотя и въ явный ущербъ внутренней состоятельности предлагаемаго имъ содержанія «εὐδαιμονίας»... Послѣдовательно введя въ составъ понятія «высочайшаго блага» указанные элементы, Аристотель нигдѣ не сталъ въ противорѣчіе самому себѣ также и при подробномъ освѣщеніи имъ сущности «εὐδαιμονίας». Впрочемъ, въ этомъ случаѣ на первый взглядъ можетъ представиться

[1]) Ср. «сборн.» Kirchmann'a, Vorrede, S. XXXIII—XXXIV, B. 68.

страннымъ предлагаемое Аристотелемъ «двоякое» опредѣленіе «εὐδαιμονίας», которое сказывается, съ одной стороны, какъ созерцательная, теоретическая, научная дѣятельность (это высшая ступень «εὐδαίμονίας») и, съ другой, какъ дѣятельность чисто практической нравственности (это сравнительно съ тою—низшая ступень «εὐδαιμονίας»). Въ частности, въ виду чисто «практическаго» характера этики Аристотеля, «на первый взглядъ» представляется вполнѣ естественнымъ только послѣднее пониманіе нашимъ философомъ «высочайшаго блага», тогда какъ пониманіе послѣдняго Аристотелемъ въ первомъ смыслѣ, повидимому, представляется неожиданнымъ, но только повидимому: если всмотрѣться глубже въ дѣло, то не трудно отыскать даже нѣсколько, какъ намъ кажется, не лишенныхъ смысла основаній, побудившихъ Аристотеля въ самомъ концѣ своей этики предложить такое опредѣленіе «высочайшаго блага». Прежде всего, какъ извѣстно [1]), подобный же взглядъ на «значеніе» созерцательной жизни, какъ высшаго образа человѣческой жизни, по сравненію со всѣми остальными, былъ высказанъ еще Платономъ и, очевидно, не могъ быть неизвѣстнымъ Аристотелю. Послѣднему, не смотря на характеръ его этики, совершенно отличный отъ характера этики Платоновской, такой взглядъ на смыслъ теоретической, созерцательной, научной дѣятельности могъ показаться даже правильнымъ, какъ именно «философу», для котораго, само собою понятно, «занятіе философіей» (понятіе послѣдней въ древне-греческомъ сознаніи совпадало съ понятіемъ «созерцательной дѣятельности» «θεωρητικῆς ἐνεργείας») естественно составляло его «высочайшее благо» [2]). Основанія, приводимыя Аристотелемъ для обоснованія факта такого значенія теоретической созерцательной жизни и въ свое время указанныя нами, въ общемъ достигаютъ своей цѣли. Какъ намъ кажется, въ данномъ случаѣ можетъ имѣть мѣсто также и слѣдующій взглядъ на дѣло. Взглядъ на созерцательную научную дѣятельность, какъ на высшій видъ «εὐδαιμονίας», изложенъ Аристотелемъ въ самомъ концѣ его «Никомаховской» этики. Это обстоятельство наводитъ насъ на ту мысль, что, изложивъ въ своей «практической» этической системѣ сначала могущее имѣть мѣсто въ приложеніи ко «всѣмъ» вообще людямъ, Аристотель, въ заключеніе, считаетъ не излишнимъ остановиться на выясненіи того, что можетъ имѣть смыслъ въ отношеніи не ко всѣмъ людямъ, а «только» въ приложеніи къ «нѣкоторымъ» изъ нихъ, что достижимо «только» для «нѣкоторыхъ» изъ нихъ (философовъ). Вѣрнымъ вообще, по этому, намъ кажется слѣдующій взглядъ на дѣло, предлагаемый въ данномъ случаѣ Kirchmann'омъ: Аристотель далекъ отъ того, чтобъ поставить созер-

[1]) Ср. «сборн.» Kirchmann'a, B. 69, Erl. 449.

[2]) Ср. «сборн.» Kirchmanna'a, B. 69, Erl. 449, 445. См. также Eth. Nic., lib. X, c. VII, v. 2.

цательную жизнь цѣлью, или обязанностію для каждаго, онъ понимаетъ, что только немногіе въ ней способны и, поэтому, въ этикѣ своей трактуетъ только о цѣляхъ «практическихъ» (по противоположности «теоретическимъ» цѣлямъ «созерцательной» жизни) [1]). Очевидно, побуждаемый этими именно условіями нашъ древне-греческій моралистъ, въ отдѣлѣ о «высочайшемъ благѣ» заводя рѣчь, между прочимъ, о созерцательномъ образѣ человѣческой жизни [2]), тотчасъ же и обрываетъ ее, обѣщая выяснить смыслъ и значеніе ея позже, что онъ дѣйствительно и дѣлаетъ, какъ мы сказали, въ самомъ концѣ своей этической системы, чего онъ, между тѣмъ, не могъ бы сдѣлать, если бы его взглядъ на созерцательный образъ жизни былъ отличенъ отъ усвояемаго ему нами: въ этомъ послѣднемъ случаѣ рѣчь о созерцательной жизни, какъ высшемъ видѣ «εὐδαιμονίας», естественно и должна была бы войти въ «начальныя главы его Никомаховской» этики, выясняющія смыслъ «высочайшаго блага», вести же ее въ концѣ своей этической системы ему не позволилъ бы его строго логическій, строго послѣдовательный умъ...

Ѳома Аквинатъ, слѣдуетъ припомнить, находился подъ вѣяніемъ средневѣковаго схоластическаго духа, онъ былъ даже «главою» средневѣковыхъ схоластиковъ и, подобно послѣднимъ, былъ пристрастенъ къ Аристотелю. Вслѣдствіе послѣдняго обстоятельства, онъ задался цѣлію въ своей нравоучительной системѣ поставить въ возможную гармоническую связь между собою, съ одной стороны, этическіе взгляды Аристотеля и, съ другой, нравственныя начала Евангелія Христова. Если мы желаемъ вполнѣ выяснить себѣ фактъ усвоенія Ѳомою Аквинатомъ «высочайшему благу» значенія основнаго принципа всей его этической системы, то мы не должны въ данномъ случаѣ игнорировать только что отмѣченныхъ нами обстоятельствъ.

Предлагая «всестороннее» раскрытіе «нравственности», Евангеліе Христово, однако, не представляетъ собою такой стройной со своей «внѣшней» стороны нравоучительной системы, въ которой бы нравственныя начала выяснялись по извѣстному опредѣленному плану, въ извѣстной связи и проч...,—не представляетъ... по тому, что оно этого не имѣло и не могло, конечно, имѣть въ виду... Строгій систематикъ Ѳома Аквинатъ, намѣреваясь строить этическую систему, поэтому, естественно могъ обратиться къ плану именно Аристотелевской этики, какъ мы раньше и видѣли, высоко уважаемой имъ, и, о чемъ въ свое время нами также было замѣчено, по примѣру послѣдней, открыть свою нравоучительную систему рѣчью именно о «высочайшемъ благѣ». Если смотрѣть на дѣло съ этой стороны, Ѳома Аквинатъ въ данномъ случаѣ представляется намъ совершенно послѣдовательнымъ своимъ основнымъ взглядамъ, своимъ задачамъ. Впрочемъ, результатъ бу-

[1]) «Сборн.» Kirchmann'a, B. 69. Erl. 12.

[2]) Eth. Nic., lib. I, c. V, v. 7.

детъ тотъ же почти, если въ настоящемъ разѣ нами будетъ избрана иная точка зрѣнія. Другими словами, если смотрѣть на нравоучительную систему Ѳомы Аквината безъ всякаго отношенія ея къ подобной же системѣ Аристотеля, если разсматривать ее только саму по себѣ, то и въ этомъ случаѣ нельзя не видѣть, что Ѳома Аквинатъ такъ съумѣлъ поставить дѣло, что первое мѣсто въ его этической системѣ необходимо должно было занять «высочайшее благо», какъ такой объектъ, къ которому всѣ и все стремятся. Въ частности, стоя въ настоящемъ случаѣ на точкѣ зрѣнія «христіанскаго» именно богослова моралиста, Ѳома Аквинатъ не ограничился по вопросу о сущности высочайшаго блага тѣмъ, что ему предлагалъ Аристотель: соглашаясь съ послѣднимъ, какъ мы въ свое время видѣли, въ томъ, что высшій видъ высочайшаго блага вообще состоитъ въ «созерцательной» дѣятельности, Ѳома Аквинатъ, въ отличіе отъ Аристотеля, что мы также выше видѣли, какъ на объектъ этой дѣятельности указываетъ на Бога. Поставивъ такъ дѣло, Ѳома Аквинатъ, конечно, законно могъ провозгласить высочайшее благо за основной принципъ своей этической системы, законно могъ рѣчью о немъ открыть послѣднюю и дальше уже естественно вести разсужденіе какъ о томъ, при помощи чего человѣкъ можетъ достигать обладанія этимъ высочайшимъ благомъ, такъ и о томъ, что можетъ дальше и дальше отдалять человѣка отъ такого обладанія.

Высказываемый Ѳомою Аквинатомъ взглядъ на «удовольствіе», являющееся столь же неизбѣжнымъ «спутникомъ» совершеннаго блаженства человѣка, сколь неизбѣжнымъ спутникомъ огня бываетъ распространяемая послѣднимъ около себя «теплота»..., какъ такой, очевидно, не вноситъ собою разстройства въ общій ходъ дѣла... «Удовольствіе» и такъ называемыя «внѣшнія» блага, какъ мы видѣли, вовсе не сказываются въ нравоучительной системѣ Ѳомы Аквината съ значеніемъ «необходимыхъ» «существенныхъ» частей «εὐδαιμονίας».

Принимая во вниманіе тѣ условія, какими въ данномъ случаѣ былъ обставленъ Ѳома Аквинатъ, тотъ его замѣчательный тактъ, при посредствѣ котораго ему удалось какъ счастливо поставить въ разсматриваемомъ опытѣ его нравоучительной системы вопросъ объ удовольствіи, такъ не менѣе же счастливо и исключить изъ понятія «εὐδαιμονίας» вопросъ о такъ называемыхъ «внѣшнихъ благахъ» (хотя Ѳома Аквинатъ «вообще» не уже, чѣмъ Аристотель, понималъ «ἀγαθόν»: такое пониманіе «ἀγαθοῦ», какъ извѣстно, было достояніемъ самаго огромнаго большинства моралистовъ, жившихъ до времени Канта) [1]), мы, слѣдовательно, не видимъ ничего страннаго въ томъ обстоятельствѣ, что его этическая система открывается рѣчью его о смыслѣ «высочайшаго блага», и только игнорированіемъ нѣкоторыми учеными

[1]) Ср. «сборн.» Kirchmann'a, B. 69. Erl. 3

точки зрѣнія на дѣло, подобной нашей, мы объясняемъ фактъ появленія изъ устъ ихъ такихъ положеній, что ни одинъ христіанскій моралистъ не можетъ, оставаясь вѣрнымъ себѣ, начать свою этику рѣчью объ «εὐδαιμονία», что это возможно только тамъ, гдѣ (какъ у грековъ) заключающіеся въ понятіи «εὐδαιμονίας» контрасты добродѣтели и удовольствія не казались такими, т. е., контрастами [1])...

§ III.

Критическій взглядъ на ученіе Аристотеля и Ѳомы Аквината о добродѣтели.

§§ I.

Критическій взглядъ на ученіе Аристотеля о добродѣтели.

Какъ мы знаемъ, «добродѣтель» характеризуется Аристотелемъ: I, въ его рѣчи о ней, съ одной стороны, какъ «навыкѣ», сохраняющемъ «средину» между двумя крайностями, и, съ другой, какъ дѣлѣ «свободной» воли человѣка, II, въ предлагаемомъ имъ дѣленіи ея на два вида и, наконецъ, III, въ его ученіи объ «отдѣльныхъ» добродѣтеляхъ.

§§§ I.

Критическій взглядъ на ученіе Аристотеля о добродѣтели, съ одной стороны, какъ навыкѣ, сохраняющемъ средину между двумя крайностями и, съ другой, какъ дѣлѣ свободной воли человѣка.

I.

Если мы припомнимъ ученіе Аристотеля о сущности высочайшаго блага, гдѣ, опредѣляя послѣднее, онъ съ своей стороны отрицаетъ смыслъ за «покоющеюся» добродѣтелью или, если выразиться современнымъ намъ языкомъ, за «внутреннимъ» добродѣтельнымъ «настроеніемъ» человѣка, не проявляющимся какъ-либо во внѣ (какъ на олимпійскихъ играхъ увѣнчиваются только принимающіе дѣятельное участіе въ борьбѣ, а не прекраснѣйшіе или сильнѣйшіе — только спокойно наслаждающіеся созерцаніемъ борьбы, такъ и похвалу заслуживаютъ не обладающіе только добродѣтельнымъ настроеніемъ, а проявляющіе послѣднее въ извѣстныхъ добродѣтельныхъ *поступкахъ* именно...) — и, съ другой, выставляетъ только во внѣшней дѣятельности, во внѣшнемъ поступаніи человѣка проявляющуюся добродѣтель, какъ единственно-имѣющую смыслъ и значеніе, то, конечно, поймемъ, почему, съ точки зрѣнія древнегреческаго моралиста, добродѣтель имѣетъ характеръ, прежде всего «навыка», почему именемъ ея, понимаемой какъ нѣчто твердое, устойчивое, нельзя назвать единичнаго, хотя бы и вполнѣ нравственно хорошаго поступка: коль скоро имѣетъ значеніе только одна, такъ

[1]) Ср. сборн. Kirchmann'a, B. 68, Vorrede, S. XXXIII—XXXIV.

сказать, «дѣятельная» добродѣтель, а совершенство во всякой дѣятельности, какъ извѣстно, достигается человѣкомъ не сразу, а лишь при посредствѣ болѣе или менѣе продолжительныхъ предварительныхъ упражненій человѣка въ этой дѣятельности (игрокъ на флейтѣ, напр., становится «искуснымъ» только подъ указаннымъ условіемъ и проч.), то слѣдовательно, если можно такъ выразиться, и искусствомъ быть добродѣтельными мы овладѣваемъ только уже послѣ болѣе или менѣе продолжительныхъ упражненій нашихъ въ добродѣтельныхъ поступкахъ, слѣдовательно, другими словами, и добродѣтель, понимаемая въ полномъ смыслѣ слова, можетъ быть по существу своему не инымъ чѣмъ, какъ только устойчивымъ, прочно сложившимся «навыкомъ» человѣка въ добрѣ,—навыкомъ, пріобрѣтаемымъ рядомъ многихъ отдѣльныхъ добродѣтельныхъ поступковъ. Этотъ пунктъ Аристотелевской этики, слѣдовательно, вполнѣ понятенъ: уча о добродѣтели, какъ извѣстнаго рода «навыкѣ», Аристотель, слѣдовательно, былъ послѣдователенъ себѣ, и если онъ не возвысился до мысли о превосходствѣ внутренняго настроенія человѣка предъ внѣшнею его дѣятельностію, отмѣчающею собою иногда и лицемѣровъ и проч., то, «въ виду окружавшихъ его, Аристотеля, условій», мы слишкомъ далеки отъ того, чтобъ за это сколько нибудь упрекать его, далеки тѣмъ болѣе, что «особенно» отчетливо значеніе внутренняго настроенія оттѣнено было уже позднѣе Аристотеля лишь только Евангеліемъ Христовымъ. Намъ, въ виду всего сказаннаго нами выше, совершенно непонятными представляются упреки различныхъ ученыхъ Аристотелю за предлагаемую имъ характеристику добродѣтели, какъ извѣстнаго «навыка», упреки, конечно не лишенные смысла, если смотрѣть на дѣло, напр., съ точки зрѣнія данныхъ о «нравственности», какими мы въ настоящее время располагаемъ [1]): многіе изслѣдователи жалуются на Аристотеля, напр., за то, что онъ, предлагая взглядъ на добродѣтель, какъ извѣстнаго рода «навыкъ», eo ipso лишаетъ возможности стать добродѣтельными людей болѣе или менѣе старыхъ, успѣвшихъ уже пріобрѣсти прочный навыкъ именно во злѣ, лишаетъ... потому, что всякія привычки вообще могутъ быть болѣе или менѣе легко измѣняемы человѣкомъ «только» въ молодости, т. е., когда онѣ еще не успѣли прочно сложиться въ немъ, и въ самомъ крайнемъ случаѣ съ большими только усиліями въ старости... Но ихъ упреки, думаемъ, имѣли бы смыслъ только въ томъ случаѣ, еслибы Аристотель былъ обставленъ нѣсколько иными условіями, еслибы, напр., ему было извѣстно христіанское ученіе о «возрожденіи» и проч.

Естественно опредѣливши добродѣтель, какъ «навыкъ», Аристотель не менѣе «естественно» же характеризуетъ ее частнѣе—какъ на-

[1]) См. нашъ взглядъ на такую точку зрѣнія на дѣло—выше: стр. 528—529.

выкъ, именно сохраняющій «средину» между двумя крайностями. Въ самомъ дѣлѣ, если мы здѣсь возьмемъ на себя трудъ припомнить то, что объ этомъ нами въ свое (см. III отд. I-й части нашего изслѣдованія) время было сказано, то легко поймемъ, что Аристотель въ данномъ случаѣ только становится на точку зрѣнія своего народа, уже давно имѣвшаго предъ собою и вѣрившаго въ извѣстныя изреченія дельфійскаго оракула:

«Εἶ. θεῷ ἦρα κόμισον. παραὶ τὸ νόμισμα χάραξον.
γνῶθι σεαυτόν. μηδὲν ἄγαν. ἐγγύα, πάρα δ'ἄτη»... [1]),

народа, къ воззрѣніямъ котораго онъ, какъ въ свое время мы уже замѣчали объ этомъ, относился съ большимъ уваженіемъ: «ὃ... πᾶσι δοκεῖ, τοῦτ' εἶναί φαμεν»—извѣстное его выраженіе... Древне-греческому народу, преклонявшемуся предъ эстетическими наслажденіями, во всемъ и вездѣ преслѣдовавшему красоту, гармонію, пропорціональность..., поступавшему добродѣтельно потому, что, какъ мѣтко замѣчаютъ нѣкоторые ученые [2]), добродѣтельный поступокъ въ его глазахъ имѣлъ значеніе «*прекраснаго*» и доставлялъ ему «удовольствіе»..., потому что, короче, въ его сознаніи понятія «ἀγαθόν», съ одной стороны, и «καλόν», «ἡδύ», съ другой, были понятіями съ настолько однимъ и тѣмъ же содержаніемъ, что они употреблялись весьма часто одно вмѣсто другаго..., какъ вполнѣ тождественныя между собою.. [3]),—повторяемъ, древне-греческому народу, какъ такому, указанный взглядъ на добродѣтель, какъ именно на «средину» между крайностями, какъ на нѣчто, слѣдовательно, гармоническое, пропорціональное..., естественно могъ быть присущъ, — а Аристотелю — завершителю философіи своего народа, въ еще тѣмъ большей степени... Такой взглядъ Аристотеля на добродѣтель, на нашъ взглядъ, слѣдовательно, представляется вполнѣ понятнымъ, и мы, въ виду сказаннаго, не имѣемъ права въ данномъ случаѣ сколько-нибудь сѣтовать на него.

Если мы всюду будемъ имѣть въ виду тѣ условія, какими былъ окруженъ нашъ древне-греческій моралистъ, то мы не пожелаемъ сколько-нибудь упрекать его и за предлагаемые имъ отвѣты на вопросы, невольно возникающіе въ каждомъ—разъ допущенъ смыслъ за понятіемъ добродѣтели, какъ прочнаго навыка, соблюдающаго «средину» между двумя крайностями.

Въ частности, если добродѣтель сказывается съ характеромъ извѣстнаго рода «средины»..., то, спрашивается прежде всего, «чѣмъ» же руководясь человѣкъ въ каждомъ случаѣ можетъ узнать истинный срединный пунктъ между крайностями, занимаемый «добродѣтелію», и, такимъ образомъ, не совершить нравственно-порочнаго поступка? Аристотель дѣйствительно указываетъ это «что»... Въ частности,

[1]) Luthardt'a указ. рѣчь отъ 1869 г., S. 19, Anm. 1.
[2]) Ср. напр. «сборн.» Kirchmann'a, B. 68, Vorr., XXXIII и проч.
[3]) Ср. напр. «сборн.» Kirchmann'a, B. 69, Erl. 7 и проч.

какъ на такое «что», Аристотель указываетъ или на «φρόνησις», или-же на «ὀρθὸς λόγος» [1]) [... «τὸ μὲν οὖν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν κοινὸν καὶ ὑποκείσθω... καὶ τί ἐστιν ὁ ὀρθὸς λόγος» (Eth. Nic. l. II, c. II, v. 2)...; ... «ἔστιν... ἀρετὴ ἕξις..., ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν» (ib. l. II, c. VI, v. 15)...]. Такія указанія, конечно, дѣла еще не объясняютъ. Въ самомъ дѣлѣ, если добродѣтель извѣстнаго рода навыкъ, состоящій въ срединѣ между крайностями, опредѣляемой «правымъ разумомъ» (ὀρθὸς λόγος)..., и если, слѣдовательно, человѣку для того, чтобы быть добродѣтельнымъ, должно поступать сообразно съ требованіями разума, то, невольно спрашивается, какъ же ему, въ частности, должно поступить, чтобъ поступки его дѣйствительно были сообразными съ требованіями разума? Пересматривая всю этику Аристотеля, мы не находимъ сколько-нибудь удовлетворительнаго отвѣта на этотъ вопросъ, мы не находимъ указанія на какой-либо дѣйствительно выясняющій дѣло масштабъ или, если выразиться языкомъ Аристотеля, «мѣру» (μέτρον) для должнаго поступанія человѣка. Мы находимъ у него «всюду» только одни тавтологическія, рѣшительно ничего, поэтому, не выясняющія сужденія по разсматриваемому нами вопросу. Онъ такъ именно разсуждаетъ: добродѣтельный поступокъ, есть поступокъ, согласный съ предписаніями «праваго разума», а согласнымъ съ предписаніями «праваго разума» поступокъ бываетъ тогда, когда онъ совершается кѣмъ-либо—«ὡς δεῖ», «ἐφ' οἷς δεῖ», «ὅθεν δεῖ καὶ ὅσα δεῖ», «ὧν δεῖ», «ὅτε δεῖ», «οὗ ἕνεκα δεῖ», «οἷς δεῖ»... Другими словами, Аристотель хочетъ сказать то, что каждый человѣкъ «долженъ» поступать такъ, какъ «долженъ» поступать..., что мѣрой или масштабомъ для его добродѣтельной дѣятельности должна служить сама же добродѣтельная дѣятельность, сама же добродѣтель [.... «μέτρον ἑκάστῳ ἡ ἀρετὴ καὶ ὁ σπουδαῖος (Eth. Nic., l. IX, c.IV, v. 2)..., ...«δοκεῖ δ'ἐν ἅπασι τοῖς τοιούτοις εἶναι τὸ φαινόμενον τῷ σπουδαίῳ... καὶ ἔστιν ἑκάστου μέτρον ἡ ἀρετὴ καὶ ὁ ἀγαθός» (ibid , lib. X, c. V, v. 10)]... Кромѣ такой тавтологіи, такого вращанія «in circulo» у Аристотеля мы не находимъ ничего другаго по разсматриваемому нами вопросу [2])... Но имѣемъ-ли мы право дѣлать Аристотелю какіе-либо упреки за все это, можемъ ли мы удивляться тому, что такой геніальный, такой строго логическій умъ, какимъ безспорно обладалъ Аристотель, въ данномъ случаѣ не могъ ничего сказать такого, что бы выяснило намъ дѣло лучше, нагляднѣе..., что не сказывалось бы съ тавтологическимъ только характеромъ?!... Нѣтъ, въ

[1]) Впрочемъ, въ одномъ мѣстѣ своей «Никомах.» этики (lib. VI, c. XIII, v. 5 Аристотель отождествляетъ между собою «φρόνησιν» и «ὀρθὸν λόγον».

[2]) На этотъ недостатокъ Аристотелевской этики уже давно обращаютъ вниманіе ученые (напр. см. указ. рѣчь Luthardt'a отъ 1876 г., S. 21. «Сборн.» Kirchm., 1876 J. 68 B., Vorr. S. XIX—XX...).

чемъ мы и убѣдимся, если взглянемъ на дѣло глубже, если поищемъ тѣхъ причинъ, которыя заставили Аристотеля въ разсматриваемомъ нами разѣ поступить такъ, а не иначе. Въ самомъ дѣлѣ, какъ извѣстно, Аристотелю нравственныя понятія греческаго народа его времени представлялись, какъ «нѣчто безотносительно разумное». Воспитаніе и жизнь Аристотеля среди этого народа были причиною того, что нравственные принципы послѣдняго какъ-бы срослись съ природою Аристотеля, что «нравственное чувство» послѣдняго столь тѣсно переплелось съ содержаніемъ нравственныхъ воззрѣній его народа, что всѣ нравственныя представленія, отличныя отъ нравственныхъ же представленій его народа, ему казались варварскими и неразумными. Слѣдовательно, «разумное» и «нравственные принципы» его народа нѣкоторымъ образомъ одно и тоже. Слѣдовательно, далѣе, стоя на этой точкѣ зрѣнія, онъ и могъ «разумъ» признать источникомъ, изъ котораго истекаетъ нравственное содержаніе. Онъ такъ и сдѣлалъ. Но при этомъ, будучи въ большей степени тактичнымъ, чѣмъ сколько былъ въ послѣдствіи времени Кантъ, онъ не провозгласилъ, подобно послѣднему, разума за всеобщій законъ, за единственный источникъ всякаго нравственнаго содержанія..., онъ, напротивъ, разсуждая объ единичныхъ добродѣтеляхъ и конкретныхъ нравственныхъ образахъ, оставляетъ «разумъ» въ сторонѣ и главнымъ, преимущественнымъ образомъ становится на точку зрѣнія указанныхъ выше нами выраженій: «ὡς δεῖ» и т. п. и т. под.—«ὡς δεῖ»..., т. е., какъ требуютъ нравственные принципы его народа... [1]). Короче, Аристотель, какъ моралистъ, всюду старается, на сколько возможно, остаться вѣрнымъ духу своего народа, для котораго онъ и составляетъ въ своей Никомаховской этикѣ кодексъ нравственныхъ предписаній, остается, по крайней мѣрѣ, по возможности вѣрнымъ... тѣмъ болѣе, что его этика, какъ онъ говоритъ, преслѣдуетъ не теоретическое только познаніе сущности добродѣтели..., а цѣль заставить человѣка поступать добродѣтельно, потому что иначе какая была-бы отъ нея, этики, польза?!... [2]). Другими словами, Аристотель, не игно-

[1]) Ср. «сборн.» Kirchmann'a, 1876, B. 68, Vorr., S. XIX—XX и друг. Нѣкоторые ученые высказываютъ удивленіе по поводу того, что Аристотель ссылается въ данномъ случаѣ на «ὡς δεῖ»..., считаетъ нравственность, добродѣтели грековъ за нѣчто обсолютно-вѣрное и единственно разумное.., не смотря на то, что благодаря войнамъ Александра Великаго, онъ имѣлъ возможность познакомиться съ нравственною жизнію, добродѣтелями многихъ и другихъ народовъ..., что онъ не могъ дойти до той мысли, что и эти послѣдніе съ не меньшимъ правомъ, чѣмъ онъ, могли сказать въ разсматриваемомъ разѣ: «ὡς δεῖ» («Kirchm.» B. 68, Vorr. S. XXV). Мы считаемъ такое удивленіе не совсѣмъ умѣстнымъ въ виду «слишкомъ глубоко» укоренившагося въ сознаніи древне-греческаго народа, и въ частности Аристотеля, того общественнаго убѣжденія, что всѣ народы, кромѣ грековъ, варвары и, какъ такіе, по большей части порабощены страстями и вообще не способны къ истинной добродѣтели,—убѣжденія, сразу порвать связь съ которымъ Аристотель, очевидно, не могъ.

[2]) Eth. Nic., l. II, c. II, v. 1.

рируя мнѣній по тому или другому этическому пункту, принадлежащихъ его народу..., «напротивъ», пытаясь въ нихъ найти не только, «ложное» но и «истинное», отдѣлить первое отъ послѣдняго, воспользоваться для своихъ цѣлей «истиннымъ»..., eo ipso свои нравственныя предписанія въ извѣстной, по крайней мѣрѣ, степени оттѣнялъ характеромъ, родственнымъ съ отмѣчавшимъ собою подобныя же, т. е., нравственныя же, воззрѣнія древне-греческаго народа, и дѣлалъ ихъ сравнительно болѣе удобопріемлемыми со стороны послѣдняго... Въ виду всего этого, слѣдовательно, покрываются довольно темною тѣнью высказываемыя нѣкоторыми учеными (напр., Luthardt'омъ, см. его указ. рѣчь отъ 1876 г., S. 23..., — а особенно Kirchmann'омъ, см. его «сборн.», B. 68, S. XXIV и др.) недоумѣнія по поводу того, что Аристотель, какъ они выражаются, обладавшій столь необыкновенною проницательностію и столь замѣчательнымъ знаніемъ человѣческой жизни..., тѣмъ не менѣе, не далъ удовлетворительнаго опредѣленія добродѣтели, а охарактеризовалъ послѣднюю, какъ только занимающій среднюю точку между двумя крайностями поступокъ, какимъ бываетъ совершаемый кѣмъ-либо поступокъ «ὡς δεῖ»..., охарактеризовалъ ее, слѣдовательно, тавтологическимъ опредѣленіемъ: добродѣтель есть добродѣтельный поступокъ... Но настаивая на мысли, что Аристотель, при всемъ своемъ логическомъ умѣ, имѣлъ достаточное право охарактеризовать указаннымъ образомъ добродѣтель, мы, тѣмъ не менѣе, —разъ имѣется въ виду современная намъ точка зрѣнія на разсматриваемый вопросъ,—вовсе не намѣрены сколько-нибудь превозносить его похвалами, и изъ современныхъ ученыхъ, насколько мы знаемъ, только одинъ Блэйки (профессоръ эдинбургскаго университета), довольно поверхностный, впрочемъ (если судить по упомянутому нами выше его сочиненію), мыслитель, безъ оговорокъ превозноситъ похвалами Аристотелевскую добродѣтель, какъ извѣстнаго рода «средину» между крайностями.

А если Аристотель, съ точки зрѣнія окружавшихъ его условій, небезосновательно опредѣлилъ добродѣтель, какъ извѣстнаго рода «средину» между двумя крайностями, такъ что нельзя безъ опасенія—оказаться несправедливымъ въ отношеніи къ нему—дѣлать ему въ этомъ случаѣ какіе-либо упреки, — то, очевидно, это же должно сказать и касательно нашего отношенія къ тѣмъ выводамъ, какіе непосредственно, сами собою вытекаютъ изъ указаннаго Аристотелевскаго опредѣленія добродѣтели. Изъ чисто-«эстетическаго», такъ сказать, взгляда Аристотеля на добродѣтель прямо слѣдуетъ выводъ, что добродѣтель и противоположные ей пороки или, что то же, зло—не отличны другъ отъ друга со стороны ихъ существа, природы, а, напротивъ, стоятъ, если можно такъ выразиться, на «одной», «общей» всѣмъ имъ линіи и только занимаютъ на послѣдней различныя точки, различаются между собою, слѣдовательно,—если выразиться языкомъ

Luthardt'a [1]),—«не качественно, а только количественно, не специфически, не существенно, а относительно»...,—«зло — не контрастъ и противорѣчіе добра, а лишь только — недостатокъ, или избытокъ послѣдняго»... Все это, конечно, такіе выводы, смыслъ за которыми, безспорно, признавалъ Аристотель, но которые могутъ быть понятны только при одной «эстетической» точкѣ зрѣнія на дѣло, и ни при какой другой, напр., нашей, по которой между «добромъ» и «зломъ» лежитъ цѣлая бездна, обусловливающая собою не количественное, а чисто качественное различіе между тѣмъ и другимъ...

Разъ — дано Аристотелемъ опредѣленіе добродѣтели какъ прочно сложившагося навыка, сохраняющаго средину между двумя крайностями или пороками, оно и должно быть строго проведено нашимъ философомъ-моралистомъ по всей его этической системѣ, чего мы, однако, не видимъ. Какъ сознается самъ Аристотель,—это опредѣленіе не приложимо ко всѣмъ добродѣтелямъ и порокамъ: убійство (примѣръ, принадлежащій самому Аристотелю), напр., не есть крайность какой-либо добродѣтели... [2]). А коль скоро данное опредѣленіе добродѣтели и порока не охватываетъ собою «всего» цикла добродѣтелей и пороковъ, то Аристотель, ясно сознававшій, при томъ, узость своего опредѣленія добродѣтели и порока, очевидно, долженъ былъ бы взглянуть на дѣло глубже, уяснить себѣ, почему нѣкоторыя добродѣтели или пороки не могутъ быть подведены подъ предложенное имъ ихъ опредѣленіе?! Если-бъ онъ, глубже взглянувъ на дѣло, выяснилъ себѣ этотъ пунктъ, онъ несомнѣнно отказался бы отъ количественнаго «только» различія добродѣтели отъ порока, — онъ несомнѣнно призналъ бы въ данномъ случаѣ въ нѣкоторой, по крайней мѣрѣ, степени смыслъ за различіемъ добродѣтели отъ порока — «качественнымъ»,—за различіемъ качественнымъ, имѣющимъ мѣсто въ отношеніи, если ужъ не ко «всѣмъ» добродѣтелямъ, то, по крайней мѣрѣ, къ тѣмъ, въ приложеніи къ которымъ «количественное» отличіе ихъ отъ пороковъ не имѣетъ смысла даже и съ точки зрѣнія самого Аристотеля... Впрочемъ, быть можетъ, Аристотель, благодаря своему геніальному уму, въ глубинѣ души и сознавалъ (если не ясно, то по крайней мѣрѣ, смутно) это, т. е. существованіе «качественнаго» различія между послѣдними, по крайней мѣрѣ, добродѣтелями и пороками,—но если не рѣшился высказать его, то, думаемъ, потому, что въ немъ слишкомъ глубоко пустило свои корни не позволявшее ему иначе взглянуть на дѣло эстетическое представленіе всего древнегреческаго народа по данному этическому пункту, — представленіе, освященное, при томъ, еще дельфійскимъ оракуломъ... Затѣмъ, какъ мы знаемъ, предлагаемая Аристотелемъ характеристика добродѣтелей показываетъ, что собственно каждая изъ нихъ сравнительно ближе

[1]) См. указ. его рѣчь отъ 1876 г., S. 23.

[2]) См. объ этомъ подробно въ I ч., II отд., § I, §§ I нашего изслѣдованія

стоитъ къ одной какой-либо крайности, чѣмъ къ другой и на оборотъ: мужество, напр., ближе стоитъ къ беззавѣтной отвагѣ, чѣмъ къ трусости... Отсюда, очевидно, долженъ слѣдовать тотъ выводъ, что «срединный» пунктъ въ разсматриваемомъ случаѣ понимается Аристотелемъ не въ смыслѣ, такъ сказать, «математической» точки, малѣйшее уклоненіе отъ которой было бы уже порокомъ, а въ смыслѣ точки, такъ сказать, «физической», имѣющей извѣстнаго рода окружность, радіусы..., вслѣдствіе чего ничтожное уклоненіе поступка отъ центра этой точки еще не дѣлаетъ его, т. е., поступка, нравственно-порочнымъ, оттѣняя его такимъ только въ томъ случаѣ, если степень уклоненія его отъ центра данной точки будетъ превышать степень длины радіуса данной окружности... Другими словами, изъ указаннаго и подобныхъ ему примѣровъ долженъ былъ бы слѣдовать выводъ, что, съ точки зрѣнія Аристотеля, имѣетъ смыслъ рѣчь о различныхъ степеняхъ добродѣтелей, обусловливаемыхъ степенью удаленія ихъ отъ центра, математической средины..., и различныхъ же степеняхъ пороковъ, обусловливаемыхъ также степенью удаленія ихъ отъ окружности сферы, занимаемой добродѣтелью, что однако жъ, какъ мы знаемъ,—Аристотель отрицаетъ: какъ ни для какого избытка или недостатка нѣтъ средины,—такова его мысль,—такъ и въ области средины также нѣтъ никакого избытка... Нѣкоторая непослѣдовательность Аристотеля самому себѣ здѣсь ясна. Спрашивается, чѣмъ она обусловливалась? Какъ полагаютъ нѣкоторые ученые [1]), и полагаютъ, на нашъ взглядъ, не совсѣмъ невѣрно,—Аристотель въ данномъ случаѣ руководился (не основательнымъ, впрочемъ) опасеніемъ, чтобъ предлагаемое имъ опредѣленіе добродѣтели чрезъ фактъ признанія имъ смысла за различными степенями послѣдней не поколебалось («dass... ins Schwanken kommen würde»...).

II.

Ученіе Аристотеля о добродѣтели, какъ дѣлѣ «свободной» воли человѣка, уже потому одному заслуживаетъ уваженія съ чьей бы то ни было стороны, что, какъ нами въ свое время было замѣчено (I ч., III отд., § II нашего изслѣдованія), Аристотель и Эпикуръ были почти единственными философами того времени, отстаивавшими существованіе въ человѣкѣ «свободной» воли... Какъ первый по времени изслѣдователь даннаго вопроса, Аристотель, само собою понятно, не могъ предложить безусловно обстоятельнаго раскрытія послѣдняго. Тѣмъ не менѣе, его «общій» взглядъ на «свободный» поступокъ, какъ на нѣчто такое, чего «начало лежитъ въ насъ», по противоположности вынужденному путемъ насилія..., по нашему мнѣнію, имѣетъ на своей сторонѣ всю истину. Но, что разумѣетъ нашъ

[1]) «Сборн.» Kirchmann'a, B. 69, Erl. 57 и т. д.

мыслитель подъ этимъ «началомъ»? Присущую человѣку способность свободнаго обдумыванія «средствъ», могущихъ привести его къ данной въ извѣстномъ случаѣ цѣли, способность свободнаго «выбора» между ними тѣхъ или другихъ... И только! Дальше этого «свобода» человѣческой воли, съ точки зрѣнія Аристотеля, не простирается. Познаніе и стремленіе къ самой «цѣли», какъ мы видѣли уже, обусловливается уже не личнымъ выборомъ послѣдней тѣмъ или другимъ человѣкомъ, не есть, слѣдовательно, что-либо «свободное», — но сказывается, какъ нѣчто «прирожденное» человѣку или, по крайней мѣрѣ, необходимо проистекающее изъ его природы... Невольно спрашиваемъ Аристотеля, при этомъ: если цѣль всякаго поступка человѣка не характеризуется, какъ нѣчто «свободно» избираемое человѣкомъ, то не долженъ ли, вслѣдствіе этого, каждый поступокъ послѣдняго въ концѣ концевъ быть также не—«свободнымъ», а «несвободнымъ»? Аристотель, какъ мы знаемъ, предусматриваетъ этотъ вопросъ и пытается дать на него «только» слѣдующій отвѣтъ, отстаивающій «свободный» характеръ всѣхъ нашихъ поступковъ: утверждающіе, что порокъ есть нѣчто недобровольное, обыкновенно ссылаются въ этомъ случаѣ на «несвободу цѣли», понимаемую въ указанномъ смыслѣ; оставаясь послѣдовательными самимъ себѣ, они должны это же говорить и относительно добродѣтели, потому что представляющаяся человѣку «цѣль» въ обоихъ случаяхъ опредѣляется самою «природою», и всякій поступокъ случается только въ отношеніи къ «цѣли»; если же, при этомъ, они утверждаютъ, что добродѣтельные поступки сказываются, какъ свободные, они опять, желая остаться вѣрными самимъ себѣ, это же и въ такой же степени должны утверждать и относительно порока. Какъ видимъ, эти «основанія» Аристотеля, приводимыя имъ въ защиту указаннаго положенія своего, ни мало не доказательны: Аристотелевскій призывъ противниковъ къ послѣдовательности самимъ себѣ въ данномъ случаѣ затрогиваетъ только одну «внѣшнюю» сторону дѣла, а «внутренней» стороны послѣдняго вовсе не объясняетъ, и противники, въ виду «несвободы цѣли», могутъ, оставаясь вполнѣ послѣдовательными самимъ себѣ, законно утверждать «несвободный» характеръ не только порока, но и добродѣтели: въ отношеніи къ нимъ указываемое Аристотелемъ условіе — признанія ими за «свободное» добродѣтельныхъ поступковъ—часто можетъ быть не приложимо. За все это и подобное этому мы, конечно, могли бы упрекнуть Аристотеля, если бъ, повторяемъ сказанное нами раньше, онъ не былъ первымъ по времени философомъ, отстаивавшимъ фактъ свободы человѣческой воли,—философомъ, подобнаго которому въ отношеніи къ разсматриваемому вопросу весь античный языческій міръ не видѣлъ, не зналъ,—философомъ, взгляды котораго на свободу нашли себѣ, какъ извѣстно [1]), послѣдователей даже въ новое время — имѣемъ въ виду

[1]) См. напр. «сборн.» Kirchmann'a, B. 68, Vorr., S. XXI—XXII и др.

Локка, отчасти Гербарта... Даже больше: ставъ и на современную намъ точку зрѣнія на данный вопросъ, мы не можемъ не раздѣлить удивленія достопочтеннаго прот. І. Л. Янышева [1]),—удивленія, которое должно возникнуть и въ каждомъ понимающемъ дѣло умѣ при чтеніи того, напр., мѣста Аристотелевской этики, гдѣ, какъ мы въ свое время видѣли, нашимъ философомъ высказывается взглядъ на «свободу» въ ея отношеніи, съ одной стороны, къ единичнымъ (добрымъ или злымъ) поступкамъ, и, съ другой, къ прочно уже сложившимся въ человѣкѣ тѣмъ или инымъ навыкамъ. Не меньшее удивленіе генію Аристотеля возбуждаютъ въ насъ и нѣкоторыя другія подробности въ раскрытіи этимъ философомъ разсматриваемаго нами вопроса,—въ частности, въ выясненіи имъ своего взгляда на «свободу» въ ея отношеніи къ поступкамъ, совершаемымъ человѣкомъ подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ насилія или невѣденія..: читая ихъ, часто невольно забываешь о томъ, что видишь предъ собою философа, жившаго слишкомъ 2000 лѣтъ назадъ.

§§§ II.

Критическій взглядъ на предлагаемое Аристотелемъ дѣленіе всѣхъ признаваемыхъ имъ добродѣтелей на двѣ группы или вида.

Какъ мы знаемъ, Аристотель подводитъ всѣ признаваемыя имъ добродѣтели подъ слѣдующія двѣ категоріи: одну, къ которой относятся добродѣтели «нравственныя», и другую, къ которой относятся «умственныя» добродѣтели. Въ основѣ такого подведенія всѣхъ добродѣтелей подъ эти два вида, какъ намъ также уже извѣстно, лежатъ охарактеризованныя нами въ свое время его такія или иныя психологическія данныя, въ частности, признаніе имъ «двухъ» частей «разумной» души: одной носящей разумъ въ самой себѣ, и другой—относящейся къ первой такъ, какъ сынъ—къ увѣщанію отца.—Многіе изслѣдователи съ современной намъ точки зрѣнія справедливо, конечно, оспариваютъ «состоятельность» за этимъ подведеніемъ Аристотелемъ всѣхъ—допускаемыхъ имъ добродѣтелей подъ «два» вида. Такъ, достопочтенный І. Л. Янышевъ, съ одной стороны, справедливо признавая значеніе за такимъ дѣленіемъ добродѣтели..., какъ въ нѣкоторой степени уясняющимъ психологическое основаніе извѣстныхъ четырехъ главныхъ Платоновскихъ добродѣтелей, а равно и для содержанія нравственныхъ добродѣтелей указывающимъ опредѣленный и, при томъ, единственный источникъ: отношеніе разума къ чувственности, — чувственности, существованіе которой только и дѣлаетъ возможнымъ какое-либо отношеніе къ ней разума, а съ тѣмъ вмѣстѣ (съ точки зрѣнія Аристотеля) и возможность какой-либо

[1]) См. цитов. его трудъ, стр. 176

нравственной добродѣтели,—съ другой, не менѣе же основательно указываетъ какъ на слишкомъ узкій характеръ, оттѣняющій собою Аристотелевскій предикатъ «нравственнаго», какъ прилагаемый Аристотелемъ исключительно только къ одной чувственной сторонѣ человѣческой природы, — такъ и на обусловливаемый этою «узостью» предиката «нравственнаго» фактъ — невозможности подвесть нѣкоторыя (напр., благодарность, вѣрность) «нравственныя» качества человѣка подъ указываемые Аристотелемъ «два» вида добродѣтелей, а равно и на то, что «умственныя» добродѣтели у Аристотеля являются не видомъ одного рода съ нравственными, а добродѣтелями, въ сравненіи съ послѣдними, высшими [1]). Все это совершенно вѣрно. Но, спрашивается, имѣемъ ли мы право, поставивъ себя въ обставлявшія Аристотеля условія, упрекать послѣдняго за всѣ эти недостатки даннаго пункта его этической системы? Ближайшее разсмотрѣніе дѣла заставляетъ насъ дать на этотъ вопросъ отвѣтъ отрицательный, оно убѣждаетъ насъ, что Аристотель въ данномъ случаѣ едва-ли и могъ поступить какъ либо иначе. Подобно тому, какъ раньше, опираясь на слишкомъ широкое содержаніе понятія «ἀγαθοῦ», придававшееся послѣднему древне-греческимъ сознаніемъ, мы доказывали послѣдовательность Аристотеля самому себѣ при выясненіи имъ, напр., сущности составныхъ элементовъ «εὐδαιμονίας» .., въ данномъ случаѣ мы, желая обосновать выше высказанную нами мысль о состоятельности дѣленія и Аристотелемъ всѣхъ допускаемыхъ имъ добродѣтелей на два вида,—состоятельности, по крайней мѣрѣ, съ точки зрѣнія тѣхъ условій, среди какихъ онъ жилъ,—обоснуемся также на слишкомъ широкомъ содержаніи, какое античный греческій міръ усвоялъ другому понятію, понятію «ἀρετῆς». Понятіе «ἀρετῆς», подобно тому какъ и латинское «virtus», какъ извѣстно, въ древне-греческомъ сознаніи не имѣло того узкаго значенія, съ какимъ оно сказывается въ настоящее время въ сознаніи современнаго намъ человѣчества. Другими словами, содержаніе понятія «ἀρετῆς», съ точки зрѣнія древне-греческаго міра, далеко не исчерпывалось тѣмъ, что мы теперь называемъ «добродѣтелью». Напротивъ, именемъ «ἀρετῆς» древній грекъ одинаково отмѣчалъ и то, что на современномъ намъ языкѣ называется «добродѣтелью», а также и все то, что указываетъ собою на какое бы то ни было выдающееся преимущество [2]) (безотносительно къ его характеру) человѣка: искусство, напр., въ верховой ѣздѣ, приготовленіе хорошихъ сапоговъ и проч. Отсюда получаютъ смыслъ на первый взглядъ непонятныя выраженія древняго грека: «добродѣтель» верховой ѣзды, «добродѣтель» приготовленія хорошихъ сапоговъ и т. под. Естественно признавая смыслъ за характеризовавшимъ собою его соплеменниковъ указаннымъ взглядомъ послѣднихъ на содер-

[1]) См. цитованн. трудъ Прот. І. Л. Янышева, стр. 180—181.

[2]) Ср «сборн» Kirchmann'a, B. 69, Erl. 38.

жаніе понятія «ἀρετῆς»,—Аристотель, по нашему мнѣнію, не менѣе естественно также отдѣлилъ признаваемыя имъ «нравственныя» добродѣтели отъ всѣхъ остальныхъ, какъ совершенно отличныя отъ послѣднихъ по своему характеру и, при томъ, какъ такія добродѣтели, которыя, однѣ только имѣя дѣло съ чисто нравственною областію (и изъ нихъ, впрочемъ, какъ увидимъ въ §§§ III-мъ, съ нашей, по крайней мѣрѣ, точки зрѣнія, не «всѣ» таковы), поэтому, также однѣ только, по противоположности остальнымъ, и имѣютъ право «строго» назваться добродѣтелями въ «нашемъ» смыслѣ [по нашему, по крайней мѣрѣ, мнѣнію, Аристотель въ нѣкоторой степени сознавалъ эту послѣднюю истину, въ чемъ насъ убѣждаетъ его рѣчь объ «умственныхъ» добродѣтеляхъ, не какъ собственно о добродѣтеляхъ, а какъ только о «моментахъ» или «средствахъ», положительныхъ или отрицательныхъ «путяхъ», помогающихъ человѣку достигать истины (Eth. Nic., l. VI, c. III, v. 1)], а всѣ остальныя добродѣтели, въ свою очередь, онъ также подвелъ къ двумъ видамъ, изъ которыхъ рѣчь объ одномъ (такъ называемыхъ у него «умственныхъ» добродѣтеляхъ) онъ внесъ въ свою этику,—рѣчь же о другомъ (добродѣтеляхъ, напр., верховой ѣзды, приготовленія хорошихъ сапоговъ и проч. такого же рода) совершенно исключилъ изъ нея,—и это все,—мы подозрѣваемъ,—потому, что добродѣтели перваго вида (умственныя добродѣтели на современный намъ взглядъ, конечно, не имѣющія права войти въ этику, какъ ни мало не представляющія собою чего либо отмѣченнаго «нравственнымъ» характеромъ, какъ послѣдній опять понимается нашимъ временемъ), по крайней мѣрѣ, съ «его» точки зрѣнія (см. о ней Eth. Nic., l. VI), имѣли общія стороны съ чисто «нравственной» областію, — тогда какъ добродѣтели вида послѣдняго (добродѣтели» верховой ѣзды, хорошаго приготовленія сапоговъ и проч.) даже и въ его сознаніи (справедливо) не сказывались такими. При такомъ взглядѣ на дѣло, думаемъ, данный отдѣлъ Аристотелевской нравоучительной системы не можетъ показаться кому-либо страннымъ по своему содержанію.

§§§ III.

Критическій взглядъ на ученіе Аристотеля объ отдѣльныхъ добродѣтеляхъ.

Предлагаемая Аристотелемъ характеристика «отдѣльныхъ» добродѣтелей, какъ мы выше видѣли, занимаетъ собою больше половины его «Никомаховской» этики. При этомъ, каждая изъ признаваемыхъ имъ «частныхъ» добродѣтелей, что мы также въ свое время видѣли, раскрывается имъ въ высшей степени ясно, въ высшей степени разносторонне... Въ этомъ отношеніи, какъ мы знаемъ, онъ уже издавна возбуждалъ къ себѣ среди большинства ученыхъ справедливое удивленіе, а иногда даже и благоговѣніе.

Намѣреваясь въ настоящемъ мѣстѣ предложить нашъ критическій взглядъ на ученіе Аристотеля объ отдѣльныхъ добродѣтеляхъ, мы, прежде всего, въ этомъ случаѣ должны, конечно, отвѣтить на слѣдующихъ два вопроса: во-первыхъ, «всѣ ли» характеризуемыя Аристотелемъ въ своей Никомаховской этикѣ добродѣтели имѣютъ право занимать въ послѣдней мѣсто, и, во-вторыхъ, признаваемыя и раскрываемыя Аристотелемъ добродѣтели, если взять ихъ всѣ вмѣстѣ, «вполнѣ-ли» наполняютъ собою сферу «нравственности»?

Первый вопросъ получаетъ смыслъ, въ виду существованія въ Аристотелевской этикѣ нѣкоторыхъ такихъ добродѣтелей, которыя, на первый взглядъ, кажутся внесенными Аристотелемъ въ послѣднюю несправедливо. Такъ, добродѣтель «великолѣпія» со всякой другой точки зрѣнія, кромѣ той, на которой стоялъ Аристотель вмѣстѣ со своими соплеменниками, не должна бы занимать мѣста въ чьей-бы то ни было этической системѣ, какъ добродѣтель, не имѣющая, можно сказать, ничего общаго съ тѣмъ, что называется «нравственностію». Между тѣмъ, Аристотель, съ своей точки зрѣнія, имѣлъ въ данномъ случаѣ на своей сторонѣ право. Дѣло въ томъ, что, какъ догадываются нѣкоторые ученые [1]), въ древней Греціи всѣ свободные и богатые граждане обыкновенно занимали тѣ или иныя государственныя должности, при чемъ, такъ какъ государственная форма почти всюду въ Греціи была въ ту пору республиканскою, естественно получилъ начало обычай, чтобъ упомянутые граждане большую или меньшую часть государственныхъ нуждъ удовлетворяли на свои личныя средства: снаряжали корабли, войско, отправляли посольства..., за что они, конечно, пользовались отъ своихъ согражданъ почетомъ, уваженіемъ. Такой образъ поступанія указанныхъ лицъ мало по малу пріобрѣлъ себѣ характеръ твердаго, прочно сложившагося обычая и, затѣмъ, получилъ себѣ отъ грековъ имя «добродѣтели»... Такое предлагаемое нѣкоторыми учеными объясненіе факта внесенія нашимъ моралистомъ въ свою этическую систему разсматриваемой добродѣтели довольно ясно подтверждается и предлагаемой Аристотелемъ характеристикой ея. Далѣе, изъ такъ называемыхъ трехъ «общежительныхъ» добродѣтелей Никомаховской этики, съ перваго взгляда, кажутся безъ всякаго права занимающими въ послѣдней мѣсто, по крайней мѣрѣ, двѣ: одна — анонимная, на нашемъ языкѣ извѣстная подъ именемъ «вѣжливости», а другая—«благоподвижность», какъ не имѣющія отношенія къ чисто «нравственной» области и какъ касающіяся такъ называемыхъ въ настоящее время «свѣтскихъ приличій»... Предлагаемый Аристотелемъ тотъ мотивъ внесенія ихъ въ свою этику, что отдохновенія, шутки... для жизни необходимы (Eth. Nic., l. IV, c. VIII, v. 11) и что, слѣдовательно, чуждое крайностей, «разумное» пользованіе тѣми и другими... есть, такимъ образомъ, добродѣтель..., незнакомому съ

[1]) «Сборн.» Kirchmann'a, B. 69, Erl. 120.

древне-греческимъ духомъ также можетъ показаться недостаточнымъ для своей цѣли. Между тѣмъ, дѣло представляется намъ сразу въ иномъ свѣтѣ, если только мы припомнимъ, что для грека времени Аристотеля всякое поступаніе—разъ оно характеризуется, какъ нѣчто гармоническое, пропорціональное, чуждое крайностей...—есть уже добродѣтель и, при томъ, безотносительно къ тому, относится-ли это поступаніе къ чисто-нравственной области, или нѣтъ... Затѣмъ никто, конечно, изъ сколько нибудь знакомыхъ съ духомъ древне-греческаго народа, какъ извѣстно, усвоявшаго слишкомъ большое значеніе за дружбою, не выразитъ какого-либо удивленія по поводу того, что въ «Никомаховской» этикѣ Аристотеля она занимаетъ слишкомъ видное мѣсто, что она не безъ основанія въ указанномъ въ свое время смыслѣ ставимая Аристотелемъ выше даже добродѣтели «справедливости», получаетъ себѣ отъ Аристотеля даже право «добродѣтели»... Здѣсь можетъ возникнуть развѣ то только недоумѣніе, почему она—нравственная добродѣтель—въ этикѣ Аристотеля занимаетъ мѣсто не подлѣ другихъ «нравственныхъ» же добродѣтелей, а послѣ добродѣтелей «умственныхъ»..., недоумѣніе, приводящее читателя къ мысли, что взглядъ Аристотеля на эту добродѣтель—нѣсколько иной, чѣмъ на остальныя «нравственныя» добродѣтели. Предлагаемая нашимъ моралистомъ частнѣйшая характеристика «дружбы», дѣйствительно, убѣждаетъ насъ въ этомъ: въ отдѣлѣ о добродѣтели «φιλίας», раскрываемой Аристотелемъ на сколько возможно разносторонне, вмѣстѣ съ характеристикой ея, какъ «единичной» добродѣтели, какъ мы въ свое время видѣли, предлагается древне греческимъ философомъ и характеристика ея, какъ добродѣтели, такъ сказать, «общей», обнимающей собою всѣ остальныя добродѣтели, относящіяся къ ней, по сравненію Kirchmann'a [1]), какъ элементы къ состоящему изъ нихъ дереву... Другими словами: въ рѣчи Аристотеля о дружбѣ замѣтна, по крайней мѣрѣ, «нѣкоторая» попытка его начертить, такъ сказать, «общую» схему «всей» нравственной жизни человѣка,—жизни, въ которой находятъ свое примѣненіе всѣ тѣ отдѣльныя добродѣтели, характеристикой которыхъ Аристотель и занимался въ предшествовавшихъ трактующимъ о «дружбѣ» книгахъ... Какъ мы знаемъ, изъ называемыхъ Аристотелемъ «пяти» «умственныхъ» добродѣтелей только «мудрость» и «благоразуміе» даже и съ его точки зрѣнія въ «собственномъ», «строгомъ» смыслѣ могутъ назваться добродѣтелями. Изъ нихъ, невольно размышляетъ читатель, благоразуміе», какъ помогающее человѣку, по выраженію Аристотеля, «εὖ ζῆν», еще можетъ претендовать на титло «добродѣтели», но ужъ никакъ не «мудрость», которая, какъ мы въ свое время видѣли, такъ сказать, есть нѣчто третье, происшедшее изъ сліянія «νοῦ», съ одной стороны, и «ἐπιστήμης», съ другой, т. е. такихъ элемен-

[1]) «Сборн.» Kirchm., B. 69, Erl. 350.

товъ, которые, сами не имѣя характера «добродѣтелей», понимаемыхъ въ собственномъ смыслѣ, «естественно не могутъ придать и происходящей отъ сочетанія ихъ «мудрости» характера добродѣтели же, понимаемой, по крайней мѣрѣ, въ указанномъ, т. е. строгомъ же смыслѣ. Предлагаемая Аристотелемъ характеристика (замѣтимъ очень краткая) «мудрости» еще болѣе, совершенно убѣждаетъ читателя его нравоучительной системы въ истинности указанной выше мысли. Что же, спрашивается, побудило Аристотеля назвать «мудрость» добродѣтелію въ строгомъ смыслѣ и, при томъ, добродѣтелью, высшею даже и «благоразумія» другой умственной добродѣтели? По нашему мнѣнію, то первенствующее положеніе въ ряду остальныхъ добродѣтелей, какое «мудрость» занимала въ этикѣ Платона—учителя Аристотеля. Но, если въ сознаніи Платона, какъ мы знаемъ, отождествлявшаго «добродѣтель» съ «знаніемъ», «мудрость», слѣдовательно, естественно сказывалась съ такимъ большимъ значеніемъ, то этого нельзя сказать въ отношеніи къ Аристотелю, оспаривавшему смыслъ за положеніемъ о тождествѣ «добродѣтели» и «знанія». Очевидно, находя невозможнымъ совершенно отрѣшиться отъ имѣющаго въ данномъ случаѣ взгляда Платоновскаго, Аристотель и усвоилъ «мудрости» въ своей этической системѣ также большое значеніе, также призналъ ее первенствующею добродѣтелію... Но, думаемъ, здоровый умъ Аристотеля привелъ его къ тому, что онъ, по крайней мѣрѣ, «de facto» заявилъ себя представителемъ нѣсколько другаго взгляда на дѣло: всякому, хотя и поверхностному читателю трактующаго объ «умственныхъ» добродѣтеляхъ отдѣла «Никомаховской» этики бросится въ глаза особенно многосторонность и полнота, сказывающіяся въ характеристикѣ нашимъ моралистомъ добродѣтели «благоразумія» и совершенно затмѣвающія собою рѣчь нашего философа о «мудрости». Это мы объясняемъ тѣмъ, что, по крайней мѣрѣ, безсознательно Аристотель считалъ высшею добродѣтель «благоразумія», чѣмъ «мудрости», высшею, быть можетъ, потому, что она гораздо больше, чѣмъ мудрость, имѣетъ точекъ соприкосновенія съ нравственною областію...

Второй вопросъ: признаваемыя Аристотелемъ добродѣтели, если взять ихъ всѣхъ вмѣстѣ, «вполнѣ» ли наполняютъ собою область «нравственности», напротивъ, не оставляютъ-ли онѣ въ послѣдней такихъ или иныхъ пробѣловъ? Намѣреваясь здѣсь предложить отвѣтъ на этотъ вопросъ, мы считаемъ необходимымъ оговориться, что, говоря объ области «нравственности», мы въ этомъ случаѣ естественно имѣемъ въ виду не тотъ «объемъ», какой нравственность имѣетъ съ нашей, напр., точки зрѣнія, а тотъ только, какой усвояло ей древнегреческое сознаніе. Становясь на эту точку зрѣнія, мы, намъ думается, можемъ, имѣя на своей сторонѣ истину, сказать, что та «область», въ которую, по древне-греческому сознанію, укладывалась «вся» нравственная жизнь человѣка, пройдена Аристотелемъ въ своей этикѣ

«вся» по всѣмъ направленіямъ. Если многіе изслѣдователи [1]) отмѣчаютъ тотъ фактъ, что въ Аристотелевской этикѣ не нашли себѣ мѣста, между тѣмъ, слишкомъ высоко цѣнимыя нами добродѣтели: смиреніе, покорность, терпѣніе, надежда, благочестіе, покаянное настроеніе, благодарность, отсутствіе самости, самопожертвованія, а особенно любовь..., то они этимъ, конечно, не могутъ (да за нѣкоторыми исключеніями и не желаютъ) сказать рѣшительно ничего въ упрекъ Аристотелю, вмѣстѣ со своими соплеменниками признававшему смыслъ и называвшему добродѣтелями, о чемъ мы уже не разъ упоминали выше, исключительно только такіе или иные «поступки» человѣка, а за такъ называемымъ внутреннимъ настроеніемъ не усвоявшему никакого значенія; всѣ только что перечисленныя нами добродѣтели — смиреніе и проч., между тѣмъ, не суть «поступки», сказываются не съ «активнымъ», а, такъ сказать, «пассивнымъ» только характеромъ, суть только извѣстныя внутреннія состоянія, качества нашего духа, и если бы Аристотель внесъ ихъ въ свою этику, то eo ipso сталъ бы въ противорѣчіе съ предлагаемымъ имъ взглядомъ на добродѣтель...

Далѣе, въ свое время мы имѣли случай замѣтить, что масштабомъ, опредѣляющимъ собою ту «срединность», съ какою долженъ сказываться всякій добродѣтельный поступокъ, съ точки зрѣнія Аристотеля, являются «ὡς δει» «ἐφ' οἷς δεῖ»..., т. е., другими словами нравственные принципы древне-греческаго народа. А признавъ за послѣдній критерій, опредѣляющій собою такой или иной, т. е. нравственно-хорошій или нравственно-порочный поступокъ человѣка, голосъ своихъ соплеменниковъ, и считая этотъ критерій совершенно достаточнымъ для своихъ цѣлей, Аристотель, вслѣдствіе этого, естественно не попытался (потому что это было съ его точки зрѣнія излишне) отыскать какое-либо новое «начало», которое болѣе соотвѣтствовало бы существу дѣла, которое на своей сторонѣ, поэтому, имѣло бы болѣе возможности указать человѣку истинную область, въ предѣлахъ которой тотъ или другой его поступокъ и можетъ быть только нравственно-хорошимъ, добродѣтельнымъ, около котораго, наконецъ, сами собою концентрировались-бы всѣ единичныя добродѣтели, получая отъ него свой смыслъ и значеніе. Разъ было бы отыскано Аристотелемъ такое начало, тогда ему легко было бы изъ этого начала послѣдовательно вывести каждую изъ характеризуемыхъ имъ отдѣльныхъ добродѣтелей, которыя, вслѣдствіе этого, не являлись бы въ его этикѣ, какъ выражается уже Schleiermacher, неупорядоченою «кучей» (Haufen)... [2]). Впрочемъ, какъ можно догадываться, Аристотель особенно сильно настаиваетъ въ своей этикѣ на выясненіи «от-

---

[1]) Напр. Luthardt: см. его указанн. рѣчь отъ 1876 г., S. 36—37; Kirchmann: см. его «сборн.», B. 69, Erl. 224.

[2]) См. его «Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre» (Berlin. 1803).

дѣльныхъ» именно добродѣтелей въ нѣкоторый даже ущербъ характеристикѣ [1]) «общей» нравственной жизни не безъ основаній и даже въ извѣстной степени намѣренно, желая именно Платоновой «дедукціи противопоставить индукцію и его конструкціи опытъ» и, въ этихъ видахъ, по противоположности своему учителю, обращая все свое вниманіе на «богатство дѣйствительной человѣческой жизни» и извлекая изъ послѣдней тѣ или другія единичныя добродѣтели. Здѣсь именно лежитъ причина того, что онъ не ограничился въ своей этикѣ извѣстными «четырьмя» Платоновыми добродѣтелями, но наряду съ ними указалъ и много другихъ... [2]). Аристотель, особенно заботясь объ обособленіи содержанія каждой частной добродѣтели отъ содержанія другой такой же, могъ такъ поступить, думаемъ, съ тѣмъ большимъ правомъ, что въ ученіи Платона объ «одной» добродѣтели, реально не дѣлимой и развѣтвляемой на четыре части только въ мышленіи [3]), специфическое различіе одной изъ частныхъ добродѣтелей отъ другой не совсѣмъ ясно оттѣнялось, даже нѣсколько терялось...

Въ свое время (см. введеніе въ наше изслѣдованіе) мы встрѣчались съ учеными, которые упрекали Аристотеля за эгоизмъ, эвдемонизмъ, гедонизмъ, эмпиризмъ, формализмъ... его этики, а равно съ такими, которые всецѣло защищали древне-греческаго философа отъ такихъ упрековъ. Въ свое время (ibid.) мы также высказались, что «вполнѣ» не правы ни тѣ, ни другіе, что, слѣдовательно, истины должно искать въ срединѣ между этими въ данномъ случаѣ крайними взглядами.

Дѣлаемый нѣкоторыми учеными [4]) Аристотелю упрекъ, что его этика, его ученіе о добродѣтели въ основѣ своей имѣетъ характеръ эгоистическій, гедонистическій, эвдемонистическій, на нашъ взглядъ, едва ли имѣетъ на своей сторонѣ «всю» истину. Въ самомъ дѣлѣ, если, съ одной стороны, въ своей этикѣ онъ иногда побуждаетъ человѣка къ добродѣтельнымъ поступкамъ, указывая послѣднему въ этомъ случаѣ на «удовольствіе», какъ, такъ сказать, награду за его добродѣтельные поступки (при этомъ, мы не должны опускать изъ вида его «цѣльнаго» взгляда на удовольствіе), если въ его этикѣ мы встрѣчаемъ превознесеніе похвалами добродѣтели «великодушія»..., если, слѣдовательно, съ этой стороны его этика въ извѣстной степени страдаетъ эгоизмомъ, гедонизмомъ, эвдемонизмомъ, за то, съ другой, предъ нами выступаетъ во многихъ мѣстахъ его этики совершенно иной взглядъ на дѣло, взглядъ, по противоположности упомянутымъ выше даннымъ, прямо лишающій его этику гедонистическаго, эго-

---

[1]) См. выше: стр. «555» строка сверху «15».

[2]) Цитов. рѣчь Luthardt'a отъ 1876 г., S. 25.

[3]) См. нашего изслѣдованія I ч., III отд., § I.

[4]) Ср отчасти «также» указ. рѣчь Luthardt'a отъ 1876 г. S. 13 и др. «Сборникъ» Kirchmann'a: B. 68, Vorrede, S. XVIII—XIX.

истическаго... характера. Изъ этихъ мѣстъ: въ одномъ, въ высшей степени ясно выражается та мысль Аристотеля, что добродѣтельные поступки должны совершаться нами не ради необходимости или чего-либо подобнаго этому, а только въ виду ихъ внутренней прелести, ради ихъ же самихъ [1]); въ другомъ называется рабскимъ, свойственнымъ льстецамъ и вообще людямъ низкимъ, чье-либо поступаніе—въ виду, какъ вѣрно понимаетъ это мѣсто «Eucken» [2]), внѣшняго уваженія—признанія и одобренія его со стороны «другихъ» окружающихъ людей [3]); третье констатируетъ тотъ фактъ, что благому свойственно всѣми силами дѣлать благое и при томъ, ради его самого, т. е., благаго [4]); четвертое, выясняющее тотъ взглядъ Аристотеля, что истинное самолюбіе проявляется въ любви человѣка къ тому, что въ немъ есть «высшее», т. е., къ «разуму», и что оно совершенно отлично отъ самолюбія, понимаемаго въ позорномъ, гнусномъ смыслѣ, отлично, при томъ, въ такой же степени сильно, въ какой жизнь по предписаніямъ разума отлична отъ жизни по влеченію чувственныхъ страстей, или преслѣдованіе прекраснаго, блага нравственнаго—отъ преслѣдованія того, что только выгодно [5]); въ пятомъ совѣтуется человѣку напрягать всѣ свои силы, чтобы избѣжать порочной жизни и стремиться къ тому, чтобъ сдѣлаться добродѣтельнымъ человѣкомъ, потому что въ этомъ только случаѣ и возможно ему—человѣку—не только въ радости жить съ самимъ собою, но быть дружественнымъ, пріятнымъ и для другихъ [6]); шестое свидѣтельствуетъ, что добродѣтельный человѣкъ къ себѣ относится такъ же, какъ и къ своему другу, потому что послѣдній есть его второе «я» [7]) и друг. [8]).

---

[1]) Eth. Nic., lib. III, c. VII, v. 2.: «τοῦ καλοῦ ἕνεκα τοῦτο γὰρ τέλος τῆς ἀρετῆς»...

[2]) См. цитов. его трудъ: «Ueber die Methode... d. Arist. Ethik.», § 31.

[3]) Eth. Nic. l. IV, c. III, v. 28—29: «πρὸς τοὺς πολλοὺς καὶ πρὸς ἄλλον... ζῆν... δουλικόν... διὸ καὶ πάντες οἱ κόλακες ᾑτικοὶ καὶ οἱ ταπεινοὶ κόλακες»...

[4]) Eth. Nic., lib. IX, c. IV, v. 3: «τοῦ γὰρ ἀγαθοῦ, τἀγαθὸν διαπονεῖν καὶ ἑαυτοῦ ἕνεκα»...

[5]) Eth. Nic., lib. IX, c. VIII, v. 6: «δόξειε δ'ἂν ὁ τοιοῦτος μᾶλλον εἶναι φιλαυτος. ἀπονέμει γοῦν ἑαυτῷ τὰ κάλλιστα καὶ μάλιστ'αγαθά, καὶ καρίζεται ἑαυτοῦ τῷ κυριωτάτῳ, καὶ πάντα τούτῳ πείθεται.. Ὅτε μὲν οὖν τοῦθ' ἕκαστός ἐστιν, ἢ μάλιστα, οὐκ ἄδηλον, καὶ ὅτι ὁ ἐπιεικὴς μάλιστα τοῦτ' ἀγαπᾶ. Διὸ φίλαυτος μάλιστ' ἂν εἴη καθ' ἕτερον εἶδος τοῦ ονειδιζομένου, καὶ διαφέρων τοσοῦτον ὅσον τὸ κατὰ λόγον ζῆν τοῦ κατὰ πάθος, καὶ ὀρέγεσθαι τοῦ καλοῦ ἢ τοῦ δοκούντος συμφέρειν» ..

[6]) Eth. Nic., lib. IX, c. IV, v. 8—9. V. 9. «οὐδέν τε φιλητον ἔχοντες», т. е., «οἱ φαύλοι»,—«οὐδὲν φιλικὸν πάσκουσι πρὸς ἑαυτούς. Οὐδὲ δὴ συγκαίρουσιν οὐδὲ συναλγοῦσιν οἱ τοιοῦτοι ἑαυτοῖς· στασιάζει γὰρ αυτῶν ἡ ψυχή, καὶ τὸ μὲν διὰ μοχθηρίαν ἀλγεῖ' απεκόμενον τινῶν, τὸ δ' ἥδεται, καὶ τὸ μὲν δεῦρο τὸ δ' ἐκεῖσε ἕλκει ὥσπερ διασπῶντα»...

[7]) Eth. Nic., l. IX, c. IX, v. 10: «ὡς δὲ πρὸς ἑαυτὸν ἔχει ὁ σπουδαῖος, καὶ πρὸς τὸν φίλον· ἕτερος γαρ αὐτὸς ὁ φίλος ἐστίν».

[8]) Насколько умѣстны дѣлаемые нѣкоторыми учеными Аристотелю упреки за «эмпирическій» характеръ его этики, имѣющей смыслъ въ виду только догробной жизни человѣка .., равно какъ и за «формальнымъ» опредѣленіемъ имъ тѣхъ и другихъ нравоучительныхъ пунктовъ,—обо всемъ этомъ по частямъ мы уже въ долж-

§§ II.

Критическій взглядъ на ученіе Ѳомы Аквината о добродѣтели.

Какъ намъ извѣстно, «добродѣтель» выясняется Ѳомою Аквинатомъ: I) въ его ученіи о «человѣческихъ поступкахъ», разсматриваемыхъ «вообще» и II) въ его ученіи о «самой добродѣтели», а также, съ одной стороны, о различныхъ «видахъ» человѣческой жизни и, съ другой, о различныхъ «состояніяхъ» и «обязанностяхъ» извѣстныхъ людей.

§§§ I.

Критическій взглядъ на ученіе Ѳомы Аквината о человѣческихъ поступкахъ, разсматриваемыхъ вообще.

I.

Слишкомъ большое уваженіе къ авторитету Аристотеля повело Ѳому Аквината при раскрытіи имъ своего взгляда на «свободную» волю человѣка—этого необходимаго условія для того, чтобъ извѣстный поступокъ человѣка могъ назваться «нравственнымъ», т. е., нравственно-хорошимъ или нравственно-порочнымъ,—даже къ противорѣчіямъ самому же себѣ. Въ самомъ дѣлѣ, имѣя предъ собою, прежде всего, слова Аристотеля, послѣдовательно самому себѣ отстаивавшаго полный смыслъ за положеніемъ, что воля наша—«госпожа въ отношеніи къ самой себѣ», а затѣмъ слова св. ап. Павла (Филиппійц., 2 гл., 13 ст., синодальн. переводъ. S. th., p. 1—2, q. IX, a. 6): «Богъ производитъ въ васъ и хотѣніе, и дѣйствіе, по Своему благоволенію», при этомъ, очевидно, не рѣшаясь пожертвовать ни первымъ въ пользу втораго, ни вторымъ въ пользу перваго, Ѳома Аквинатъ сначала назвалъ человѣческую волю вполнѣ свободною, «госпожею своихъ актовъ», отъ которой самой непосредственно зависитъ «желаніе» или «нежеланіе» ею чего либо..., а затѣмъ, въ смыслѣ мотора, обусловливающаго собою движеніе свободной воли человѣка и въ то же время находящагося внѣ послѣдняго, онъ призналъ и Бога,—Бога, вмѣшательство Котораго въ данномъ разѣ, по мнѣнію Аристотеля, между тѣмъ, было бы «насиліемъ» человѣческой свободы.

ной степени говорили всегда при необходимыхъ случаяхъ на предшествовавшихъ настоящей страницахъ даннаго (II-го) отдѣла третьей части нашего изслѣдованія. Ученые же дѣлающіе упрекъ Аристотелю (напр., «Сборн.» Rirchmann'a, Vorr., S. XXVI, B. 68...) за то, что послѣдній будтобы не разграничилъ одной отъ другой областей морали и права или политики, прежде всего, очевидно, забываютъ, что попытка Аристотеля въ этомъ родѣ была первая по времени, что онъ первый попытался обособить науку о нравственности отъ всѣхъ другихъ наукъ, такъ-что если данная попытка его и не увѣнчалась полнымъ успѣхомъ, то это для перваго дѣлателя вполнѣ естественно и ни мало не можетъ служить ему въ упрекъ.

Какъ мы знаемъ, имъ предлагается и извѣстнаго рода обоснованіе этого положенія. Но, упомянутымъ въ свое время образомъ обосновывая послѣднее и въ концѣ концевъ прихода къ такому результату, что естественное движеніе воли человѣческой не можетъ обусловливаться ничѣмъ другимъ, кромѣ того, что какъ либо сказывается причиною ея бытія..., а причина ея бытія только Одинъ Богъ..., онъ становится въ явное противорѣчіе самому же себѣ. Правда, далѣе онъ старается нѣсколько смягчить свои слова, выражаясь, что Богъ обусловливаетъ движеніе нашей воли не съ необходимостію и проч., но и это не оправдываетъ его: съ одной стороны, полное принятіе мысли Аристотеля, что воля (если выразиться языкомъ Ѳомы Аквината) «госпожа въ отношеніи къ самой себѣ»,— Аристотеля, между тѣмъ, понимавшаго ее, т. е., указанную мысль, въ полномъ ея смыслѣ, безъ подразумѣванія въ этомъ случаѣ какого либо отношенія Бога къ человѣку..., и съ другой, взгляда христіанской церкви на разсматриваемый нами пунктъ,—христіанскаго взгляда, во всякомъ случаѣ, не совмѣстимаго, по крайней мѣрѣ, «всецѣло», «во всѣхъ частностяхъ»—съ воззрѣніемъ Аристотеля, такъ и остаются въ нравоучительной системѣ Ѳомы Аквината странностію, противорѣчіемъ его себѣ же самому. Такое противорѣчіе Ѳомы Аквината самому же себѣ бросается въ глаза каждому читающему его сочиненія въ гораздо большей еще степени при чтеніи его разсужденія о «благодати». Въ отдѣлѣ своей нравоучительной системы, выясняющемъ сущность благодати, Ѳома Аквинатъ, что мы въ свое время и видѣли, вполнѣ ясно высказываетъ взглядъ на свободу «человѣческой воли», если и не совпадающій всецѣло съ воззрѣніемъ, высказывавшимся по этому вопросу блаж. Августиномъ—строгимъ детерминистомъ, то, не смотря на это, взглядъ, болѣе, чѣмъ родственный съ послѣднимъ, взглядъ, ясно отмѣчающій собою представителя его, какъ непремѣнно «детерминиста», хотя и не столь строгаго, какимъ сказывался, напр., блаж. Августинъ, а только умѣреннаго. Желаніе Ѳомы Аквината объединить взгляды на свободу человѣческой воли Аристотеля, съ одной стороны, и христіанской церкви (какъ онъ, конечно, понималъ разсматриваемый взглядъ послѣдней), съ другой, не достигло своей цѣли, потому что оно и не могло этого достигнуть: объединить въ чемъ либо третьемъ «вполнѣ» (если можно такъ выразиться) «индетерминистическія» воззрѣнія со взглядами, хотя и въ «умѣренной степени», но все-же «детерминистическими» само собою, понятно, нѣтъ возможности; упомянутое стремленіе Ѳомы Аквината, повторяемъ, также осталось, вслѣдствіе указанной причины, однимъ не осуществленнымъ стремленіемъ; проводимыя имъ сначала «индетерминистическія», а потомъ (хотя и въ «умѣренной» степени) «детерминистическія» воззрѣнія такъ и остаются существующими въ его нравоучительной систе-

мѣ—одни «подлѣ» другихъ, но не объединенными между собою взаимно...

Всѣ такія обстоятельства понятны, конечно, только съ той точки зрѣнія, на какой стоялъ Ѳома Аквинатъ, задавшійся, о чемъ мы не разъ уже упоминали, цѣлію—по мѣрѣ возможности примирить между собою этическіе взгляды Аристотеля и нравственныя же начала, возвѣщаемыя Евангеліемъ Христовымъ.

II.

Въ раскрытіи вопросовъ о «страстяхъ», какъ «актахъ» общихъ у человѣка съ неразумными существами, затѣмъ о «навыкѣ», какъ внутреннемъ принципѣ человѣческихъ поступковъ, съ одной стороны, и «законѣ» и «божественной благодати» [1]), чрезъ посредство которыхъ Богъ является «внѣшнимъ» принципомъ человѣческихъ поступковъ, съ другой, Ѳома Аквинатъ вообще послѣдователенъ себѣ: ему, по крайней мѣрѣ, удается избѣжать явныхъ противорѣчій себѣ и болѣе или менѣе объединить въ одномъ цѣломъ мысли по указаннымъ вопросамъ, принадлежащія, съ одной стороны, Аристотелю и, съ другой, Евангелію Господа нашего Іисуса Христа. Само собою понятно, конечно, при этомъ, что еслибъ мы вздумали совершенно безотносительно къ Аристотелевской этикѣ и уваженію послѣдней Ѳомою Аквинатомъ смотрѣть на отдѣлъ нравоучительной системы нашего схоластическаго ученаго, трактующій о человѣческихъ поступкахъ, разсматриваемыхъ вообще, то несомнѣнно удивились бы, встрѣтивъ у него взглядъ на «навыкъ», какъ на внутренній принципъ человѣческихъ поступковъ. Удивленіе это, само собою разумѣется, такъ и осталось бы удивленіемъ, потому что тѣ условія, которыя, какъ мы въ свое время видѣли, вынудили Аристотеля признать подобный смыслъ за «навыкомъ» и дѣлали, поэтому, совершенно понятнымъ его взглядъ, пониманіе значенія «навыка»... [2]), въ приложеніи къ Ѳомѣ, очевидно, не могли имѣть мѣста: чтобъ убѣдиться въ состоятельности послѣдняго предположенія, стоитъ припомнить, напр., его взглядъ, какъ христіанскаго моралиста, на преимущество «внутренняго настроенія» человѣка предъ «внѣшнимъ» поступаніемъ человѣка и проч. Что же касается воззрѣній «doctoris angelici» на «страсти», а особенно—«законъ» и «божественную благодать», то здѣсь у читателя по большей части не возбуждается никакихъ недоумѣній, за исключеніемъ развѣ нѣкоторыхъ (весьма немногихъ впрочемъ) мѣстъ о благодати, нѣсколько оттѣненныхъ не совсѣмъ умѣстнымъ съ православно-христіанской точки зрѣнія римско-католическимъ характеромъ... и проч. [3]).

---

[1]) См. 561 стр. наш. изслѣдов., 22 строк. сверху.

[2]) Ср. III ч., II отд., § III, §§ I, §§§ I, I нашего изслѣдованія

[3]) Ср., между прочимъ, 1-е примѣчан.

§§§ II.

Критическій взглядъ на ученіе Ѳомы Аквината о самой добродѣтели, а также о различныхъ видахъ человѣческой жизни и о различныхъ состояніяхъ и обязанностяхъ извѣстныхъ людей.

I.

Вопросъ о «добромъ и зломъ вообще» раскрывается Ѳомою Аквинатомъ преимущественно на основаніи данныхъ, заключающихся въ свящ. Писаніи, въ твореніяхъ тѣхъ или другихъ отцевъ и учителей христіанской церкви. Поэтому естественно, что онъ вообще не представляетъ собою чего-либо страннаго по своему содержанію, или чего-либо свидѣтельствующаго о непослѣдовательности нашего схоластическаго моралиста самому себѣ. Какъ на исключеніе, можно указать только на слѣдующее.

Оставаясь послѣдовательнымъ самому себѣ, Ѳома Аквинатъ долженъ былъ-бы признать Бога виновникомъ пороковъ и зла вообще. Что это такъ дѣйствительно, въ этомъ можно убѣдиться слѣдующимъ образомъ. Какъ въ свое время нами и было уже замѣчено, Ѳома Аквинатъ заимствовалъ у Аристотеля взглядъ на различіе однихъ міровыхъ существъ отъ другихъ со стороны занимаемыхъ ими ступеней на общей міровой лѣстницѣ... Затѣмъ, въ первой части «Summae theologicae» Ѳомы Аквината читаемъ, что подобнаго рода существующее между вещами неравенство (inaequalitas rerum) собою обязано Богу [1]) и что оно, всюду замѣчаемое нами въ мірѣ, даже необходимо обусловливаетъ собою совершенство универсума. Богъ въ состояніи и изъ зла (ex malo) извлечь доброе (bonum),—даже больше: если-бы не было зла (mala), то уничтожилось-бы и добро (multa bona); левъ существуетъ благодаря тому (quia), что лишается жизни оселъ, и «справедливость» встрѣчаетъ себѣ похвалу (laudatur) благодаря тому (quia), что существуетъ «несправедливость» (iniquitas) [2]); совершенство, при иномъ порядкѣ вещей, т. е., если-бы всему существующему было присуще «благое» въ совершенно одинаковой степени, еслибъ существовало только одно добро (bonum), и не существовало съ тѣмъ вмѣстѣ и «зло» (malum),—между тѣмъ, совершенно не мыслимо: «sicut... divina sapientia», читаемъ въ одномъ мѣстѣ [3]) его Summae theologicae,—«causa est distinctionis rerum propter perfectionem universi, ita et inaequalitatis. Non enim esset perfectum universum, si tantum unus gradus bonitatis inveniretur in rebus... А если фактъ различія между собою міровыхъ существъ со стороны ихъ «совершенства», со стороны присущаго имъ и характеризующаго ихъ «благаго» (bonitatis),—какъ мы сейчасъ ви-

[1]) S. th., p. 1, q. 47, a. 2.
[2]) S. th., p. 1, q. 48, a. 2
[3]) S. th., p. 1, q. 47, a. 2.

дѣли, непосредственно обусловливается волей Бога, если волею Бога непосредственно обусловливается и фактъ существованія «въ вещахъ вообще» (in rebus) зла, необходимаго, какъ сказано выше, для совершенства универсума, — то отсюда, въ частности, съ логическою послѣдовательностію должно вытекать признаніе Бога-же виновникомъ «зла», замѣчаемаго и въ человѣческихъ поступкахъ (malum in actionibus») ..

II.

Не-то, однако, видимъ мы въ предлагаемой Ѳомою Аквинатомъ «общей» характеристикѣ, съ одной стороны, «добродѣтелей» — какъ «хорошихъ» навыковъ и, съ другой, «грѣховъ» и «пороковъ», какъ «злыхъ» навыковъ.

Въ самомъ дѣлѣ, опредѣляя подъ непосредственнымъ вліяніемъ, конечно, Аристотеля, «добродѣтель» («человѣческую» и отчасти даже «богословскую»), какъ извѣстный «навыкъ» именно, Ѳома Аквинатъ, такимъ образомъ, перенесъ на себя дѣлаемый нѣкоторыми учеными [1]) Аристотелю упрекъ, что подъ такое опредѣленіе добродѣтели могутъ легко подойти и навыкъ въ верховой ѣздѣ и проч..., т. е., весьма многое изъ совсѣмъ не принадлежащаго къ нравственной сферѣ. При этомъ, если, какъ мы видѣли, такой упрекъ въ виду обставившихъ Аристотеля условій былъ совершенно неумѣстенъ въ отношеніи къ нему, какъ поступавшему въ данномъ случаѣ вполнѣ послѣдовательно самому себѣ, то онъ «вполнѣ» и справедливо приложимъ, однако, къ Ѳомѣ Аквинату, который въ данномъ случаѣ опирался «только» на одинъ авторитетъ Аристотеля. Впрочемъ, не можемъ не прибавить— къ чести прозорливости Ѳомы Аквината (хотя и не «вполнѣ» послѣдовательнаго въ данномъ случаѣ самому себѣ), что онъ сознавалъ это: о нѣкоторыхъ, болѣе или менѣе подробно характеризуемыхъ Аристотелемъ «навыкахъ», сказавъ въ «Prima secundae» нѣсколько словъ, въ «Secunda secundae» онъ уже не возвращается къ нимъ, не характеризуетъ ихъ здѣсь болѣе или менѣе подробно, отзываясь, при этомъ, напр., объ «ars» (τέχνη Аристотеля), что этотъ навыкъ не имѣетъ чего-либо общаго съ нравственною областью [2]) и т. под.

Затѣмъ, въ указанномъ въ свое время смыслѣ одобряя взглядъ Аристотеля на добродѣтель («человѣческую» и отчасти даже «богословскую»), какъ на «навыкъ», состоящій именно въ «срединѣ» между двумя крайностями, Ѳома Аквинатъ и въ этомъ случаѣ, по противоположности Аристотелю, какъ мы раньше видѣли, имѣвшему право дать такое опредѣленіе добродѣтели, не имѣетъ на своей сторонѣ достаточныхъ основаній: фактъ одобренія такого опредѣленія добродѣтели со стороны Ѳомы Аквината намъ тѣмъ болѣе кажется стран-

[1]) Напр. Kirchmann'омъ. См. его «сборн.», 1876 г., B. 68, Vorr., S. XXII—XXIII...
[2]) S. th., p. 2—2, prologus.

нымъ въ виду того, что Ѳома Аквинатъ—мыслитель въ неменьшей степени геніальный для своего времени, чѣмъ Аристотель,—мыслитель, при томъ, имѣвшій предъ собою многочисленныя философскія нравственныя воззрѣнія предшествовавшаго ему времени и особенно божественное нравоученіе христіанское. Но ужъ если онъ разъ призналъ смыслъ за разсматриваемымъ положеніемъ Аристотеля, то, оставаясь послѣдовательнымъ самому себѣ, онъ долженъ былъ-бы принять и всѣ тѣ выводы, какіе изъ него непосредственно вытекали. Изъ положенія же Аристотеля, что добродѣтель есть извѣстнаго рода навыкъ, состоящій именно въ «срединѣ» между двумя крайностями, какъ нами въ свое время уже было замѣчено [1]), прямо слѣдовалъ выводъ, что добродѣтель и противоположные ей пороки, или, что тоже, зло, не отличны другъ отъ друга — со стороны ихъ существа, а напротивъ—стоятъ, если можно такъ выразиться, на «одной», общей всѣмъ имъ линіи и только занимаютъ на послѣдней различныя точки, различныя между собою, слѣдовательно, «не качественно, а только количественно»..., «зло» не контрастъ добра, а лишь только недостатокъ или избытокъ послѣдняго»... Но Ѳома Аквинатъ,—какъ мы въ свое время видѣли, этого вывода, однако, не принимаетъ, напротивъ, онъ, въ этомъ случаѣ становясь на другую, т. е., на христіанскую точку зрѣнія, прямо говоритъ (не оставаясь, слѣдовательно, вѣрнымъ указанной выше его точкѣ зрѣнія), что «зло» не есть что-либо тождественное по своему роду съ «благомъ», что-либо отличное отъ послѣдняго только по «степени», что различіе, имѣющее мѣсто между зломъ и благомъ непосредственно касается самаго существа того и другаго, «существенное», «родовое», обусловливающее собою ихъ взаимныя отношенія, какъ отношенія безусловныхъ противоположностей...

Потомъ,—характеризуя добродѣтель («человѣческую» и отчасти даже «богословскую»), какъ навыкъ, состоящій именно въ срединѣ между двумя крайностями, и, при этомъ, какъ нами въ свое время было говорено, утверждая, что одна добродѣтель стоитъ сравнительно ближе или сравнительно аналогичнѣе съ извѣстною своею крайностію, напр., излишка, чѣмъ съ другою, т. е. недостатка, а другая, наоборотъ, долженъ же былъ указать тотъ якорь, держась за который человѣкъ могъ-бы узнать истинную средину между крайностями, занимаемую «добродѣтелью». Ѳома Аквинатъ, какъ мы видѣли, указываетъ такой якорь: какъ «христіанскій» моралистъ, не имѣя ни необходимости, ни даже возможности указывать какъ на источникъ, изъ котораго беретъ свое начало «нравственность», какъ на то, что указываетъ человѣку,—если выразиться языкомъ Аристотеля,—тотъ средній пунктъ, какого ему должно держаться,—на «φρόνησις», «ὡς δεῖ», т. е., на нравственные принципы своего народа..., Ѳома Аквинатъ

[1]) III ч., II отд., § III, §§ I, §§§ I, I наш. изслѣдов

естественно въ данномъ случаѣ постоянно указываетъ на божественное Откровеніе при характеристикѣ нравственной жизни человѣка, какъ на истинную норму, масштабъ для послѣдней...

III.

Съ одной стороны, предлагаемое Ѳомою Аквинатомъ дѣленіе всѣхъ добродѣтелей на извѣстныя «три» группы и общая характеристика добродѣтелей, принадлежащихъ къ каждой изъ послѣднихъ, и, съ другой, многоразличное дѣленіе имъ всѣхъ пороковъ и грѣховъ на тѣ или другія группы и «общая» характеристика пороковъ и грѣховъ, относящихся къ каждой изъ послѣднихъ, равно какъ и «подробная, частнѣйшая» характеристика имъ «богословскихъ», а потомъ и «главныхъ» добродѣтелей,—все это, конечно, отъ начала до конца проникнутое духомъ схоластицизма, вообще не представляетъ собою особенныхъ странностей для читателя, сколько нибудь знакомаго съ основною точкою зрѣнія разсматриваемаго нами средневѣковаго моралиста: послѣднему вообще удается такъ объединить тѣ или другіе этическіе взгляды Аристотеля съ нравственными началами Евангелія Христова, что онъ за немногими исключеніями, нигдѣ не становится въ противорѣчіе съ самимъ собою... Какъ на такое исключеніе, можно указать напр. на то, что въ своей «богословской суммѣ», вообще превознося похвалами въ духѣ Аристотеля, согласно съ послѣднимъ, добродѣтель «великодушія», съ одной стороны, и, съ другой, прославляя также и добродѣтель «смиренія» (humilitas), Ѳома Аквинатъ явно разногласитъ съ собою и проч.

Характеризуя тѣ или другія добродѣтели, Ѳома Аквинатъ, какъ христіанскій моралистъ, естественно поставилъ въ качествѣ мотива, побуждающаго человѣка къ добродѣтельнымъ поступкамъ, прежде всего «любовь» къ Богу, а потомъ и любовь къ ближнимъ, равно какъ и самую внутреннюю красоту и прелесть добродѣтельныхъ поступковъ (что видно, напр. изъ его рѣчи о «мученичествѣ» и всего вообще духа его нравоученія)... У Аристотеля, между тѣмъ, какъ мы это въ свое время и видѣли, о какой либо «любви» къ Богу, которая побуждала бы человѣка къ добродѣтельной жизни, очевидно, не можетъ быть и рѣчи.

Наконецъ, взгляды Ѳомы Аквината, насколько они стоятъ въ причинной зависимости особенно отъ извѣстнаго намъ ученія его о взаимоотношеніи божественной благодати и свободы, иногда нѣсколько оттѣнены римско-католическимъ характеромъ, но это, само собою разумѣется, свидѣтельствуетъ только о послѣдовательности этого схоластическаго римско-католическаго ученаго своимъ основнымъ взглядамъ...

Непосредственно предъ этимъ сказанное нами объ общемъ духѣ, проходящемъ по отдѣлу нравственной системы Ѳомы Аквината, по-

дробно раскрывающему его взглядъ на тѣ или другія добродѣтели..., еще болѣе приложимо и къ той части этой его системы, гдѣ рѣчь идетъ о различныхъ «видахъ» человѣческой жизни, а также о различныхъ «состояніяхъ» и «обязанностяхъ» извѣстныхъ людей: случаевъ, въ которыхъ Ѳома Аквинатъ явно противорѣчилъ бы самому себѣ, здѣсь нѣтъ; всѣ приводимые имъ здѣсь взгляды [часто римско-католическіе, опроверженіе и вообще разборъ которыхъ, само собою разумѣется, здѣсь не умѣстенъ [1])] вполнѣ понятны для всякаго, кому сколько нибудь извѣстна его основная точка зрѣнія, заставлявшая его, напр., въ подражаніе Аристотелю, говорить о «видахъ» человѣческой жизни, ихъ «сравнительномъ достоинствѣ» и проч. и проч.

Задача настоящаго отдѣла третьей части нашего изслѣдованія окончена. Мы видѣли, что и Аристотель и Ѳома Аквинатъ вообще всюду остаются вѣрными каждый своимъ основнымъ взглядамъ. При этомъ, если слѣдованіе своимъ основнымъ точкамъ зрѣнія, какъ мы видѣли, иногда приводитъ ихъ къ совершенно страннымъ для нашего времени, совершенно чуждымъ, непонятнымъ послѣднему нѣкоторымъ взглядамъ, а (особенно Ѳому Аквината) иногда даже и ко взглядамъ, которые противорѣчатъ другимъ, ими же самими высказаннымъ, то въ этомъ случаѣ упрекъ можетъ относиться къ нимъ лишь на столько, насколько они не имѣли на своей сторонѣ достаточныхъ правъ въ данномъ разѣ избрать такую, а не иную свою основную точку зрѣнія. А такъ какъ они имѣли на своей сторонѣ достаточныя основанія стоять въ разсматриваемомъ случаѣ на извѣстной именно основной точкѣ зрѣнія, на которую особенно сильную печать естественно наложилъ духъ ихъ времени и народа, среди котораго они жили и вращались, вообще тѣ условія, выше которыхъ не можетъ стать, какъ въ свое время объ этомъ мы уже и замѣчали, ни одинъ геній..., то, слѣдовательно, упрекъ чей бы то ни было нашимъ моралистамъ не можетъ имѣть на своей сторонѣ правды: онъ направляется не въ сторону нашихъ моралистовъ, а собственно на духъ ихъ времени, на окружавшія ихъ обстоятельства [2]), и eo ipso теряетъ для насъ всякій смыслъ.

Короче: съ указанной нами выше нашей точки зрѣнія, и Аристотель и Ѳома Аквинатъ — оба одинаково послѣдовательные своимъ основнымъ взглядамъ мыслители. А если смотрѣть на нихъ совершенно безотносительно къ окружавшимъ ихъ «условіямъ» и заставлявшимъ ихъ въ извѣстныхъ случаяхъ высказывать такіе, а не иные взгляды,—

---

[1]) Ср. предыдущ. стран., 9—15 строка снизу.

[2]) О духѣ времени нашихъ моралистовъ нами при всякомъ необходимомъ случаѣ были дѣланы требовавшіяся существомъ дѣла замѣчанія: о духѣ времени Аристотеля см. выше стр , напр , «110...»; о духѣ времени Ѳомы Аквината см. выше: стр., напр., «103» ..

условіямъ, подъ вліяніемъ которыхъ, какъ мы то выше видѣли и замѣчали, особенно Ѳома Аквинатъ иногда вынужденъ былъ высказывать нѣкоторые взгляды и мысли, противорѣчившіе имъ же самимъ раньше высказаннымъ другимъ взглядамъ и мыслямъ[1])...,—повторяемъ, если смотрѣть на нихъ только указаннымъ образомъ—а такъ смотрѣть мы, разумѣется, безусловно не имѣемъ никакого основанія, то въ этомъ случаѣ, конечно, Аристотелевская этика окажется въ большей степени самостоятельною логически, внутренне..., чѣмъ нравоучительная система Ѳомы Аквината.

Отдѣлъ III.—Сопоставленіе между собою нравственныхъ воззрѣній Аристотеля и Ѳомы Аквината, со стороны отношенія ихъ къ нравственнымъ началамъ, возвѣщаемымъ Евангеліемъ Господа нашего Іисуса Христа.

Во введеніи въ наше изслѣдованіе мы выяснили тѣ мотивы, которые побудили насъ прибавить къ нашему труду настоящій отдѣлъ, имѣющій въ виду, какъ показываетъ уже стоящее надъ нимъ надписаніе, сопоставить между собою этическіе взгляды Аристотеля и Ѳомы Аквината, со стороны отношенія ихъ къ нравственнымъ началамъ, проповѣдуемымъ Евангеліемъ Господа нашего Іисуса Христа. Прежде, чѣмъ приступить къ выясненію поставленнаго въ заглавіи настоящаго отдѣла вопроса, мы считаемъ не излишнимъ замѣтить, что, по крайней мѣрѣ, «отчасти», мы уже—«имѣли случай» сопоставлять «нравственность», проповѣдуемую Аристотелемъ, съ «нравственностію», возвѣщаемою Евангеліемъ Христовымъ, имѣли случай сопоставлять именно тогда, когда въ «первомъ отдѣлѣ» настоящей «третьей» части нашего изслѣдованія мы сравнивали нравственныя воззрѣнія Аристотеля съ подобными же воззрѣніями Ѳомы Аквината. Ѳома Аквинатъ, съ нравственными воззрѣніями котораго мы сопоставляли нравственные же принципы Аристотеля, христіанскій богословъ - моралистъ, и въ основѣ его нравственныхъ взглядовъ, слѣдовательно, такъ или иначе лежатъ нравственныя начала, возвѣщаемыя Евангеліемъ Христовымъ, такъ что, поэтому, сопоставляя «нравственность» Аристотелевской этики съ «нравственностью», проповѣдуемою Ѳомою Аквинатомъ, мы eo ipso сопоставляли «нравственность» перваго рода, т. е., Аристотелевской этики, и съ «нравственностію», возвѣщаемою Христовымъ Евангеліемъ, насколько, конечно, Ѳома Аквинатъ въ разсматриваемомъ отношеніи остался вѣренъ истинному духу евангельскаго нравоученія... Говоримъ, однако, далѣе: на разсматриваемый вопросъ въ указанномъ мѣстѣ нашего труда мы хотя и имѣли слу-

[1]) См. выше: напр., стр. 563...

чай отвѣчать, но только «отчасти», потому что, какъ мы уже знаемъ, Ѳома Аквинатъ, обосновывая свои нравственныя воззрѣнія на данныхъ, предлагаемыхъ божественнымъ Откровеніемъ, въ то же время, какъ эклектикъ, не только не игнорировалъ нравственныхъ воззрѣній тѣхъ или другихъ языческихъ философовъ—моралистовъ, но, напротивъ, весьма часто усвоялъ ихъ себѣ, что «особенно» слѣдуетъ сказать относительно нравственныхъ принциповъ Аристотеля. Вліяніе его на нравственное міровоззрѣніе Ѳомы Аквината сказывается вообще въ столь сильной степени, что хотя,—въ виду того обстоятельства, что если въ извѣстномъ отдѣлѣ нравоучительной системы Ѳомы Аквината преобладаетъ вліяніе Евангелія Христова и вообще божественнаго Откровенія, то въ другомъ первенствуетъ вліяніе Аристотеля...,—«повидимому» и трудно положительно, категорически отвѣтить на вопросъ: что преобладаетъ въ нравоучительной системѣ Ѳомы Аквината—нравственные ли принципы Аристотеля, или подобные же, т. е. нравственные же, принципы, возвѣщаемые Евангеліемъ Христовымъ; однако, при болѣе глубокомъ проникновеніи въ дѣло, само собою оказывается, что едва-ли не гораздо больше основаній могло бы имѣть въ свою пользу предположеніе, высказывающееся за преобладаніе въ нравоучительной системѣ Ѳомы Аквината вліянія Евангелія Христова предъ всѣми другими, не исключая даже и вліянія духа Аристотелевскаго нравоученія... А сопоставивъ нравственные принципы Аристотеля съ нравственными началами, возвѣщаемыми Христовымъ Евангеліемъ, только «отчасти» ни больше и, при томъ, «не» непосредственно, а лишь «посредственно» путемъ сопоставленія ихъ съ нравственными воззрѣніями Ѳомы Аквината «христіанскаго» моралиста, къ тому же, какъ мы знаемъ, смотрѣвшаго на проповѣдуемую Христовымъ Евангеліемъ нравственность «не» всегда правильнымъ глазомъ, а «иногда» чрезъ призму католическихъ воззрѣній,—воззрѣній между тѣмъ, какъ извѣстно, въ той или другой степени иногда оказывающихся несостоятельными, неправильными съ нашей «православной» точки зрѣнія (имѣемъ въ виду особенно ученіе о взаимоотношеніи божественной благодати и нашей свободы...)..., мы, поэтому, далѣе, ни мало не опасаясь впасть въ повторенія, въ видахъ полноты нашего отвѣта на поставленный въ заглавіи всего нашего труда вопросъ, и должны заняться «спеціальнымъ» раскрытіемъ пункта, составляющаго задачу настоящаго отдѣла «третьей» части нашего изслѣдованія, т. е. не «посредственно», какъ въ указанномъ выше мѣстѣ нашего труда, а «непосредственно» поставить нравственность, проповѣдуемую Аристотелемъ, предъ лице нравственности, возвѣщаемой Евангеліемъ Господа нашего Іисуса Христа.

Въ область нашей задачи прямо, конечно, не входитъ подробное раскрытіе нравственныхъ началъ, возвѣщаемыхъ Евангеліемъ Господа нашего Іисуса Христа, но тѣмъ не менѣе, имѣя въ виду сопоставлять

съ ними подобные же принципы, проповѣдуемые тѣмъ и другимъ интересующими насъ моралистами, мы, насколько того требуетъ характеръ послѣдняго рода задачи, очевидно, должны освѣтить существенныя стороны евангельскихъ началъ нравственности.

Вся область христіанской нравственности вполнѣ исчерпывается слѣдующими «пятью» понятіями: I. понятіемъ о «субъектѣ» (этой исходной точкѣ «нравственности»), какъ ни отъ кого и ни отъ чего не зависящей силѣ безусловнаго самоопредѣленія въ отношеніи именно къ добру и злу,—силѣ, слѣдовательно, нравственно-свободной (здѣсь неумѣстно изъяснять различныя степени свободы въ состояніяхъ: невозрожденномъ, возрожденномъ и наконецъ въ загробной жизни); II. понятіемъ о «Богѣ», какъ премірномъ, личномъ Духѣ, — Духѣ всесовершенномъ, какъ Творцѣ, Промыслителѣ, Спасителѣ и Освятителѣ человѣческаго рода, содѣйствующемъ спасенію послѣдняго; III. понятіемъ о существенномъ различіи между міромъ «духовнымъ» — личнымъ, не имѣющимъ ничего общаго съ матеріею, съ одной стороны, и «матеріальнымъ» — безличнымъ — пассивною ареною, на которой развивается первый (помимо пользованія матеріальнымъ міромъ, не можетъ быть и рѣчи о человѣческомъ духѣ, съ христіанской точки зрѣнія), съ другой; IV. понятіемъ о «тождествѣ» нравственнаго достоинства природы человѣческой во всѣхъ людяхъ и, слѣдовательно, о равенствѣ другъ съ другомъ въ нравственномъ отношеніи всѣхъ послѣднихъ,—равенствѣ..., имѣющемъ мѣсто, однако, при неизбѣжности индивидуальныхъ различій однихъ изъ нихъ отъ другихъ, какъ существъ «ограниченныхъ» (при этомъ только условіи и могутъ имѣть смыслъ понимаемыя въ истинномъ смыслѣ— «любовь», «справедливость» и проч.): при сколько-нибудь иномъ представленіи дѣла рѣчи о христіанской нравственности быть не можетъ; наконецъ, V. понятіемъ о «благахъ» жизни, которыя вмѣстѣ съ тѣмъ составляютъ собою и ея «цѣль», въ частности, 1) благахъ существенныхъ, непреходящихъ или «внутреннихъ» качествахъ духа, добродѣтеляхъ (это—неизсякаемый источникъ внутренняго удовольствія для человѣка и новый и новый мотивъ къ его дѣятельности) и 2) «внѣшнихъ»—выраженіи и средствахъ для внутреннихъ. Совокупность «внутреннихъ» и «внѣшнихъ» благъ составляетъ для человѣка «блаженство». Внутреннія блага и составляютъ собою «царствіе Божіе», находящееся внутри насъ, «царствіе Божіе», которое есть соединеніе нашей души съ Богомъ, въ связи съ добродѣтельнымъ настроеніемъ нашимъ. Большею частію бываетъ такъ, что внутреннее царствіе Божіе здѣсь на землѣ не стоитъ во взаимоотношеніи съ «внѣшними благами». Это, разумѣется, и понятно: идеальное взаимоотношеніе между «внутреннимп» и «внѣшними» благами наступитъ лишь тогда, когда будутъ—«новое небо и новая земля»... Всѣ эти блага—даръ премудрой и всеблагой воли Божіей,—помимо ихъ, не мыслима христіанская

нравственность. Вотъ сущность и смыслъ христіанской нравственности. Имѣемъ ли мы предъ собою безусловно не христіанское нравоученіе или, хотя и появившееся подъ вліяніемъ чисто христіанскаго, евангельскаго нравоученія, но въ тѣхъ или другихъ пунктахъ уклонившееся отъ послѣдняго, вообще философское..., мы, держа предъ собою указанныхъ «пять» существенныхъ пунктовъ, исчерпывающихъ собою основныя начала евангельскаго нравоученія, притомъ, такъ тѣсно связанныхъ между собою, что отсутствіе въ извѣстной нравственной системѣ какого-либо одного изъ нихъ уже лишаетъ эту систему чисто христіанскаго, чисто евангельскаго характера, твердости, единства..., сразу же можемъ видѣть, какъ эти нравоученія относятся къ чисто христіанскому, евангельскому [1]).

По плану, имѣющему держать у себя въ виду указанные «пять» пунктовъ, обнимающихъ собою «всѣ основныя начала» христіанской нравственности, мы и будемъ вести дѣло въ настоящемъ отдѣлѣ нашего изслѣдованія.

§ I.

Взглядъ на свободу человѣческой воли, предъявляемый, съ одной стороны, Аристотелемъ и Ѳомою Аквинатомъ и, съ другой, Евангеліемъ Христовымъ.

Хотя Аристотелю, какъ мы знаемъ, не удалось всесторонне раскрыть и обосновать свой взглядъ на вопросъ о «свободѣ человѣческой воли», однако, для насъ это въ данномъ случаѣ не важно; для насъ имѣетъ значеніе здѣсь только то, что Аристотель, безспорно, твердо отстаивалъ «свободу» человѣческой воли, что онъ признавалъ самого человѣка единственнымъ виновникомъ своихъ добродѣтельныхъ и порочныхъ поступковъ, насколько послѣдніе коренятся въ центрѣ его

[1]) Подведеніе содержанія «всего» христіанскаго нравоученія подъ указанныя «пять» рубрикъ принадлежитъ многоуважаемому І. Л. Янышеву, высказавшему такой взглядъ на дѣло въ лекціи (не отпечатанной) о «китайскомъ нравоученіи», читанной имъ (22-го ноября, 1882 г.) въ одной изъ аудиторій С.-Петербургской духовной академіи предъ нѣкоторыми изъ студентовъ послѣдней. Мы, не имѣющіе своею задачею спеціально раскрывать евангельское нравоученіе, а обязанные,—какъ выше и замѣчено нами,—освѣтить «только» существенныя его стороны, чтобы имѣть возможность сопоставить съ нимъ нравственныя начала, возвѣщаемыя Аристотелемъ и Ѳомою Аквинатомъ, тѣмъ болѣе пользуемся этимъ планомъ для настоящаго («третьяго») отдѣла третьей части нашего изслѣдованія, что онъ, по нашему мнѣнію, гораздо болѣе соотвѣтствуетъ существу дѣла, чѣмъ (не говоримъ уже о другихъ) даже принадлежащій извѣстному Schleiermacher'у, сосредоточивающему все содержаніе христіанской нравственности около трехъ пунктовъ: «Guterlehre», «Tugendlehre» и «Pflichtenlehre» [этому плану изъ нашихъ отечественныхъ ученыхъ слѣдуетъ, между прочимъ, г. Мальцевъ въ своемъ изслѣдованіи (стр. 334): «Нравственная философія утилитаризма» (Спб., 1879 г.), въ той именно главѣ послѣдняго, которая носитъ надписаніе: «нравственность утилитаризма въ ея отношеніи къ христіанской нравственности»...].

«я». Какъ намъ извѣстно, также и Ѳома Аквинатъ при всей неточности, сбивчивости, доходящей даже до разногласія его съ самимъ собою, обнаруживаемыхъ имъ въ его рѣчи о «свободѣ воли» человѣка, какъ необходимомъ условіи нравственнаго характера поступковъ послѣдняго, въ концѣ концевъ все же отстаиваетъ смыслъ за положеніемъ, что воля человѣка—«госпожа въ отношеніи къ самой себѣ»,—что она, слѣдовательно, отвѣчаетъ за такой или иной характеръ поступковъ человѣка. Наконецъ, какъ мы не много выше видѣли, и христіанство также проповѣдуетъ взглядъ на человѣка, какъ на существо способное вполнѣ самостоятельно опредѣлять себя въ нравственно-хорошемъ или нравственно-порочномъ направленіи. Слѣдовательно, въ разсматриваемомъ отношеніи вопросъ о «сходствѣ» между ученіями христіанства, Аристотеля и Ѳомы Аквината имѣетъ смыслъ. А обстоятельство это для насъ, между тѣмъ, составляетъ чрезвычайную важность. Въ самомъ дѣлѣ, еслибъ взглядъ разсматриваемыхъ нами сторонъ на «субъектъ» нравственности, на человѣка, былъ различенъ, т. е., если бы, напр., Аристотель или Ѳома Аквинатъ, вопреки Евангелію Христову, въ той или другой степени отрицали у человѣка способность вполнѣ свободно опредѣлять себя въ томъ или другомъ изъ указанныхъ выше направленій, тогда, разумѣется, безполезно и безплодно было бы и дѣлать дальнѣйшее сопоставленіе между собою взглядовъ интересующихъ насъ сторонъ на «нравственность», потому что при томъ условіи безусловно невозможна была бы и рѣчь о какой-либо нравственности, съ точки зрѣнія Аристотеля или Ѳомы Аквината, нравственности, какъ мыслимой тамъ только собственно, гдѣ, какъ въ Евангеліи Христовомъ, человѣкъ признается полнымъ господиномъ, полнымъ творцемъ такого или иного отмѣчающаго собою его направленія — нравственно-хорошаго или нравственно-порочнаго. Но вотъ мы видимъ, что и Аристотель и Ѳома Аквинатъ, согласно съ Евангеліемъ Христовымъ, защищаютъ «свободу» человѣческихъ поступковъ какъ добрыхъ такъ одинаково и злыхъ. Однако, вполнѣ ли совпадаютъ взгляды на этотъ вопросъ Аристотеля и Ѳомы Аквината съ воззрѣніемъ на тотъ же предметъ Евангелія Христова? Нѣтъ. Аристотель понимаетъ «свободу» человѣческой воли, съ одной стороны, шире, чѣмъ какъ представляетъ ее Евангеліе Христово, а съ другой—уже, чѣмъ это. Аристотель ничего не зналъ о какомъ-либо «паденіи» первобытнаго человѣка, паденіи, слѣдствія котораго распространяются не только на павшихъ, непосредственно первобытныхъ людей (прародителей), но и на всѣхъ потомковъ послѣднихъ—паденіи, благодаря которому каждый человѣкъ появляется въ міръ уже съ наклонностію ко злу, благодаря которому, т. е. паденію, всякій человѣкъ больше настроенъ въ сторону зла, грѣха.. , чѣмъ добра, и, какъ такой, естественно нуждается въ сторонней помощи, которая руководила бы его въ борьбѣ съ грѣ-

хомъ и содѣйствовала бы его побѣдѣ надъ послѣднимъ. Аристотелю, жившему за III вѣка до Р. Хр., очевидно, не могло быть извѣстно также, что эта сторонняя помощь подается человѣку въ Божественной благодати, что только съ ея помощью человѣкъ можетъ достигнуть дѣйствительной свободы, свободы не только настроенной въ отношеніи къ злу, но и въ отношеніи къ добру..,, что, тѣмъ неменѣе, прирожденная человѣку наклонность ко злу сопровождаетъ его въ теченіи всей его жизни и дѣлаетъ для него невозможною, такъ сказать, «совершенную» добродѣтель въ настоящей земной жизни, такъ какъ онъ ни за одно будущее мгновеніе не можетъ поручиться, что устоитъ въ добрѣ, не поддастся искушенію со стороны грѣха..: по христіанскому воззрѣнію человѣкъ предназначенъ къ безконечному усовершенствованію, для котораго здѣсь на землѣ только полагается *основаніе* въ такомъ или другомъ нравственномъ настроеніи... Все это ясно раскрывается въ новозавѣтныхъ книгахъ св. Писанія. Аристотелю же, повторяемъ, ничего изъ этого не было извѣстно. Онъ, напротивъ, какъ это вытекаетъ изъ духа его ученія, былъ вполнѣ убѣжденъ, что человѣкъ рождается на свѣтъ безъ всякой наклонности къ злу, съ состояніемъ, такъ сказать, совершеннаго безразличія въ отношеніи къ злу или добру, такъ что онъ въ своей жизни можетъ вполнѣ свободно, не нуждаясь нисколько въ какой либо сторонней—божественной помощи, опредѣлять себя въ нравственно-хорошемъ или нравственно-порочномъ направленіи, и разъ прочно опредѣливъ себя въ нравственно-хорошемъ направленіи, онъ можетъ достигнуть еще здѣсь въ догробной жизни (рѣчь о загробной жизни, съ точки зрѣнія Аристотеля, какъ мы уже знаемъ, не имѣетъ никакого смысла) обладанія добродѣтелью вполнѣ «совершенною», добродѣтелью, какая только вообще и возможна для человѣка, какъ человѣка. Но, съ одной стороны, слишкомъ широко понимая «свободу» человѣческой воли, Аристотель, съ другой, въ извѣстномъ смыслѣ понимаетъ ее и слишкомъ узко. Дѣло въ томъ, что, какъ извѣстно, въ полномъ смыслѣ «свободными», въ истинномъ смыслѣ способными къ опредѣленію себя въ хорошемъ именно направленіи, по взгляду Аристотеля, общему у него съ Платономъ..., является только одинъ аристократическій классъ грековъ, только такъ называемые «свободно рожденные» греки, тогда какъ остальной, весьма значительный контингентъ греческаго народа (рабы...) и еще болѣе значительное число прочихъ, кромѣ грековъ, народовъ, т. е., варваровъ, коль скоро эти послѣдніе не образовали себя въ греческомъ вкусѣ, не ознакомились вполнѣ съ греческой культурой, не суть люди свободные въ истинномъ смыслѣ слова, не суть люди, подобно представителямъ аристократіи греческой, даже рождающимся уже въ извѣстномъ смыслѣ съ задатками къ добродѣтельной жизни, болѣе склонные къ добродѣтельному поступанію, чѣмъ къ порочному—это, напротивъ, люди, въ

большей или меньшей степени подчинившіеся тяжкому игу порочной жизни, низменныхъ, животныхъ страстей, это люди, хотя и обладающіе свободою, но такою, которая влечетъ ихъ больше въ сторону зла, чѣмъ добра, свободою, слѣдовательно, не истинною. Между тѣмъ, христіанство не дѣлаетъ никакого различія между извѣстными классами общества, считая «всѣхъ» людей раждающимися на свѣтъ съ «одинаковою» наклонностію ко злу, проповѣдуя, что всѣ люди, къ какому званію или состоянію они ни принадлежали бы, получаютъ отъ Бога одинаковую благодать, помогающую имъ въ борьбѣ со зломъ и побѣдѣ надъ послѣднимъ..., что «всѣ», словомъ, люди обладаютъ одинаковою свободою, а различіе между людьми основополагается уже ими самими; изъ нихъ одни «свободно» опредѣляютъ себя въ порочномъ направленіи, а другіе—въ добродѣтельномъ, хорошемъ... Итакъ, повторяемъ, Аристотель, съ одной стороны, расширялъ, а съ другой, съуживалъ понятіе «свободы» человѣка, сравнительно съ понятіемъ послѣдней, предлагаемымъ Евангеліемъ Христовымъ. Уже это одно обстоятельство уполномочиваетъ насъ на заключеніе, что при дальнѣйшемъ нашемъ сопоставленіи самыхъ нравственныхъ началъ, проповѣдуемыхъ Евангеліемъ Христовымъ и Аристотелемъ, мы уже не найдемъ между ними во всемъ полнаго согласія. Что же касается Ѳомы Аквината, то онъ, съ одной стороны, усвояя себѣ, гдѣ это ему представлялось возможнымъ, мысли Аристотеля о «свободѣ» человѣческой воли, съ другой, какъ христіанинъ, онъ усвоилъ себѣ по данному вопросу и духъ ученія Евангелія Христова. При нерѣдко дающихъ себя чувствовать противорѣчіяхъ, сбивчивости..., сопровождающихъ собою выясненіе Ѳомою Аквинатомъ разсматриваемаго вопроса и происходящихъ отъ овладѣвшаго, такъ сказать, всѣмъ существомъ нашего схоластическаго ученаго желанія во что бы то ни стало поставить между собою въ связь нравственные принципы Евангелія Христова и Аристотеля, «doctor angelicus», тѣмъ не менѣе, не расположенъ былъ сколько нибудь разногласить въ данномъ случаѣ съ Евангеліемъ Христовымъ и, если онъ, какъ мы въ свое время отчасти видѣли, вмѣстѣ съ чисто-индетерминистическими взглядами на «свободу» человѣческой воли проводитъ въ умѣренномъ хотя бы смыслѣ и взгляды детерминистическіе, въ пользу воздѣйствія божественной благодати на возрожденнаго человѣка, въ извѣстной степени готовые лишить человѣка свободнаго участія въ своемъ спасеніи..., то проводитъ ихъ и чрезъ это разногласитъ съ совершенно чуждымъ детерминистическаго характера... евангельскимъ ученіемъ «ненамѣренно», самъ ясно не сознавая этого, а напротивъ—даже считая свое пониманіе дѣла вполнѣ согласнымъ съ представленіемъ его евангельскимъ... Все это мы говоримъ для того, чтобъ на основаніи обусловливаемыхъ нѣсколько разъ упомянутою уже нами основною точкою зрѣнія Ѳомы Аквината довольно сбивчивыхъ, не совсѣмъ опредѣлен-

ныхъ—особенно для перваго взгляда—воззрѣній послѣдняго на человѣческую «свободу» въ комъ либо изъ читателей не родилось предубѣжденіе такого рода, что, имѣя указанное мнѣніе по разсматриваемому вопросу, т. е., о «субъектѣ»—носителѣ «нравственности», Ѳома Аквинатъ чрезъ это и въ дѣлѣ выясненія самыхъ нравственныхъ принциповъ своихъ также вступитъ въ разногласіе съ характеристикою нравственности, предлагаемою Евангеліемъ Христовымъ.

---

§ II.

Понятіе о Богѣ, предъявляемое, съ одной стороны, Евангеліемъ Христовымъ и, съ другой, Аристотелемъ и Ѳомою Аквинатомъ.

Читающій «нагорную» бесѣду Іисуса Христа (Мѳ. 5 гл.—7 гл.), преимущественно же первое соборное посланіе св. ап. Іоанна Богослова, а также многія и другія—входящія въ составъ новозавѣтнаго библейскаго канона книги, безъ труда убѣждается, что христіанинъ, какъ христіанинъ, безусловно немыслимъ «внѣ» какихъ либо отношеній его къ Іисусу Христу, къ Богу..., безусловно не мыслимъ, съ какой бы стороны мы ни разсматривали его, какъ христіанина. На такомъ или иномъ отношеніи человѣка къ Богу въ христіанствѣ покоится все безъ исключенія, а между прочимъ и «нравственность» христіанина; все въ христіанствѣ, а также, въ свою очередь, и «нравственность», получаетъ свой смыслъ и значеніе не само по себѣ, а именно и только изъ извѣстнаго отношенія его, т. е., «всего», къ Богу. Короче, духъ всего новозавѣтнаго библейскаго канона высказывается въ пользу безусловной неотдѣлимости «религіи» отъ «нравственности», въ пользу той мысли, что живой, личный, при томъ, еще всесовершенный, всемогущій и всеблагой Богъ немыслимъ внѣ всякаго промыслительнаго отношенія къ сотворенному Имъ міру вообще и человѣку, въ частности, что, напротивъ, Его любовь въ отношеніи къ человѣку простерлась до того даже, что Онъ послалъ Единороднаго Сына Своего на землю «въ подобіе плоти грѣховной» (Римл. VIII, 3)..., чтобы Онъ Своимъ божественнымъ ученіемъ просвѣтилъ человѣческій родъ, чрезъ Свои крестныя страданія, смерть, воскресеніе... сказался Освятителемъ и Спасителемъ человѣка, въ установленныхъ Имъ божественныхъ таинствахъ подавалъ послѣднему Свою божественную благодать, которая содѣйствовала бы послѣднему въ его борьбѣ со зломъ..., вообще на пути его къ нравственному совершенству... Все это—истины, можно сказать, на каждомъ шагу встрѣчающія всякаго христіанина, начинающаго читать новозавѣтныя библейскія книги. Читая произведенія Ѳомы Аквината и особенно «первую» часть его «богословской Суммы», мы въ свое время уже видѣли взглядъ на Бога, «вообще» согласный съ только что охарактеризованнымъ ученіемъ о Богѣ Евангелія Христова. Въ частности,

Ѳома Аквинатъ, какъ христіанскій богословъ, также признавалъ Бога Духомъ личнымъ, премірнымъ, всесовершеннымъ .., Промыслителемъ, Освятителемъ и Спасителемъ человѣческаго рода... Слѣдовательно, нашъ схоластическій ученый и по данному вопросу не отступаетъ отъ духа евангельскаго ученія, такъ что на основаніи проповѣдуемыхъ имъ, во первыхъ, взгляда на «свободу» человѣческой воли, за указанными выше и, при томъ, «ненамѣренно» допущенными Ѳомою Аквинатомъ исключеніями, гармонирующаго съ взглядомъ на этотъ-же пунктъ Евангелія, Христова и, во вторыхъ, ученія о Богѣ, «вообще» также согласнаго съ евангельскимъ ученіемъ о Богѣ же, уже можно съ достаточнымъ правомъ высказаться, что и въ самой характеристикѣ нравственныхъ началъ Ѳома Аквинатъ «вообще» не предложитъ чего либо совершенно неумѣстнаго съ евангельской точки зрѣнія. Наконецъ, что же касается Аристотеля, то мы знаемъ уже, что Богъ его въ отношеніи къ міру является только Творцемъ, разъ устроившимъ его, давшимъ ему опредѣленные законы его жизни и затѣмъ навсегда отшатнувшимся отъ него, слѣдовательно, ни въ какомъ случаѣ не Промыслителемъ его... Мы знаемъ уже, что нравственная философія нашего древне-греческаго моралиста опирается исключительно на одни только «психологическія» основанія, что она, слѣдовательно, стоитъ внѣ всякой связи и отношенія къ религіи, къ Богу, что она нравоученіе, такъ сказать, «безрелигіозное». Мы знаемъ также и тѣ основанія, которыя заставили нашего моралиста поступить подобнымъ образомъ... Въ виду этой особенности Аристотелевской этики, слишкомъ рѣзко отличающей собою послѣднюю отъ христіанской, нами уже заранѣе овладѣваетъ предубѣжденіе и, какъ увидимъ, совершенно справедливое, что въ дѣлѣ выясненія «нравственности» Аристотель пойдетъ по совершенно другой дорогѣ, чѣмъ по какой идетъ Евангеліе Христово, что онъ въ данномъ случаѣ будетъ высказывать взгляды на нравственность, совершенно не гармонирующіе съ характеристикой послѣдней въ Евангеліи Христовомъ...

---

§ III.

Взглядъ на міръ духовный—личный и міръ матеріальный—безличный, предъявляемый, съ одной стороны, Евангеліемъ Христовымъ и, съ другой, Аристотелемъ и Ѳомою Аквинатомъ.

Христіанство, какъ отчасти и замѣчено выше, проповѣдуетъ «существенное» различіе между тѣмъ и другимъ только что названными мірами, усвояя, при этомъ, міру духовному — личному «господствующее» значеніе, а міру матеріальному (подъ нимъ разумѣемъ не только находящійся внѣ насъ матеріальный міръ, но и наше собственное тѣло) положеніе, такъ сказать, «внизу», подъ тѣмъ міромъ. Различіе между тѣмъ и другимъ обусловливается присущею духовному личному міру

или духовной личной «сущности» «энергіею самоопредѣленія, неотдѣлимою отъ самосознанія и нравственнаго чувства», и отсутствіемъ «этихъ качествъ, какъ духовныхъ» [1]), въ матеріальномъ—безличномъ...

Гдѣ не проводится такого различія между разсматриваемыми нами сторонами, тамъ не можетъ быть и рѣчи о какой-либо нравственности... [2]). При всемъ этомъ, однако, христіанство вовсе не думаетъ различіе между названными мірами простирать на столько далеко, чтобъ между ними прервалась связь, всякое отношеніе... Напротивъ, міръ матеріальный, съ точки зрѣнія христіанства, вполнѣ необходимъ для того, чтобы личное существо—человѣкъ, такъ или иначе относясь къ нему, такъ или иначе пользуясь имъ, т. е. чрезъ фактъ пользованія послѣднимъ или сказываясь дѣйствительнымъ господиномъ, дѣйствительнымъ владыкою его, какимъ онъ, человѣкъ, и долженъ быть по смыслу назначенія, даннаго ему создавшимъ его Богомъ, или, наоборотъ, становясь въ отношеніи къ матеріальному—безличному міру въ то положеніе, въ какомъ по идеѣ долженъ былъ бы находиться въ отношеніи къ нему этотъ матеріальный міръ, т. е. заявляя себя въ своей жизни рабомъ послѣдняго...,—повторяемъ, міръ матеріальный необходимъ, чтобы человѣкъ чрезъ такое или иное пользованіе имъ могъ въ такомъ или иномъ направленіи развивать свое духовное «я»: безъ всякаго отношенія къ матеріальному міру человѣкъ самъ не зналъ бы себя, своего внутренняго содержанія... Ѳома Аквинатъ, конечно, подъ вліяніемъ божественнаго Откровенія, проводитъ такой-же взглядъ на разсматриваемый нами вопросъ. Въ самомъ дѣлѣ, какъ мы видѣли, онъ прямо высказывается, что духовная сущность въ человѣкѣ или душа человѣческая не тождественна съ тѣломъ, что она не состоитъ изъ какой либо матеріи, т. е. не матеріальна, что она субстанціальна, что она также безсмертна. У Аристотеля мы видимъ уже другой взглядъ на дѣло. Душа, съ точки зрѣнія этого философа, какъ извѣстно, есть «форма», «энтелехія тѣла» (de anima, l. II, c. 1). Какъ такая, она не можетъ претендовать на бытіе субстанціальное, самостоятельное въ отношеніи къ тѣлу. Напротивъ, существуя лишь на столько, на сколько существуетъ тѣло, т. е. то, чего она «формою», «энтелехіею» сказывается, она естественно умираетъ вмѣстѣ со смертію тѣла. Безсмертное начало въ человѣкѣ не душа, а лишь только одна изъ ея «потенцій», «способностей»—«νοῦς»—«разумная» сторона человѣческаго существа, ставящая человѣка на ступень выше неразумныхъ существъ и не умирающая потому именно, что она по происхожденію своему начало чисто божественное, не земное... Рѣчи о «строгомъ» разграниченіи «духовной личной» сущности отъ «матеріи безличной», слѣдовательно, съ точки зрѣнія Аристотеля, поставлявшаго «душу» въ такую зависимость отъ «тѣла», очевидно, не можетъ

[1]) Цитов. трудъ Прот. І. Л Янышева, стр. 157. [2]) Тамъ же.

быть, хотя въ извѣстной, по крайней мѣрѣ, степени все же нельзя отказать нашему философу въ попыткѣ этого рода: въ пользу этого говоритъ уже предлагаемая имъ характеристика названной способности человѣческой души—«νοῦ», какъ отличающей собою человѣка отъ неразумныхъ животныхъ, какъ выдвигающей, такъ сказать, собою на видъ неразрушимую сторону его существа, отличную отъ матеріальнаго разрушимаго существа неразумныхъ животныхъ, короче какъ опредѣляющей собою его специфическое «я», какъ «человѣка», какъ дѣлающей собою его существомъ, въ отличіе отъ неразумныхъ животныхъ, «самосознающимъ» (сравн. Eth. Nic., lib. X, c. VII, v. 8—9)... Тѣмъ не менѣе, чѣмъ дальше сравниваемъ мы интересующія насъ стороны въ міровоззрѣніяхъ Аристотелевскомъ и Евангельскомъ, тѣмъ осязательнѣе и осязательнѣе становится разность существующая между тѣмъ и другимъ.

§ IV.

Рѣшеніе вопроса о тождествѣ, равенствѣ нравственнаго достоинства человѣческой природы у всѣхъ людей, предъявляемое, съ одной стороны, Евангеліемъ Христовымъ и, съ другой, Ѳомою Аквинатомъ и Аристотелемъ.

«Нѣсть іудей, ни эллинъ: нѣсть рабъ, ни свободь: нѣсть мужескій полъ, ни женскій: вси бо вы едино о Христѣ Іисусѣ», пишетъ св. ап. Павелъ Галатамъ (III гл., 28 ст.). Другими словами: христіанство не полагаетъ никакого различія въ «нравственномъ достоинствѣ», какимъ обладаетъ человѣческая природа во всѣхъ людяхъ съ христіанской точки зрѣнія, напротивъ, одинаковы между собою всѣ и іудей, хотя и обрѣзанный, и эллинъ необрѣзанный; съ христіанской точки зрѣнія, не имѣютъ никакихъ преимуществъ въ царствѣ Христовомъ «свободный» (въ физическомъ смыслѣ) въ сравненіи съ «рабомъ» (въ физическомъ смыслѣ), болѣе сильный и крѣпкій физически мужескій полъ въ сравненіи съ болѣе слабымъ женскимъ .. Короче: въ христіанствѣ всѣ внѣшнія, случайныя различія между людьми, за исключеніемъ, какъ мы выше сказали, только обусловливаемыхъ ихъ ограниченностію различій «индивидуальныхъ», не имѣютъ никакого смысла и значенія. Даже больше: «эллинъ», «рабъ», «женскій полъ» могутъ въ нравственномъ отношеніи стать выше, чѣмъ «іудей», «свободь», «мужескій полъ», коль скоро послѣдніе будутъ небрежно относиться къ своему спасенію... Только при такомъ представленіи дѣла мыслима понимаемая въ истинномъ смыслѣ «любовь» людей другъ къ другу, которая, между тѣмъ, потеряла бы всякій смыслъ, коль скоро «нравственное достоинство человѣческой природы» не было бы тождественно, одинаково въ каждомъ человѣкѣ: тогда неизбѣжно и само собою вмѣсто уравнивающей все любви въ стоящихъ выше другихъ закралось бы чувство, во всякомъ случаѣ, не любви, а развѣ сожалѣнія

или снисхожденія къ стоящимъ ниже ихъ въ разсматриваемомъ отношеніи... Только при такомъ представленіи дѣла мыслима понимаемая въ истинномъ смыслѣ «справедливость» людей въ ихъ отношеніяхъ другъ къ другу, справедливость, которая, между тѣмъ, сама-собою потеряла бы въ той или другой степени свой смыслъ, еслибы «нравственное достоинство человѣческой природы» не у всѣхъ людей сказывалось тождественнымъ: тогда стоящіе выше другихъ въ разсматриваемомъ отношеніи сочли бы себя «въ правѣ» игнорировать въ тѣхъ или другихъ случаяхъ предъявляемыя въ отношеніи къ нимъ низшими ихъ, хотя бы и законныя, съ точки зрѣнія послѣднихъ, извѣстныя притязанія..., тогда высшіе легко пришли бы къ мысли о господствѣ надъ низшими ихъ, о порабощеніи низшихъ себѣ... Чтобы видѣть, что всѣ наши положенія дѣйствительно имѣютъ на своей сторонѣ истину, посмотримъ, къ чему привело Аристотеля его отрицаніе «тождества нравственнаго достоинства человѣческой природы» у всѣхъ людей, въ чему привело его превознесеніе въ данномъ отношеніи «свободно-рожденныхъ» грековъ предъ не усвоившими греческаго образованія: плебействомъ греческимъ же и варварами, господъ предъ рабами, являвшимися, съ его точки зрѣнія, только одушевленными «орудіями» для первыхъ, мужа предъ женой?... Мы уже имѣли случай (III гл. II отд. § I, §§ II нашего изслѣдованія) выяснять себѣ тѣ условія, среди которыхъ Аристотель неизбѣжно пришелъ къ только что указанному нами взгляду на «нравственное достоинство человѣческой природы» у всѣхъ людей. Здѣсь, проходя мимо это обстоятельство, мы скажемъ только, что указанная точка зрѣнія привела Аристотеля къ признанію полнаго смысла за деспотизмомъ такъ называемыхъ «свободно рожденныхъ грековъ» въ отношеніи къ невѣжественной массѣ—рабамъ..., деспотизмомъ, въ извѣстномъ смыслѣ, мужа въ отношеніи къ своей женѣ, родителей въ отношеніи къ своимъ дѣтямъ... Такой взглядъ Аристотеля на данный вопросъ просвѣчиваетъ въ нѣкоторой степени даже въ столь прославляемыхъ обыкновенно учеными его книгахъ о «дружбѣ»... Неудивительно, въ виду всего этого, что читая «политику» (Polit., l. VII, c. XVI...) Аристотеля, встрѣчаешь въ ней тѣ же, съ нашей точки зрѣнія, истинно-варварскіе взгляды, какими богата и «республика» Платонова, взгляды въ родѣ того, напр., что болѣзненные дѣти, какъ ни мало не обѣщающіе съ теченіемъ времени стать гражданами болѣе или менѣе полезными для своего отечества, государства..., поэтому самому могутъ быть и даже должны быть убиваемы, какъ больные члены тѣла обыкновенно отсѣкаются отъ послѣдняго... Рѣчь о «любви», «справедливости»..., понимаемыхъ въ истинномъ смыслѣ слова, съ точки зрѣнія Аристотеля, слѣдовательно, не имѣетъ никакого смысла; мѣсто ихъ, какъ мы въ свое время видѣли, занимаютъ здѣсь господствованіе, деспотизмъ и проч... Не то мы видимъ въ «нравоучительной системѣ» Ѳомы Акви-

ната: онъ нигдѣ и ни однимъ словомъ не желаетъ сказать чего-либо въ пользу мысли о неравенствѣ «нравственнаго достоинства человѣческой природы» у всѣхъ людей, въ пользу положенія о какомъ либо значеніи въ отношеніи къ «нравственности» тѣхъ или другихъ внѣшнихъ, случайныхъ преимуществъ однихъ людей предъ другими и проч. Напротивъ, читая, напр. его рѣчь о добродѣтели «charitatis» (любви), гдѣ онъ требуетъ отъ насъ любви къ ближнимъ во имя того только одного, что они наши ближніе, гдѣ онъ требуетъ отъ насъ любви не только къ друзьямъ нашимъ, но и врагамъ..., видишь предъ собою лишь изъясненіе самаго Евангелія Господа нашего Іисуса Христа...

§ V.

Взглядъ на блага жизни человѣческой, предъявляемый, съ одной стороны, Евангеліемъ Христовымъ и, съ другой, Аристотелемъ и Ѳомою Аквинатомъ.

§§ I.

Взглядъ на внутреннія блага жизни человѣческой или, что то же, добродѣтели, предъявляемый, съ одной стороны, Евангеліемъ Христовымъ и, и съ другой, Аристотелемъ и Ѳомою Аквинатомъ.

Ученіе Аристотеля о добродѣтели, строго говоря, не можетъ быть и сравниваемо съ ученіемъ о добродѣтели же, предлагаемымъ Евангеліемъ Христовымъ: столь сильно даетъ себя чувствовать здѣсь та, можно сказать, неизмѣримая разница, какая существуетъ между тою и другою названными сторонами. Аристотелевская добродѣтель, какъ мы знаемъ, есть «навыкъ», соблюдающій «средину» между двумя крайностями. Мы уже выяснили себѣ тѣ условія, которыя заставили нашего моралиста предложить въ своей этикѣ такое опредѣленіе добродѣтели. Здѣсь скажемъ только, что частнѣйшее выясненіе Аристотелемъ понятія «добродѣтели» приводитъ читателя къ тѣмъ выводамъ, что 1) такъ называемое «внутреннее настроеніе» человѣка въ глазахъ этого древне греческаго моралиста не имѣетъ рѣшительно никакой цѣны и значенія, что, напротивъ, съ его точки зрѣнія, можетъ имѣть смыслъ только одно «внѣшнее поступаніе» человѣка, доступное наблюденію окружающей послѣдняго среды; 2) характеръ укрѣпившагося, прочно сложившагося въ человѣкѣ навыка въ «добрѣ» или «злѣ» можетъ быть измѣняемъ человѣкомъ обратно пропорціонально степени его устойчивости, такъ что, вслѣдствіе этого, исправленіе нравственно порочнымъ человѣкомъ своей жизни въ старости или вообще послѣ того, какъ навыкъ въ «злѣ» успѣлъ уже пустить въ немъ глубокіе корни, есть собственно дѣло немыслимое...; 3) «срединный», «эстетическій» характеръ добродѣтели допускаетъ только «количественное», слѣдовательно, только «случайное» различіе между добромъ и зломъ, но никакъ не «качественное», не «существенное»...; 4) «средина» въ

поступаніи человѣка опредѣляется собственно мнѣніемъ, приговоромъ греческаго народа; 5) добродѣтельный поступокъ извѣстнаго человѣка совершается послѣднимъ не въ виду окружающихъ его людей или, если выразиться языкомъ Евангелія Христова, «ближнихъ» его, а исключительно въ виду себя только самого [1]): доказательство въ пользу этого положенія нашего находимъ, напр., въ мысли Аристотеля о превосходствѣ «созерцательнаго» образа жизни человѣческой предъ видомъ послѣдней чисто «практическимъ»,—превосходствѣ, съ точки зрѣнія Аристотеля, обусловливающемся тѣмъ, между прочимъ обстоятельствомъ; что живущій жизнію чисто практическою, напр , «справедливый», необходимо чувствуетъ потребность въ тѣхъ людяхъ, въ отношеніи къ которымъ онъ могъ бы обнаруживать свою справедливость, щедрый въ тѣхъ, по отношенію къ которымъ онъ имѣлъ бы возможность проявить свою щедрость..., между тѣмъ какъ живущій жизнію чисто созерцательною, т. е., мудрецъ философъ изъятъ отъ этой потребности: слѣдовательно, чѣмъ меньше извѣстный поступокъ совершается кѣмъ либо для пользы другихъ..., чѣмъ больше онъ, напротивъ, преслѣдуетъ только «личные» интересы совершающаго его, тѣмъ больше онъ имѣетъ значенія, цѣны...,—это проповѣдуетъ Аристотель. Христіанство же 1) учитъ, что свое значеніе, свое достоинство, цѣну въ очахъ Божіихъ всякій поступокъ человѣка получаетъ только отъ характера того внутренняго настроенія, съ какимъ онъ кѣмъ либо совершается, вслѣдствіе чего, поступокъ съ внѣшней стороны прекрасный, но совершаемый извѣстнымъ человѣкомъ съ какимъ либо нечистымъ въ нравственномъ отношеніи намѣреніемъ, напр., съ желаніемъ его снискать себѣ чрезъ это похвалу отъ окружающихъ людей и проч , не только не имѣетъ никакой цѣны въ очахъ Божіихъ, но, напротивъ, обращаетъ собою на совершителя его слова Господни: «горе вамъ книжницы и фарисее лицемѣри» (Мѳ. XXIII, 13)... Это ученіе христіанства, проходящее по всему Новому Завѣту, слишкомъ ясно высказывается Спасителемъ нашимъ въ Его обличительной бесѣдѣ противъ книжниковъ и фарисеевъ, ограничивавшихъ весь смыслъ поступковъ одною «внѣшнею» только стороною послѣднихъ (Мѳ. гл. 23): «горе вамъ книжницы и фарисее лицемѣри, яко очищаете внѣшнее стклянницы и блюда, внутрьуду же суть полни хищенія и неправды. Фарисее слѣпый, очисти прежде внутреннее стклянницы и блюда, да будетъ и внѣшнее ихъ чисто. Горе вамъ книжницы и фарисее лицемѣри, яко подобитеся гробомъ повапленнымъ, иже внѣуду убо являются красны, внутрьуду же полни суть костей мертвыхъ и всякія нечистоты. Тако и вы, внѣуду убо являетеся человѣкомъ праведни, внутрьуду же есте полни лицемѣрія и беззаконія» (ст. 25—28)... 2) христіанство, по противоположности Аристотелю,

---

[1]) См. выше: 557—559 стран.

проповѣдуетъ, что обращеніе на путь добра для всякаго грѣшника, хотя бы и закоренѣлаго въ порокѣ, при содѣйствіи благодати Божіей всегда возможно, что эта благодать всегда готова, по вѣрѣ призываемаго ко спасенію, очистить его отъ грѣховъ, возродить и освятить (Дѣян. 2 гл., 38 ст.; 22 гл., 16 ст.; Іоан. 3, ст. 3, 5; Ефес. 5 гл., 26 ст.; Колосс. 2 гл., 13 ст.; 1 Коринѳ., 6 гл., 11 ст.).— 3) Съ христіанской точки зрѣнія, по противоположности Аристотелевской, между «добромъ» и «зломъ», «добродѣтелью» и «порокомъ» существуетъ не «количественное» и не «эстетическое», а чисто «качественное» различіе: грѣхъ, зло не есть только «недостатокъ» или «излишекъ» добра, зло начало безусловно противоположное добру; понятія «добраго» и «злаго» взаимно безусловно исключаютъ одно другое. Совѣтуя избѣгать порока, грѣха, Спаситель нашъ не говоритъ намъ, чтобы мы не дѣлали добра своимъ ближнимъ «чрезъ мѣру», потому что это порочно, не указываетъ намъ той «степени», держась на какой извѣстный поступокъ нашъ только и можетъ быть добродѣтельнымъ... Напротивъ по смыслу Евангелія, сколько ни усиливай или сколько ни ослабляй «интенсивности» порока, онъ всегда останется порокомъ, и желающій возстать отъ мертвыхъ дѣлъ долженъ оставить ихъ «совершенно», а не увеличить или ослабить только ихъ интенсивность (см. напр., соборн. послан. Петр. 1, гл. 2, ст. 1; Ефес., гл. 4, 31 ст.; Колосс., 3 гл., ст. 8).—4) Христіанство не признаетъ мнѣнія (легко могущаго быть и весьма часто дѣйствительно бывающаго ошибочнымъ) той или другой націи (греческой ли то, или другой какой либо...) за истинный масштабъ, опредѣляющій собою характеръ поступка. Такимъ масштабомъ, такимъ образцомъ для поступанія Евангеліе Христово называетъ Самого Бога: «будите убо вы совершени», говоритъ оно, «якоже Отецъ вашъ небесный совершенъ есть» (Мѳ. 5 гл., ст. 48; ср. Іоанн. 13 гл., 34 ст.; 15 гл., ст. 12; 1 Іоанн. 3 гл., 16 ст.; Еф. 5 гл., 2 ст.; 2 Кор. 8 гл., ст. 7—9; Лук. 6 гл., 35; Мѳ. 5 гл., 44, 45; Мѳ. XX, 27—28; Марк. X, 44—45; Лук. XXII, 26—27; Іоан. XIII, 14—17; Филипп. II, 5—8...).—5) Христіанство проповѣдуетъ, чтобы мы совершали добрыя дѣла, имѣя въ виду не себя только, а напротивъ главнымъ и преимущественнымъ образомъ другихъ ближнихъ нашихъ. Поэтому то Евангеліе Христово (не говоримъ уже о чемъ либо другомъ) послѣ заповѣди о любви къ Богу (Мѳ. 22 гл., 37 ст.) прямо ставитъ заповѣдь о любви къ ближнимъ (Мѳ. 22 гл., ст. 39), поэтому то оно говоритъ: «возлюбиши ближняго своего, яко самъ себе; большая сихъ» (т. е., любви къ Богу и ближнимъ) «ина заповѣдь нѣсть» (Марк. 12 гл., ст. 31—30); «въ сію обою заповѣдію весь законъ и пророцы висятъ» (Мѳ. 22 гл., ст. 40; ср. Римл. 13 гл., ст. 9), поэтому, далѣе, и св. ап. Павелъ называетъ «любы» «исполненіемъ закона» (Римл. 13 гл., 10 ст.; Галат. 5 гл., ст. 14).

Итакъ предлагаемое Аристотелемъ понятіе о добродѣтели, безус-

ловно не совмѣстно, прямо противоположно понятію о ней на основаніи Евангелія.

Что касается Ѳомы Аквината, то онъ въ данномъ случаѣ, благодаря своей непослѣдовательности (о ней у насъ была своевременно рѣчь), обусловливаемой основною точкою его зрѣнія, съ одной стороны, заявляетъ себя сторонникомъ Аристотеля: имѣетъ въ виду въ указанномъ въ свое время смыслѣ принимаемый имъ взглядъ на добродѣтели, какъ хорошіе «навыки», состоящіе, при томъ, въ срединѣ между двумя крайностями (разумѣются добродѣтели не только «человѣческія», но отчасти и «богословскія»), а съ другой (и главнымъ, можно сказать, образомъ)—сторонникомъ воззрѣній евангельскихъ, признавая соединяемый въ Евангеліи Христовомъ смыслъ за «внутреннимъ настроеніемъ», сопровождающимъ собою дѣятельность человѣка, за «возрожденіемъ» послѣдняго въ таинствѣ «крещенія», за «качественнымъ» различіемъ между добромъ и зломъ, считая истиннымъ масштабомъ, истиннымъ образцемъ для человѣческаго поступанія также только одного Бога, наконецъ, подобно Евангелію Христову, усвоя преимущественное значеніе добродѣтелямъ, имѣющимъ въ виду главнымъ образомъ ближнихъ: мы въ свое время, напр., подробно оттѣняли ученіе Ѳомы Аквината о любви какъ само по себѣ (II отд., II ч. наш. изслѣдованія), такъ и по сравненію его съ Аристотелевскою «дружбою» (I отд III части наш. изслѣдованія)... Короче: Ѳома Аквинатъ нигдѣ не обнаруживаетъ, по крайней мѣрѣ, «намѣреннаго» желанія въ данномъ случаѣ сколько нибудь стать въ противорѣчіе съ духомъ евангельскаго ученія.

При несовмѣстимости взглядовъ Аристотеля и Евангелія Христова на «добродѣтель вообще», естественно слѣдуетъ ожидать, что къ такому же результату приведетъ насъ и сравненіе (на немъ въ виду только что указаннаго обстоятельства не будетъ необходимости останавливаться долго) «отдѣльныхъ» добродѣтелей, предъявляемыхъ тою и другою сторонами. Въ самомъ дѣлѣ, выше мы имѣли уже случай говорить, хотя и для иной, чѣмъ здѣсь, цѣли, что въ нравоучительной системѣ Аристотеля мы не находимъ весьма многихъ добродѣтелей, какъ то: смиренія, терпѣнія, вѣры, надежды, самопожертвованія, а особенно истинной любви, т. е , такихъ все добродѣтелей, изъ которыхъ существеннымъ образомъ слагается внутреннее настроеніе христіанина и которыя не состоятъ исключительно во «внѣшнемъ» только поступаніи человѣка. Да и тѣ добродѣтели, которыя общи у Аристотеля съ признаваемыми Евангеліемъ Христовымъ, характеризуются тою и другою сторонами совершенно неодинаково. Не говоря уже много о менѣе существенномъ различіи между христіанскимъ и Аристотелевскимъ взглядами, напр., на добродѣтель мужества: по Аристотелю мы видѣли (по противоположности христіанскому представленію), не можетъ быть названа истиннымъ мужествомъ твердость,

полное спокойствіе человѣка въ виду предстоящей смерти при кораблекрушеніи или на одрѣ болѣзни, укажемъ, напр., на Аристотелевскую добродѣтель «кротости» (πραότης), въ которой, если мы припомнимъ описаніе ея нашимъ философомъ, мы вовсе не можемъ признать добродѣтели «кротости», характеризуемой въ Евангеліи Христовомъ (Мѳ. XI, 29; XXI, 5; V, 5; Еф. IV, 1, 32; 1 Петр. III, 8; Кол. III, 12; Филип. IV, 5; Тим. III, 2; Галат. VI, 1), или припомнимъ смыслъ ученія Аристотеля о пресловутой «дружбѣ». Въ ней, какъ мы это въ свое время говорили (III ч. I отд. наш. изслѣдованія), господствующимъ началомъ является эгоизмъ. Онъ возможенъ по Аристотелю только между одинаково настроенными лицами, мѣсто ея, вслѣдствіе этого, въ отношеніяхъ между родителями и дѣтьми, мужемъ и женою... занимаетъ только одно внѣшнее право, могущее обусловливать собою только ихъ черствыя, холодныя, правовыя взаимоотношенія и проч. (ср. подробнѣе только что цитов. мѣсто наш. изслѣдованія)... Можетъ ли она быть сколько нибудь приравнена къ проповѣдуемой Евангеліемъ Христовымъ добродѣтели любви даже ко врагамъ (1 Кор. XIII, 4, 5), любви, подъ вліяніемъ которой человѣкъ съ готовностію полагаетъ душу свою «за други своя» (Іоан. XV, 13)? Изъ добродѣтелей же Аристотелевской этики, не имѣющихъ мѣста въ Евангеліи Христовомъ, слѣдуетъ только припомнить добродѣтель «великодушія» и ея характеристику нашимъ древнегреческимъ философомъ, чтобы на этомъ основаніи вовсе отказаться отъ дальнѣйшаго сопоставленія ученія объ «отдѣльныхъ» добродѣтеляхъ, предъявляемаго Аристотелемъ, съ ученіемъ Евангелія Христова, какъ ученій, дышущихъ совершенно различнымъ духомъ (не упоминаемъ уже здѣсь о «великолѣпіи», добродѣтели анонимной, занимающей средину между «φιλοτιμία» и «ἀφιλοτιμία»...—добродѣтеляхъ «нравственныхъ», «мудрости» и «практическомъ благоразуміи»—«умственныхъ» добродѣтеляхъ Аристотелевской этики, предъ ученіемъ о крестѣ Христовомъ являющихся безуміемъ. При поразительномъ различіи, господствующемъ въ «общемъ» духѣ нравственныхъ воззрѣній обѣихъ разсматриваемыхъ нами сторонъ, остаются почти незамѣтными тѣ немногіе (слишкомъ «частные», впрочемъ) болѣе или менѣе здравые съ «христіанской точки зрѣнія» взгляды, какіе проводятся иногда Аристотелемъ въ рѣчи его о тѣхъ или другихъ отдѣльныхъ добродѣтеляхъ. Не удивительно, въ виду всего этого, что бл. Августинъ самымъ лучшимъ языческимъ добродѣтелямъ давалъ имя только «блестящихъ» пороковъ...

О Ѳомѣ Аквинатѣ въ данномъ случаѣ слѣдуетъ сказать то же, что мы говорили о немъ и немного выше по поводу рѣчи объ отношеніи его ученія о добродѣтели вообще къ ученію о томъ же евангельскому: «намѣренно» онъ нигдѣ не желаетъ становиться въ противорѣчіе съ ученіемъ Евангелія Христова о частныхъ добродѣтеляхъ, хотя его желаніе по возможности остаться въ то же время вѣрнымъ и Аристо-

телю иногда приводитъ его къ противорѣчіямъ самому себѣ: припомнимъ, напр., нѣсколько разъ упоминаемый нами выше его благосклонный взглядъ на добродѣтель «великодушія» и вмѣстѣ съ тѣмъ на евангельскую добродѣтель «смиренія»... Что-нибудь одно: или великодушіе», или «смиреніе»..., скажетъ читатель, не знакомый съ духомъ и пріемами Ѳомы Аквината, тогда какъ хорошо знакомый съ этимъ схоластическимъ ученымъ читатель легко пойметъ, что въ глубинѣ души «doctor angelicus», по примѣру Евангелія Христова, склоненъ усвоять значеніе и достоинство только одной добродѣтели «смиренія» и ни въ какомъ случаѣ добродѣтели «великодушія»[1]), и если онъ говоритъ о послѣднемъ въ своей нравственной системѣ, какъ о «добродѣтели», то исключительно только изъ желанія — примирить съ евангельскимъ нравственнымъ ученіемъ далеко не всегда способное къ этому (какъ видимъ, напр., изъ даннаго примѣра) нравственное же ученіе Аристотеля. Все это, конечно, заставляетъ только пожалѣть о той крайне нежелательной точкѣ зрѣнія, на какой вмѣстѣ со своимъ временемъ стоялъ въ данномъ случаѣ нашъ схоластическій ученый и вслѣдствіе которой его нравоучительная система представляетъ собою цѣлое, состоящее изъ не всегда не механически сплоченныхъ между собою частей, воззрѣній.

§§ II.

Взглядъ на внѣшнія блага, предъявляемый, съ одной стороны, Евангеліемъ Христовымъ и, съ другой, Аристотелемъ и Ѳомою Аквинатомъ.

Различно уча о добродѣтеляхъ или «внутреннихъ качествахъ духа», «внутреннихъ благахъ жизни»..., Аристотель и Евангеліе Христово различный также взглядъ предлагаютъ и на смыслъ благъ «внѣшнихъ». Это, конечно, не представляетъ собою ничего непонятнаго, страннаго. Въ самомъ дѣлѣ, коль-скоро вся сущность, весь смыслъ добродѣтели сводится въ концѣ концевъ къ одному только «внѣшнему» поступанію, удовлетворяющему эстетическимъ требованіямъ, срединности..., а «внѣшнее» поступаніе человѣка, между тѣмъ, какъ «внѣшнее» именно, «всегда» необходимо нуждается въ такой или иной поддержкѣ со стороны извѣстныхъ «внѣшнихъ» условій или «внѣшнихъ благъ», помимо которыхъ «внѣшнее» поступаніе человѣка въ данномъ случаѣ не можетъ состояться..., коль скоро, далѣе, какъ мы знаемъ, помимо «внѣшнихъ» благъ, «блаженство» (εὐδαιμονία) человѣка безусловно не мыслимо..., то изъ всего этого съ необходимостію долженъ вытекать выводъ, что «внѣшнія блага» или «внѣшнія условія», окружающія человѣка и дѣлающія собою возможнымъ его добродѣтельное поступаніе, съ точки зрѣнія Аристотеля, суть не простыя только «случайныя» и потому «не существенныя» «средства» для добродѣтельнаго поступанія человѣка, суть не внѣшее только «выраженіе» благъ внутреннихъ..., а суть, во всякомъ случаѣ, на столько

[1]) Разумѣется великодушіе въ смыслѣ Аристотеля.

«необходимая» сторона благъ «внутреннихъ», что отсутствіе ея дѣлаетъ совершенно невозможнымъ какъ добродѣтельное поступаніе человѣка, такъ даже и «полное» блаженство послѣдняго... Не таковъ смыслъ, соединяемый съ понятіемъ о «внѣшнихъ» благахъ Евангеліемъ Христовымъ, отъ духа ученія котораго Ѳома Аквинатъ въ данномъ случаѣ нисколько не отступаетъ. Съ христіанской точки зрѣнія «внѣшнія» блага, служа средствами и выраженіемъ для внутреннихъ, все нравственное значеніе свое получаютъ отъ послѣднихъ и сами по себѣ совершенно безразличны въ нравственномъ отношеніи и не заслуживаютъ названія «нравственныхъ» благъ, какъ скоро онѣ пріобрѣтаются путемъ противунравственнымъ. Это должно вытекать изъ того уже одного, что христіанство, какъ мы замѣчали выше, обращаетъ свое главное вниманіе не на «внѣшнее» поступаніе человѣка, а на внутреннее настроеніе, внутреннее расположеніе послѣдняго, сопровождающее собою такую или иную его внѣшнюю дѣятельность. И такъ какъ внѣшнія блага зависятъ не отъ одной только воли человѣка, но и отъ другихъ людей, а прежде всего отъ самого Бога, все ведущаго и направляющаго ко благу всего человѣчества, то отсутствіе въ настоящей жизни «внѣшнихъ благъ» ни мало не тревожитъ истиннаго христіанина, который счастливъ въ своемъ внутреннемъ настроеніи и знаетъ, что здѣсь на землѣ и не мыслимо полное и постоянное соотвѣтствіе между внѣшними и внутренними благами..., что такое соотвѣтствіе будетъ имѣть мѣсто только въ жизни будущей, загробной, когда каждый получитъ отъ Бога себѣ воздаяніе по своимъ достоинствамъ. Если Аристотель, не знающій для человѣка никакой другой жизни, кромѣ настоящей земной, догробной, полагаетъ, что «εὐδαιμονία» «вполнѣ» можетъ стать достояніемъ человѣка уже здѣсь на землѣ, до гроба, коль скоро этотъ человѣкъ въ теченіи «всей» своей жизни, между прочимъ, окружается въ достаточномъ количествѣ «внѣшними» благами..., то христіанство, считая полное блаженство человѣка состоящимъ въ гармоническомъ сочетаніи «внутреннихъ» и «внѣшнихъ» благъ,—сочетаніи, далеко не всегда имѣющемъ мѣсто до гроба,—учитъ, что полное блаженство человѣка наступитъ только въ жизни будущей, гдѣ указанное сочетаніе благъ получитъ постоянный и полный смыслъ... (Мѳ. V, 12; VI, 1. 19; X, 42; XIX, 28—29; 1 Кор. III, 8. 14; 2 Кор. 4 гл., 18; Лук. XII, 33; 1 Іоанн. II, 15—17; Евр. XI, 25—26; Филип. III, 8; Римл. VIII, 18..).

На вопросъ, поставленный нами въ заглавіи всего настоящаго отдѣла третьей части нашего труда, слѣдовательно, должно дать отвѣтъ въ томъ смыслѣ, что разница въ нравственныхъ воззрѣніяхъ, проповѣдуемыхъ, съ одной стороны, Ѳомою Аквинатомъ и Словомъ Божіимъ, ограничивается «собственно» ихъ не одинаковыми пред-

ставленіями факта отношенія божественной благодати къ человѣческой свободѣ, а, съ другой, разница между Аристотелемъ и христіанствомъ касается самаго существа дѣла: нравоученіе Ѳомы Аквината по содержанію своему есть ученіе христіанское и стоитъ безъ всякаго сравненія ближе къ духу ученія евангельскаго, чѣмъ Аристотелевское, существенно расходящееся съ евангельскими началами нравственности.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Итакъ, мы дошли до конца намѣченнаго нами въ свое время пути, мы посильно осуществили поставленную нами во введеніи къ нашему настоящему труду задачу: мы, въ частности, на основаніи «непосредственнаго» ознакомленія съ произведеніями Аристотеля и Ѳомы Аквината—I. раскрыли нравственное міровоззрѣніе перваго,—II. выяснили нравственные же взгляды послѣдняго и, наконецъ, III. сопоставили между собою нравственныя начала, проповѣдуемыя тѣмъ и другимъ — интересующими насъ моралистами, сопоставили между собою эти начала, при томъ, всесторонне, т. е., не только со стороны ихъ «содержанія», но и со стороны ихъ «внутренней», «логической» состоятельности, равно какъ и со стороны ихъ отношенія къ нравственнымъ принципамъ, возвѣщаемымъ Евангеліемъ Христовымъ.

При этомъ мы видѣли, что:

I. Съ истинными нравственными взглядами Аристотеля знакомитъ насъ преимущественно только одна его «Никомаховская» этика. «этика Эвдемовская» и «этика великая»—произведенія псевдо-Аристотелевскія.

II. Съ нравственными воззрѣніями Ѳомы Аквината мы ознакомляемся «главнымъ» образомъ на основаніи его произведенія: «богословской Суммы», а также нѣкоторыхъ и другихъ.

III. Болѣе или менѣе «спеціально-обстоятельнаго» изслѣдованія по нашему вопросу не представляютъ ни литература иностранная, ни тѣмъ болѣе литература наша отечественная.

IV. «Методъ» Аристотелевской этики носитъ на себѣ чисто «опытный» и въ то же время «критическій» (имѣется въ виду всюду замѣчаемый у Аристотеля разборъ предварившихъ его по тому или другому нравственному пункту мнѣній) характеръ.

V. Въ основѣ Аристотелевской этики лежатъ только одни «психологическія» основанія и вовсе отсутствуютъ основанія «религіозныя».

VI. Исходный основной пунктъ Аристотелевской этики—«высочайшее благо».

VII. «Сущность» «высочайшаго блага» или «εὐδαιμονίας» Аристотелевской этики тождественна или съ «созерцательною, теоретическою, научною, чистою дѣятельностію разума» (это «высшая» ступень «εὐδαιμονίας»), или же съ «дѣятельностію чисто практической нравственности» (это—занимающая «второе» мѣсто ступень «εὐδαιμονίας»)

VIII. «Внѣшнія блага» и «удовольствіе», по ученію Аристотеля, въ «извѣстномъ» (ограниченномъ) смыслѣ относятся къ числу «другихъ» составныхъ элементовъ «εὐδαιμονίας».

IX. «Высочайшее блаженство», съ точки зрѣнія Аристотеля, достижимо для человѣка здѣсь на землѣ; оно не имѣетъ никакого смысла послѣ тѣлесной смерти человѣка.

X. «Добродѣтели», рѣчь о которыхъ ведется Аристотелемъ въ остальной части (т. е., кромѣ трактующей о «высочайшемъ благѣ») его нравоучительной системы, суть «существенная» составная часть, элементъ «высочайшаго блага».

XI. «Добродѣтель» Аристотелевской этики—«навыкъ», сохраняющій «средину» между двумя крайностями.

XII. «Добродѣтель» этики нашего древнегреческаго моралиста—дѣло «свободы» воли человѣка.

XIII. Существуютъ, съ точки зрѣнія Аристотеля, два «вида» добродѣтелей: добродѣтели «умственныя» и добродѣтели «нравственныя».

XIV. На образованіе нравственныхъ воззрѣній Аристотеля довольно значительное вліяніе оказывали нравственные взгляды предшествовавшаго ему времени.

XV. «Цѣлостное» вліяніе нравственной философіи Аристотеля имѣло мѣсто въ исторіи человѣчества до наступленія — въ слѣдъ за окончательнымъ упадкомъ средневѣковой схоластики—періода «новой» философіи. «Отдѣльные» же примѣры слѣдованія нравственнымъ воззрѣніямъ Аристотеля существовали и существуютъ и по настоящее время.

XVI. «Методъ», проходящій по нравоучительной системѣ Ѳомы Аквината, носитъ на себѣ преимущественно «критическій» (имѣется въ виду постоянно замѣчаемый у Ѳомы Аквината «разборъ» мнѣній по тому или другому нравственному пункту, принадлежащихъ предварившимъ его въ этой сферѣ моралистамъ) духъ.

XVII. Вмѣстѣ съ извѣстными «психологическими» данными въ основѣ нравоучительной системы Ѳомы Аквината лежатъ также и данныя «религіозныя».

XVIII. Основной, исходный пунктъ нравоучительной системы Ѳомы Аквината—«высочайшее благо».

XIX. «Высочайшее благо» или «beatitudo» этики Ѳомы Аквината состоитъ въ познаніи, созерцаніи Бога или «посредственномъ» (бла-

женство человѣка «несовершенное»), или «непосредственномъ» (блаженство человѣка «совершенное»).

XX. «Блаженство» человѣка, на взглядъ «doctoris angilici», въ извѣстной степени и смыслѣ не исключаетъ элемента «удовольствія».

XXI. «Несовершенное» блаженство, по ученію Ѳомы Аквината, возможно для человѣка здѣсь на землѣ, а «совершенное» (при томъ, «вѣчное») возможно для человѣка только за гробомъ.

XXII. «Добродѣтели», всесторонними раскрытіемъ которыхъ занимается остальная часть (т. е., кромѣ трактующей о «высочайшемъ благѣ» нравоучительной системы Ѳомы Аквината), суть средства, дающія человѣку возможность достигнуть обладанія «совершеннымъ» высочайшимъ благомъ, «совершеннымъ» блаженствомъ.

XXIII. «Благо» и «бытіе», «зло» и «недостатокъ въ бытіи» (но не «небытіе»), на взглядъ Ѳомы Аквината, суть понятія, различающіяся одно отъ другаго только «идеально», но ни въ какомъ случаѣ не «реально».

XXIV. «Добродѣтель», съ точки зрѣнія Ѳомы Аквината, дѣло «свободной» воли человѣка.

XXV. 1) «Законъ» и 2) «божественная благодать», по ученію Ѳомы Аквината, суть орудія, чрезъ которыя Богъ является «внѣшнимъ» принципомъ «человѣческихъ поступковъ», а, слѣдовательно, и «человѣческой добродѣтели».

XXVI. «Навыкъ», съ точки зрѣнія Ѳомы Аквината, есть «внутренній» принципъ «человѣческихъ» поступковъ вообще, а, слѣдовательно, и «человѣческой» добродѣтели.

XXVII. Предлагаемое Ѳомою Аквинатомъ понятіе добродѣтели, какъ вообще хорошаго навыка, сохраняющаго «средину» между двумя крайностями, приложимо какъ къ добродѣтелямъ «нравственнымъ» и «умственнымъ», такъ въ извѣстномъ смыслѣ даже и къ «богословскимъ».

XXVIII. Существуютъ по ученію Ѳомы Аквината, «три» вида добродѣтелей: добродѣтели «умственныя», добродѣтели «нравственныя» и добродѣтели «богословскія».

XXIX «Не одинаковые» «виды» человѣческой жизни, «различныя» «состоянія» и «обязанности» извѣстныхъ людей обусловливаютъ собою, по ученію Ѳомы Аквината, различные «виды» «добродѣтельной» жизни людей.

XXX. Сильно вліяли на образованіе нравственныхъ воззрѣній Ѳомы Аквината подобные же, т. е., нравственные же, взгляды всего предшествовавшаго ему времени.

XXXI. Нравственные взгляды Ѳомы Аквината не остались безъ вліянія на послѣдующихъ за нимъ моралистовъ. Въ римско-католической церкви они имѣютъ свое полное значеніе и по настоящее время.

XXXII. Съ «одной» стороны, между нравственными воззрѣніями Аристотеля и Ѳомы Аквината существуетъ тѣсная, генетическая связь.

XXXIII. Съ «другой», между тѣми и другими имѣетъ мѣсто также и существенное различіе. При этомъ, нравоучительная система Ѳомы Аквината по содержанію своему полнѣе Аристотелевской этики.

XXXIV. Нравственныя воззрѣнія Аристотеля и Ѳомы Аквината, со стороны ихъ «внутренней», «логической» состоятельности одинаково состоятельны, если при этомъ всегда имѣть въ виду окружавшія того и другаго условія, ихъ «основную» точку зрѣнія.

XXXV. Безотносительно къ обставлявшимъ Аристотеля и Ѳому Аквината условіямъ, ихъ основной точкѣ зрѣнія, нравственныя воззрѣнія Аристотеля по своей внутренней, логической сторонѣ стоятъ гораздо выше нравственныхъ же взглядовъ Ѳомы Аквината.

XXXVI. Различіе между духомъ евангельскаго нравоученія и нравоученія Ѳомы Аквината «въ существѣ дѣла» сводится все къ неодинаковому рѣшенію въ томъ и другомъ вопроса объ отношеніи божественной благодати къ свободѣ человѣка.

XXXVII. Отношеніе духа евангельскаго нравоученія къ духу нравоученія Аристотелевскаго есть, строго говоря, отношеніе между собою двухъ, исключающихъ другъ друга взаимно контрастовъ, противоположностей.

БИБЛИОТЕКА
КОММУНИСТИЧЕСКОЙ
А
ДЛЯ ЧТЕНІЯ
РУССКОМЪ
КНИЖНЫМЪ МАГАЗИНѢ
106.