

БИБЛИОТЕКА ФИЛОСОФОВЪ V.

П Л А Т О Н Ъ

В. Виндельбанда

Профессора Страсбургскаго университета.

Переводъ съ нѣмецкаго
Александра Громбаха.

ИЗДАНИЕ РЕДАКЦИИ ЖУРНАЛА „ОБРАЗОВАНИЕ“.

Цѣна 50 коп.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типо-литографія А. Лейфера, Бол. Морская, 65.
1900.

Дозволено цензурою. С.-Петербургъ. 3 Мая 1900 г.

Оглавление.

	Стр.
Введение	1
I. Человѣкъ	14
II. Учитель	31
III. Писатель	40
IV. Философъ	67
V. Богословъ	129
VI. Соціальный философъ	155
VII. Пророкъ	186
Заключение	198

ВВЕДЕНИЕ.

Кто свылся съ нынѣшнимъ уровнемъ культурнаго развитія, кто знаетъ, какая цѣна придается теперь, при всякихъ обстоятельствахъ, знанію и основаннымъ на немъ техническимъ способностямъ, тотъ, быть можетъ, лишь съ трудомъ представитъ себѣ, какихъ усилій и какой борьбы стоило наукѣ завоеваніе этого положенія въ жизни. Между тѣмъ выдающаяся роль, которую знаніе играетъ въ общественномъ укладѣ, нисколько не понятна сама собою. Оно не занимало этого мѣста въ простыхъ и первоначальныхъ формахъ человѣческаго общежитія, гдѣ рѣшающее значеніе принадлежитъ скорѣе силѣ мышцъ и твердости воли; и хотя въ процессѣ историческаго развитія наука съ неодолимою силой завоевала себѣ это положеніе, — ея вліяніе проявляется у различныхъ народовъ въ отдѣльныя эпохи съ неодинаковою энергіей. Но знаніе никогда не господствуетъ безраздѣльно — его притязанія постоянно, съ большимъ или меньшимъ успѣхомъ, оспариваются другими силами.

Наше время обнаруживаетъ въ этомъ отношеніи своеобразный двойственный характеръ. Мы съ удивленіемъ присутствуемъ при побѣдномъ шествіи науки, стремительно подчиняющей себѣ одну за другою силы внѣшняго міра, шута преодолевающей сопротивленіе времени и пространства, и до такой степени проникающей все человѣческое существованіе, вплоть до его мельчайшихъ частныхъ инте-

ресовъ, что зависимость жизни отъ науки непосредственно чувствуется на каждомъ шагѣ; и рядомъ съ этимъ мы испытываемъ — въ немалой степени также въ Германіи — давленіе сильныхъ злободневныхъ вѣяній, стремящихся умалить цѣну научнаго образованія, потому ли, что объективная строгость послѣдняго грозитъ отдѣльнымъ лицамъ подорвать успѣхи ихъ практической мудрости, или потому, что они опасаются, какъ-бы спокойствіе и ясность знанія не охладили тѣ страсти, на стихійной силѣ которыхъ построены расчеты партій. Все шире и шире разливается этотъ мутный потокъ, и среди великихъ и трудныхъ вопросовъ, которые мы оставляемъ въ наслѣдство наступающему вѣку, не послѣднимъ будетъ вопросъ о томъ, какое мѣсто между различными сторонами жизни человѣчества должно быть сохранено за наукою. Какъ тяжелое бремя лежитъ этотъ нерѣшенный вопросъ на нашемъ поколѣніи: несчастный мыслитель, въ которомъ, не сдерживаемая сильной индивидуальностью, тѣснились въ горячей борьбѣ всѣ стремленія современнаго ума, Фридрихъ Ницше — какъ метался онъ въ бурномъ приливѣ и отливѣ своихъ мыслей между обоготвореніемъ науки и презрѣніемъ къ ней!

При такихъ условіяхъ умъ невольно обращается къ прошлому, чтобы понять и оцѣнить тѣ побужденія и идеи, которыми было вызвано и создано это социальное значеніе науки въ исторіи. Въ процессѣ историческаго развитія нѣтъ другой эпохи, столь важной, знаменательной и поучительной, какъ та, которая связана съ именемъ Платона. Въ немъ, какъ въ образцѣ, на всѣ времена воплощенъ культурный идеалъ человѣчества: созиданіе жизни посредствомъ науки. Въ этомъ заключается самая сущность его личности и лучшее содержаніе его жизни и дѣятельности; въ этомъ заключается глубочайшій смыслъ его ученія, источникъ его могучаго вліянія въ исторіи, причина его неувядающаго значенія даже для нашихъ дней.

Это положеніе Платона въ исторіи основано на томъ, что его убѣжденіе о сущности, цѣнности и цѣли науки — убѣжденіе, проникающее его жизнь и его ученіе, сложилось и развилось подъ вліяніемъ потребностей и горестей греческаго міра. Подобно тому, какъ въ этомъ мірѣ всѣ великіе вопросы человѣческаго духа въ типической простотѣ и величественной односторонности получали чеканно-отчетливое выраженіе, такъ и Платонъ, охвативъ на высотѣ научной дѣятельности своего народа прозорливымъ окомъ конечную задачу этой дѣятельности, сдѣлалъ ее сокровеннѣйшей сущностью своей личности и своихъ стремленій, и въ своемъ ученіи и сочиненіяхъ изложилъ ее въ законченной формѣ.

Данныя для этого заключались въ особенностяхъ того процесса, которымъ до него наука у грековъ развилась въ особый, опредѣленный, независимый отъ остальныхъ, видъ дѣятельности, и въ тѣхъ отношеніяхъ, которыя, на основаніи этой самостоятельности, создались между наукою и всѣми прочими формами народнои жизни. Для пониманія задачи Платона необходимо окинуть взоромъ эти отношенія.

Благопріятное экономическое положеніе, составляющее въ извѣстной степени необходимое условіе и для духовнаго развитія, въ предѣлахъ греческаго міра раньше всего выпало на долю торговыхъ городовъ на его окраинахъ, такъ называемыхъ колоній, въ Іоніи, въ Сициліи, въ Нижней Италіи и во Фракіи. Въ нихъ возникла и греческая наука, перешедшая отъ практическихъ свѣдѣній, накопленныхъ опытомъ, и отъ фантастическихъ образовъ мифологіи къ изслѣдованію природы; ея первыми темами были общія отношенія вѣшняго физическаго міра, ея интересами — вопросы изъ области астрономіи, физики и метеорологіи. Отсюда она постепенно переходила къ отвлеченнымъ изслѣдованіямъ, въ которыхъ подготовлялись основныя формы научнаго міросозерцанія. Однако эти стремленія, хотя и проявляющіяся въ оживленномъ литературномъ об-

мѣнѣ, имѣютъ вначалѣ характеръ своеобразной замкнутости: ихъ носителями являются отдѣльныя личности или тѣсныя, судя по всѣмъ даннымъ, замкнутые въ себѣ школьные союзы на товарищескихъ началахъ. Именно это показываетъ, что здѣсь наука, т. е. самодовлѣющее и само по себѣ привлекательное познание, возникла какъ обособленный отъ всѣхъ прочихъ органъ культурнаго духа. Эта «философія» ведетъ среди бурной общественной жизни тихое изолированное существованіе. Однимъ только неизбѣжнымъ своимъ воздѣйствіемъ на религиозныя представленія она, первоначально враждебно, соприкасается съ народнымъ духомъ и въ пифагорейскомъ союзѣ дѣлаетъ первыя попытки реформировать его и оказать на него воспитательное вліяніе.

Могучій подъемъ національнаго самосознанія, вызванный персидскими войнами, произвелъ рѣзкую перемѣну и въ этой области: въ огромный переворотъ, которому подверглась вся дѣйствительность, была вовлечена и наука. И эта внутренне-окрѣпшая сила должна была теперь начать служеніе цѣлямъ общественной жизни. Для грековъ въ это время давно уже миновала эпоха спокойныхъ, неизмѣнно передававшихся отъ поколѣнія къ поколѣнію привычекъ вѣры и жизни: горячая борьба между городами, и въ городахъ между отдѣльными родами и лицами вызвала къ жизни всѣ силы и поколебала значеніе всего установленнаго въ области права, порядка и обычая. Огромную цѣну приобрѣла при такихъ условіяхъ личность, яснѣе сдѣлалось значеніе собственнаго опыта и самостоятельнаго размысленія. Кто слѣпо и не разсуждая держался старыхъ традицій, того затаптывали въ великой битвѣ или отбрасывали въ сторону; побѣдный лавръ въ борьбѣ за существованіе выпадалъ на долю построеннаго на знакомствѣ съ дѣйствительностью сужденія.

Такимъ путемъ у грековъ вырабатывалось со-

знаніе, что всякое умѣніе, въ политикѣ, какъ и въ области ремесла или искусства, должно быть плодомъ выучки; въ этомъ сознаніи заключался противовѣсъ противъ все усиливавшейся демократизаціи государственнаго строя, противъ уничтоженія всѣхъ сословныхъ различій, противъ господства толпы и жребія. Но въ то же время изъ него возникло неизвѣстное дотолѣ честолюбивое стремленіе къ образованію и потребность въ обученіи политическому искусству. Такимъ искусствомъ при данныхъ условіяхъ могло быть только ораторское. Только сила убѣдительнаго краснорѣчія могла, какъ показалъ блестящій примѣръ Перикла, доставить въ демократическомъ государствѣ господство надъ умами.

Поэтому люди съ жадностью и любопытствомъ набросились на ту «мудрость», которая до этихъ поръ шла своимъ отдѣльнымъ путемъ. Она, плодъ благороднаго досуга и безкорыстныхъ занятій, должна была удовлетворить всѣмъ требованіямъ и ожиданіямъ и изъ гражданина сдѣлать умѣлаго государственнаго дѣятеля. И вотъ явились люди, которые взяли своими познаніями рѣшить эту задачу; ихъ называли людьми мудрости, софистами. Такимъ образомъ наука обратилась въ обученіе, и скромные изслѣдователи стали публичными учителями. Знаніе и обученіе сдѣлались профессіей, искусствомъ, которое, какъ и всякое другое, вскорѣ пустилось въ погоню за хлѣбомъ. Въ процессѣ социальной дифференціаціи самостоятельно развернулся новый органъ: отнынѣ научная работа должна была вступить въ плодотворное взаимодействіе съ прочими видами общественной дѣятельности.

Но эта задача была еще впереди. Какими данными обладали софисты для ея выполненія? Когда они прежде всего начали извлекать чужую мудрость изъ книгъ послѣдняго столѣтія, они нашли тамъ много свѣдѣній по естественной исторіи, набранныхъ изъ всевозможныхъ иностранныхъ и своихъ греческихъ источниковъ, и множество пояснительныхъ

теорій фізическаго и метафізическаго характера; изъ этихъ теорій однѣ были трезвы и осторожны, другія—смѣлы и фантастичны, однѣ привлекали своей наглядностью, другія ошеломляли своей отвлеченностью, и всѣ онѣ находились въ противорѣчїи другъ съ другомъ, и каждая изъ нихъ была такъ же шатка, какъ другая. Такими познанїями можно было блистать передъ изумленными слушателями; отъ этой трапезы можно было набрать много крохъ, пригодныхъ для того, чтобы съ важнымъ видомъ уснащать ими повседневные разговоры; но этого еще не давало возможности ни учить, ни учиться искусству быть дѣльнымъ гражданиномъ и политикомъ. Поэтому софисты, не отказываясь и отъ этихъ приманокъ, главное значеніе придавали все таки ораторскому искусству. Менѣе значительные изъ нихъ довольствовались, вѣроятно, преподаваніемъ внѣшнихъ аксессуаровъ краснорѣчїя, какъ фразеологія, произношеніе и декламация, или же обученіемъ различнымъ приемамъ доказательствъ и опроверженій въ судебныхъ и политическихъ рѣчахъ, и они довели, повидимому, технику адвокатскихъ уловокъ до значительнаго совершенства; лучшіе же, съ Протагоромъ во главѣ, дали этому своду практическихъ правилъ болѣе глубокое содержаніе: они старательно изслѣдовали, какъ возникаютъ человѣческія мнѣнія и оцѣнки, и какъ можно сдѣлать ихъ убѣдительными для другихъ. Отсюда развились психологическія теорїи и зачатки общихъ логическихъ и этическихъ правилъ. Но такъ какъ изслѣдованіе было всегда направлено только на вопросъ о томъ, какъ возникаютъ человѣческія воззрѣнія и намѣренія, и какъ можно на нихъ вліять, то въ конечномъ результатѣ постоянно является только тотъ выводъ, что все можно доказать и все можно опровергнуть, что всякое мнѣніе и всякая оцѣнка дѣйствительны только для разсуждающаго и оцѣнивающаго лица, но не дальше. Отказавшись такимъ образомъ отъ сверхъ-личной истины, мудрость софистовъ оказа-

лась неспособной исполнить свою національную и социальную задачу: она могла только увеличить ту путаницу, выходъ изъ которой ей слѣдовало найти и указать. Когда въ V вѣкѣ Аѣны сдѣлались экономическимъ, на короткое время также политическимъ, и навсегда духовнымъ центромъ Греціи, тогда здѣсь достигло пышнаго расцвѣта и софистическое движеніе; но именно здѣсь оно явилось самымъ болѣзнетворнымъ агентомъ начинавшагося разложенія общественной жизни.

Эту опасность понялъ своимъ просто и здоровымъ умомъ Сократъ. Геніальный представитель греческаго просвѣщенія, онъ былъ вполнѣ согласенъ со своими противниками-софистами въ томъ, что всякое умѣнье основано на знанїи, и что только познаніе создаетъ дѣльныхъ и счастливыхъ людей, и онъ облекъ эту мысль въ наиболѣе удачную форму. Но онъ понималъ также, что искусство софистовъ направлено исключительно на охраненіе личныхъ интересовъ и на ихъ успѣшную защиту; этой цѣли должны были служить всѣ познанія и весь навыкъ. Практическая цѣнность знанія, котораго требовалъ духъ времени, для софистики заключалась только въ томъ, чтобы увеличивать силу личности, стремящейся къ власти и могуществу. Противъ этого возмущилась благородная патриотическая душа величайшаго аѣинскаго гражданина. Для него «дѣльнымъ» гражданиномъ былъ человѣкъ, мѣвший заботиться не о себѣ, но о государствѣ; умѣлость» государственнаго дѣятеля онъ видѣлъ не въ способности проводить свои мнѣнія и интересы или мнѣнія и интересы своей партїи, а въ прозорливости, направленной на служеніе общему благу; отъ науки онъ требовалъ вліянія на гражданъ не въ томъ смыслѣ, чтобы изъ нихъ создавались «дѣльные» для преслѣдованія своихъ личныхъ цѣлей люди,—онъ требовалъ, чтобы наука дѣлала изъ нихъ людей, склонныхъ и способныхъ служить отечеству. Искусство, которому наука должна обу-

чать гражданина, заключается въ томъ, чтобы быть порядочнымъ въ нравственномъ смыслѣ, т. е. добродѣтельнымъ. Дѣльность и добродѣтель — вотъ въ чемъ различіе между софистами и Сократомъ: у первыхъ — личная способность дѣйствовать, у послѣдняго — нравственное развитіе характера. Но оба понятія выражались въ греческомъ языкѣ однимъ и тѣмъ же словомъ (*ἀρετή*, какъ позднѣе латинское *virtus*), и отсюда возникла историческая діалектика, которая, проглядывая уже у Платона, красной нитью прошла черезъ всю этико-политическую литературу послѣдующихъ столѣтій, представляя собою постоянный источникъ недоразумѣній и двусмысленностей.

Такимъ образомъ у Сократа, какъ и у софистовъ нѣтъ и рѣчи о знаніи, которое имѣло бы въ самомъ себѣ свою цѣль и свое удовлетвореніе, хотя, быть можетъ, иногда въ самомъ разговорѣ, въ пестрой игрѣ утверженій и опроверженій сказывалось эстетическое удовольствіе одареннаго богатой фантазіей грека. Въ общемъ же у него стоитъ на первомъ планѣ серьезность той задачи, которую должно выполнить познание — сдѣлать человѣка нравственно лучше и воспитать изъ него хорошаго гражданина. Но чѣмъ отчетливѣе сознавалась эта задача, тѣмъ яснѣе становилось, какъ недостаточны для ея выполненія средства, доставляемыя современной наукою. То самое, что было въ ней наиболѣе значительно, лишало ее всякой практической приложимости. Изъ пониманія природы она все болѣе и болѣе исключала антропоморфическіе элементы міра и перешла къ смѣлымъ отвлеченнымъ системамъ, въ которыхъ развивались общія теоретическія воззрѣнія на бытіе и происхожденіе всѣхъ вещей, на субъекты и формы естественныхъ процессовъ; но связь между этими метафизическими представленіями о механической совокупности внѣшняго міра и тѣмъ, что цѣнно въ человѣческой жизни, могла быть установлена въ лучшемъ случаѣ посредствомъ остроум-

ныхъ аналогій, и никогда нельзя было этого достигнуть путемъ строго логическихъ размышленій. Такое же значеніе имѣли и тѣ многочисленныя отдѣльныя свѣдѣнія, которыя слѣдовало переработать при помощи указанныхъ понятій. Наиболѣе пригодными изъ нихъ могли казаться данныя, которыя были добыты путемъ наблюденія и разсужденія въ области физиологіи и психологіи, и число которыхъ въ V вѣкѣ поразительно возросло. Но именно то обстоятельство, что этими данными пользовались софисты, показывало, что такими средствами можно дойти только до пониманія психологической необходимости всѣхъ человѣческихъ мнѣній и волевыхъ движеній.

Всю эту ученость — въ которой онъ, вѣроятно, не былъ такимъ невѣждой, какъ иногда предполагаютъ, — Сократъ для своей цѣли считалъ возможнымъ и необходимымъ отбросить. Предметомъ того знанія, въ которомъ онъ надѣялся найти добродѣтель и счастье личности, благо и спасеніе государства, были только нравственныя цѣнности и нормы. Въ этой области Сократъ считалъ возможнымъ прійти къ твердымъ, имѣющимъ всеобщее значеніе результатамъ, въ противоположность софистическому направленію его эпохи, которое заставляло разжигаться и испаряться всѣ убѣжденія. Данныя для этого онъ нашелъ въ непосредственномъ народномъ сознаніи, въ той могучей силѣ, которую общее разумное размышленіе способно проявить надъ противорѣчіями и заблужденіями единичныхъ мнѣній и желаній. Посредствомъ совместнаго серьезнаго размышленія должны быть найдены, отъ какой бы отправной точки ни исходить, тѣ общіе принципы, на основаніи которыхъ человѣку слѣдуетъ, какъ въ личной, такъ и въ общественной жизни, производить оцѣнки, устанавливать цѣли и сообразно съ ними поступать.

Поэтому, какъ ни высоко цѣнили именно Сократъ этическое, политическое и социальное значеніе

«знанія», онъ всетаки горячо боролся противъ цеховой «науки» въ ея софистической формѣ. Истиннымъ воспитателемъ нравственнаго знанія является для него народъ, и свою собственную задачу онъ видитъ только въ томъ, чтобы помочь «разрѣшиться отъ бремени» этому зачаточному сознанию, чтобы изъ смутныхъ чувствъ развить ясныя правила, и полусознанныя, неувѣренные стремленія воли и попытки оцѣнки претворить въ отчетливыя понятія. При такомъ взглядѣ знаніе оказывается нравственной и политической обязанностью каждаго гражданина, пробужденіе его—задачей всякаго зрѣлаго человѣка, цеховое же отношеніе къ нему, особенно тамъ, гдѣ ему, какъ ремеслу, предстоитъ сдѣлаться источникомъ дохода, является заблужденіемъ и униженіемъ.

Однако, какъ ни благороденъ былъ образъ мыслей Сократа, сказавшійся въ этихъ стремленіяхъ, какъ ни законна была та потребность, изъ которой они возникли,—эти стремленія все таки были совершенно непригодны для достиженія цѣли; и только гениальной личностью самого Сократа объясняется то могучее вліяніе, которое онъ имѣлъ на ограниченный все же кругъ очень разнородныхъ лицъ и которое прославило его имя. Обаяніе личности было сильнѣе, нежели философскій принципъ. Если отраженіе этой личности мы находимъ въ самомъ разнообразномъ освѣщеніи во всѣхъ, далеко отстоящихъ другъ отъ друга, развѣтвленіяхъ древней философіи, и если каждое изъ нихъ заявляетъ притязанія на нее, какъ на своего героя, то общимъ для всѣхъ остается не философское ученіе, а именно эта сила личности. Безъ этого момента дѣятельность Сократа съ теченіемъ времени выродилась бы въ нравоучительное резонерство. Если же онъ требовалъ знанія «понятій» и этимъ высказалъ великій по своему значенію принципъ, то и въ немъ самомъ это было лишь зерномъ, брошеннымъ притомъ въ не очень благодарную почву. Дальнѣйшее развитіе наукъ до нашихъ дней показало, что образова-

ніе прочныхъ общихъ понятій въ области оцѣнокъ, быть можетъ, труднѣе, чѣмъ во всякой другой, и если мы присмотримся къ плодамъ, которые пожалъ самъ Сократъ на этомъ поприщѣ, то они окажутся очень незначительными. Когда Платонъ и Аристотель пересадили принципъ отвлеченнаго мышленія въ область метафизики и естествознанія, тогда только сократовскій побѣгъ окрѣпъ и превратился въ могучее дерево, которое впоследствии принесло свои плоды и для этики.

Поэтому, еслибы наука осталась въ тѣхъ рамкахъ, которыя указалъ ей Сократъ, и удовольствовалась однимъ знаніемъ того, что необходимо для практической дѣятельности, то среди этого сухого по существу рационализма и технического утилитаризма философскихъ красноречивъ вскорѣ были бы безвозвратно забыты все великіе результаты, достигнутые умственными усилиями до-софистической натурфилософіи; вмѣстѣ съ этимъ снова погибла бы цѣнность науки и снова вернулось бы первобытное состояніе, въ которомъ умственная жизнь проявлялась, рядомъ съ мнѣйскими представленіями, только въ практическихъ свѣдѣніяхъ и искусствахъ съ одной стороны, и въ нравоучительныхъ размышленіяхъ съ другой.

Здѣсь намъ становится понятнымъ значеніе Платона, который въ эпоху этого смутнаго и въ то-же время страстно возбужденнаго состоянія умовъ взялся пересоздать науку съ самаго основанія и потребовать для нея господства надъ всѣми сторонами человѣческой жизни. Смѣлость и силу для этого онъ черпалъ въ поклоненіи сократовскому жизненному идеалу и въ политической страстности, съ которою оно въ немъ соединялось. Онъ никогда не былъ безстрастнымъ мыслителемъ и изслѣдователемъ: горячая кровь моралиста и политическаго реформатора чувствуется во всѣхъ его сочиненіяхъ, какъ и во всей его жизни.

Но эта склонность получаетъ въ немъ возвышен-

ый характеръ благодаря преобладанію философской мысли. Онъ понялъ, что наукѣ, если она хочетъ дать законъ и направленіе человѣческой жизни, нельзя останавливаться на политическихъ и нравственныхъ размышленіяхъ, что она должна понять и установить цѣли человѣчества изъ совокупности цѣльнаго міросозерцанія, — и это было рѣшающимъ моментомъ въ его развитіи.

Если Платонъ, исходя изъ этой точки зрѣнія, снова воспринялъ идеи старой метафизики, если онъ такимъ образомъ соединилъ въ себѣ разрозненные нити предыдущаго развитія, то это сочетание космологическихъ и антропологическихъ принциповъ неизбѣжно должно было привести его къ телеологическому міросозерцанію. Если цѣли человѣческой жизни должны быть опредѣлены познаніемъ внутренней связи всѣхъ вещей, то и самую эту связь нужно понимать какъ нѣчто цѣлесообразное.

Такое телеологическое мировоззрѣніе само собою получаетъ религиозный характеръ. Поэтому въ то время, какъ первоначальная наука грековъ отвернулась отъ мнѣическихъ представленій, а эпоха просвѣщенія, въ лицѣ Сократа, какъ и въ лицѣ софистовъ относилась къ нимъ сравнительно безразлично, Платонъ снова приходитъ въ живое соприкосновеніе съ религиознымъ сознаніемъ. Онъ даже и въ этомъ отношеніи человѣкъ партіи и является представителемъ опредѣленнаго направленія. Научный интересъ такъ тѣсно связанъ у него съ религиознымъ, что онъ, въ противоположность всему остальному греческому міру, догматически устанавливаетъ и защищаетъ опредѣленные религиозныя положенія и вводитъ ихъ, какъ составныя части, въ свою метафизическую систему. Такимъ образомъ онъ становится первымъ богословомъ; онъ всегда дѣйствовалъ какъ богословъ, и богословомъ его всегда признавали.

Только съ этой точки зрѣнія получаетъ свою особенную окраску его намѣреніе — сдѣлать науку

путеводительницей жизни; и въ этомъ стремленіи — сдѣлать опредѣленное ученіе господствующимъ принципомъ въ мірѣ людей — заключается значеніе его дѣятельности, пророчески опередившей его время.

И если въ заключеніе мы прибавимъ, что это огромное внутреннее содержаніе проявлялось не только въ безустанномъ преподаваніи и въ юношески-бодрой, до глубокой старости не ослабѣвавшей дѣятельности, но и лежитъ передъ нами въ художественно совершенной формѣ, что этотъ мыслитель и политикъ, этотъ богословъ и пророкъ былъ однимъ изъ величайшихъ писателей всѣхъ временъ и всѣхъ народовъ, то передъ нами встанетъ законченный образъ одной изъ тѣхъ рѣдкихъ личностей, въ которыхъ концентрируется высшее содержаніе всѣхъ сторонъ жизни нашего рода, какъ будто достигая крайнихъ предѣловъ, какіе доступны человѣку.

I. ЧЕЛОВѢКЪ.

Время рожденія Платона совпадаетъ съ первыми годами Пелопонесской войны, съ тѣмъ кульминаціоннымъ пунктомъ греческой исторіи, когда минутный блескъ настоящаго еще скрываетъ начало упадка. Родина Платона—Аѳины, въ это время неоспоримое средоточіе греческой жизни и господствующій городъ, только что съ гордой увѣренностью въ побѣдѣ начавшій борьбу, которая въ концѣ-концовъ должна была сломить его могущество. Внутри его царитъ богатая, разнообразная жизнь, гдѣ всѣмъ силамъ воли и разума предоставлена полнѣйшая свобода. Демократическій строй, и сопряженная съ нимъ опасности уже начинаютъ сказываться; общественная жизнь становится болѣе бурной и дикой, страсти толпы дѣлаются верховною волей, и классовое различіе между бѣдностью и богатствомъ получаетъ все болѣе и болѣе мрачное и могучее значеніе. Но изъ этой мутной среды возникаютъ свѣтлые образы искусства и науки. Драматическая поэзія даетъ лучшіе свои плоды въ трагедіи и комедіи, городъ наполняется высокими произведеніями скульптуры, и мужи серьезной науки, какъ и софисты,—все идетъ въ Аѳины.

Въ этомъ то мірѣ приподнятой и напряженной культурной жизни родился Платонъ—тотъ духъ, въ которомъ должны были сосредоточиться и проработаться пылкія стремленія его времени къ созданію новаго идеала.

Его жизнь, хотя она совпадаетъ съ столь ярко освѣщенной исторической эпохой, можно съ полной достовѣрностью возстановить лишь въ общихъ чертахъ; относительно многихъ подробностей мы, къ сожалѣнію, находимся въ совершенномъ невѣдѣніи. Этимъ мы обязаны общему характеру древнихъ преданій; даже то, что сохранилось отъ нихъ до нашихъ дней, часто является въ очень неопредѣленныхъ очертаніяхъ. И вокругъ личности Платона уже давно, какъ плюцъ, обвилась создательница мифовъ—фантазія, въ такомъ обилии переплетавшаяся у грековъ съ жизнью и съ повѣствованіемъ, что мы лишь съ трудомъ можемъ составить себѣ представленіе объ этомъ и съ не меньшимъ трудомъ можемъ отдѣлать факты отъ той пестрой оболочки, которою они окружены. При этомъ личность, столь рѣзко выраженную и съ такой неуклонной энергіей защищавшую высокий принципъ, какъ Платонъ, поклонники неизбѣжно должны были окружить ореоломъ, а противники такъ же неизбѣжно очернить. Поэтому потребовалась долгая и многочисленная работа, прежде чѣмъ исторической наукѣ удалось съ нѣкоторой достовѣрностью возстановить образъ великаго человѣка. Историко-филологическія изслѣдованія, которыя въ нашемъ столѣтіи, уясняя, дополняя и исправляя, оказали исторіи философіи столь цѣнныя услуги, ни на какой другой вопросъ не были направлены съ болѣе важнымъ интересомъ и болѣе крупнымъ успѣхомъ какъ именно на вопросъ о Платонѣ и его ученіи. Кто желаетъ познакомиться съ глубокими, детальными изысканіями по этому вопросу, тому наиболѣе надежнымъ вожатымъ будетъ Эдуардъ Целлеръ (во второмъ томѣ своей «Philosophie der Griechen» 4 изд. Leipzig, 1889).

Годомъ рожденія Платона съ наибольшей вѣроятностью считается 427 г. до Р. X. Происхожденія онъ былъ очень знатнаго. Его отецъ, Аристонъ, происходилъ изъ рода Кодридовъ, его мать, Периктиона,—изъ дома Солона. Самого его собственно звали,

кажется по дѣду, Аристокломъ, и прозвище Платонъ онъ получилъ только отъ одного изъ учителей гимнастики за свою стройную фигуру. Древніе прославляли однако не только его тѣлесное сложеніе, но и красоту и гармоничность всего его облика, его завидное физическое здоровье, и мы охотно вѣримъ, что этотъ совершенный духъ обиталъ и въ совершенномъ тѣлѣ. Воспроизведенный въ началѣ этой книги образъ маститаго главы школы, въ которомъ лишь недавно узнали Платона, выражаетъ, правда, больше строгость и паосъ мыслителя, чѣмъ юношеское стремленіе ввысь.

А между тѣмъ именно это стремленіе есть черта, наиболее ярко, до самой старости, характеризующая личность Платона, поскольку мы можемъ узнать ее изъ его дѣятельности. Въ этомъ священномъ пареніи на высотѣ благороднѣйшихъ человѣческихъ мыслей и желаній заключается его обаяніе какъ писателя. Онъ до конца остается неутомимымъ работникомъ живого слова и пера, и въ томъ самомъ произведеніи, передъ окончаніемъ котораго его постигла смерть, въ «Законахъ», мы сквозь растянутое часто и расплывчатое изложеніе все еще чувствуемъ огненный духъ, желающій претворить дѣятельность своими идеалами, требующій выспаго отъ себя и отъ человѣчества, съ страстнымъ возбужденіемъ набрасывающійся на всякаго, кто дѣйствуетъ и мыслить иначе.

Какимъ наслажденіемъ было бы слѣдить за тѣмъ, какъ развивалась эта горячая голова, выросшая въ благоприятныхъ условіяхъ знатной семьи, какъ усваивала она богатое и разнообразное содержаніе своей юности! какъ вбирала она въ себя это несравненное обиліе формъ, какъ справлялась съ ними и обрабатывала ихъ для себя! То немногое, что дошло до насъ объ этомъ путемъ преданія, незначительно и безразлично. Случайно упоминаются имена его первыхъ учителей гимнастики и музыки, руководившихъ его тѣлеснымъ и духовнымъ разви-

тіемъ; объ основательномъ знакомствѣ съ Гомеромъ свидѣтельствуетъ почти что каждая страница его сочиненій. Мы можемъ предположить, что онъ, какъ принято было въ его кругу, посѣщалъ лекціи софистовъ, манеру которыхъ онъ такъ великолѣпно умѣлъ передавать; быть можетъ, онъ лично слушалъ нѣкоторыхъ болѣе выдающихся изъ нихъ. Все указываетъ также на то, что онъ уже рано познакомился съ философской литературой: не только ученіе Гераклита, какъ неоспоримо доказано, было ему извѣстно; и ученіе знаменитыхъ Элейцевъ, и особенно ученіе Анаксагора, который самъ жилъ въ Афинахъ, были, вѣроятно, уже въ юности болѣе или менѣе близко ему знакомы. Къ нимъ безъ сомнѣнія привело его живое умственное движеніе, царившее среди афинской молодежи.

Но еще сильнѣе захватывали его навѣрное политическіе интересы. Начало его развитія, являющееся всегда рѣшающимъ для всего направленія человѣка, совпало съ самымъ бурнымъ періодомъ исторіи Аттики: онъ вышелъ изъ дѣтскаго возраста въ то время, когда афиняне рѣшались на блестящее, чреватое потрясающей неудачей предпріятіе — на сицилійскій походъ, и онъ возмужалъ, когда тяжелый рокъ — потеря могущества — неотвратимо повисъ надъ его роднымъ городомъ. Онъ пережилъ ту дикую борьбу, которая велась во время войны внутри родной страны. Происхожденіе заставило его примкнуть къ рядамъ аристократической партіи, которая злобно и бессильно глядѣла на роковое владычество толпы; нѣкоторые изъ его родственниковъ принадлежали къ ея вожакамъ. Если не допускать, что онъ шелъ въ разрѣзъ со своей натурой, то необходимо предположить, что онъ былъ глубоко потрясенъ всѣми этими движеніями, и что въ его душѣ уже тогда заговорило честолюбивое стремленіе посвятить всю свою дѣятельность спасенію государства и высшихъ благъ.

Однако нѣтъ основанія думать, что Платонъ рано

начать принимать активное участие въ политической жизни. Мы должны представлять себѣ его вращающимся въ кругу той знатной афинской молодежи, которая наслаждалась прелестью своего времени въ радостномъ общеніи. Въ какой мѣрѣ онъ участвовалъ въ похожденияхъ этой молодежи, несомнѣнно носившихъ часто характеръ излишествъ, — мы не знаемъ; во всякомъ случаѣ онъ никогда не поступался изъ-за нихъ тѣмъ духовнымъ содержаніемъ жизни, которое эта молодежь должна была себѣ усвоить. Данное имъ изображение Алкивиада, быть можетъ въ извѣстномъ смыслѣ является его собственной исповѣдью. Но центромъ этихъ высшихъ интересовъ было блестящее развитіе поэзіи, и потому, зная, какъ распространенъ былъ въ то время стихотворный дилетантизмъ, мы не станемъ удивляться, что Платонъ заплатилъ этой склонности обильную дань въ эпической и драматической формѣ. Какъ далеко ушелъ онъ въ этомъ, — мы не можемъ опредѣлить; и при всей поэтической прелести, которую дышутъ его произведенія, кто можетъ сказать, сколько мы потеряли, если онъ дѣйствительно сжегъ, какъ передаютъ, всѣ свои стихотворные грѣхи юности, когда познакомился съ Сократомъ?

Близкія отношенія съ этимъ гениальнымъ чудачкомъ составляютъ, несомнѣнно, великую эпоху въ развитіи юности Платона. Мы не знаемъ подробностей того, какъ завязались эти отношенія; но условія, сдѣлавшія ихъ возможными, легко уяснить. Сократъ былъ рѣшительнымъ противникомъ демократическаго образа правленія; въ немъ, сынѣ бѣднаго скульптора, говорили не семейныя традиции, а научно-обоснованное убѣжденіе. Онъ находилъ, что, если вообще въ обыденной жизни съ каждымъ дѣломъ обращаются къ человѣку свѣдущему въ данной области, то въ высшей степени неразумно въ самыхъ важныхъ, въ общественныхъ дѣлахъ предоставлять рѣшеніе не разуму, а жребію или (что еще хуже) выборамъ. Такимъ образомъ отри-

цательное отношеніе къ демократіи соединило его съ аристократической молодежью, которая при этомъ, съ своей стороны, не была свободна отъ сословно-эгоистической политики и этому не препятствовало то обстоятельство, что подъ словомъ *ἀριστοι* Сократъ понималъ наиболѣе благообразныхъ и добродѣтельныхъ людей, а его товарищи — родовое, благонамѣренное дворянство. Во всякомъ случаѣ кругъ, своеобразно создавшійся около Сократа и отличавшійся веселымъ сожительствомъ и прочной духовной связью, состоялъ главнымъ образомъ изъ представителей аристократической молодежи, и это обстоятельство безъ сомнѣнія оказало въ конечномъ счетѣ вліяніе на участь удивительнаго человѣка.

На этомъ пути завязались, вѣроятно, и отношенія между Платономъ и Сократомъ, отношенія, достигшія такой глубины и сердечности, какія возможны только между зрѣлыми людьми различнаго возраста. Мельчайшія, индивидуальныя подробности такихъ отношеній ускользаютъ, разумеется, отъ всякаго историческаго изслѣдованія; но что здѣсь передъ нами духовная связь высшаго порядка, объ этомъ свидѣлствуютъ, наряду съ многочисленными, хотя въ большинствѣ анекдотическими, древними преданіями, прежде всего произведенія Платона. Если Сократу принадлежитъ главное мѣсто въ большей части платоновыхъ діалоговъ, то это обусловлено свойствами данной художественной формы и, быть можетъ, общимъ направленіемъ тогдашней литературы; но манера, съ которой всюду рядомъ съ умственнымъ превосходствомъ изображается тонкими и привлекательными чертами чистый и благородный характеръ Сократа, служитъ лучшимъ доказательствомъ преданности и любви ученика, сохраняющихся и послѣ смерти учителя и принимающихъ почти религіозный характеръ благодарности и благоговѣнія. И если «Апология» носитъ извѣстный полемическій характеръ, то въ «Пирѣ» и «Федонѣ», изъ которыхъ послѣдній написанъ

спустя десятки лѣтъ послѣ смерти учителя, это священное воспоминаніе является еще болѣе сильнымъ и еще болѣе свѣтлымъ.

Если мы теперь спросимъ, чѣмъ обязанъ Платонъ этой связи съ Сократомъ, то окажется, несомнѣнно, что теоретическія доктрины имѣли для него гораздо меньшую важность, чѣмъ то этико-политическое направленіе, которое онъ заимствовалъ у Сократа. Въ смыслѣ теоріи и у самого Сократа не было ничего положительнаго: только формальную склонность и навыкъ мыслителя-діалектика могъ онъ передать своему ученику, да еще въ особенности важное по своимъ результатамъ стремленіе къ отвлеченному мышленію. Метафизическое значеніе и научную цѣнность это мышленіе, разумѣется, приобрѣло лишь у Платона.

Гораздо важнѣе было то обстоятельство, что высшее сходство политическихъ убѣжденій у обоихъ стало глубже и перешло въ общность жизнепониманія, предметомъ котораго служили высшія человѣческія цѣнности. У Платона аттический мудрецъ достигъ того, что по существу, повидимому, не удалось ему въ изображеніи Алкивіада—возможности освободить отрицательное отношеніе къ демократіи отъ личныхъ и партійныхъ интересовъ и поднять его на этическую высоту, обратить политическое честолюбіе въ нравственное и борьбу за богатство, власть и почести замѣнить совмѣстнымъ трудомъ надъ высочайшими жизненными задачами. Безъ сомнѣнія не кто иной, какъ Сократъ, открылъ юному аристократу глаза на то, что и отъ его партіи нельзя ожидать оздоровленія государства, страдающаго физическими и духовными недугами; и событія, сопровождавшія окончаніе Пелопоннесской войны, могли только способствовать усвоенію этой истины. Но лишь подъ влияніемъ Сократа въ восприимчивомъ умѣ ученика возникла высокая мысль, что выходъ изъ смуты его времени возможенъ только тогда, когда весь государственный строй будетъ поставленъ на другую

почву, когда его основой вмѣсто борьбы интересовъ будетъ сдѣлано нравственное воспитаніе. Въ какой мѣрѣ самъ Сократъ, со своей практической критикой и добродушнымъ, старчески-спокойнымъ взглядомъ на увлеченія, вѣрилъ въ осуществимость такихъ идеаловъ,—это никогда не удастся рѣшить; несомнѣнно однако, что все существо Платона прониклось сознаніемъ святости этой задачи, что онъ отдался ей съ страстнымъ одушевленіемъ, которое позднѣе, хотя, быть можетъ, немногимъ позднѣе, было захватывающимъ образомъ выражено имъ въ «Горгіѣ». И возможно, что этотъ реформаторскій пылъ юнаго друга далеко переходилъ за тѣ границы, которыя поставилъ Сократъ своей тихой и непримѣтной дѣятельности, посвященной проясненію народнаго сознанія.

Другимъ пунктомъ разногласія между обѣими великими личностями является пылкость положительнаго религіознаго убѣжденія, которое въ противоположность холодному скептицизму Сократа, у Платона, во всемъ его послѣдующемъ развитіи, сыграло такую важную роль, что мы имѣемъ полное основаніе объяснить себѣ силу этого убѣжденія влияніями и привычками молодости, быть можетъ семейными традиціями. Во всякомъ случаѣ идеаль нравственнаго преобразованія политической жизни съ самаго начала выступаетъ у Платона въ такой сильной религіозной окраскѣ, какую совершенно невозможно объяснить личностью Сократа не только по его изображенію, данному другими, напримѣръ Ксенофонтомъ, но и по изображенію, данному самими Платономъ. Вѣра въ загробную жизнь, всегда игравшая рѣшающую роль въ міросозерцаніи Платона и въ его сужденіи о человѣческихъ дѣлахъ, есть не сократовскій моментъ, который мы можемъ понять только изъ близкихъ отношеній Платона къ религіозному движенію его времени. Правда, и здѣсь намъ приходится довольствоваться одними лишь предположеніями и выводами изъ косвенныхъ дан-

ныхъ; но съ тѣхъ поръ какъ Эрвинъ Роде въ своей «Psyche» (2-е изд. 1898.) въ широкихъ размѣрахъ изслѣдовалъ и изобразилъ эти обстоятельства, мы стоимъ въ этомъ вопросѣ на болѣе твердой почвѣ, и Платонъ является намъ важнымъ дѣятелемъ великаго движенія, путемъ котораго трансцендентныя отношенія, вплетаемая греческимъ миеомъ въ человѣческую жизнь, готовились сложиться въ прочное и поучительное цѣлое.

Нѣтъ возможности установить, въ какіе моменты и при какихъ условіяхъ впервые сталкивались въ эти вліянія въ душѣ Платона; положеніе юноши главнымъ образомъ характеризуется тѣмъ, что онъ—всецѣло послѣдователь Сократа. Потому-то трагическая судьба учителя и потрясла его глубже, чѣмъ всѣхъ другихъ, и имѣла для него наиболѣе значительныя послѣдствія. Можно считать доказаннымъ, что процессъ, окончившійся мученической смертью Сократа, если и не имѣлъ съ самаго начала ясно выраженаго политическаго характера, то приобрѣлъ его во время разбирательства дѣла и особенно въ своихъ послѣдствіяхъ. Участіе въ немъ Платона вѣдшимъ образомъ сказалось въ томъ, что онъ вмѣстѣ съ другими хотѣлъ поручиться за пену, на которую согласился Сократъ. Правда ли что болѣзнь, какъ намекаетъ «Федонъ», помѣшала ему провести послѣдніе часы вмѣстѣ съ другомъ, замѣнившимъ ему отца, — этотъ вопросъ остается открытымъ: это сомнительное показаніе можетъ быть и вполне понятнымъ съ литературной точки зрѣнія обманомъ.

Политическій характеръ процесса, однако, яснѣе всего сказывается въ томъ, что по окончаніи его большая часть членовъ сократовскаго кружка сочла разумнымъ удалиться изъ Аѳинъ и искать убѣжища въ гостепріимномъ домѣ Эвклида въ Мегарѣ. Туда направился и Платонъ. Это было въ 399 году; но здѣсь мы снова на продолжительное время теряемъ нить какихъ бы то ни было достовѣрныхъ хронологическихъ указаній. Продолжительность пребы-

ванія Платона въ Мегарѣ невозможно опредѣлить даже приблизительно; точно такъ же мы не въ состояніи точно опредѣлить послѣдовательность и продолжительность путешествій, предпринятыхъ имъ послѣ отбѣзда отсюда. Ближе всего къ дѣйствительности будетъ, вѣроятно, предположеніе, что изъ Мегары онъ, быть можетъ минуя Аѳины, направился къ африканскому берегу Средиземнаго моря, посѣтилъ Кирену и въ особенности Египетъ, затѣмъ около середины перваго десятилѣтія четвертаго вѣка н.э. которое, не поддающееся точному опредѣленію, время снова жилъ въ Аѳинахъ и отсюда еще до 390 года предпринялъ свое первое путешествіе въ Сицилію и Великію Грецію (Нижнюю Италію).

Такъ же мало достовѣрныхъ основаній мы имѣемъ для догадокъ о томъ, что придавало этимъ путешествіямъ особенную цѣну въ глазахъ Платона. Совершенно неизвѣстно, играли ли при этомъ какую-нибудь роль отношенія къ религіознымъ культамъ, и въ чемъ могли, кромѣ общаго обогащенія его познаній относительно міра и людей, заключаться данныя, способствовавшія его научному образованію и недоступныя для него литературнымъ путемъ, — это едва ли можно сказать. Естественно-историческихъ наблюденій, къ которымъ у него вообще было мало склонности, онъ при тогдашнемъ направленіи своего ума, вѣроятно, не искалъ и не собиралъ. Если же по разсказамъ онъ въ Киренѣ пользовался знакомствомъ знаменитаго математика Теодора, котораго впрочемъ онъ, кажется, зналъ еще въ Аѳинахъ и впоследствии прославилъ въ своемъ «Театетѣ», то здѣсь во всякомъ случаѣ вѣрно то, что въ это десятилѣтіе онъ очень усердно изучалъ математику, занялъ въ ней самостоятельное, почетное положеніе и началъ постигать ея значеніе для своей философской доктрины. Отсюда же первоначально возникли, вѣроятно, и научныя связи между нимъ и пифагорейцами, съ которыми у него въ Великой Греціи и Сициліи завязались дружескія отношенія.

Вернувшись спустя нѣсколько лѣтъ послѣ казни Сократа въ родной городъ, Платонъ нашелъ тамъ все ту же кипучую и страстную партійную борьбу, въ которую были вовлечены имя и личность его учителя. И на этотъ разъ онъ, повидимому, остался въ сторонѣ отъ активной политики; съ тѣмъ большей энергіей принялъ онъ, кажется, участие въ литературно-политической борьбѣ и въ то же время сдѣлалъ первыя попытки стать въ центрѣ теоретическаго движенія, стремившагося осуществить сократовскій идеалъ посредствомъ научнаго воспитанія и распространенія религіознаго образа мыслей. Очень мало вѣроятно, чтобы эта дѣятельность уже тогда получила замкнутую форму систематическаго преподаванія; гораздо естественнѣе предположить, что Платонъ, подобно Сократу, собиралъ вокругъ себя въ свободномъ общеніи извѣстное число единомышленниковъ и вмѣстѣ съ ними обсуждалъ тѣ измѣненія, которымъ начали подвергаться въ его говорахъ мысли сократовскаго кружка.

Смыслъ этихъ измѣненій мы узнаемъ изъ тѣхъ произведеній Платона, которыя нужно отнести приблизительно къ этому же времени. Въ нихъ мы видимъ два направленія. Съ одной стороны, сократовская философія дополняется частью подъ положительнымъ, частью подъ отрицательнымъ вліяніемъ софистическихъ теорій и особенно теорій Протагора, а, можетъ быть, въ извѣстной степени уже и подъ вліяніемъ математики, и она начинаетъ превращаться въ діалектическое и метафизическое учение, которое, однако, скорѣе лишь намѣчается и ищется, чѣмъ излагается и обосновывается. Съ другой стороны, нравственно-политическій идеалъ начинаетъ принимать болѣе опредѣленные очертанія, и недовольство современными смутами придаетъ стремленію преобразовать жизнь на научныхъ основаніяхъ страстную энергію, то исполненную надежды, то озлобленную, полную горечи. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, однако, между политической агитаціей и

научнымъ изслѣдованіемъ возникаютъ уже своеобразные религіозные догматы, цѣль которыхъ — служить теоретическимъ посредникомъ между первою и вторымъ.

Быть можетъ, это соединеніе научныхъ, нравственно-политическихъ и религіозныхъ интересовъ побудило Платона предпринять путешествіе въ западную часть греческаго культурнаго міра: тамъ, у пифагорейцевъ, онъ могъ надѣяться найти не только помощь въ своихъ научныхъ стремленіяхъ, но, быть можетъ, и энергическую поддержку въ своихъ политическихъ планахъ, неосуществившему которыхъ въ родной странѣ съ теченіемъ времени становилась для него все болѣе и болѣе ясной Пифагорейскій союзъ все еще былъ тамъ политической силой. Основанный въ концѣ шестого вѣка онъ въ послѣдовавшей затѣмъ страстной борьбѣ отстаивалъ съ переменнымъ счастіемъ аристократическое направленіе; все болѣе отбрасываемый вмѣстѣ съ послѣднимъ въ распряхъ изъ-за государственнаго устройства, онъ приобреталъ тѣмъ большее значеніе своими научными и религіозными стремленіями, которыя онъ съ самаго начала соединялъ съ политическими. И онъ также носилъ преобразовательный характеръ: онъ хотѣлъ сломить владычество толпы силою умственнаго развитія, нравственнаго образованія и религіознаго образа мыслей. Въ этихъ практическихъ интересахъ заключалось единство и внѣшняя связь союза, между тѣмъ какъ научная школа, возникшая на почвѣ математики, образовала, благодаря соприкосновенію съ различными философскими ученіями пятого вѣка, нѣсколько отдѣльныхъ вѣтвей.

Безъ сомнѣнія Платонъ, посѣщая на этотъ разъ пифагорейцевъ, ближе познакомился съ ихъ теоретическимъ ученіемъ и особенно съ мыслями Филолая, сочиненіе котораго онъ, какъ говорятъ, приобрѣлъ за крупную сумму денегъ; но значительное вліяніе, оказанное ими на его собственные мысли, онъ, правда, призналъ лишь гораздо позднѣе. Вна-

чалѣ же рѣшающимъ моментомъ было сродство религіозно-политическаго направленія. И въ этомъ отношеніи философу открывалось, повидимому, удобное поле дѣйствія въ Сиракузахъ.

Въ этой столицѣ греческаго Запада Діонисій уже болѣе десяти лѣтъ при различныхъ превратностяхъ судьбы удерживалъ въ своихъ рукахъ неограниченную власть. Во внѣшней политикѣ ему удалось достигнуть соглашенія съ Каррагеномъ и съ греческими городами, внутри своего государства онъ искусно и умно держался надъ партійной борьбой, и въ то же время сумѣлъ окружить свое царствованіе блескомъ художественныхъ и научныхъ интересовъ. Во всякомъ случаѣ это была выдающаяся, сильная личность, и неудивительно, что Платонъ, въ сочиненіяхъ котораго кое-гдѣ проглядываетъ та мысль, что установленія надлежащаго строя въ человѣческомъ обществѣ можно въ концѣ-концовъ ожидать только отъ энергичнаго, окруженнаго хорошими совѣтниками тирана, — что Платонъ надѣялся осуществить при помощи Діонисія свои идеальные планы.

Доступъ къ нему онъ получилъ черезъ посредство пифагорейскихъ круговъ, къ которымъ изъ приближенныхъ государя принадлежалъ его зять Діонъ, глава аристократической партіи при дворѣ. Съ его помощью философъ пытался повліять на тирана, который вначалѣ оказалъ ему ласковый пріемъ. Но эта попытка, подробности которой намъ неизвѣстны, плохо кончилась. Платонъ былъ арестованъ и въ качествѣ военнопленнаго выданъ спартанскому послу. Этотъ фактъ доказываетъ, что дѣло было не только въ нравственныхъ увѣщаніяхъ со стороны философа и въ неудовольствіи раздраженнаго тирана, какъ передаетъ анекдотическое преданіе, но что Платонъ, стоя на сторонѣ аристократическихъ пифагорейцевъ, игралъ, хотя бы и съ самыми идеальными намѣреніями, какую-нибудь роль въ интригахъ придворныхъ партій, и что онъ былъ, вѣроятно, политически скомпрометированъ.

Во всякомъ случаѣ отъ неприятной перспективы быть проданнымъ въ качествѣ военнопленнаго раба его освободило только чье-то дружеское заступничество (говорятъ о какомъ-то киренейскомъ философѣ по имени Анникеридѣ).

Опытъ практической политики не удался, и когда Платонъ (около 388 года) вернулся къ себѣ на родину, онъ былъ на время такъ основательно излѣченъ отъ подобныхъ склонностей, что, какъ ни живо все еще носился передъ нимъ социальное-политическій идеалъ, онъ направилъ, однако, свою дѣятельность всецѣло на научное преподаваніе. Въ это время онъ основалъ свою школу, Академію, уже не какъ свободный кружокъ пріятелей для дружескаго общенія, но какъ прочный союзъ для совмѣстной научной работы. Руководительство и организація этой школы одѣлались самымъ любимымъ дѣломъ его жизни, и въ сравненіи съ этимъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ на товарищей и учениковъ даже его литературная дѣятельность втеченіе двухъ слѣдующихъ десятилѣтій явно отступила на второй планъ; онъ желалъ даже, чтобы она по существу являлась лишь художественнымъ отголоскомъ работы и успѣховъ общенія преподаванія и совмѣстнаго изслѣдованія. Въ этой дѣятельности Платонъ нашелъ соответствующее своей натурѣ поле, и онъ воздѣлалъ его счастливѣйшимъ образомъ: до самой смерти эти преподавательскія занятія составляли истинное содержаніе его жизни. Школа замѣняла ему семью, которой онъ не основывалъ, и общественную дѣятельность, отъ которой онъ надолго отказался въ Афинахъ.

Какъ глубоко коренилась, однако, въ немъ склонность къ религіозному и политическому реформаторству — это мы узнаемъ изъ того, что посреди тихой научной работы онъ, уже на порогѣ старости, снова пускается въ приключенія на западномъ театрѣ событий. Ему было почти шестьдесятъ лѣтъ, когда (въ 368 г.) умеръ Діонисій, оставивъ власть своему сыну, тоже Діонисію. Діонъ, дядя молодого госу-

даря, тотчасъ же воспользовался случаемъ пріобрѣсти влияние на дѣла правленія; во всей Сициліи и Нижней Италіи пиеагорейская партія воспрянула духомъ и стала снова играть значительную роль, и Платонъ послѣдовалъ приглашенію принять своими совѣтами участіе въ этомъ движеніи. Онъ произвелъ, повидимому, сильное впечатлѣніе на несамостоятельный умъ юнаго властелина; потому что даже когда Діонъ былъ вскорѣ вытѣсненъ противной партіей и изгнанъ Діонисіемъ, послѣдній позволилъ философу безъ помѣхи, но, правда и безъ всякаго успѣха, вернуться на родину *).

Но и этотъ урокъ не помѣшалъ Платону сдѣлать еще одну попытку. Между академіей и пиеагорейскимъ союзомъ устанавливались все болѣе близкія отношенія; Діонъ нѣкоторое время жилъ въ Аоннахъ, и какъ самъ онъ, такъ и другіе пиеагорейцы вращались въ платоновскомъ кругу. По ихъ настоянію философъ въ 363 году или нѣсколько позднѣе рѣшился предпринять третье путешествіе въ Сицилію, причемъ ближайшей цѣлью служило примиреніе между Діономъ и Діонисіемъ. Но если тщеславный государь и принялъ вначалѣ знаменитаго ученаго со всевозможнымъ почетомъ, то политическіе вопросы очень скоро привели къ разрыву. На этотъ разъ Платону снова грозила серьезная опасность, и онъ едва избѣгъ ея благодаря заступничеству тарентскаго правительства, состоявшаго изъ пиеагорейцевъ съ Архитомъ, другомъ академіи, во главѣ.

Съ этихъ поръ Платонъ, кажется, отказался

*) Подробностей второго и третьяго путешествія въ Сицилію также нельзя установить. Въ общемъ обстоятельства и мотивы изложены, вѣроятно, болѣе или менѣе достоверно въ седьмомъ изъ такъ назыв. платоновыхъ писемъ. Древнее преданіе приправляетъ рассказъ объ этомъ событіи анекдотами о томъ, какъ встрѣтились при дворѣ Діонисія Платонъ и софистъ-жуиръ Аристиппъ. Не неправдоподобное само по себѣ, это извѣстіе тѣмъ менѣе можетъ считаться достовернымъ, что изъ него не видно даже, идетъ ли рѣчь о старшемъ или младшемъ Діонисіи.

отъ всякаго вмѣшательства въ политику. У насъ нѣтъ никакихъ свѣдѣній о его участіи въ борьбѣ за Сиракузы, въ которой Діонъ, свергнувъ тирана, и самъ нашелъ свою гибель,—хотя эта борьба происходила еще при жизни философа. Что онъ съ удовольствіемъ видѣлъ, какъ завязываются отношенія между Академіей и македонскимъ дворомъ, это, правда, не болѣе, какъ догадка, но она не включаетъ въ себѣ ничего невѣроятнаго: распаденіе аристократическихъ партій должно было въ концѣ-концовъ сдѣлать принципиальныхъ противниковъ демократіи сторонниками самодержавія. Правда, и послѣднее затѣмъ пошло совершенно иными путями, чѣмъ какіе предназначала ему фантазія великаго политика-идеалиста.

Въ кругу Академіи окончилась жизнь Платона; какъ предметъ любви и удивленія стоялъ онъ среди молодежи, которая, даже готовясь вступить на новые пути мысли и изслѣдованія, приносила ему дань благодарности и уваженія. Ему дано было до конца остаться неутомимо бодрымъ дѣятелемъ слова и пера: восьмидесятилѣтнимъ старцемъ тихо почилъ онъ, какъ говорятъ, на одномъ свадебномъ пиру (въ 347 г.).

И все таки, окидывая взоромъ всю эту жизнь, завершившуюся мирной дѣятельностью, мы выносимъ такое впечатлѣніе, какъ будто этой могучей личности не суждено было достигнуть удовлетворенія въ ея сокровеннѣйшихъ стремленіяхъ, дать просторъ своему чистому существу. Высокія нравственныя цѣли наполняютъ его душу, передъ нимъ носится идеальное возрожденіе его народа; очищенная серьезной работой мысли, политическая страсть побуждаетъ его къ спасительному и творческому дѣлу. Это—мотивъ, руководившій имъ впродолженіе всей его жизни. Но эта нравственно воодушевленная жажда творчества лишена возможности перейти въ реальное политическое дѣйствіе—лишена не только въ силу неблагоприятныхъ внѣшнихъ условій, среди которыхъ Платонъ не можетъ найти подходящаго мѣста для

своего дѣла, но и благодаря его собственной натурѣ, благодаря разнообразію свойствъ его личности. Правда, онъ беспощаденъ въ критикѣ и въ нападеніи, онъ обладаетъ силой ненависти противъ того, что считаетъ пошлымъ или низкимъ, и даже передъ насиліемъ онъ не отступаетъ въ своихъ мысляхъ и желаніяхъ. Но слишкомъ высоко лежатъ его идеалы надъ будничной дѣйствительностью, слишкомъ чиста и благородна его внутренняя жизнь для того, чтобы онъ сумѣлъ побѣдить реальныя силы жизни и подчинить ихъ своей волѣ; когда онъ пытается въ своихъ поступкахъ спуститься къ нимъ, его сила разбивается о нихъ. Онъ весь, до мозга костей—политическій мыслитель, но не государственный человѣкъ; онъ исполненъ тоски по широкой творческой дѣятельности, но онъ не человекъ дѣла.

Этотъ разладъ между его натурой и его жизнью никогда не прекратился вполне, хотя онъ нашелъ самый счастливый выходъ изъ него. На свѣтлыхъ высотахъ мысли явились ему тѣ идеалы, которыхъ онъ не могъ осуществить политической дѣятельностью; ему оставалось только тихимъ трудомъ возвращать въ своихъ товарищахъ и ученикахъ то познаніе и тотъ складъ мыслей, изъ которыхъ, какъ онъ предчувствовалъ, могла нѣкогда возникнуть лучшая жизнь человѣчества. И въ этой-то работѣ познания и въ художественной обработкѣ ея результатовъ страстность пророка очистилась и перешла въ ясное спокойствіе мыслителя; она оставалась въ немъ, какъ глубочайшій жизненный стимулъ, и все снова прорывалась съ вулканической силой; но именно въ этомъ соединеніи могучей потребности дѣйствовать и вліять со сдерживающей силой научнаго и художественнаго духа заключалась прелесть платоновой личности. Поэтому вся она цѣликомъ сказывается въ своеобразности его духовной дѣятельности: его дѣло—въ его ученіи.

II. Учитель.

Для историка Платонъ прежде всего является великимъ писателемъ,—и является имъ въ такой мѣрѣ, что въ этой области вдохновеннаго творчества невольно начинаешь видѣть главную сторону его дѣятельности; но онъ самъ говорить (особенно ясно въ «Федрѣ»), что письменную рѣчь хотѣлъ сдѣлать лишь художественнымъ отзвукомъ устной, истинное же свое призваніе видѣлъ въ живомъ воздѣйствіи путемъ устнаго преподаванія.

Почти нельзя сомнѣваться, что это возрѣніе философа находится въ связи съ тѣмъ, чему онъ научился у Сократа. За время долготѣней дружбы съ нимъ Платонъ на самомъ себѣ испыталъ благотворное вліяніе непосредственнаго духовнаго общенія, и въ глазахъ созрѣвшаго ученика высшая задача должна была заключаться въ томъ, чтобы то же давать своимъ товарищамъ и послѣдователямъ. Въдѣ здѣсь дѣло было не только въ передачѣ и усвоеніи взглядовъ и теоретическихъ возрѣній, но и въ томъ, чтобы вызвать и укрѣпить извѣстныя убѣжденія и направленія воли.

Въ то же время этотъ своеобразный видъ общенія имѣлъ и болѣе глубокое основаніе; оно заключалось въ сознаніи того высшаго единства разума, которое должно царить надъ случайными различіями индивидуальныхъ мнѣній,—въ томъ истинно философскомъ влеченіи, которое мимо всѣхъ личныхъ мнѣній и интересовъ должно приводить къ вѣчному

и неизмѣнному. То, что у Сократа непосредственно вытекало изъ его гениальной природы, у Платона было сознательнымъ принципомъ, сообразно съ которымъ онъ устроилъ свою жизнь; онъ сочеталъ этотъ принципъ съ послѣдними выводами своего міросозерцанія, на немъ же основаннаго, и такимъ образомъ поднималъ свою собственную дѣятельность на метафизическую высоту.

Въ произведеніяхъ Платона ничто, быть можетъ, не выдержано такъ подлинно и чисто въ сократовскомъ духѣ, какъ описаніе того священнаго соединенія разрозненныхъ человѣческихъ душъ, которое онъ находить въ стремленіи познать. Это благороднѣйшее свое вѣрованіе онъ изложилъ въ «Федръ» и въ «Пиръ». Союзы между мужчинами, обычные у грековъ, здѣсь являются въ возвышеннѣйшей, совершеннѣйшей формѣ. Изъ дружбы товарищей, стремящихся къ одной и той же цѣли, изъ жизненнаго союза однородныхъ характеровъ исчезаетъ, какъ указываетъ уже ранній діалогъ «Лисій», все утилитарное, связанное съ практическими интересами; *φιλία* (дружба) становится взаимной нравственной и умственной поддержкой. Тѣ своеобразныя отношенія между зрѣлымъ мужчиной и юношей, которыя были въ такомъ ходу у грековъ, у Платона, какъ и у Сократа, освобождаются отъ всего пошлаго и чувственнаго, и здѣсь также остается одна лишь духовная сторона, заключающаяся въ томъ, чтобы давать и брать, побуждать и развивать. Посредствомъ общности мыслей и желаній приводить другъ друга къ истинѣ — вотъ въ чемъ заключается для Платона сущность всякой дружбы и любви, которыя должны соединять людей между собою. Изъ этой связи смертнаго возникаетъ въ вѣчно новой жизни бессмертное.

Въ этомъ заключается смыслъ «платонической любви», ученія объ *ἔρως*’ѣ, въ которомъ высказались сокровеннѣйшія стремленія философа. Какъ связалъ онъ это ученіе со своими общими метафи-

зическими теоріями, — это можетъ быть изложено лишь ниже; пока же мы находимъ въ этой доктринѣ тотъ жизненный принципъ, который заставилъ Платона искать высшую цѣль и высшее содержаніе своей дѣятельности въ совмѣстной научной работѣ со своими товарищами и учениками.

Если этотъ возвышенный духъ совмѣстной жизни на почвѣ науки и у Платона проявился вначалѣ въ сократовской формѣ свободнаго общенія, то послѣ перваго путешествія въ Сицилію творческаго стремленія философа, понявшаго, что онъ осужденъ на бездѣятельность въ политикѣ, обратились, по видимому, на прочное созиданіе своей школы и на планомѣрное руководство ея. Тогда онъ внѣшнимъ образомъ организовалъ ее въ рошѣ Академа, отъ которой ей суждено было получить свое имя, и придать ей внутреннюю связь систематической учебной организаціи; она сдѣлалась юридически замкнутымъ обществомъ и религіознымъ союзомъ (*θιασος*), основной чертой котораго, по нѣкоторымъ признакамъ, былъ культъ Аполлона. Тогда же написалъ онъ, вѣроятно, своего «Федра», служившаго какъ бы программой и изображавшаго новую школу, въ противоположность ораторскимъ, какъ убѣжище научнаго труда, какъ разсадникъ религіознаго образа мыслей и нравственно-политическаго воспитанія.

О подробномъ устройствѣ Академіи, данномъ ей Платономъ, мы имѣемъ поразительно мало свѣдѣній. Покупку гимназіума и принадлежавшаго къ нему парка онъ, кажется, совершилъ на собственные средства, быть можетъ при поддержкѣ друзей. Участіе въ кружкѣ не было связано ни съ какими внѣшними обязательствами; обученіе было бесплатно. Это не мѣшало однако отдѣльнымъ лицамъ дѣлать пожертвованія въ пользу кружка, и такимъ образомъ составлялся, вѣроятно, капиталъ, которымъ впоследствии обладала Академія; этимъ же путемъ создались, надо полагать, бібліотека и различныя

коллекціи, способствовавшая ученой дѣятельности школы уже при жизни Платона и особенно впоследствии.

По устройству школа не отличалась отъ религіознаго общества; во главѣ ея до конца жизни стоялъ разумѣется, самъ ея основатель, а затѣмъ руководитель школы, избираемый, кажется, пожизненно ея членами по указанію почившаго. До насъ дошелъ списокъ схолаховъ Академіи, хотя и не безъ пробѣловъ, но болѣе полный, нежели отъ всѣхъ прочихъ древнихъ школъ философин; онъ доведенъ до самаго упраздненія общества, закрытаго послѣ девятисотлѣтняго существованія его декретомъ императора Юстиніана въ 529 году по Р. Х.

О способѣ преподаванія въ Академіи мы можемъ составить себѣ также лишь общее представленіе. Вначалѣ Платонъ безъ сомнѣнія примѣнялъ въ самыхъ широкихъ размѣрахъ сократовскій методъ, заключавшійся въ томъ, чтобы рядомъ вопросовъ запутать ученика въ наивно высказанномъ имъ сперва мнѣніи, наглядно показать ему неосновательность и шаткость принятаго взгляда, принудить его сознаться въ своемъ невѣдѣніи и затѣмъ, если возможно, путемъ вопросовъ привести его самого къ истинѣ. Если по діалогамъ Платона судить объ его устномъ преподаваніи, то кажется, что онъ часто довольствовался одними только отрицательными результатами, которые должны были вызвать въ душѣ ученика стремленіе изслѣдовать; но частоцѣлью вопросовъ была и положительная выработка правильнаго взгляда. Примѣрами перваго рода могутъ служить нѣкоторыя равнія произведенія философа, особенно «Лисій» и еще болѣе «Протагоръ». Какъ на блестящее доказательство положительной силы сократовскаго метода укажемъ на то мѣсто въ «Менонѣ», гдѣ, исходя изъ задачи—найти сторону квадрата, вдвое большаго, нежели данный,—молодой рабъ, направляемый рядомъ вопросовъ, самъ выводитъ пифагорову теорему.

Однако чѣмъ болѣе возрастало число учениковъ, чѣмъ болѣе зрѣлыми и самостоятельными становились слушатели, тѣмъ менѣе могъ Платонъ избѣжать необходимости перейти къ иной формѣ преподаванія—къ связанному изложенію и, какъ мы теперь сказали бы, къ настоящимъ лекціямъ. Что это дѣйствительно случилось, и еще при его жизни, явствуетъ изъ того, что нѣкоторыя изъ его лекцій были изданы Аристотелемъ и другими учениками; и въ писательской дѣятельности самого Платона на это указываетъ характеръ позднѣйшихъ его діалоговъ, какъ «Тимей» и «Законы», являющихся въ большей части непрерывнымъ изложеніемъ, по сравненію съ которымъ діалогъ получаетъ какъ-бы лишь схематическое, минимальное значеніе.

Однако можно не безъ основанія предположить, что эти различные приемы обученія существовали въ Академіи рядомъ другъ съ другомъ и предназначались одинъ больше для элементарнаго, другой—для высшаго преподаванія, потому что членами школы были, очевидно, лица очень различнаго возраста, обладавшіе столь же различнымъ умственнымъ развитіемъ.

Нѣкоторые вступали въ Академію еще очень молодыми, какъ мы знаемъ это, на примѣръ, объ Аристотелѣ. Для такихъ были, вѣроятно, установлены первоначальныя логическія упражненія по сократовскому методу. Здѣсь приходилось опредѣлять понятія, различать и подраздѣлять ихъ, устанавливать отношенія между ними. Сохранившіяся опредѣленія и подраздѣленія, связанные съ именемъ Платона, указываютъ на подобныя школьныя приемы. Почти каррикатурой діалектическихъ упражненій этого рода кажутся дихотомическія цѣпи, путемъ которыхъ выводятся понятія «софистъ» и «политикъ» въ діалогѣхъ, озаглавленныхъ этими словами. Аѳинскіе комики не преминули, какъ кажется, осмѣять эту царившую въ Академіи страсть къ опредѣленіямъ.

Иначе обстояло дѣло съ зрѣлыми людьми, принадлежавшими къ Академіи втеченіе болѣе или менѣе продолжительнаго времени. Среди послѣднихъ предавіе называетъ значительное число лицъ, игравшихъ видную политическую роль въ качествѣ тирановъ или ихъ противниковъ, въ качествѣ законодателей въ своихъ городахъ или дѣятельныхъ вожаконъ партій; и если даже многія изъ этихъ извѣстій вымышлены, то въ общемъ не подлежитъ сомнѣнію, что общество Платона, особенно пока онъ самъ стоялъ во главѣ его, имѣло ясно выраженную политическую тенденцію и служило умственнымъ центромъ для всѣхъ противниковъ демократіи; оно сохраняло за собой это положеніе именно тѣмъ, что въ самыхъ Аѳинахъ принципиально воздерживалось отъ всякаго вмѣшательства въ практическую политику.

Съ такими друзьями въ Академіи, очевидно, обсуждались не столько научныя, сколько социальнополитическія вопросы, и философскія стремленія общества они раздѣляли большей частью лишь въ такой мѣрѣ, въ какой сами желали пріобрѣсти нѣкоторое образованіе, чтобы его ореоломъ окружить свою политическую дѣятельность.

Въ кратковременной, а потому и болѣе слабой связи съ Академіей мы видимъ далѣе и ученыхъ, занимавшихъ уже самостоятельное и видное положеніе. Къ нимъ мы можемъ въ особенности отнести пифагорейца Архита и астронома Эвдокса, а также, вѣроятно, и полигистора Гераклида Понтійскаго. Ихъ нельзя собственно назвать учениками Платона, и если въ своихъ ученіяхъ они часто соприкасались съ нимъ, и даже съ своей стороны, какъ достовѣрно извѣстно относительно Эвдокса, вліяли на него, то съ другой стороны они все-таки шли и собственными путями.

Рядомъ съ этимъ Академія имѣла постоянный составъ членовъ, и съ теченіемъ времени само собою вошло въ обычай, что старшіе и болѣе зрѣлые изъ

нихъ частью брали на себя и подъ верховнымъ руководствомъ Платона дѣлили между собой, сообразно склонностямъ и способностямъ каждаго, обученіе все болѣе обильно притекавшей молодежи. Къ такимъ лицамъ, въ самой Академіи изъ учениковъ сдѣлавшимися учителями, принадлежали прежде всего Спевсиппъ, племянникъ философа, и Ксенократъ Халкедонскій, которые послѣ смерти Платона послѣдовательно занимали должность схоларха; сюда же относятся, вѣроятно, Менедемъ изъ Пирры, Филиппъ Опунтскій и особенно Аристотель. Послѣдній принадлежалъ къ Академіи втеченіе двухъ десятилѣтій; здѣсь началъ онъ свою писательскую дѣятельность, форма и содержаніе которой вначалѣ были всецѣло заимствованы у Платона; здѣсь же читалъ онъ еще при жизни Платона курсы не только реторики, но и другихъ научныхъ предметовъ.

Неудивительно, что при такомъ увеличеніи размѣровъ Академіи иногда происходили столкновенія между пріобрѣтавшими самостоятельность учителями ея, и потому вполне вѣроятно, что, по возвращеніи изъ третьяго путешествія въ Сицилію, Платону пришлось улаживать непріятности, возникшія тѣмъ временемъ между его замѣстителями. Подробности, сообщаемыя объ этомъ, такъ же недостовѣрны, какъ и распространенныя въ древности сплетни о раздорахъ между Платономъ и Аристотелемъ. Произведенія послѣдняго лучше всего доказываютъ, что даже постоянныя и коренныя отступленія отъ доктрины учителя не уничтожили благоговѣнія въ душѣ великаго ученика.

Разумѣется, нельзя отрицать, что самъ Платонъ, вѣроятно, всей силой своей личности и авторитетомъ школьнаго главы охранялъ единство и чистоту ученія въ своей Академіи. Для него это было важное, святое дѣло; для него это былъ вопросъ не о взглядахъ, но объ убѣжденіяхъ. Его произведенія показываютъ, что онъ уже въ молодости принадлежалъ къ тѣмъ страстнымъ натурамъ, которыя склонны истолковы-

вать различіе въ мнѣніяхъ какъ различіе этическихъ направленій, и въ противникѣ видѣть нравственнаго врага. И это понятно: онъ весь былъ проникнутъ той мыслью, что правильное пониманіе необходимо сопровождается и правильнымъ хотѣніемъ, и что незнаніе—корень зла. Естественно, что въ старости эта черта въ немъ проявлялась еще болѣе рѣзко, что ему, быть можетъ, трудно было переносить противорѣчія. Какъ умѣлъ онъ въ такихъ случаяхъ сердиться и громить, это мы видимъ въ десятой книгѣ «Законовъ», гдѣ онъ отчитываетъ юнаго атеиста. Это наиболѣе привлекательный и характерный отрывокъ у стараго учителя: здѣсь необыкновенно своеобразно соединяется все еще неугаспій пылъ молодости съ твердостью зрѣлаго мужа и присущимъ старости чувствомъ превосходства. Мы охотно вѣримъ, что тотъ, кто написалъ это, поддерживалъ строгій порядокъ до конца.

Въ какой мѣрѣ Платонъ расчленилъ и организовалъ преподаваніе по предметамъ, — этого мы не знаемъ. Въ своихъ произведеніяхъ онъ въ нѣсколькихъ мѣстахъ излагаетъ соотвѣтствующую педагогическимъ цѣлямъ систему отдѣльныхъ дисциплинъ, и характерно при этомъ значеніе, которое онъ придаетъ математикѣ, какъ подготовительному средству для философіи въ собственномъ смыслѣ. Мы не ошибемся, если предположимъ, что обученіе въ Академіи производилось по сходной программѣ.

При этомъ порядокъ произведеній Платона и отношенія учениковъ къ учителю заставляютъ думать, что изученіе и обученіе въ Академіи постепенно получали все болѣе научный характеръ, что отъ диалектическихъ упражненій и этико-политическихъ разсужденій тамъ перешли къ изслѣдованіямъ въ области естествознанія и исторіи, и что въ кругъ занятій вошли такимъ образомъ въ полномъ объемѣ и отдѣльныя науки. Это, очевидно, сдѣлалось необходимымъ уже въ силу различія склонностей и интересовъ, которыми руководствовались многочисленные члены школы.

Намъ неизвѣстно, какъ далеко провелъ самъ Платонъ систематическое распредѣленіе, разграниченіе и классификацію наукъ. Въ его сочиненіяхъ встрѣчаюся кое-гдѣ попытки этого рода; но строгое раздѣленіе предметовъ является, быть можетъ, лишь дѣломъ Аристотеля, и Академія заимствовала его позднѣе у самостоятельной школы послѣдняго, у Лицея. Правда, есть свѣдѣнія, будто академики раздѣляли философію на діалектику, физику и этику (мы теперь сказали бы: на логику, метафизику и практическую философію); но это расчлененіе нигдѣ не упоминается у Платона, и къ его собственно ученію оно можетъ быть примѣнено лишь заднимъ числомъ.

Судя по однимъ только произведеніямъ Платона, можно думать, что онъ еще не слишкомъ далеко ушелъ въ методическомъ расчлененіи и распредѣленіи предметовъ преподаванія; и во всякомъ случаѣ Аристотель очень превосходитъ его въ этомъ отношеніи. Научныя произведенія послѣдняго, какъ они сохранились до насъ, построены на строго-систематическомъ подраздѣленіи наукъ, котораго они и держатся безъ отступленій. У Платона же, въ огромномъ большинствѣ его діалоговъ, различные мотивы и проблемы такъ живо переплетаются благодаря его богатому воображенію, что къ основному вопросу присоединяются изслѣдованія изъ самыхъ разнообразныхъ областей. Нѣкоторые діалоги можно по преобладанію одного или другого интереса отнести къ опредѣленной области, въ другихъ, напротивъ, это почти невозможно, и лишь немногіе имѣютъ ясно выраженный характеръ. Однако изъ этого не слѣдуетъ, что такая запутанность хода мыслей была свойственна ученію Академіи: эта запутанность въ значительной степени обусловлена художественнымъ характеромъ литературнаго творчества у Платона.

III. ПИСАТЕЛЬ.

Если въ исторіи рѣдко встрѣчаются примѣры, чтобы человѣкъ со столь рѣзко выраженнымъ социально-политическимъ и религіознымъ направлениемъ, какимъ отличался Платонъ въ продолженіе всей своей жизни, въ то же время являлся полноправнымъ гражданиномъ на чистыхъ высотахъ научнаго изслѣдованія и преподаванія и проявлялъ творческую энергію въ работѣ надъ отвлеченными понятіями, то еще болѣе удивительно, если тотъ же человѣкъ умѣлъ придать содержанію своихъ мыслей и желаній художественно законченную форму. Между тѣмъ именно въ этомъ заключается сокровеннѣйшій смыслъ произведеній Платона. Они—плоды поэтической фантазіи, въ которыхъ религіозно-политическіе идеалы и научныя мысли получили форму живыхъ образовъ и предстаютъ передъ нами какъ болѣе высокая, просвѣтленная дѣйствительность.

Поэтому въ произведеніяхъ Платона мы видимъ соответствующее его удивительной личности и не повторяющееся болѣе въ исторіи литературы сочетание такихъ признаковъ, которые обыкновенно исключаютъ другъ друга. Съ одной стороны, эти произведенія, рассматриваемыя въ цѣломъ, являются тенденціозными въ высшемъ смыслѣ этого слова: ихъ цѣль—проповѣдь новаго воззрѣнія на жизнь, новаго направленія жизни; съ другой стороны, они—научныя изслѣдованія высшаго рода: въ нихъ обсуждаются путемъ отчетливаго развитія понятій глубочайшія проблемы міропониманія; и въ то же

время они—художественныя произведенія несравненной красоты, поэмы, очаровывающія прелестью языка и стройностью внутренняго содержанія. Платонъ достигъ высшаго въ этомъ отношеніи: практическая и теоретическая сторона его существа соединяются въ эстетическомъ совершенствѣ. Въ художникѣ примиряются реформаторъ и мыслитель.

Въ этомъ смыслѣ его произведенія являются результатомъ одного изъ высшихъ видовъ дѣятельности человѣческаго разума. У большинства философовъ, какъ у Аристотеля, Спинозы, Юма, Канта, Гегеля, мы удивляемся главнымъ образомъ научному духу; у немногихъ, на примѣръ у Фихте и Канта, онъ соединяется съ пророческимъ паеосомъ, у другихъ, какъ у Декарта, Шеллинга и Шопенгауера—съ художественной красотой изложенія; соединеніе всѣхъ трехъ моментовъ мы встрѣчаемъ у одного только Платона.

Идеальной высоты въ этомъ расцвѣтѣ собственнаго существа Платонъ достигаетъ въ наиболѣе зрѣлыхъ своихъ произведеніяхъ, особенно въ «Государствѣ»; въ остальныхъ преобладаетъ, въ зависимости отъ причинъ и цѣлей, которыми они вызваны, тотъ или другой изъ указанныхъ моментовъ; но совокупность всего, что онъ далъ какъ писатель, снова производитъ впечатлѣніе полной ихъ гармоніи.

Въ этомъ заключается и причина того, что, обратившись къ болѣе тщательному изученію произведеній Платона, историки вначалѣ предположили, что совокупность всѣхъ его сочиненій слѣдуетъ рассматривать какъ задуманное и выполненное по опредѣленному плану цѣлое, причѣмъ иные (какъ Шлейермахеръ) видѣли общее назначеніе этого систематическаго цѣлаго въ дидактически послѣдовательномъ развитіи философской системы, съ самаго начала готовой въ основныхъ чертахъ, иные же (какъ Мункъ и другіе)—во всестороннемъ, законченномъ изображеніи личности Сократа.

За такой взглядъ на единство всѣхъ сочиненій

Платона какъ будто говоритъ прежде всего ихъ одинаковая форма. Всѣ они, за исключеніемъ «Апологія», гдѣ это было невозможно по существу, — діалоги. Но эта литературная форма нисколько не свойственна одному только Платону; она была очень распространеннымъ художественнымъ приемомъ, и въ Платонѣ мы не можемъ видѣть даже ея изобрѣтателя. Она была особенно принята въ томъ литературномъ кругу, который находился подъ сократовскимъ вліяніемъ, потому что, пользуясь ею, каждый непосредственно перенималъ ту манеру дѣйствовать и мыслить, которая составляла историческую особенность аттическаго мудреца.

Этимъ же обусловливается и то обстоятельство, что почти во всѣхъ платоновыхъ діалогахъ Сократъ является главнымъ лицомъ, которое руководитъ разговоромъ и въ уста котораго вкладываются важнейшіе выводы. Однако какъ роль діалогической формы, такъ и положеніе Сократа далеко не вездѣ одинаковы. Въ послѣднемъ произведеніи Платона, въ «Законахъ», Сократъ совершенно отсутствуетъ; но уже и въ обоихъ предшествующихъ сочиненіяхъ онъ появляется только во вступленіи, чтобы дать поводъ къ рѣчамъ «Тимея» и «Критія». Даже въ одномъ изъ болѣе раннихъ діалоговъ, въ «Протагорѣ», значеніе, свѣтъ и тѣнь болѣе или менѣе равномерно распределены между Сократомъ и его противникомъ. Довольно трудно предположить, чтобы Платонъ, если главной цѣлью его произведеній былъ «литературный портретъ» Сократа, сталъ для этого приписывать послѣднему всѣ тѣ ученія, которыя намъ извѣстны, какъ плоды не сократовой, но платоновой мысли, и происхожденіе которыхъ современникамъ, навѣрное, было извѣстно еще гораздо болѣе. Гораздо вѣроятнѣе, что Платонъ, какъ и другіе, напримѣръ Ксенофонтъ, хотѣлъ выразить тѣмъ положеніемъ, которое онъ придавалъ въ своихъ діалогахъ великому учителю, главнымъ образомъ ту мысль, что онъ считаетъ себя его истиннымъ

ученикомъ и свое ученіе — правильнымъ выполненіемъ его намѣреній. Вообще введеніе Сократа въ число дѣйствующихъ лицъ діалога было для него, съ литературной точки зрѣнія, не цѣлью, а средствомъ. Разумѣется, въ частностяхъ Платонъ руководился желаніемъ изобразить личность уважаемаго учителя въ ея чистомъ, высокомъ благородствѣ, освободить ее отъ искаженій, — и вѣрность ученика сказывается именно въ томъ, что это стремленіе проявляется не только въ его раннихъ, защитительныхъ произведеніяхъ, но съ такою же силой и въ отдѣленныхъ отъ нихъ цѣлыми десятилѣтіями величайшихъ твореніяхъ, какъ «Пиръ» и «Федонъ»; но и здѣсь проникнутое теплотой изображеніе личности Сократа переплетается съ изложеніемъ доктринъ, въ которыхъ Платонъ далеко опередилъ его. Главный интересъ представляетъ и здѣсь не личность, а суть дѣла, и искусство писателя заключается только въ томъ, чтобы личность изобразить какъ совершенное воплощеніе доктрины.

Что касается внутренняго единства въ сочиненіяхъ Платона, то здѣсь центромъ является, конечно, «ученіе объ идеяхъ»; одни діалоги болѣе или менѣе близко приводятъ къ этому ученію, въ другіяхъ оно излагается и обосновывается, въ третьихъ — распространяется и прилагается. При этомъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ мы находимъ обѣщанія, впоследствии исполненныя, частью же, правда, и не исполненныя; съ другой стороны мы встрѣчаемъ намеки, которые можно понять только какъ указанія на предшествующія произведенія. Однако отсюда нельзя заключить, что всѣ эти произведенія написаны по одному заранее составленному плану, иначе мы должны были бы допустить очень искусственные и невѣроятныя предположенія. Литературная дѣятельность Платона началась, если не при жизни Сократа, то во всякомъ случаѣ вскорѣ послѣ его смерти, и не прекращалась до смерти самого Платона, т. е. продолжалась полныхъ пятьдесятъ лѣтъ. Трудно пред-

ставить себя, чтобы молодой философ, еще не достигнув тридцати лет и находясь всецело под влиянием Сократа, уже вполне выяснил себе основную мысль своей системы, и так-же трудно представить себе, что-бы он в течение цѣлаго полустолѣтія ничего существеннаго въ ней не измѣнилъ. И дѣйствительно, болѣе внимательное изученіе показываетъ, что его произведенія содержатъ глубокія различія въ пониманіи даже очень важныхъ пунктовъ, различія, которыя совершенно невозможно объяснить одною только разницей въ настроеніи и въ способѣ изложенія.

Гораздо болѣе естественнымъ является поэтому принятое со времени К. Ф. Германа и Грота воззрѣніе, по которому сочиненія Платона служатъ показателями его собственнаго духовнаго развитія, и связь между ними имѣетъ не систематически-дидактической, а исторической характеръ. Если такимъ образомъ каждый отдѣльный діалогъ слѣдуетъ разсматривать какъ самостоятельное задуманное художественное произведеніе и какъ выраженіе той фазы познаванія, въ которой находился, начиная его писать, самъ философъ, то въ нѣкоторыхъ случаяхъ сочиненія, отдѣленные другъ отъ друга небольшими промежутками времени, все-таки имѣютъ болѣе тѣсную связь, и между ними существуютъ тѣ отношенія—ссылки на прошлое, указанія на будущее,—о которыхъ мы упоминали выше.

Только съ такой исторической точки зрѣнія можно оцѣнить по достоинству и художественный характеръ произведеній Платона. Его слѣдуетъ искать не въ искусственномъ построеніи цѣлаго, а въ живомъ выполненіи частностей. Въ этомъ отношеніи Платонъ сдержалъ свое слово: его письменная рѣчь есть художественное воспроизведеніе устной. Въ его діалогахъ мы должны видѣть поэтическое повтореніе событій научной жизни: это—умственные труды Академіи, результаты его изслѣдованій со своими товарищами и учениками—изслѣдо-

ваній, содержаніе которыхъ, имѣвшее болѣе, чѣмъ мимолетный интересъ, кристаллизуясь, получало форму свѣтлыхъ образовъ. Какъ истый художникъ, онъ облакалъ въ прочную форму и этимъ отдѣлялъ отъ себя то, что болѣе глубоко его захватывало. Такимъ образомъ каждое изъ его произведеній сдѣлалось его исповѣдью.

Мы лучше всего поймемъ ихъ, если предположимъ, что стремленіе къ художественному творчеству для каждаго своего проявленія получало особый толчокъ. Такими толчками могли служить частью литературныя явленія, частью же серьезные и отличавшіеся большою глубиною разговоры, которые лично, устно велись въ Академіи. Нѣкоторые изъ діалоговъ были, несомнѣнно, цѣликомъ или въ нѣкоторыхъ своихъ частяхъ вызваны несогласіемъ съ книгами противниковъ, современныхъ, или даже умершихъ. Это—эпизоды изъ «литературныхъ междуусобицъ», которыя велись въ такой эстетически-прекрасной формѣ, и въ которыхъ все-таки то тамъ, то здѣсь чувствуется сильный духъ научныхъ, религіозныхъ и этическихъ разногласій. Это относится главнымъ образомъ къ юношескимъ произведеніямъ, но частью и къ позднѣйшимъ. Въ послѣднихъ мы часто замѣчаемъ и иного рода поводы, вызвавшіе ихъ къ жизни: въ нихъ виденъ процессъ ассимиляціи, которымъ Академія преобразовывала первоначальное ученіе объ идеяхъ, принимая болѣе старыя метафизическіе принципы или считаясь съ новыми изслѣдованіями. Такимъ образомъ постепенно выясняется ея отношеніе къ философскимъ системамъ Анаксагора и Пифагора, къ современному естествознанію, къ теоріямъ такъ назыв. младшихъ фізіологовъ и особенно къ великой системѣ Демокрита. Такимъ же образомъ разъясняются, наконецъ, и затрудненія, обнаруживающіяся въ собственномъ ученіи и грозяція разсѣять послѣдователей по различнымъ направленіямъ.

Однако все это производится у Платона не въ

формѣ спокойнаго изслѣдованія, указанія на факты и неприкрашеннаго изложенія, чего требуемъ мы и въ чемъ со времени Аристотеля привыкли видѣть признаки научности, но въ художественной формѣ идеализирующей поэзи. Простѣйшимъ средствомъ здѣсь достигается величайшій успѣхъ. Платонъ переноситъ то, что онъ самъ переживаетъ въ своемъ духовномъ развитіи, въ эпоху и въ кругъ Сократа; борьба, которую онъ самъ ведетъ, работа его самого и его друзей въ діалогахъ какъ будто ведется Сократомъ и его товарищами; эти событія теряютъ такимъ образомъ свою дѣйствительную, эмпирическую опредѣленность и получаютъ общее, типическое значеніе.

Поэтому повѣствовательную часть платоновыхъ діалоговъ нельзя разсматривать ни какъ рассказы о дѣйствительныхъ событіяхъ, ни какъ совершенныя выдумки. Они служатъ характернымъ примѣромъ того смѣшенія фактовъ и вымысловъ, истинныхъ событій и мифовъ, которое свойственно всякому греческому повѣствованію. Это относится прежде всего къ тѣмъ спенамъ, которыя положены въ основу отдѣльныхъ діалоговъ. Онѣ исторически возможны, но мы не имѣемъ данныхъ для того, чтобы считать ихъ дѣйствительно историческими. Когда описывается, напримѣръ, встрѣча престарѣлаго Парменида съ еще совсемъ юнымъ Сократомъ, то это не противорѣчитъ извѣстнымъ изъ другихъ источниковъ хронологическимъ даннымъ, но въ то же время это никакими другими источниками не засвидѣтельствовано какъ историческій фактъ. Иногда Платонъ, повидимому, не отступалъ и передъ анахронизмами; для него точность историческихъ отношеній имѣла, очевидно, меньшую цѣну, чѣмъ истинность въ связи мыслей. Поэтому надо быть очень осторожнымъ въ эмпирическомъ истолкованіи почерпаемыхъ у него свѣдѣній. Если онъ — беру наиболѣе извѣстный примѣръ — въ «Федонѣ» заставляеть Сократа разсказывать о своемъ первомъ знакомствѣ съ уче-

ніемъ Анаксагора, о томъ, какъ онъ частью одобрялъ, частью же находилъ недостаточнымъ это ученіе, то здѣсь сообщается не о ходѣ развитія Сократа, или Платона, или греческой философіи вообще; здѣсь излагаются мотивы, на основаніи которыхъ надлежало включить телеологическій принципъ Анаксагора въ ученіе объ идеяхъ, и указываются тѣ границы, въ которыхъ это слѣдовало сдѣлать.

Сценической фонъ діалоговъ очень различенъ по своей ясности. Въ «Протагорѣ», въ «Пирѣ», въ «Федонѣ» онъ достигаетъ высшей степени пластической жизненности: живое, полное драматическаго интереса дѣйствіе разыгрывается между тонко и отчетливо охарактеризованными лицами. Въ другихъ произведеніяхъ, какъ въ «Феатетѣ» и «Филебѣ», діалогъ сведенъ къ схематическому однообразію; и между этими противоположностями находится множество переходныхъ ступеней. Характеръ каждаго произведенія обусловленъ, очевидно, въ большей мѣрѣ его содержаніемъ и цѣлью, нежели временемъ его написанія. «Протагоръ» и «Федонъ» отдѣлены другъ отъ друга десятками лѣтъ, и въ то время какъ нѣкоторые изъ наиболѣе раннихъ діалоговъ, напримѣръ «Эвтифронъ», лишь слабо обрамлены въ сценическомъ отношеніи, произведеніе глубокой старости, «Законы», съ вѣшной стороны не лишено извѣстной прелести.

Особый приемъ Платона заключается въ томъ, что онъ часто вставляетъ тотъ діалогъ, въ которомъ развивается главная мысль, въ другой, или вставляетъ въ уста одного изъ разговаривающихъ пересказъ другого разговора. Такъ переплетеніемъ діалоговъ въ «Федонѣ» или разсказомъ Сократа о своемъ разговорѣ съ Диотимой въ «Пирѣ» онъ достигаетъ удивительныхъ результатовъ.

Главнымъ же средствомъ для характеристики людей, отношеній и мыслей служитъ у Платона его несравненное господство надъ языкомъ. Онъ свободно и могущественно владѣеть всѣми оттѣнками

выраженія: отъ возвышенной тонкости отвлеченной мысли до грубой рѣзкости чувственной страсти, отъ высокаго паюса воодушевленія и умѣнья отдаваться, отъ безпристрастнаго сужденія до насмѣшливой ироніи и бичующей сатиры, отъ высотъ идеала до низменныхъ повседневныхъ потребностей—для каждаго движенія человѣческой души онъ умѣетъ найти соответствующее выраженіе. Охотнѣе всего характеризуетъ онъ лица своихъ діалоговъ тѣмъ, что придаетъ имъ то типичную, то индивидуальную манеру говорить, и въ «Ширѣ» онъ довелъ это искусство до высшей степени. Правда, въ данномъ отношеніи намъ часто приходится больше догадываться о его мастерствѣ и чувствовать его, нежели понимать; потому что сценическая сторона діалоговъ, несомнѣнно, содержитъ много намековъ либо на лица и отношенія, еще знакомыя его современникамъ, либо на людей изъ окружающей его среды и на факты, взятые изъ нея, которые онъ изображаетъ подъ этой оболочкой. Въ этомъ заключалась для его читателей пріяность его сочиненій, которую они для насъ большей частью утратили.

Но характеристика всѣхъ этихъ частей проницана прелестью тонкаго духовнаго общенія; основнымъ тономъ разговоровъ служить идеальная вѣжливость, придающая даже самымъ рѣзкимъ противорѣчіямъ форму мягкой любезности. Съ удивительной идеализаціей настоящей разговорной рѣчи утвержденія смѣняются возраженіями; нѣтъ недостатка въ свободныхъ и смѣлыхъ оборотахъ, въ уклоненіяхъ отъ главной темы, въ неожиданныхъ переходахъ; начатая фраза беззаботно прерывается встѣдствіе живости новой мысли, вдругъ пришедшей въ голову. Затѣмъ изложеніе снова получаетъ возвышенную, замкнутую форму: гармонически стройной является окрѣпшая мысль, и съ могучею силой льется священное убѣжденіе; оно разбиваетъ всѣ преграды и въ концѣ-концовъ обращаетъ бѣшущую мысль въ ясное и спокойное созерцаніе.

Этого обаянія Платоновой рѣчи нельзя описать, его надо испытать. Это — кристаллическая форма для высшаго содержанія, «дымка поэзіи, даваемая истиной».

Историческій взглядъ на произведенія Платона былъ бы понятенъ самъ собою, если бы источники давали намъ хотя сколько нибудь достовѣрныя свѣдѣнія относительно времени, когда было написано каждое изъ нихъ, и тѣмъ самымъ относительно ихъ послѣдовательнаго порядка. Но мы такъ-же мало обладаемъ этими свѣдѣніями, какъ и увѣренностью въ подлинности сочиненій, дошедшихъ до насъ подъ именемъ Платоновскихъ. Несмотря на всѣ усилія изслѣдователей, уже давно обратившихся къ этимъ вопросамъ, мы въ обоихъ случаяхъ, повидимому, навсегда оставемся въ области догадокъ, среди которыхъ лишь небольшое сравнительно мѣсто занимаютъ твердо установленные факты. Легковѣріе, съ которымъ прежде полагались на традицію, въ нашемъ столѣтіи смѣнилось разумной осторожностью, подчасъ даже преувеличеннымъ недоверіемъ, и изслѣдованіе только постепенно находить правильный путь между этими двумя крайностями.

Нѣтъ никакого основанія предполагать, чтобы изъ литературныхъ произведеній Платона было утрачено что нибудь важное, какъ утрачено, къ сожалѣнію, столь многое изъ сочиненій Демокрита, а также и Аристотеля; но въ то-же время не подлежитъ сомнѣнію, что въ собраніе сочиненій Платона, очень небрежно составленное древними издателями, вкралось много явно неподлиннаго, въ томъ числѣ незначительныя ученическія работы и даже нѣкоторыя опыты противниковъ: — критическая добросовѣстность была чужда древнему преданію. За то цитаты Аристотеля даютъ намъ руководящую нить, при помощи которой мы съ полной

увѣренностью или съ величайшей вѣроятностью можемъ признать рядъ діалоговъ подлинными произведениями Платона; относительно другихъ намъ приходится, опираясь уже на эту основу, рѣшать главнымъ образомъ по существу вопросъ объ ихъ подлинности.

Еще болѣе спорнымъ является вопросъ о послѣдовательномъ порядкѣ и времени написанія отдѣльныхъ діалоговъ. Изъ внѣшнихъ признаковъ, т. е. изъ упоминаемыхъ въ нихъ историческихъ событий или условій, хронологія которыхъ вполнѣ установлена другимъ путемъ, нельзя дѣлать никакихъ точныхъ выводовъ; и если во многихъ случаяхъ кажется, что такія указанія опредѣляютъ по крайней мѣрѣ время, раньше котораго не могло быть написано данное произведение, то и этотъ критерій становится шаткимъ въ силу слѣдующаго соображенія: есть признаки, указывающіе, что какъ «Государство», гдѣ это нужно считать несомнѣннымъ, такъ, быть можетъ, и нѣкоторые другіе діалоги получили ту форму, въ которой они дошли до насъ, лишь при переработкѣ ихъ (мы теперь сказали бы: во второмъ изданіи). Вслѣдствіе этой шаткости внѣшнихъ критеріевъ передъ нами оказывается трудная задача: мы должны устанавливать послѣдовательный порядокъ сочиненій философа, основываясь на его духовномъ развитіи и на внутренней связи его ученія; съ другой стороны, развитіе философа и его ученія мы знаемъ только изъ этихъ же сочиненій. Поэтому приходится, руководствуясь извѣстными основами платоновой философіи и принимая во вниманіе ея историческіе результаты, возстановлять посредствомъ соображеній внутренняго характера процессъ развитія философа и, тѣмъ самымъ, послѣдовательный порядокъ произведеній, въ которыхъ выразился этотъ процессъ. Такимъ образомъ намъ приходится ограничиться попыткой гипотетически пройти это развитіе по источникамъ.

Мало пользы можно, повидимому, ожидать и отъ новѣйшаго метода, которымъ стала пользоваться наука въ этомъ вопросѣ. Дѣлаются попытки посредствомъ точныхъ наблюденій и статистическаго сопоставленія извѣстныхъ особенностей рѣчи опредѣлить время написанія отдѣльныхъ сочиненій или, какъ въ «Государствѣ», ихъ частей. Прежде всего обратили вниманіе на употребленіе отдѣльныхъ оборотовъ, на форму отвѣтовъ, на манеру соглашаться съ утвержденіемъ или опроверженіемъ. Но и здѣсь оказывается, что внѣшнюю сторону рѣчи никогда нельзя разсматривать изолированно; ее слѣдуетъ всегда приводить въ связь съ внутреннимъ содержаніемъ діалоговъ и особенно съ свойствами той личности, которую писатель характеризуетъ даннымъ выраженіемъ. Плодомъ подобныхъ глубокихъ изысканій до сихъ поръ было въ лучшемъ случаѣ подтвержденіе хронологическихъ данныхъ относительно нѣкоторыхъ произведеній — данныхъ, которыя и до того изъ соображеній внутренняго характера уже не подлежали сомнѣнію.

Основываясь на томъ, что въ настоящее время установлено наукой въ этой области, можно раздѣлить произведенія Платона, исключивъ несомнѣнно подложныя, приблизительно на слѣдующія группы.

1. Юношескія произведенія.

Эти произведенія иногда называли сократовскими, потому что ихъ содержаніе, насколько мы можемъ судить, вполнѣ соответствуетъ возрѣніямъ Сократа и нигдѣ не выходитъ замѣтнымъ образомъ за ихъ предѣлы. Это — изслѣдованія относительно различныхъ добродѣтелей, сводящіяся къ тому, что всякая добродѣтель въ концѣ-концовъ основана на знаніи. Такъ «Лахетъ» трактуетъ о храбрости, «Хармидъ» объ осмотрительности, «Эвтифронъ» о благочестіи; такъ въ «Гипіи Младшемъ» изслѣдуется вопросъ о различной цѣнности сознательныхъ и бессознательныхъ поступковъ, хоро-

шихъ или дурныхъ, — вопросъ, который впоследствии, въ болѣе широкой постановкѣ, разсматривается въ «Протагорѣ»; такъ въ самомъ изящномъ изъ этихъ раннихъ діалоговъ, занимательномъ съ сценической стороны и отличающемся многими тонкими чертами, въ «Лисии», любовныя и дружескія отношенія получаютъ болѣе глубокой смыслъ общности жизни. Изъ относящихся сюда же діалоговъ сомнительна подлинность «Гиппиевъ», невѣроятно подлинность «Алкивиада I».

Написаны ли нѣкоторые изъ этихъ діалоговъ, какъ утверждаетъ античная традиція, еще при жизни Сократа, — этотъ вопросъ остается открытымъ; это не невозможно, но сомнительно. Предположеніе, что эти первыя произведенія написаны во время пребывания въ Мегарѣ, ничто не противорѣчитъ; во всякомъ случаѣ нельзя думать, что они написаны многимъ позднѣе.

Къ нимъ же слѣдуетъ, наконецъ, причислить и «Апологію Сократа» и «Критона», хотя неизвѣстно, написаны ли они непосредственно послѣ смерти мудреца или позднѣе, быть можетъ даже по возвращеніи Платона въ Аѣны, когда литературный споръ относительно Сократа и его осужденія былъ въ полномъ разгарѣ. Во всякомъ случаѣ они выдержаны въ чисто сократовскомъ духѣ, хотя и нельзя видѣть дословной передачи ни въ обѣихъ рѣчахъ, которыя Сократъ будто бы произнесъ во время своего процесса, ни въ переговорахъ, которые онъ велъ съ Критономъ въ тюрьмѣ. Въ «Апологіи» Сократъ является съ безстрашнымъ сознаниемъ своей невинности и съ чистой совѣстью, говорящей ему, что онъ посвятилъ жизнь истинному благу своихъ согражданъ, но онъ является тамъ и не безъ оттѣнка доктринерской гордости за свою добродѣтель; въ «Критонѣ» онъ съ непоколебимой вѣрностью законамъ и подавляющимъ величіемъ отвергаетъ планъ бѣгства, который предлагаютъ ему друзья. Быть можетъ, къ этимъ же апологети-

ческимъ произведеніямъ принадлежитъ и упомянутый «Эвтифронъ», изображающій человѣка, осужденнаго за нечестивость, учителемъ истиннаго благочестія.

2. Сочиненія, направленные противъ софистики.

Эти произведенія написаны, вѣроятно, во время пребывания философа въ Аѣнахъ передъ его первымъ сицилійскимъ путешествіемъ; они содержатъ критику софистическихъ доктринъ и носятъ преимущественно полемическій характеръ, вслѣдствіе чего положительныя мысли самого философа, которыя лишь намѣчаются здѣсь еще въ неопредѣленныхъ чертахъ, можно скорѣе угадывать, чѣмъ дѣйствительно узнавать. Это — образцы полемическаго искусства, въ которыхъ мы находимъ всѣ оттѣнки настроенія, отъ могучаго пафоса и суровой серьезности до задорной сатиры и ѣдкой насмѣшки.

Прелестно сочетаются эти противоположности въ наиболѣе удавшемся эстетическомъ отношеніи изъ этихъ діалоговъ, въ «Протагорѣ». Въ домѣ богатаго аѣнина встѣчаются знаменитые странствующие учителя и обнаруживаютъ передъ увлеченными слушателями свои преимущества и свои слабости; на этомъ живомъ фонѣ, одухотворенномъ до мельчайшихъ подробностей, разыгрывается словесный поединокъ между Сократомъ и Протагоромъ, которые спорятъ о томъ, можно ли учить добродѣтели или порядочности. При помощи тонкихъ диалектическихъ приемовъ обѣ величины постепенно мѣняются мѣстами; мы видимъ передъ собою борьбу двухъ героевъ, въ которой Сократъ далеко не всегда оказывается побѣдителемъ. И мы покидаемъ поле битвы съ убѣжденіемъ, что тотъ, кто описалъ этотъ поединокъ, призванъ превзойти обоихъ борцовъ.

Въ «Горгіи» чувствуется гораздо болѣе серьезный духъ. На этого виртуоза цѣлестнаго красно-

рѣчи, который съ равнодушіемъ нигилиста чуждался и чурался всякой научности, Платонъ обрушивается со всей страстностью и священнымъ жаромъ убѣжденія, пуская въ ходъ все свое оружіе. Съ едва скрытымъ пыломъ высказывается здѣсь желаніе и надежда при помощи познанія исправить и обратить міръ, развить науку и изъ нея создать политическое искусство; здѣсь начинается выступать и религиозный отбѣнокъ этихъ убѣжденій. Въ отвѣтъ на ученіе о земныхъ радостяхъ раздается голосъ, возвѣщающій высшее назначеніе человѣка, указывающій ему его истинное благо. Въ ученикѣ софистовъ, Калликлѣ, крупными, увѣренными штрихами очерчивается вѣтренный сверхъ-человѣкъ, не признающій никакихъ иныхъ законовъ, кромѣ свсахъ животныхъ влеченій, и ему противопоставляется юношескій идеализмъ, рисующій нравственно-религиозную реформу государственной жизни на научной основѣ.

Къ «Горгію» лучше всего примыкаетъ «Менонъ». Здѣсь Платонъ въ менѣ возбужденномъ тонѣ возвращается къ вопросу, который онъ изслѣдовалъ въ «Протагорѣ», къ вопросу о возможности обучать добродѣтели; и здѣсь, переходя на теоретическую почву, онъ путемъ математическихъ разсужденій намѣчаетъ свои, носящіе нѣсколько мистическій характеръ, взгляды на сущность познанія. Если этимъ онъ съ одной стороны напоминаетъ фантастическіе рассказы въ «Горгіи», то съ другой — это служитъ переходомъ къ критическимъ изслѣдованіямъ «Феэтета».

Въ болѣе веселомъ тонѣ написаны «Эвтидемъ» и «Кратилъ». Въ первомъ изъ этихъ диалоговъ жестоко осмѣивается искусство спорщиковъ-софистовъ, при помощи котораго они умѣли хитрыми оборотами еще невыработанной рѣчи смутить и запутать наивнаго грека; второй диалогъ содержитъ насмѣшку надъ теоретическими изысканіями въ области философіи языка, посвященными вопросу о

томъ, является ли связь между словомъ и его значеніемъ результатомъ внутренняго сродства или плодомъ произвольной условности. Въ обоихъ случаяхъ формально побѣждаетъ Сократъ-Платонъ, но при этомъ онъ самъ такъ широко пользуется удивительными приѣмами своихъ противниковъ, что трудно разобрать, гдѣ въ этой бѣшеной пляскѣ словъ кончается шутка и начинается серьезное отношеніе къ дѣлу; это равно относится къ ложнымъ заключеніямъ въ «Эвтидемѣ» и къ этимологическимъ изысканіямъ въ «Кратилѣ». При этомъ въ обоихъ диалогахъ встрѣчаются кое-гдѣ намеки, заставляющіе предполагать въ читателяхъ уже нѣкоторое знакомство съ основами платонова ученія объ идеяхъ — знакомство, которое, весьма вѣроятно, ограничивалось тѣми свѣдѣніями, какія Платонъ устно сообщалъ кружку своихъ друзей, еще не получившему въ то время замкнутого характера школы.

Полемическимъ по существу является, наконецъ, и «Феэтетъ», съ научной стороны самый значительный изъ этихъ диалоговъ; начатый, быть можетъ, еще въ Афинахъ, онъ написанъ, повидимому, во время сицилійскаго путешествія. Здѣсь сознательно измѣнена внѣшняя форма, и дѣлается попытка поступиться эстетической оболочкой въ пользу научности изслѣдованія. Этотъ диалогъ содержитъ систематическій разборъ гносеологическихъ теорій, которыя засталъ Платонъ, въ особенности взглядовъ Протагора и Антисеена. При этомъ, въ злбномъ отказѣ отъ участія въ политикѣ, сказывается поворотъ автора въ сторону чисто научной дѣятельности; причину этого отказа объясняетъ намъ полное горечи описаніе тирана и его льстецовъ. Въ связи съ внѣшними данными это заставляетъ предполагать, что въ «Феэтетѣ» выразилось то душевное состояніе Платона, въ которомъ онъ находился, когда послѣ своей неудачи въ Сиракузахъ вернулся на родину и ограничилъ свою дѣятельность научнымъ преподаваніемъ.

Изъ произведеній, которыя приписываются Платону, но подлинность которыхъ сомнительна, къ этой группѣ принадлежитъ «Гиппій Старшій»; здѣсь на вопросѣ о красотѣ выясняется, какъ неспособны были софисты, со своимъ пристрастіемъ къ частному и относительному, создавать прочныя понятія, и этотъ діалогъ можно было бы разсматривать какъ отрицательную подготовку къ «Пиру», если бы его изложеніе не казалось такимъ ученическимъ.

3. Сочиненія, относящіяся къ періоду расцвѣта.

Первое мѣсто здѣсь занимаетъ «Фэдръ», въ которомъ разъясняется подчеркнутая уже въ «Феэтетѣ» противоположность между «хорошъ философовъ» и ораторскими школами. Въ тѣни платановъ читается эротическая рѣчь Лисія, и на нее Сократъ отвѣчаетъ своей рѣчью, въ которой переходитъ къ восторженному прославленію Эроса, представляющаго собой влеченіе къ философіи. Исходя изъ религиозныхъ воззрѣній, онъ описываетъ существо и судьбу человѣческой души, ея пареніе и колебанія между небеснымъ жилищемъ вѣчнаго и тѣлеснымъ земнымъ міромъ; въ ея стремленіи къ невидимому заключается истинная «любовь», сокровеннѣйшая сущность философіи, и потому устное общеніе является подлинной философской дѣятельностью. Едва ли можно сомнѣваться, что этотъ діалогъ служитъ литературнымъ прологомъ для вновь основанной Академіи; политическіе идеалы отступаютъ здѣсь на задній планъ, и именно ораторскимъ школамъ, имѣющимъ политическій оттѣнокъ, противопоставляется созданіе Платона какъ община, стремящаяся къ высшей, научной жизни и находящаяся поэтому подъ священнымъ вліяніемъ религиозныхъ убѣжденій.

Идеальнымъ продолженіемъ «Фэдра» служитъ

«Пиръ». Это—кульминаціонный пунктъ въ эстетическомъ развитіи платоновой личности, величайшее изъ его художественныхъ произведеній, несравненная картина благороднѣйшаго общенія. На какомъ-то пиршествѣ Сократъ встрѣчается съ нѣсколькими духовными свѣтилами Аѳинъ; за веселой трапезой и шутливой бесѣдой принимается рѣшеніе, чтобы каждый по очереди произнесъ рѣчь въ честь Эроса; софистъ, врачъ, комикъ (Аристофанъ) и трагикъ (Агаѳонъ) пробуютъ свои силы на этомъ поприщѣ, и каждый изъ нихъ, со своими взглядами, своей рѣчью и своей манерой изображать что-либо, обрисованъ съ поразительнымъ юморомъ; наконецъ, очередь доходитъ до Сократа, и онъ вкладываетъ самыя сокровенныя мотивы платоновой философіи въ уста жрицы Діотимы. Эротъ является жизненнымъ импульсомъ вселенной; онъ—тотъ всемогущій демонъ, благодаря которому все смертное и преходящее стремится къ вѣчному и неизмѣнному; онъ—влеченіе философа, возносящагося къ чистому міру идей. Едва Сократъ успѣваетъ кончить, какъ въ общество врывается хмѣльной Алкивіадъ; шаловливыя шутки переходятъ у него въ хвалебную рѣчь Сократу (это мѣсто — перлъ художественнаго творчества); произнося свою рѣчь онъ самъ отрезвляется, и мудрецъ является у него воплощеніемъ того высшаго любовнаго искусства, которое онъ передъ тѣмъ изложилъ, какъ откровеніе Діотимы,—образомъ бога подъ оболочкой силена.

Къ той же области мысли, что и «Фэдръ» и «Пиръ», изъ меньшихъ, не вполне достовѣрныхъ, діалоговъ относятся «Менексенъ» и «Іонъ»; въ послѣднемъ особенно интересно изслѣдованіе относительно родственности и различія между наукой и поэзіей.

Однако осторожность, съ которою глава Академіи на первыхъ порахъ ограничивалъ свою литературную дѣятельность поэтически идеализированнымъ изложеніемъ научныхъ и религиозныхъ док-

тринъ, не мѣшала ему развивать свою социальную-политическую теорію. Мы должны, напротивъ, предположить, что въ это же время, первоначально, быть можетъ, только въ школьномъ кругу, вырабатывался проектъ идеальнаго государства, послужившій остономъ для великаго творенія Платона, для «Государства» («Республики»).

Правда, это обширнѣйшее изъ законченныхъ произведеній Платона возбуждаетъ и въ высшей степени трудный вопросъ. Безпристрастно разсматривая его, нельзя сомнѣваться, что о заранѣ составленномъ, цѣльномъ планѣ здѣсь не можетъ быть и рѣчи; напротивъ, отдѣльныя части, очевидно, возникли въ разное время, и на нихъ ясно отражаются различія въ развитіи ихъ автора; въ особенности мѣста, написанныя позднѣе, содержатъ отрывки, несомнѣнно служащіе возраженіями на тѣ замѣчанія, которыя вызвало болѣе раннее изложеніе. Эти составныя части въ концѣ-концовъ съ большимъ искусствомъ были приведены къ формальному единству, которое доставляетъ изслѣдователямъ много головоломной работы. Проще всего принять раздѣленіе на слѣдующія три главныя серіи:

а) Первая книга «Государства» начинается живымъ драматическимъ дѣйствіемъ и представляетъ собою діалогъ о справедливости, который, какъ и прочіе сократовскіе діалоги о добродѣтеляхъ, не приводитъ ни къ какому существенному результату, но заканчивается очень эффектнымъ образомъ; къ этому примыкаетъ въ первой половинѣ второй книги, служа какъ бы переходомъ, софистическая рѣчь въ похвалу несправедливости, причемъ здѣсь мѣняются собесѣдники Сократа. Многочисленные частныя отголоски и общій тонъ изложенія заставляютъ отнести эту часть приблизительно ко времени написанія «Протагора» и «Горгія».

б) Въ серединѣ второй книги Сократъ начинаетъ съ новыми лицами діалогъ, содержаніемъ котораго

служить устройство идеальнаго государства. Описаніе послѣдняго простирается до конца четвертой книги. Философскимъ фономъ этого описанія служатъ доктрины о положеніи души между міромъ идей и міромъ явленій, извѣстныя намъ изъ «Фэдра» и «Пира». Къ тому же времени, что и эти діалоги, слѣдуетъ, такимъ образомъ, отнести проектъ идеальнаго государства, а также послѣднія три книги «Государства» (8 — 10), въ которыхъ проводятся сходныя по существу взгляды. Эти книги содержатъ прежде всего блестящее описаніе четырехъ ложныхъ формъ государственнаго устройства и соответствующихъ имъ типовъ личныхъ характеровъ, и затѣмъ — заключеніе всего произведенія, гдѣ трактуется о цѣльности «справедливости» въ земной и въ загробной жизни. Если, такимъ образомъ, послѣднія книги въ общемъ принадлежатъ къ средней серіи, то въ нихъ все-таки содержится не только одна большая, позднѣе вставленная часть (первая половина десятой книги), въ которой дѣлается попытка снова оправдать отрицательное отношеніе къ поэзіи, но и много мелкихъ ссылокъ и намековъ, указывающихъ на позднѣйшія, родственныя третьей серіи «Республики» произведенія Платона, какъ «Федонъ» и «Филебъ». Намъ приходится предположить, что эти мѣста при окончательной отдѣлкѣ были переработаны самимъ философомъ.

в) Послѣдними написаны пятая, шестая и седьмая книги «Государства». Характеръ этой части, какъ позднѣйшаго добавленія, ясно сказывается въ томъ, что она начинается оправданіемъ и болѣе подробнымъ изложеніемъ нѣкоторыхъ частныхъ идеальнаго строя, прежде всего оправданіемъ общности женъ; и если это изложеніе въ пятой книгѣ еще не идетъ въ разрѣзъ съ общими взглядами, проводимыми въ средней серіи, то уклоненіе отъ нихъ тѣмъ болѣе рѣзко выражено въ подробномъ планѣ научнаго воспитанія, которому посвящены шестая и седьмая книги. Здѣсь мы находимся все-

цѣло въ той метафизической атмосферѣ, которою проникнуты «Филебъ» и «Тимей».

Такимъ образомъ, намъ приходится предположить, что «Государство» писалось втеченіе нѣсколькихъ десятилѣтій, и что на немъ отразились тѣ глубокіе перевороты, которымъ за это время подвергалось въ области метафизики мышленіе философа.

Въ промежуткѣ между вторымъ и третьимъ словомъ Республики, или между «Пиромъ» и «Федономъ» мы находимъ три большихъ, глубокихъ по мысли діалога, которые вызываютъ такой же трудный вопросъ, хотя въ другомъ родѣ, какъ и «Государство». Изъ всѣхъ діалоговъ, подлинность которыхъ оспаривается, это — наиболѣе важныя. Они озаглавлены: «Софистъ», «Политикъ», «Парменидъ». Тѣсная связь этихъ трехъ произведеній между собой и ихъ принадлежность къ циклу развитія платоновой философіи совершенно очевидны; уже по внѣшнему построению, гдѣ руководителемъ разговора является не Сократъ, но въ одномъ случаѣ великій элеецъ Парменидъ, въ двухъ другихъ—пріѣзжій гость изъ Элеи, они устанавливають близкія отношенія къ элейской діалектикѣ и метафизикѣ. Въ нихъ разбираются труднѣйшіе и отчасти отвлеченнѣйшіе вопросы. «Софистъ» и «Политикъ» по своей одинаково блѣдной сценической обстановкѣ примыкають внѣшнимъ образомъ къ «Федотету» Платона; ихъ задача — установить понятія софиста, государственнаго дѣятеля и философа. Но выполнены только первыя двѣ части этой задачи, потому что «Парменидъ» не можетъ въ данномъ смыслѣ замѣнить недостающаго третьяго діалога «Философъ». Отъ опредѣленій, установленныхъ по очень странному методу, «Софистъ» переходитъ къ критикѣ метафизическихъ системъ, причемъ платоново ученіе объ идеяхъ противопоставляется сенсуалистическому материализму (циниковъ или младшихъ натурфилософовъ); затѣмъ здѣсь рассматри-

вается вопросъ о томъ, какъ слѣдуетъ мыслить принципъ бытія, чтобы понять процессы совершенія. Въ «Политикѣ» выводится изъ мнѣической оболочки царственное искусство управленія государствомъ и развивается ученіе о различныхъ видахъ государственнаго устройства; здѣсь, правда, есть нѣкоторое сходство съ мыслями платонова «Государства», но нѣтъ ни малѣйшаго отношенія къ понятіямъ, положеннымъ въ его основу, къ его особеннымъ формамъ и требованіямъ. Наконецъ, въ «Парменидѣ» изслѣдованіе гносеологическихъ и метафизическихъ трудностей платонова ученія объ идеяхъ переходитъ въ остроумную, но безплодную діалектику, посвященную разсмотрѣнію проблемъ элейцевъ объ единственности и множественности, бытіи и небытіи.

При этомъ во всѣхъ трехъ діалогахъ блескъ языка, серьезность духовнаго склада, глубина мыслей и отчасти также искусство изложенія такъ поразительно напоминають Платона, что трудно считать когонибудь другого, неизвѣстнаго, ихъ авторомъ. Однако есть вѣскія соображенія, заставляющія сомнѣваться въ томъ, принадлежатъ ли эти произведенія перу Платона. Мы должны приписать ему очень много добродушія, чтобы съчесть критикой на самого себя ту рѣзкую критику, которой подвергается его ученіе объ идеяхъ—ибо о немъ только и можетъ быть рѣчь—въ «Софистѣ» и въ «Парменидѣ», въ послѣднемъ даже съ презрительной насмѣшкой. Трудно также представить себѣ, въ какое время авторъ «Государства» и «Законовъ» могъ писать еще и третье политико-философское произведеніе, въ которомъ онъ нисколько не считался бы со своеобразными доктринами первыхъ двухъ діалоговъ и держался бы совершенно иныхъ политическихъ теорій. Наконецъ, всѣ три діалога отличаются отчасти педантическимъ, доктринерскимъ и очень неумѣло проведеннымъ схематизмомъ, какой не встрѣчается нигдѣ болѣе у Платона даже въ

сходной формѣ, но за то извѣстенъ какъ характерный признакъ элейской литературы.

На основаніи всего этого мы должны считать очень возможнымъ, что эти три діалога все-таки написаны не Платономъ, но вышли изъ подъ пера людей, прошедшихъ школу элейцевъ. Такъ-же достоверно однако и то, что оба автора (потому что «Софистъ» и «Политикъ» навѣрное принадлежатъ одному и тому же лицу) были членами Академіи. Они совершенно освоились съ мыслями Платона, и его рѣчь и изложеніе имъ вполне знакомы.

Если, такимъ образомъ, эти діалоги и не написаны Платономъ, то они все-таки непременно должны быть включены въ собраніе его сочиненій. Съ одной стороны, мы узнаемъ именно изъ содержащейся въ нихъ полемики кое-что важное относительно ученія объ идеяхъ, что не выражено ясно въ подлинно-платоновыхъ сочиненіяхъ и было высказано философомъ, можетъ быть, только устно; съ другой стороны, эти діалоги находятся въ связи съ развитіемъ Платона въ томъ смыслѣ, что заключенная въ нихъ критика его ученія объ идеяхъ дѣйствительно опредѣлила его дальнѣйшее развитіе метафизики. Разумѣется, развитіе это совершалось не въ томъ направленіи, которое указано въ «Софистѣ»; это направленіе скорѣе приближается къ аристотелевскому рѣшенію вопроса, какъ и направленіе, предлагаемое «Политикомъ»; но во всякомъ случаѣ оживленные споры, которые велись въ Академіи и отраженіемъ которыхъ являются эти три діалога, послужили для Платона толчками, приведшими его на высоту его метафизическаго мышленія.

4. Главныя произведенія метафизическаго характера.

Первое изъ нихъ — «Фэдонъ». Съ художественной стороны это произведеніе почти равно

«Пиру». Жизнерадостный и — радующійся смерти мудрецъ! Тамъ — пирующей побѣдитель, въ утреннемъ сумракѣ, когда все остальные погрузились въ сонъ, бодро отправляющійся, чтобы какъ всегда встрѣтить наступающій день, здѣсь — могучій старецъ, который, поговоривъ въ послѣдній разъ съ друзьями о высшихъ предѣлахъ и сокровеннѣйшей глубинѣ человѣческаго познанія, какъ бы въ торжественномъ веселіи выпиваетъ свой кубокъ яду. Драматическая сторона и здѣсь вполне передаетъ соответствующее настроеніе: какъ раннимъ утромъ друзья приходятъ въ темницу, какъ они будятъ задремавшаго учителя, какъ завязывается и продолжается разговоръ, какъ приближается минута разлуки, какъ онъ наставляетъ и утѣшаетъ, какъ, полный спокойствія и надежды, онъ переходитъ въ лучший міръ...

Удивительно, что въ этомъ описаніи мученической смерти нѣтъ ни единой капли горечи противъ Аѣинъ и аѣинскаго суда, и это можно объяснить только протекшими десятилѣтіями. Здѣсь осталось только священное воспоминаніе о возвышенной концинѣ любимаго наставника.

Содержаніемъ разговора служатъ, какъ извѣстно, доказательства въ пользу безсмертія души; но, излагая ихъ, Платонъ въ рѣшающемъ пунктѣ вводитъ новый принципъ, по которому въ идеяхъ должно видѣть конечныя причины всей дѣйствительности, въ ихъ вѣчномъ бытіи — источникъ всего совершающагося; и могильному настроенію цѣлаго вполне соответствуетъ конецъ этихъ разсужденій — переходъ ихъ въ религіозныя ученія.

Поставленная такимъ образомъ метафизическая задача разрѣшается въ «Филебѣ», произведеніи, которое рядомъ съ «Феатетомъ» отличается наибольшей научностью и почти лишено ваѣшней художественной красоты. Въ немъ разсматривается занимающій всю греческую этику вопросъ о томъ, гдѣ слѣдуетъ искать «высшее благо» человѣка — въ удо-

вольствіи или въ знаніи. Но отвѣтъ на этотъ вопросъ дается лишь на крайнихъ высотахъ метафизики. Пониманіе цѣлесообразности всѣхъ сочетаній, встрѣчающихся во вселенной, приводитъ къ такому мировоззрѣнію, которое придаетъ болѣе глубокий научный смыслъ взглядамъ, выраженнымъ въ «Пирѣ», и сглаживаетъ, пересматривая ихъ, страстныя противоположности, характеризующія молодость Платона.

Этому воззрѣнію на міръ и на жизнь, какъ оно выражено въ «Филебѣ», соотвѣтствуютъ отличающіяся лишь болѣе живымъ изложеніемъ шестая и седьмая книги «Государства», въ которыхъ мы признали его позднѣйшую часть. И здѣсь «идея добра» разсматривается какъ божественное солнце, дающее всей дѣйствительности жизнь и движеніе.

Поэтому Платонъ могъ и на основаніи внѣшней формы присоединить, наконецъ, къ законченной «Республикѣ» тѣ два произведенія, въ которыхъ онъ хотѣлъ изобразить господство въ природѣ и въ исторіи божественной жизненной цѣли, — «Тимей» и «Критія». Изъ нихъ послѣдній остался только начатымъ отрывкомъ; его мнѣически-фантастическому плану, кажется, предстояло развиться въ философію исторіи, которая должна была показать, что проникнутая нравственно-религиознымъ духомъ община, какъ бы мала она ни была, имѣетъ перевѣсъ надъ грубой силой образовавшихся естественнымъ путемъ государствъ.

Напротивъ, «Тимей» принадлежитъ къ наиболѣе законченнымъ съ внѣшней стороны и имѣвшимъ наибольшее историческое значеніе произведеніямъ Платона. Въ немъ содержится его философія природы, и онъ служитъ доказательствомъ, что въ позднѣйшее время своей преподавательской дѣятельности философъ, примѣняясь, очевидно, къ потребностямъ и интересамъ своихъ учениковъ, тщательнѣйшимъ образомъ занимался современнымъ естествознаніемъ, которое до этихъ поръ, насколько

можно судить по его произведеніямъ, мало привлекало его вниманіе. Здѣсь старательно использованы доктрины младшихъ физиологовъ и въ особенности ученіе Демокрита. Но весь этотъ обширный матеріалъ, охватывающій даже и медицину, у Платона вплетается въ телеологическую теорію, которая не только основана на метафизическихъ доктринахъ, изложенныхъ въ «Филебѣ» и «Государствѣ», но и получила отъ послѣднихъ совершенно религиозный характеръ. «Тимей» содержитъ теологическое ученіе о божественномъ сотвореніи міра и объ его божественномъ управленіи, — и на этомъ основано его историческое значеніе.

5. «Законы».

Это — самое обширное и, несомнѣнно, позднѣйшее произведеніе Платона. Оно представляетъ собою такой неотдѣланный остовъ, что его подлинность долго вызывала сомнѣнія. Сохранившіяся двѣнадцать книгъ не связаны въ одно цѣлое; во многихъ мѣстахъ изложеніе рѣзко обрывается, и начинается совершенно новое разсужденіе; о планомѣрномъ расположеніи книгъ нѣтъ и рѣчи. Понемногу однако все это начинаетъ выясняться. Передъ нами множество набросковъ, найденныхъ въ оставшихся послѣ философа бумагахъ и очень неудачно соединенныхъ однимъ изъ его учениковъ (какъ говорили въ древности, Филиппомъ Опунтскимъ). Но и эти, большей частью незаконченные, наброски не составляли, какъ кажется, частей одного задуманнаго цѣлаго; это — перемѣшанные между собою отрывки двухъ системъ, посвященныхъ разработкѣ одного и того же предмета. Въ нихъ Платонъ пытался придать социальнo-политическимъ идеаламъ, выраженнымъ въ «Государствѣ», практическую форму, въ которой они казались бы осуществимыми при современныхъ условіяхъ греческой жизни. Это детальное

еольствию или въ знаніи. Но отвѣтъ на этотъ вопросъ дается лишь на крайнихъ высотахъ метафизики. Пониманіе цѣлесообразности всѣхъ сочетаній, встрѣчающихся во вселенной, приводитъ къ такому міровоззрѣнію, которое придаетъ болѣе глубокой научный смыслъ взглядамъ, выраженнымъ въ «Пиръ», и сглаживаетъ, пересматривая ихъ, страстныя противоположности, характеризующія молодость Платона.

Этому воззрѣнію на міръ и на жизнь, какъ оно выражено въ «Филебѣ», соотвѣтствуютъ отличающіяся лишь болѣе живымъ изложеніемъ шестая и седьмая книги «Государства», въ которыхъ мы признали его позднѣйшую часть. И здѣсь «идея добра» разсматривается какъ божественное солнце, дающее всей дѣйствительности жизнь и движеніе.

Поэтому Платонъ могъ и на основаніи внѣшней формы присоединить, наконецъ, къ законченной «Республикѣ» тѣ два произведенія, въ которыхъ онъ хотѣлъ изобразить господство въ природѣ и въ исторіи божественной жизненной цѣли, — «Тимей» и «Критія». Изъ нихъ послѣдній остался только началомъ отрывкомъ; его миенчески-фантастическому плану, кажется, предстояло развиться въ философію исторіи, которая должна была показать, что проникнутая нравственно-религиознымъ духомъ община, какъ бы мала она ни была, имѣетъ перевѣсъ надъ грубой силой образовавшихся естественнымъ путемъ государствъ.

Напротивъ, «Тимей» принадлежитъ къ болѣе законченнымъ съ внѣшней стороны и имѣвшимъ наибольшее историческое значеніе произведеніямъ Платона. Въ немъ содержится его философія природы, и онъ служитъ доказательствомъ, что въ позднѣйшее время своей преподавательской дѣятельности философъ, примѣняясь, очевидно, къ потребностямъ и интересамъ своихъ учениковъ, тщательнѣйшимъ образомъ занимался современнымъ естествознаніемъ, которое до этихъ поръ, насколько

можно судить по его произведеніямъ, мало привлекало его вниманіе. Здѣсь старательно использованы доктрины младшихъ физиологовъ и въ особенности ученіе Демокрита. Но весь этотъ обширный матеріалъ, охватывающій даже и медицину, у Платона вплетается въ телеологическую теорію, которая не только основана на метафизическихъ доктринахъ, изложенныхъ въ «Филебѣ» и «Государствѣ», но и получила отъ послѣднихъ совершенно религиозный характеръ. «Тимей» содержитъ теологическое ученіе о божественномъ сотвореніи міра и объ его божественномъ управленіи, — и на этомъ основано его историческое значеніе.

5. «Законы».

Это — самое обширное и, несомнѣнно, позднѣйшее произведеніе Платона. Оно представляетъ собою такой неотдѣланный остовъ, что его подлинность долго вызывала сомнѣнія. Сохранившіяся двѣнадцать книгъ не связаны въ одно цѣлое; во многихъ мѣстахъ изложеніе рѣзко обрывается, и начинается совершенно новое разсужденіе; о планомерномъ расположеніи книгъ нѣтъ и рѣчи. Понемногу однако все это начинаетъ выясняться. Передъ нами множество набросковъ, найденныхъ въ оставшихся послѣ философа бумагахъ и очень неудачно соединенныхъ однимъ изъ его учениковъ (какъ говорили въ древности, Филиппомъ Опунтскимъ). Но и эти, большей частью незаконченные, наброски не составляли, какъ кажется, частей одного задуманнаго цѣлаго; это — перемѣшанные между собою отрывки двухъ системъ, посвященныхъ разработкѣ одного и того же предмета. Въ нихъ Платонъ пытался придать социальнo-политическимъ идеаламъ, выраженнымъ въ «Государствѣ», практическую форму, въ которой они казались бы осуществимыми при современныхъ условіяхъ греческой жизни. Это детальное

описание исторической действительности дѣлаетъ «Законы» очень цѣннымъ пособіемъ для изученія древности, а содержащіяся въ нихъ указанія на то, какъ относился Платонъ къ этой дѣйствительности, въ значительной степени пополняютъ наши свѣдѣнія о его наклонностяхъ; выводы же, которые можно сдѣлать изъ «Законовъ» относительно его теоретическаго ученія, въ общемъ очень незначительны. Исключеніемъ является въ этомъ отношеніи только десятая книга, содержащая законченное, необычайно ясно расположенное и строго выдержанное богословское разсужденіе полемическаго характера, страстный и энергическій тонъ котораго служитъ цѣннымъ свидѣтельствомъ духовной бодрости гениальнаго мыслителя.

IV. ФИЛОСОФЪ.

Какъ въ жизни, такъ и въ ученіи и въ сочиненіяхъ Платона мы видимъ единство его личности: въ ней соединяется множество стремленій, и она представляется благодаря этому связанною со всѣми духовными силами своего времени. Если мы попытаемся разграничить эти различныя отношенія ея и, тѣмъ самымъ, установить, что дѣлалъ Платонъ въ различныхъ областяхъ, то наше вниманіе прежде всего привлекутъ, разумѣется, его чисто научныя доктрины.

При этомъ уже бѣглый обзоръ его писательской дѣятельности заставляеть видѣть въ томъ, что мы называемъ его философскою системою, не застывшій и замкнутый въ себѣ, но внутренне измѣняющійся и развивающійся сводъ мыслей; благодаря этому-то онъ и могъ въ непрерывно увеличивающихся размѣрахъ воспринимать и религіозныя, и социальна-политическія тенденціи.

Центромъ того, что Платонъ создалъ въ области науки, онъ самъ всегда называлъ свое ученіе объ идеяхъ; поэтому изложеніе его философіи должно быть по существу исторіей ученія объ идеяхъ. Намъ придется показать, изъ какихъ мотивовъ и какихъ предпосылокъ возникло это ученіе, какъ оно развилось въ метафизическую доктрину, и какъ, наконецъ, произошло его внутреннее преобразование. Первоначально представляя собою логическую теорію, оно обратилось въ міровоззрѣніе и общій принципъ философской науки. Въ этомъ процессѣ заключается сущность платоновой философіи.

1. Учение об идеях.

(Диалектика).

Какъ и всякая великая эпоха въ исторіи философіи, эпоха Сократа и Платона обусловлена постановкой гносеологической проблемы, — размышленіемъ о сущности знанія. Этотъ поворотъ мышленія въ сторону изслѣдованія самого себя совершается здѣсь впервые, и великое научное значеніе Платона заключается именно въ томъ, что онъ въ этомъ поворотѣ увидѣлъ существенную и самую важную сторону дѣятельности Сократа.

Въ «Хармидѣ», гдѣ рѣчь идетъ о понятіи самообладанія (*σωφροσύνη*), Платонъ развиваетъ ту мысль, что нравственное требованіе самопознанія (*γνώσις σεαυτοῦ*) имѣетъ въ виду совершенно особенный видъ знанія, объектомъ котораго служатъ не другіе предметы, какъ у обыкновеннаго знанія (*ἐπιστήμη*), а оно само, т. е. имѣетъ въ виду знаніе о знаніи. Этимъ уже сказано, что конечную основу такого «ученія о знаніи» составляетъ этической мотивъ. Это — заимствованный Платономъ безъ всякихъ урѣзокъ принципъ Сократа, по которому не только всякое умѣнье въ техникѣ и даже въ политикѣ, но и нравственная добродѣтель зиждется на знаніи. Для того, чтобы существовала сознательная добродѣтель, въ основу всякой философіи должна быть положена теорія познанія.

Поэтому, какъ бы близки ни были Платону этические и социальнo-политическіе мотивы, заставлявшіе его въ концѣ-концовъ видѣть въ знаніи только средство, необходимое для достиженія его конечныхъ цѣлей, и какъ бы сильно ни вліяли эти мотивы на развитіе его стремленія къ познанію, — ядромъ его научной доктрины все-таки остается именно этотъ основной вопросъ о сущности знанія; и въ отвѣтъ на этотъ вопросъ онъ прежде всего и превзошелъ Сократа.

Сократъ въ сущности всегда ограничивался тѣмъ, что для всякаго вопроса практической жизни искалъ общаго правила, на основаніи котораго данный вопросъ долженъ быть рѣшенъ. Онъ училъ критическому отношенію къ себѣ, но это отношеніе сводилось лишь къ тому, чтобы никогда не поступать по привычкѣ, или сообразно съ обычаемъ, или въ силу непосредственнаго чувства, но всегда дѣйствовать на основаніи сознательныхъ соображеній; его жизненнымъ идеаломъ было хотѣніе по правиламъ. Въ этой практической формѣ нашелъ онъ тотъ разумный принципъ, который приводилъ все частное человеческой жизнедѣятельности въ зависимость отъ одного общаго — отъ размышленія. Онъ установилъ, что сознательная добродѣтель, которая должна быть противопоставлена условной порядочности, какъ единица высшаго порядка, можетъ заключаться только въ знаніи общаго правила. Кто хочетъ отдавать себѣ отчетъ въ своихъ дѣйствіяхъ, тотъ долженъ имѣть понятіе о цѣнностяхъ и задачахъ жизни, съ которыми здѣсь приходится имѣть дѣло. Такимъ образомъ философствованіе Сократа, по содержанію направленное на отысканіе прочныхъ нравственныхъ принциповъ, приняло форму знанія, выражавшагося въ понятіяхъ.

Эта же задача была руководящей и для Платона; но у него она получила большіе размѣры и развѣтвилась въ нѣсколькихъ направленіяхъ.

Извѣстную роль играло при этомъ прежде всего обстоятельство, что въ Платонѣ, рядомъ съ этико-политическимъ, возникъ и чисто научный интересъ къ математическому познанію. Нерѣшеннымъ остается вопросъ о томъ, былъ ли этотъ интересъ вызванъ его юношескимъ образованіемъ, полученнымъ въ Афинахъ, или знакомствомъ съ такими людьми, какъ Теодоръ изъ Кирены, или ранними отношеніями къ пифагорейцамъ¹⁾; во всякомъ случаѣ

¹⁾ Правда, Аристотель въ историко-критическомъ введеніи къ своей „Метафизикѣ“ объясняетъ положеніе Платона, глав-

это важное пополнение односторонних взглядов Сократа сказывается уже в произведениях пятидесятих годов, в которых изложено еще только возникающее учение самого Платона. Правда, во всех этих произведениях, уже в силу того, что они направлены против софистической ретирики, речь идет главным образом о преобразовании общественной жизни на нравственных началах; но в науках, от которой только и можно ожидать спасения, мы все-таки уже видим ясно выраженную тенденцию стать чем-то большим, нежели простое правоучительное самоуяснение; теоретическое мировоззрение начинает складываться в более широких, хотя и неопределенных еще очертаниях. Особенно удобным примыром, на котором видна прочность знания, выражаемого понятиями, служит математика; и в «Менонѣ», где намѣчается метафизический и богословский общий тонь новаго учения о знании, этот процесс происходит рядомъ съ развивающимся пониманіемъ математики.

Несомнѣнно, что в своей философии Платонъ в такой же сильной степени находился подъ влияніемъ математическихъ мотивовъ, в какой онъ самъ способствовалъ развитію греческой математики; и это взаимное отношеніе, на нашъ взглядъ, слѣдуетъ объяснить тѣмъ, что именно Платонъ увидѣлъ в математическихъ проблемахъ самую благодарную почву для изслѣдованія при помощи понятій,—область точныхъ опредѣленій и недоступныхъ сомнѣнію доказательствъ. Поэтому занятія математикой играли важную роль в Академіи, которая такимъ образомъ вступила в научное родство съ пифагорейцами; и это соединеніе наложило на позднѣйшую греческую

нымъ образомъ, его отношеніемъ къ пифагорейской доктринѣ. Однако нельзя забывать, что в то время, когда Аристотель вступилъ в Академію, у Платона, благодаря его путешествіямъ в Италию, установились такіа близкія отношенія съ пифагорейскимъ союзомъ, какихъ мы не имѣемъ правъ предполагать между ними съ самаго начала.

математику тотъ отпечатокъ объективности, который получилъ свое типическое выраженіе в руководствѣ Эвклида.

Что касается отдѣльныхъ математическихъ предметовъ, то произведения Платона свидѣтельствуютъ объ его основательномъ знакомствѣ съ пифагорейской теоріей чиселъ, но не указываютъ на самостоятельную разработку имъ относящихся сюда проблемъ. Но такая разработка производилась в его школѣ, и весьма вѣроятно поэтому, что и самъ учитель принималъ в ней участіе около того времени, когда онъ, в «ненаписанномъ учении» своей старости, пытался привести учение объ идеяхъ въ непосредственную метафизическую связь съ теоріей чиселъ. Этимъ объясняется и прославленіе арифметики, какъ науки наиболѣе близкой къ философіи. Ярче выступаетъ в произведенияхъ Платона интересъ къ геометріи; в этой области Академія главное вниманіе обращала, кажется, на учение о пропорціяхъ. Самъ же Платонъ подчеркиваетъ въ особенности тотъ успѣхъ, который заключается в переходѣ отъ планиметрии къ стереометріи, и то пренебреженіе, в которомъ находилась послѣдняя до этихъ поръ, онъ осуждаетъ самымъ рѣзкимъ образомъ. На усердіе, съ которымъ онъ занимался этими вопросами, указываетъ приписываемое ему рѣшеніе такъ называемой делосской проблемы объ удвоеніи куба посредствомъ двухъ среднихъ пропорціональныхъ.

Болѣе важно однако то обстоятельство, что Платонъ внесъ в математическія изслѣдованія требованіе, по которому исходить должно отъ опредѣленій и аксіомъ, и что для рѣшенія геометрическихъ задачъ, сводившихся въ сущности къ возможнымъ построеніямъ в предѣлахъ данныхъ фигуръ, онъ ввелъ въ употребленіе аналитическіе методы, пріемъ исключенія и доказательство отъ противнаго. Этимъ путемъ в математику была введена методика понятій.

Но если такимъ образомъ сократовское требованіе, чтобы знаніе выражалось понятіями, у Платона распространилось съ практическихъ и на теоретическія проблемы, то это распространеніе должно было необходимо вызвать измѣненія въ самомъ процессѣ образованія понятій. Сократъ старался вывести общія правила и понятія цѣнности, исходя изъ отдѣльныхъ представленій, отыскивая и сравнивая аналогичные имъ случаи; но этотъ «эпагогическій» (индуктивный) приемъ былъ недостаточенъ для отысканія математическихъ понятій. Опредѣленія, вродѣ слѣдующихъ: точка есть предѣлъ линіи, линія есть предѣлъ плоскости, плоскость есть предѣлъ тѣла, — такія опредѣленія не могли быть ни найдены, ни обоснованы индуктивнымъ путемъ. Платонъ долженъ былъ сознать недостаточность сократовской схемы, какъ только его задача — знаніе, выражаемое въ понятіяхъ — предстала передъ нимъ въ болѣе широкихъ размѣрахъ.

Эта недостаточность обнаружилась еще и въ другомъ направленіи. Сократъ указалъ путь отъ частнаго къ общему, отъ представленій, присущихъ сознанію cadaго, къ научнымъ понятіямъ; но не ведетъ ли противоположный путь отъ общаго къ частному? Знаніе, выражающееся въ понятіяхъ, должно прослѣдить также и подраздѣленіе родовыхъ понятій на видовыя; оно должно, наконецъ, слѣдовать своей задачей изложеніе порядка и связи (*λογισμῶν*) всѣхъ понятій между собой.

Для подраздѣленія (*τέμεσις*) понятій Платонъ нашелъ простой способъ въ схемѣ элейскихъ изслѣдованій. Зенонъ, отвлеченно разбирая проблемы о множественности и движеніи отдѣльныхъ вещей, остроумно пользовался слѣдующимъ методомъ: онъ изслѣдовалъ вопросъ, разсматривая сначала одно возможное рѣшеніе его, а затѣмъ другое — прямо противоположное. «Если міръ состоитъ изъ многихъ вещей, то число ихъ либо конечно, либо бесконечно; если мы предположимъ, что оно конечно, то и т. д.»

Платонъ, кажется, перенялъ этотъ методъ, и, какъ простѣйшій и наиболѣе надежный приемъ для подраздѣленія понятій, онъ употреблялъ и рекомендовалъ основывающуюся на противорѣчии дихотомію; по крайней мѣрѣ въ обоихъ подробныхъ дедуктивныхъ процессахъ, путемъ которыхъ въ діалогахъ «Софистъ» и «Политикъ» понятія софиста и государственнаго дѣятеля выводятся при помощи послѣдовательнаго ряда опредѣленій, мы видимъ педантическое, правда, и утомительное примѣненіе схемы противорѣчащихъ умозаключеній.

Къ этому присоединилось еще другое позастованіе. Элейцы пользовались подобными раздѣленіями для того, чтобы вывести слѣдствія изъ cadaго допущеннаго случая; при этомъ ихъ обычная полемическая цѣль заключалась въ томъ, чтобы доказать невозможность cadaго случая нелѣпностью его результатовъ. Этотъ приемъ былъ также усвоенъ и распространенъ въ положительную сторону Платономъ; онъ ввелъ методъ гипотетическаго изслѣдованія понятій, сводившійся къ тому, что пригодность и достовѣрность добытаго мышленіемъ понятія повѣрялись правильностью слѣдствій, которыя изъ него можно вывести.

Всѣ эти дѣйствія, — отыскиваніе понятій, ихъ подраздѣленіе и размѣщеніе въ опредѣленномъ порядкѣ, ихъ гипотетическое изслѣдованіе, Платонъ соединилъ подъ общимъ именемъ діалектики; понятія же, которыми занимается послѣдняя, онъ называлъ идеями. Въ діалектикѣ онъ видѣлъ божественное искусство, которое одно только и можетъ дать истинное знаніе и которое, слѣдовательно является единственною основой истинной добродѣтели.

Въ сравненіи съ простыми формами сократовскихъ бесѣдъ мы находимъ здѣсь могуче созрѣвшее и получившее болѣшую глубину логическое сознаніе. Около основнаго отношенія между общимъ и частнымъ уже расчленяются многочисленныя ходы

научной мысли и ясно понимается ихъ различіе. Правда, Платонъ не далъ законченнаго плана логики, какъ не далъ систематическаго изложенія никакой науки; но тамъ, гдѣ ему приходится касаться логическихъ вопросовъ, напримѣръ вопроса о томъ, что такое сужденіе и умозаключеніе, или вопроса о законахъ мышленія, тамъ онъ оказывается и въ области формальной мысли на такой высотѣ, что намъ становится понятнымъ, сколь многому научился у него создатель научной логики, Аристотель. Это не мѣшаетъ намъ нѣрѣдко находить у Платона отдѣльныя разсужденія, слабыя съ логической стороны, напримѣръ доказательства, построенныя на различномъ значеніи одного и того же слова, или даже совершенно ошибочныя, какъ неправильное оборачиваніе общихъ утвердительныхъ отвѣтовъ и т. д. Это не покажется удивительнымъ, если мы вспомнимъ, что логическая обработка философской мысли здѣсь только начинается; удивительно же, если комментаторы, во что бы то ни стало желавшіе удивляться, хотятъ въ этихъ случаяхъ растолковать намъ, что Платонъ былъ вполнѣ знакомъ съ софистическими уловками и пользовался ими, какъ литературнымъ средствомъ, только для насмѣшки или характеристики.

Такое значительное пополненіе сократовскаго принципа должно было измѣнить и самое пониманіе сущности и цѣнности понятія. Сократъ полагалъ, что общее можно найти въ частныхъ представленіяхъ людей и что отсюда его слѣдуетъ только вывести въ ясное сознаніе, и онъ довольствовался тѣмъ, что требовалъ для найденныхъ такимъ образомъ правилъ всеобщаго признанія; у Платона же идеи получили совершенно иное отношеніе къ представленіямъ, даваемымъ опытомъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ совершенно иное значеніе.

Платонъ не могъ не замѣтить, что понятія, выводимыя дедуктивнымъ путемъ при подраздѣленіи болѣе высокаго понятія или являющіяся результа-

тами гипотетическаго изслѣдованія, по своему происхожденію и значенію, существенно отличаются отъ тѣхъ правилъ, которыя выводилъ Сократъ изъ опыта и изъ мнѣній людей; первыя по своему обоснованію и значенію оказываются независимыми отъ воспріятій и возникшихъ изъ нихъ возрѣній; ихъ источникъ—одно только разумное мышленіе. Такимъ образомъ для Платона снова стала руководящимъ моментомъ противоположность между мышленіемъ и воспріятіемъ, установленная великими метафизиками, Гераклитомъ и Парменидомъ, отброшенная софистами и лишь неопредѣленно поддерживаемая Сократомъ въ смыслѣ нѣкотораго отношенія цѣнности. Платонъ долженъ былъ убѣдиться, что тѣ понятія, въ которыхъ онъ, вмѣстѣ съ Сократомъ, искалъ истиннаго познанія и истинной добродѣтели, по своему существу и происхожденію, совершенно отличны отъ воспріятій и не могутъ быть выведены изъ нихъ.

Онъ распространилъ—что важнѣе всего—это заключеніе и на тѣ понятія, которыя надлежало выводить изъ воспріятій сократовскимъ, индуктивнымъ путемъ. Онъ нашелъ, что и въ этомъ случаѣ воспріятія служатъ, правда, поводами, вызывающими понятія, но не ихъ источниками; что содержаніе послѣднихъ не заключено въ готовомъ и законченномъ видѣ ни въ отдѣльныхъ воспріятіяхъ, ни во всей ихъ совокупности; но что, получивъ поводъ, даваемый воспріятіями, разумъ самостоятельно находитъ это содержаніе. Платонъ охотно разъясняетъ это (въ «Фѣдрѣ» и въ «Ширѣ») на понятіяхъ цѣнности, которыя преимущественно занимали Сократа. Когда мы говоримъ о красивыхъ лошадяхъ, красивыхъ женщинахъ, красивыхъ мальчикахъ и т. д. и хотимъ отъ этихъ представленій перейти къ понятію красоты, то это понятіе не заключено въ чистомъ и законченномъ видѣ ни въ одномъ изъ названныхъ частныхъ примѣровъ; но всѣ они вмѣстѣ только вызываютъ въ нашемъ со-

знаніи то чистое понятіе, которому ни одинъ изъ нихъ не удовлетворяетъ вполнѣ.

Хотя такимъ образомъ образованіе понятій сводится къ тому, чтобы найти единое и общее (το κοινόν), являющееся въ множественности эмпирическихъ данныхъ, однако это общее (содержаніе родового понятія) не заключено въ представленіяхъ, вызываемыхъ воспріятіемъ, какъ составная часть, но только намѣчается и копируется въ нихъ. Идея по сравненію съ воспріятіями является идеаломъ; ее можно найти не въ нихъ, а по нимъ. Процессъ образованія понятій заключается не въ расчлененіи воспріятій, посредствомъ котораго можно было бы убѣждаться въ наличности чего либо общаго въ нихъ всѣхъ; онъ есть одновременная интуиція, самостоятельно схватывающая общее, что соединяетъ отдѣльныя единицы. Επαγωγή (перечисленіе, индукція) переходитъ въ συναγωγή (сведеніе, синтезъ).

Этимъ воззрѣніемъ на сущность родового понятія, которое должно быть познано расчлененіемъ, и на его отношеніе къ воспріятіямъ, въ которыхъ даны его единичныя проявленія, всецѣло опредѣляется историческое положеніе Платона между Сократомъ и Аристотелемъ. Сократъ ставитъ только неопредѣленное еще требованіе: понять, объяснить и оцѣнить частное на основаніи общаго. Платонъ требуетъ, чтобы это общее было сознано посредствомъ «одновременнаго созерцанія» всего отдѣльнаго и несовершеннаго, какъ нѣчто отъ него отличное; Аристотель же, напротивъ, считаетъ, что общее можетъ быть найдено путемъ расчлененія частнаго, въ которомъ оно содержится цѣликомъ. Можно назвать одинъ изъ этихъ взглядовъ синоптической, другой — аналитической теоріей родового понятія; и эта противоположность имѣла рѣшающее значеніе для Платона и Аристотеля не только въ отношеніи логики, но и въ отношеніи метафизики: ибо именно въ силу ея общая сущность вещей для одного отлична отъ восприни-

маемыхъ явленій, для другого же — содержится въ нихъ.

Для Платона изъ его синоптического воззрѣнія вытекало, что воспринимаемый образъ никогда не можетъ быть вполнѣ подобенъ соответствующей ему идеѣ. Это станетъ особенно понятно, если мы вспомнимъ, какія представленія прежде всего носились передъ нимъ. Съ одной стороны, это были нравственные понятія, которыхъ искалъ Сократъ, — нормативныя рѣшенія, которыя были бы пригодны для опредѣленія цѣлей и цѣнностей нравственной жизни, но объ осуществленіи которыхъ въ дѣйствительныхъ помыслахъ и дѣйствіяхъ людей не было и рѣчи; съ другой стороны, онъ имѣлъ въ виду математическія понятія, которыя никогда не встрѣчаются вполнѣ реализованными въ опытѣ. Въ воспріятіи не существуетъ абсолютно математическаго образа. Никакой дѣйствительный шаръ въ природѣ, даже выточенный человѣкомъ съ величайшимъ искусствомъ, не удовлетворяетъ вполнѣ стереометрическому опредѣленію шара.

Эти вполнѣ основательныя разсужденія Платонъ переноситъ на всѣ понятія вообще; ему кажется, что воспринимаемые образы по самому своему существу всегда являются лишь несовершенными копіями понятій, но никогда не служатъ ихъ совершенными изображеніями: эти образы схожи съ понятіями, но не равны имъ.

Остроумный выводъ изъ этого отношенія дѣлаетъ Платонъ въ своей философіи языка, изложенной въ «Кратилѣ». На вопросъ о томъ, какое отношеніе существуетъ между словами и понятіями, которыя они означаютъ, софисты, по принятой у нихъ схемѣ, отвѣчали, что это отношеніе должно быть объяснено либо чисто внѣшнимъ, условнымъ назначеніемъ (θέσει), либо по существу (φύσει), родствомъ и сходствомъ между понятіемъ и словомъ. Развивая на половину серьезно, на половину съ ироническими преувеличеніями послѣдній взглядъ съ его фанта-

стическими этимологическими подробностями, Платонъ все-же вполне серьезно указываетъ на то, что и выраженіе понятія въ языкѣ—слово—можетъ имѣть извѣстное сходство съ содержаніемъ понятія, но никогда не можетъ передать его во всей его чистотѣ и полнотѣ.

Если же истинная сущность и истинное содержаніе понятія не заключены въ воспріятіи, то какимъ образомъ получаемъ его мы, люди, познавательная дѣятельность которыхъ, будучи связана съ тѣломъ, несомнѣнно развивается при помощи воспріятій? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ у Платона сказывается своеобразная скованность всего античнаго мышленія, которое не допускало представленія творческой энергіи сознанія, но хотѣло во всякомъ познаніи видѣть лишь воспроизведеніе чего-то полученнаго, найденнаго въ готовомъ видѣ. Если такимъ образомъ содержаніе понятія отлично отъ содержанія соответствующихъ ему воспріятій и не дано въ нихъ, то оно должно было для Платона быть дано и воспринято познающею душой какъ-либо иначе. Если разумное мышленіе не можетъ почерпнуть содержанія своихъ понятій изъ воспріятій, то это содержаніе должно быть ему дано какимъ либо инымъ образомъ:—понятіе выражаетъ «вспоминаніе» такого содержанія, которымъ душа обладала съ самаго начала, независимо отъ всякихъ актовъ воспріятія. Изъ этихъ мотивовъ возникла научнымъ путемъ наиболѣе характерная для платоновой теоріи познанія доктрина, по которой всякое знаніе, выражающееся въ понятіяхъ, есть *ἀνάμνησις*, воспоминаніе.

Для психологическаго объясненія этой главной доктрины Платонъ пользуется (въ «Пирѣ» и особенно въ «Фэдонѣ») ясно выраженнымъ закономъ ассоціаціи по сходству. Если при синоптическомъ образованіи понятій воспріятія приводятъ къ идеѣ, которая, какъ таковая, въ нихъ не содержится, то это можно объяснить только такимъ обра-

зомъ, что познающее сознаніе, получая воспріятія, припоминаетъ нѣкоторое понятіе, сходное съ ними, служащее ихъ прототипомъ. Для этого однако необходимо, чтобы такое первообразное понятіе существовало въ душѣ, еще до напомнившихъ о немъ воспріятій, хотя-бы и несознаваемое, какъ другіе хранящіеся въ памяти предметы. Но подобное скрытое существованіе возможно—какъ и для эмпирическихъ воспоминаній—только въ томъ случаѣ, если данное понятіе раньше было въ душѣ по крайней мѣрѣ одинъ разъ въ качествѣ сознательнаго представленія. Поэтому знаніе, выражаемое понятіями, возможно только въ силу того, что идея была познана душой прежде, чѣмъ для послѣдней, благодаря ея соединенію съ тѣломъ, сдѣлались возможными воспріятія, и что теперь, на основаніи закона ассоціаціи по сходству, по поводу воспріятій въ сознаніи воспроизводится сходная съ ними идея.

Съ гениальной смѣлостью развиваетъ Платонъ это ученіе въ «Фэдонѣ» на самой идеѣ сходства. Это—одинъ изъ перловъ его діалектики. Когда мы называемъ двѣ вещи «сходными», то онѣ въ дѣйствительности никогда не бываютъ совершенно сходны; ибо для того, чтобы назвать ихъ сходными, мы должны были раньше различать ихъ какимъ либо образомъ, т. е. находить несходными. Если-же мы все-таки примѣняемъ къ нимъ понятіе сходства, то это понятіе мы получаемъ не изъ нихъ, но должны были принести его съ собою въ міръ, т. е. должны были обладать имъ раньше и съ самаго начала; относительно же сходныхъ вещей только «напоминаютъ» намъ абсолютную идею сходства.

Всякое знаніе, выражаемое въ понятіяхъ, есть, слѣдовательно, воспоминаніе; какъ первоначальное, до всякаго воспріятія приобретенное достояніе души, возвращается оно въ сознаніе, какъ только идея вызвана сходными съ нею воспріятіями.

Это основное ученіе Платона объ *ἀνάμνησις* (воспоминаніи) можно истолковывать, выходя изъ предѣ-

ловъ ея буквального смысла, съ современныхъ точекъ зрѣнія. Какъ теорія познанія, оно содержитъ ту цѣнную мысль, что для разума существуютъ истины, которыя, хотя ихъ нельзя обосновать никакими данными воспріятія, непосредственно очевидны сами собой, о неопровержимомъ значеніи которыхъ намъ только слѣдуетъ «вспомнить»; въ этомъ смыслѣ говорилъ, напримѣръ, и Декартъ о «врожденныхъ идеяхъ», причемъ онъ — вопреки значенію словъ — имѣлъ въ виду не столько психологическій критерій изначальнаго присутствія, сколько логическое значеніе непосредственно-несомнѣнной достовѣрности. Съ другой стороны, ученіе Платона можно привести въ связь съ воззрѣніями новѣйшей психологіи и логики. Эти науки держатся того взгляда, что первыя представленія чловѣка носятъ неопредѣленный, общій характеръ и благодаря этому могутъ быть узнаны во многихъ отдѣльныхъ воспріятіяхъ; изъ нихъ лишь при болѣе напряженномъ вниманіи развиваются опредѣленные частныя представленія. Сознательное же логическое мышленіе исходитъ изъ послѣднихъ, чтобы, слѣдуя какъ бы въ обратномъ направленіи, отыскивать родовыя понятія, содержаніе которыхъ (какъ и ихъ обозначеніе въ словѣ) часто должно совпадать съ первыми неопредѣленными и общими представленіями. Такимъ образомъ добытое логикой родовое понятіе заключаетъ въ себѣ воспроизведеніе первоначальнаго, затемненнаго отдѣльными представленіями, общаго представленія.

Но такія толкованія чужды ученію Платона; напротивъ, это ученіе слѣдуетъ буквально понимать въ томъ смыслѣ, что знаніе, выражающееся въ понятіяхъ, есть припоминаніе того, что чловѣкъ позналъ до своего существованія, связаннаго съ тѣлесными воспріятіями. Въ «Федонѣ» Платонъ ведетъ доказательство слѣдующимъ образомъ: идею, напримѣръ идею сходства, душа должна была получить раньше, чѣмъ получила какое бы то ни было воспріятіе своей земной, тѣлесной жизни; ибо съ этихъ

поръ она получала только такія воспріятія, а въ нихъ указанная идея не содержится. Поэтому остается только предположить, что душа получила эту идею во время нѣкотораго болѣе ранняго существованія или же въ моментъ рожденія. Последнее предположеніе безсмысленно, потому что въ этомъ случаѣ она должна была бы въ то-же мгновеніе снова забыть данную идею; такимъ образомъ идея можетъ быть воспринята только въ періодѣ предсуществованія. Эта аргументація показываетъ, что ученіе объ ἀνάμνησις (воспоминаніи) слѣдуетъ понимать въ буквальномъ смыслѣ, въ смыслѣ времени, и что его слѣдуетъ относить къ предшествующему земной жизни существованію души. Для него строится строго-диалектическое доказательство, основывающееся на психологіи и теоріи познанія, между тѣмъ какъ болѣе раннее изложеніе этой доктрины, въ «Менонѣ», въ «Федрѣ» и въ ссылкѣ, встрѣчающейся въ «Пирѣ», построено скорѣе на мистически-религіозныхъ представленіяхъ (ср. ниже гл. 5).

Еще выше и шире паритъ однако мысль Платона надъ основами, положенными Сократомъ, въ вопросѣ о познавательной цѣнности понятій. Если Сократъ могъ удовольствоваться значеніемъ понятій, какъ принциповъ для этического сужденія, то у Платона распространеніе знанія, выражаемаго понятіями, на область теоріи привело къ поразительно важнымъ выводамъ. Знаніе, съ греческой точки зрѣнія, всегда есть отраженіе бытія въ сознаніи, соотвѣтствіе между представленіемъ и его объектомъ. И если истинное знаніе заключается въ понятіяхъ, то въ содержаніи послѣднихъ должно, слѣдовательно, быть позвано истинное бытіе, абсолютная дѣйствительность. Этимъ оборотомъ Платонъ черпаетъ въ сократовской философіи смѣлость для созданія новой метафизики. Диалектика заявляетъ, что она — познаніе истиннаго бытія.

Это сказывается на двойномъ значеніи платоновскаго выраженія идея (ιδέα, εἶδος). Въ качествѣ

функций, видовъ умственной дѣятельности, идеи являются понятіями, въ особенности родовыми понятіями ¹⁾; какъ объекты же, познанные и изображенные въ содержаніи понятій, идеи суть «формы» истиннаго бытія, сама дѣйствительность со всей опредѣленностью своего содержанія. Въ послѣднемъ смыслѣ (который особенно подробно разъясняется въ «Пирѣ») «идея» является не мыслью, а чѣмъ-то реальнымъ. Мы обладаемъ идеей красоты (въ субъективномъ значеніи), какъ родовымъ понятіемъ только потому, что ея объектъ — идея красоты (въ объективномъ значеніи) или «само красивое» (*αὐτὸ τὸ καλόν*) — есть абсолютная сущность, форма истинной дѣйствительности ²⁾.

Свою настоящую окраску и свой историческій блескъ ученіе объ идеяхъ приобрѣло однако лишь благодаря тому, что въ это развитіе сократовскаго ученія о понятіяхъ оно сумѣло включить результаты софистической гносеологій и особенно теоріи Протагора. Въ этомъ отношеніи Платонъ является могучимъ духомъ, который приводитъ противоположности, порожденныя философіей эпохи просвѣщенія, къ единству высшаго порядка; и это удалось ему именно благодаря его синоптическому воззрѣнію на сущность понятій.

Ибо отрицательная и полемическая сторона этого взгляда является нечѣмъ инымъ, какъ критикой,

¹⁾ При этомъ мы не считаемся съ той специфической терминологіей, которая была точно установлена въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ самимъ Платономъ, а затѣмъ Аристотелемъ, и по которой съ формально-логической стороны *γένος* и *εἶδος* различаются такъ, какъ мы теперь различаемъ «родъ» и «видъ».

²⁾ Это двойное значеніе слова „идея“ играло большую роль въ развитіи платонова ученія, и имъ же въ немалой степени было обусловлено его историческое вліяніе; но въ то же время оно повело къ многочисленнымъ недоразумѣніямъ. Слѣдуетъ въ особенности замѣтить, что на позднѣйшее пониманіе, по которому идеи являются первообразными мыслями Бога, у самого Платона нѣтъ ни малѣйшаго намека.

которой Платонъ подвергаетъ въ «Феэтетѣ» все софистическое ученіе о познаніи; она сводится къ тому, что изъ однихъ только воспріятій никогда нельзя получить знанія, какъ системы понятій и, слѣдовательно, нельзя получить никакой «науки» вообще. Чтобы доказать это, Платону надо только держаться того, что высказалъ Протагоръ. Послѣдній ограничилъ воспріятіями все человѣческое познаніе и именно поэтому пришелъ къ слѣдующему выводу: не существуетъ истины, которая имѣла бы всеобщее значеніе, но для каждаго истинно то, что ему въ данный моментъ кажется истиннымъ, и мѣрою всѣхъ вещей является, такимъ образомъ, (отдѣльный) человѣкъ. Платонъ вполне соглашается съ этимъ выводомъ; онъ даже принимаетъ ту психофизическую теорію, по которой воспріятіе происходитъ изъ встрѣчи двухъ противоположныхъ движеній, — движенія воспринимающаго субъекта и подлежащаго воспріятію объекта: при столкновеніи ихъ въ послѣднемъ возникаетъ воспринимаемое качество (*αἰσθητόν*), въ первомъ — воспріятое представленіе (*αἰσθησις*), вполне сходное съ этимъ качествомъ. Но такая относительная истинность поэтому и дѣйствительна только въ моментъ акта воспріятія и проходитъ вмѣстѣ съ нимъ. И еслибы знаніе было ограничено одними воспріятіями и ихъ содержаніемъ, то оно никогда не перешло бы за предѣлы этой относительной истины. Это-же проявляется и въ томъ опредѣленіи (принадлежащемъ, быть можетъ, циникамъ), по которому сущность «науки» заключается въ правильномъ — выведенномъ изъ воспріятій — мнѣніи и въ его разумномъ обоснованіи (*δόξα ἀληθὴς κατὰ λόγον*). Поэтому истинное знаніе (*ἐπιστήμη*), необходимое для добродѣтели, можетъ быть достигнуто лишь совершенно инымъ путемъ — именно, путемъ диалектическаго мышленія.

Если такимъ образомъ воспріятія не признаются за источникъ дѣйствительнаго и совершеннаго научнаго знанія, то, съ другой стороны, имъ все-же при-

писывается известнаго рода относительная и мимолетная истинность и познавательная сила. Мышленіе и воспріятіе являются двумя разнородными и въ то же время разноцѣнными ступенями познавательной дѣятельности; между сократовскимъ и протагоровымъ принципомъ, сохраняющими значеніе каждый въ своемъ родѣ и въ своей области, возникаетъ нѣкоторое отношеніе, какъ между цѣнностями, причемъ, однако, оба они считаются отличающимися другъ отъ друга кореннымъ и существеннымъ образомъ, и о непосредственномъ переходѣ отъ одного вида познанаія къ другому нѣтъ и рѣчи ¹⁾.

Этому отношенію между способами познанаія должно, по воззрѣнію Платона, соответствовать и аналогичное отношеніе между объектами познанаія. Если въ понятіяхъ заключено такое знаніе, которое, хотя и вызывается воспріятіями, но не развивается изъ нихъ и существенно отъ нихъ отличается, то и идеи, служащія объектами понятій, должны обладать, рядомъ съ объектами воспріятій, самостоятельной и болѣе высокой реальностью. Но объектами воспріятій во всѣхъ случаяхъ являются тѣла и ихъ движеніе, или, какъ чисто по гречески отбѣняетъ Платонъ, видимый міръ; слѣдовательно идеи, какъ объектъ познанаія, выраженнаго въ понятіяхъ, должны представлять собою самостоятельную, отдѣльную дѣйствительность, невидимый и не-тѣлесный міръ.

Это открытіе имматеріальнаго міра составляетъ главную заслугу платоновой діалектики.

¹⁾ Въ этомъ заключается главное различіе между Платономъ и Демокритомъ. Послѣдній также требовалъ, рядомъ съ познаниемъ черезъ воспріятія (*σχολή γυφία*), понимаемымъ и оцѣнваемымъ въ протагоровомъ смыслѣ, еще и истиннаго знанія (*γυφία γυφία*), получаемаго посредствомъ мышленія; но онъ полагалъ, что одно можно вывести изъ другого, онъ устанавливалъ между ними разницу только въ степени, но не по существу, и потому съ помощью мышленія, оперирующаго понятіями, онъ нашелъ не новый, не-тѣлесный міръ, а только основной элементъ того же тѣлеснаго міра—атомы.

Оно является строго-последовательнымъ выводомъ изъ того взгляда, что понятіе существенно отличается отъ воспріятій, которымъ оно соответствуетъ, и изъ требованія, по которому объектомъ понятія должно служить нѣчто существенно отличающееся отъ тѣлъ и ихъ движеній, составляющихъ объекты воспріятій. Такимъ образомъ идеи становятся для Платона имматеріальными образами и сущностями; онѣ составляютъ особый, высшій міръ рядомъ съ воспринимаемымъ тѣлеснымъ міромъ. Ибо различіе цѣнности, относившееся къ видамъ познанаія, необходимо переносится и на соответствующія имъ области дѣйствительности.

Такое раздѣленіе міра на разноцѣнные области само по себѣ было не ново для греческаго мышленія. Подготовленное обычнымъ въ религіозныхъ представленіяхъ всѣхъ народовъ противопоставленіемъ неба и земли, оно получило у грековъ теоретическое выраженіе благодаря пифагорейцамъ. Послѣдніе находили порядокъ (*κόσμος*) и устойчивость, равномерность и гармонию только въ мірѣ созвѣздіи; міръ же «подъ луной», землю со всѣмъ, что на ней происходитъ, они разсматривали какъ царство безпорядка, смѣны и несовершенства. Но и это различіе проводилось все-таки въ предѣлахъ тѣлеснаго міра. Совершенно нова въ платоновомъ ученіи обь идеяхъ была мысль противопоставить всему тѣлесному міру, познаваемому посредствомъ воспріятій, имматеріальный міръ идей, какъ объектъ знанія, выражаемаго въ понятіяхъ. Правда, и этотъ взглядъ Платона, какъ мы увидимъ ниже, въ своемъ основаніи имѣлъ религіозный характеръ; правда, онъ былъ связанъ съ родственной ему пифагорейской космографіей, но его своеобразность все-таки заключалась въ требованіи, чтобы высшій міръ былъ міромъ невидимымъ, имматеріальнымъ; и корни этой своеобразности лежали въ принципѣ діалектики.

Поэтому ядромъ платоновой философіи является

дуализмъ, устанавливаемый въ ней между обоими видами познанія — мышленіемъ и воспріятіемъ, и точно такъ же между обоими ихъ объектами — им-матеріальнымъ и матеріальнымъ міромъ. На высотѣ своего изложенія въ «Республикѣ» Платонъ далъ слѣдующій очеркъ своей системы. Всякое познаніе есть либо разумное пониманіе (*νόησις*), либо основанное на воспріятіяхъ мнѣніе (*δόξα*). Предметомъ перваго служитъ невидимый, не-тѣлесный міръ; разумное познаніе простирается частью на идеи (*ἐπιστήμη*), частью на математическія формы (*διάνοια*); познаніе же посредствомъ воспріятій — частью на самыя тѣла (*πίστις*), частью на ихъ искусственныя изображенія (*εἰκασία*).

Тотъ же дуализмъ переносится изъ теоретической и на практическую дѣятельность. Если, какъ полагалъ Сократъ, хотѣніе человѣка опредѣляется его пониманіемъ, то и цѣнность его хотѣнія будетъ зависѣть отъ цѣнности его пониманія. Изъ истиннаго діалектическаго знанія должна вытекать иная, высшая добродѣтель, нежели изъ относительнаго знанія, изъ воспріятій и мнѣній. Поэтому Платонъ различаетъ по существу и по цѣнности два вида добродѣтели: философскую и обыкновенную. Обыкновенная добродѣтель, это — та мѣщанская порядочность, которая покоится на привычкѣ и обычай, на накопленныхъ опытомъ мнѣніяхъ; ея правила — мораль толпы и будничной жизни — соблюдаются отдѣльнымъ человѣкомъ не изъ убѣжденія, но изъ разсудительности и изъ личныхъ интересовъ. Напротивъ, философская добродѣтель возникаетъ изъ знанія, сведеннаго въ понятія; она сознаетъ свои мотивы и можетъ дать въ нихъ отчетъ; она — жизнь, руководимая разумомъ. Поэтому и цѣли ея лежатъ въ невидимомъ мірѣ, между тѣмъ какъ «обыденная добродѣтель» стремится къ благамъ земной жизни.

Такимъ образомъ Платонъ и въ области практики устраняетъ разладъ между доктринами Со-

крата и софистовъ, признавая ихъ дѣйствительность въ различныхъ сферахъ. Однако, вполнѣ естественно, что въ этомъ отношеніи различіе цѣнностей отгѣняется еще сильнѣе и рѣзче. Въ теоретическомъ отношеніи знанію, основанному на воспріятіяхъ и примѣнимому только къ частичному содержанию видимаго міра, могла быть приписана известная, хотя и низшая, цѣнность; практически же признаніе, что мораль разсудительности сохраняетъ свое значеніе для толпы, заключало въ себѣ въ то же время сужденіе о непригодности этой морали для избранной части человѣчества, которая призвана найти свое благо въ истинномъ знаніи.

Рядомъ съ этимъ теоретическимъ и практическимъ дуализмомъ діалектика, со своимъ сивоптическимъ основнымъ воззрѣніемъ на сущность понятія, имѣла, однако, еще и другую сторону: если понятіе должно быть чѣмъ-то инымъ, нежели воспріятіе, то послѣднія должны все-таки походить на него и быть въ состояніи такимъ образомъ вызывать его въ памяти. Это послѣднее, положительное отношеніе, точно такъ же, какъ и противоположное, должно было для Платона перенестись на отношеніе видимаго міра къ невидимому, на отношеніе тѣлесныхъ явленій къ идеямъ. И въ качествѣ имматеріальныхъ образовъ и сущностей идеи суть прототипы, которыхъ несовершенныя, лишь сходныя, но не тождественныя изображенія (*εἰδωλά*) содержатся въ тѣлесныхъ вещахъ.

Все видимое есть подобіе невидимаго. Если Аристотель намекаетъ, что уже пифагорейцы установили такое отношеніе между вещами и «числами», то это — быть можетъ, вѣрное указаніе на историческую связь, и здѣсь математика и отношеніе между математическими и эмпирическими величинами снова играютъ посредническую роль; но какой шагъ впередъ отъ неопредѣленной, игривой аналогіи, которую проводитъ какойнибудь пифагореецъ между справедливостью и числомъ четыре или де-

вать, къ логической ясности, съ которою въ діалектикѣ красивая вещь разсматривается какъ несовершенное изображеніе «самой красоты»! И здѣсь Платонъ при помощи сократовскаго принципа облагородилъ то, что въ области представленій нашель у пнеагорейцевъ.

Этимъ положительнымъ отношеніемъ между идеей и явленіемъ, между понятіемъ и воспріятіемъ обусловленъ, какъ показано выше, тотъ процессъ, посредствомъ котораго знаніе, выражаемое въ понятіяхъ, возникаетъ какъ воспоминаніе. Но этотъ процессъ имѣетъ для человѣка, подобнаго Платону, не только логическій, но въ то же время и этический, и, какъ мы увидимъ ниже, религиозный характеръ; это — не процессъ безстрастнаго мышленія, но процессъ, до глубины потрясающій душу человѣка. Когда воспріятіе чувственныхъ вещей пробуждаетъ въ душѣ воспоминаніе о сверхъ-чувственномъ «образѣ», который она нѣкогда созерцала въ невидимомъ мірѣ, то она не успокаивается на этомъ воспоминаніи; въ еще неспорченной душѣ поднимается удивленіе, а затѣмъ могучее стремленіе снова созерцать этотъ «первообразъ» во всей его чистотѣ и совершенствѣ и такимъ путемъ подняться въ высшій міръ; въ ней возникаетъ мучительное безпокойство, она порывается отъ чувственнаго къ сверхъ-чувственному, чтобы схватить его и овладѣть имъ. Это — философское стремленіе, это — платоническая любовь, со всѣми ея страданіями и всѣми ея радостями.

Потому и наука, исполненная этого стремленія, есть любовь къ мудрости, *φιλοσοφία* (философія)⁴⁾. Въ серединѣ между неизмѣннымъ достояніемъ боговъ и тупостью невоспримчивыхъ низшихъ существъ

⁴⁾ Позднѣйшая традиція приписываетъ созданіе этого термина Пнеагору; но всѣ признаки говорятъ за то, что онъ получилъ свое значеніе лишь въ сократовскомъ кругу, быть можетъ, у самого Платона.

стоитъ она, какъ стремленіе къ знанію. Первые, боги — обладатели знанія; люди толпы — представители невѣжества; философы, это — тѣ, кто хочетъ знать.

Такъ становится глубже и осуществляется сократовскій идеаль любви (*έρως*). Нравственная общность стремленія къ истинѣ и совершенству получаетъ метафизическое значеніе; духовнымъ содержаніемъ общенія является, какъ изложено съ воспитательной и поражающей красотой въ «Фэдрѣ» и «Пирѣ», возношеніе къ имматеріальному міру идей; его цѣль — снова вызвать первообразы въ родственныхъ душахъ. Эротъ (любовь), какъ философское влеченіе, есть влеченіе чувственнаго къ сверхъ-чувственному, и отсюда уже можно предвидѣть, какимъ путемъ ученіе объ идеяхъ дойдетъ до того, чтобы и за этимъ субъективнымъ процессомъ признавать метафизическое значеніе.

2. Міръ, какъ сущность, и міръ возникновенія.

(Метафизика).

Отправными точками діалектики служили антропологическія воззрѣнія, господствовавшія въ философіи въ эпоху просвѣщенія, и противоположность между Сократомъ и софистами; но болѣе широкая постановка въ ней проблемы знанія, естественно, привела къ переходу на метафизическую почву. Мышленію и воспріятію соотвѣтствуютъ невидимый и видимый міръ. Когда Платонъ такимъ образомъ выпелъ изъ тѣхъ предѣловъ, какіе первоначально поставила себѣ аттическая философія, то его взоръ долженъ былъ обратиться къ метафизическимъ доктринамъ, созданнымъ въ первомъ, космологическомъ періодѣ греческой науки; и, приведя ученіе объ идеяхъ въ связь съ ихъ выводами и противоположными взглядами, онъ достигъ той высоты, на которой

для него стало возможным связать все нити предыдущаго мышления въ одно великое цѣлое.

Самымъ важнымъ моментомъ въ синтезѣ, который онъ такимъ образомъ произвелъ, было то обстоятельство, что противоположность между матеріальнымъ и имматеріальнымъ міромъ могла быть отождествлена съ тѣмъ основнымъ противоположеніемъ, которое въ болѣе ранней философіи обнаружилось между Гераклитомъ и элеейцами. Это противоположеніе было выраженнымъ въ понятіяхъ продуктомъ первыхъ изслѣдованій природы, и изъ него исходили затѣмъ примиряющія попытки въ естествознаніи пятаго вѣка; къ нему же примкнулъ теперь Платонъ со своимъ ученіемъ объ идеяхъ.

Первою проблемой греческой философіи былъ вопросъ объ единомъ и неизмѣнномъ принципѣ, лежащемъ въ основѣ разнообразныхъ измѣняющихся процессовъ, совершающихся въ природѣ. Изъ различныхъ попытокъ качественно опредѣлить этотъ основной элементъ развилось съ одной стороны ученіе Гераклита о вѣчномъ теченіи во всѣхъ вещахъ, въ которыхъ нельзя найти непреходящаго бытія, съ другой—отвлеченная доктрина элеейцевъ, которые считали, что съ постулатомъ единаго бытія, требуемымъ мыслью, несомѣстимы множественность и смѣна явленій. По Гераклиту міръ есть вѣчное возникновеніе, бытіе же въ немъ—лишь призракъ, по Пармениду существуетъ только одно неизмѣнное бытіе, а всякое измѣненіе—обманъ чувствъ. Послѣдователи, какъ Эмпедоклъ, Анаксагоръ и атомисты, пытались примирить объ эти парадоксальныя крайности, принявъ нѣсколько неизмѣняемыхъ субстанцій, поочереднымъ смѣшеніемъ и раздѣленіемъ которыхъ долженъ быть объясненъ эмпирический міръ, съ его разнообразіемъ и измѣнчивостью. Такимъ путемъ возникли основныя понятія естествознанія—элементъ и атомъ.

Платону ученіе объ идеяхъ давало возможность совершенно инымъ образомъ примирить указанныя

противорѣчія. Видимый міръ тѣлъ, объектъ воспріятій, разнообразный и измѣнчивый, какъ и самыя воспріятія, представлялся ему царствомъ гераклитова совершенія, вѣчнаго возникновенія и исчезновенія, въ которомъ нѣтъ ничего постояннаго; цѣль же познанія, сводимаго въ понятія,—познанія, предметомъ котораго должно служить невидимое, состоитъ въ томъ, чтобы припомнить чистый первообразъ, непреходящее единое, заключенное во всѣхъ смѣняющихся данныхъ воспріятія; въ противоположность тѣлеснымъ явленіямъ, идеи носятъ на себѣ признаки элейскаго бытія.

Такимъ образомъ сверхъ-чувственный міръ идей, царство невидимаго сдѣлалось для Платона міромъ вѣчнаго, истиннаго бытія (*ὄντως ὄν*) или сущности (*οὐσία*), тѣлесный же міръ, царство видимаго—міромъ возникновенія (*γένεσις*).

Въ этомъ смыслѣ ученіе Протагора приводится, первоначально въ «Феэтетѣ», въ связь съ ученіемъ Гераклита,—въ связь, быть можетъ, нѣсколько болѣе тѣсную, чѣмъ какова она была въ дѣйствительности. Платонъ, какъ позднѣе скептики, объяснялъ утверженіе объ относительности воспріятій вѣчной измѣнчивостью ихъ объекта, т. е. тѣлеснаго міра. Если воспріятіе, которое само есть продуктъ различныхъ и противоположныхъ движеній, служитъ лишь отраженіемъ мимолетнаго состоянія, кратковременнаго отношенія между субъектомъ и объектомъ, то его истинность исчезаетъ вмѣстѣ съ этимъ состояніемъ, она имѣетъ съ самаго начала и ограничена. Міръ, подобный тѣлесному, гдѣ все вѣчно возникаетъ и исчезаетъ, гдѣ нѣтъ постояннаго бытія, можетъ служить предметомъ только такого же непостояннаго рода познанія, лишенаго прочнаго единства,—и такимъ именно родомъ познанія является воспріятіе. Постоянно лишь возникающій міръ познается постоянно лишь возникающею, никогда не получающею устойчивыхъ и законченныхъ формъ, дѣятельностью души.

Съ другой стороны, еще болѣе естественно, что Платонъ привелъ знаніе, выражаемое понятіями, въ связь съ элейской метафизикой. Уже нѣкоторыя формальныя черты его діалектики напоминали разсужденія, которыми пользовался въ особенности Зенонъ; по существу же родственность заключалась въ томъ, что идея, какъ объектъ истиннаго познанія, должна была обладать стройной невидимой дѣйствительностью, отличной и независимой отъ всѣхъ формъ, въ которыхъ она воспринимается. Эта тѣсная положительная связь между ученіемъ объ идеяхъ и элейской доктриной наиболѣе ясно сказывается въ діалогахъ «Софистъ» и «Парменидъ»: въ обоихъ ясно видно, что Платонъ желалъ замѣнить абстрактное бытіе элейцевъ сверхъ-чувственнымъ міромъ идей, и въ обоихъ разсматриваются трудности, на которыя онъ при этомъ натолкнулся ¹⁾.

Такимъ образомъ, благодаря принципу соотношенія между знаніемъ и предметомъ знанія, платоново ученіе объ идеяхъ занимаетъ между элейцами и Гераклитомъ, и надъ ними, приблизительно такое же положеніе, какъ между Сократомъ и Протагоромъ, и надъ ними. Въ обоихъ случаяхъ Платонъ обращаетъ противоположность въ различіе цѣнностей. Предметомъ истиннаго познанія посредствомъ понятій, познанія, котораго искалъ Сократъ, служитъ міръ идей, имѣющій цѣнность элейскаго бытія; предметомъ относительнаго познанія посредствомъ воспріятій, какъ его понималъ Протагоръ, служитъ тѣлесный міръ, имѣющій и цѣнность только относительноую, именно, цѣнность гераклитова возникновенія.

¹⁾ Таковъ, безъ сомнѣнія, смыслъ обоихъ произведеній, и этимъ они помогаютъ намъ понять философію Платона,— безразлично, допустимъ ли мы, что Платонъ самъ дѣлалъ себѣ эти возраженія, или предположимъ, что они исходятъ отъ элейца—руководителя обоихъ діалоговъ. Ср. выше стр. 60 и слл. О вліяніи, которое оказали эти возраженія на Платона, будетъ сказано ниже, стр. 95 слл.

Нельзя не видѣть, насколько болѣшую роль здѣсь играетъ элейско-сократовскій моментъ, нежели гераклито-протагоровскій. Первый принципиально опредѣляетъ платоново міросозерцаніе и оставляетъ послѣднему лишь подчиненное мѣсто. Подобно тому, какъ воспріятіе, по сравненію съ мышленіемъ въ понятіяхъ, содержитъ лишь низшій видъ познанія, такъ и міръ возникновенія, чувственное царство тѣлъ, обладаетъ лишь низшей дѣйствительностью по сравненію съ міромъ сущности, сверхъ-чувственнымъ царствомъ идей.

Это становится особенно понятнымъ, если при-смотримъ къ тому, какъ Платонъ діалектически опредѣляетъ возникновеніе. Онъ возвращается при этомъ къ той же мысли, которой пользовался великій элеецъ Парменидъ для того, чтобы рядомъ со своимъ ученіемъ о бытіи, исключавшимъ всякую множественность и всякое движеніе, все-таки, хотя бы гипотетически, разбирать вопросы, относящіеся къ міру явленій. Этотъ міръ онъ считалъ смѣсью бытія и небытія. Точно такъ же и Платонъ разсматриваетъ міръ идей, какъ чистое бытіе (*αἰγιονόεος*), тѣлесный же міръ съ его вѣчнымъ возникновеніемъ, какъ смѣсь бытія и небытія (*μὴ ὄν*). Возникновеніе, это—бытіе и въ то же время небытіе, еще небытіе и уже не бытіе, и въ этомъ именно и заключается низшее достоинство міра возникновенія по сравненію съ міромъ, какъ сущностью.

Этимъ однако не исчерпывается элейская окраска указанныхъ мыслей. Для Парменида «бытіе», сообразно съ прирожденнымъ материалистическимъ направленіемъ человѣческаго мышленія, означало тѣлесность или наполненіе пространства, небытіе же означало пустое пространство. Для Платона «бытіе» было уже не тѣлеснымъ; напротивъ, оно было положительной имматеріальной дѣйствительностью, именно—идеей; «небытіе» же (*μὴ ὄν*) и у него, какъ у элейцевъ, оставалось пустымъ пространствомъ. Но для него «міръ возникновенія», тѣлесный

міръ, сдѣлался поэтому смѣсью идей съ предметомъ пространствомъ, онъ пересталъ, такимъ образомъ, быть только чѣмъ-то кажущимся или совершеннымъ ничто; онъ сталъ низшей, менѣе чистой, ослабленной степенью дѣйствительности; поэтому міръ идей, по сравненію съ нимъ, назывался истиннымъ бытіемъ (τὸ ὄντως ὄν).

Такимъ образомъ, мы въ концѣ-концовъ видимъ у Платона два міра: одинъ изъ нихъ—невидимый, вѣчный, непронесшій и непреходящій, неизмѣнный, поистинѣ дѣйствительный; это—имматеріальный міръ идей; другой—видимый, непрерывно измѣняющійся, въ своемъ бытіи смѣшанный съ пространственнымъ небытіемъ; это—матеріальный міръ тѣлъ и ихъ движеній.

Это ученіе о двухъ мірахъ является оригинальной и типической чертой платоновой метафизики, и его главный моментъ заключается въ понятіи имматеріальности. Ибо въ предѣлахъ физическаго міра уже пифагорейцы, какъ было указано выше, дѣлали различіе въ цѣнности между высшей и низшей дѣйствительностью. Платоновое ученіе о двухъ мірахъ можно обозначить, какъ возвышеніе того же пифагорейскаго воззрѣнія; міръ звѣздъ, въ качествѣ тѣлеснаго и подвижнаго, еще принадлежитъ у него къ міру возникновенія, и лишь въ новомъ имматеріальномъ мірѣ онъ находитъ абсолютный покой, чистое, постоянно равное самому себѣ бытіе.

Рѣзкое противопоставленіе этихъ двухъ міровъ, метафизическій дуализмъ, является слѣдствіемъ гносеологическаго дуализма между мышленіемъ и воспріятіемъ. Знаніе, выражаемое въ понятіяхъ, познаетъ міръ, который есть и никогда не возникаетъ; воспріятіе же и мнѣніе (πίστις) направлены на міръ, который возникаетъ, но никогда не есть. Эта формула, встрѣчающаяся еще въ позднихъ произведеніяхъ (въ «Тимеѣ»), опредѣляетъ въ общихъ чертахъ то міросозерцаніе, которое мы находимъ у

нашего философа въ среднемъ періодѣ его жизни: въ «Федрѣ», въ первой половинѣ «Федона». Оно, какъ мы увидимъ ниже, наиболѣе близко подходило къ его религиознымъ убѣжденіямъ, и изъ всѣхъ его доктринъ оно производило самое сильное впечатлѣніе и сыграло самую важную роль въ исторіи.

Но оно заключало въ себѣ множество трудностей, которыя не ускользнули отъ самого философа и отъ болѣе зрѣлыхъ изъ его товарищей. Строгая критика, которой впоследствии подвергъ эту доктрину Аристотель, во всѣхъ главныхъ чертахъ намѣчена уже въ діалогахъ «Софистъ» и «Парменидъ», и ея вліяніе ясно сказывается въ позднѣйшихъ произведеніяхъ Платона.

Первая трудность состоитъ въ томъ, чтобы установить границы содержащагося въ мірѣ идей. Если по логическому плану Платона всякое родовое понятіе должно было означать познаніе какой-либо идеи, то невидимый міръ населялся первообразами всѣхъ видимыхъ вещей; тогда въ немъ было представлено также злое и гадкое, тогда въ міръ чистыхъ образовъ проникали и различные грязные элементы, родовыя понятія пошлаго, некрасиваго и отвратительнаго. Въ «Парменидѣ» Сократу указываютъ, что логическій принципъ не даетъ возможности предохранить царство идей отъ такихъ вторженій. Но это возраженіе сводится къ тому, что характеромъ родового понятія не обосновывается различіе въ цѣнности обоихъ міровъ, или, какъ позднѣе выразилъ эту мысль Аристотель, что міръ идей есть нечто иное, какъ міръ воспріятій, еще разъ представленный въ понятіяхъ.

Принципіально Платонъ не сумѣлъ выпутаться изъ этой безвыходной дилеммы; но по его примѣрамъ можно видѣть, въ какомъ направленіи онъ пытался это сдѣлать. Наиболѣе часто называетъ онъ качественныя понятія, какъ теплота и холодъ, легкость и тяжесть, охотно также и математическія отношенія, какъ равенство, величина, незначитель-

ность, единственность, двойственность; въ особенно-важныхъ мѣстахъ, гдѣ рѣчь идетъ о міросозерцаціи, выраженномъ въ ученіи объ идеяхъ, мы находимъ опредѣленія цѣнности, какъ красота, добро, справедливость. Но рядомъ съ этими идеями качества встрѣчаются и идеи матерій, какъ огонь, или состояній, какъ покой и движеніе, цвѣтъ и звукъ, далѣе, родовыя понятія живыхъ существъ, какъ животное и человѣкъ, въ нѣкоторыхъ случаяхъ наконецъ, даже идеи искусственныхъ произведеній человѣка, какъ столъ и постель ¹⁾. На основаніи всего этого мы можемъ сказать, что Платономъ руководило стремленіе найти типическія и въ особенности нормативныя опредѣленія эмпирической дѣйствительности въ болѣе высокой дѣйствительности идей; но это стремленіе нигдѣ не выражено принципиально, и оно не могло поэтому сдѣлаться точнымъ критеріемъ для выбора родовыхъ понятій, достойныхъ принятія въ міръ идей ²⁾. И послѣдній въ сущности остается поэтому совокупностью всевозможныхъ родовыхъ понятій.

Еще больше трудностей представлялъ для Платона и вопросъ о порядкѣ и связи между идеями; и здѣсь формальный принципъ діалектики также оказывался недостаточнымъ. Что весь

¹⁾ Хотя Аристотель сообщаетъ, что въ позднѣйшее время Платонъ не признавалъ болѣе идей искусственныхъ произведеній и отношеній, но этому, по крайней мѣрѣ судя по произведеніямъ, нельзя вполнѣ довѣрять. Идеи отношеній играютъ еще въ „Федонѣ“ важную роль, а въ одной изъ болѣе позднихъ частей „Республики“ (въ первой половинѣ десятой книги) рѣчь идетъ объ идеѣ постели. Правда, въ этомъ мѣстѣ пускается въ ходъ быстро намѣченное (и не особенно счастливо проведенное) доказательство, цѣль котораго—принизить художественную дѣятельность людей посредствомъ указанія на то, что она—нечто иное, какъ копированіе копій.

²⁾ Поэтому если Гербартъ опредѣляетъ идеи Платона, какъ абсолютныя качества, то это, быть можетъ, правильно выражаетъ тенденцію философа, но не соответствуетъ его дѣйствительному ученію.

міръ идей въ конечномъ счетѣ долженъ сводиться къ единству и составлять стройную систему,—это вытекало, какъ необходимый постулатъ, изъ элейскаго мотива, заключеннаго въ этомъ ученіи; а отдѣльные діалектическіе приемы, въ особенности подраздѣленіе понятій, непосредственно приводили къ мысли о подобной связи (*κωνωία*) идей. Но при подробной разработкѣ возникали большія трудности. Такъ какъ идеи имѣли общее значеніе въ очень различной степени, то можно было не только относить къ одной и той же конкретной вещи нѣсколько идей, но отчасти и относить однѣ идеи къ другимъ. Правда, такимъ образомъ между ними можно было установить отношенія подчиненности и соподчиненности; но это постоянно удавалось лишь для извѣстныхъ ограниченныхъ группъ. Такъ называемую платонову пирамиду понятій, которая должна была отъ низшихъ, единичныхъ и частныхъ понятій, служившихъ ея основаніемъ, подниматься посредствомъ послѣдовательнаго, шагъ за шагомъ проводимаго отвлеченія къ самому общему изъ всѣхъ понятій, какъ къ своей вершинѣ,—такую пирамиду Платонъ не только не создалъ,—онъ даже не думалъ о ея созданіи ¹⁾. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, гдѣ это требовалось ходомъ его изслѣдованій, Платонъ разбиралъ и наиболѣе общія понятія, напримѣръ, въ «Государствѣ» отношеніе между бытіемъ и сознаніемъ, въ «Феатетѣ» отношеніе между бытіемъ и небытіемъ, между тождествомъ и различіемъ и т. д.; но онъ не сдѣлалъ попытки привести весь міръ идей въ логическій порядокъ, и для того, чтобы

¹⁾ Лишь болѣе позднія, находившіяся подъ вліяніемъ Платона древнія философскія школы сдѣлали такую попытку, и при этомъ, сообразно свойствамъ логической законности, онѣ, естественно, пришли къ тому выводу, что вершина пирамиды—высшее и наиболѣе общее понятіе должно въ то же время быть и самымъ безсодержательнымъ, что въ немъ должно заключаться лишь совершенно неопредѣленное нѣчто или ничто.

установить въ немъ систематическое единство, онъ прибѣгъ къ инымъ средствамъ.

Къ нимъ мы должны причислить неудачную, въ старости пришедшую философу мысль развить мѣръ идей, какъ систему чиселъ. Мы почти не знаемъ этой попытки изъ произведеній Платона, въ которыхъ, какъ въ «Филебѣ», она лишь въ концѣ слегка намѣчается; главныя свѣдѣнія о ней даютъ Аристотель (особенно въ своей Метафизикѣ) и позднѣйшія, болѣе или менѣе отрывочныя сообщенія. Какъ ни темны ея подробности, — ея общіе мотивы можно вполне понять. Пифагорейцы, стремившіеся создать систематическій сводъ научныхъ доктринъ и не имѣвшіе еще логической основы для него, воспользовались для этой цѣли своей теоріей чиселъ слѣдующимъ образомъ: они въ каждой области сопоставляли, посредствомъ болѣе или менѣе остроумныхъ и произвольныхъ аналогій, отдѣльныя понятія съ отдѣльными числами десятичной системы; такъ, напримѣръ, точку они обозначали, какъ одинъ, линію — какъ два, плоскость — какъ три, тѣло — какъ четыре и т. д. Такимъ путемъ они получали хотя нѣкоторое подобіе порядка между понятіями. Если Платонъ воспользовался этимъ суррогатомъ, то здѣсь имѣло значеніе то обстоятельство, что пифагорейцы всю систему чиселъ выводили изъ единицы, а это отношеніе между единственностью и множественностью играло важную роль также и въ разсужденіяхъ Платона объ отношеніи между идеей и ея явленіями, а затѣмъ и объ отношеніи между высшими и низшими идеями. Поэтому такія основныя положенія теоріи чиселъ, какъ противоположность между прямымъ и кривымъ, которую пифагорейцы къ тому же отождествляли съ противоположностью между неограниченнымъ и ограниченнымъ, или какъ отношеніе одного къ двумъ и т. д. — такія положенія для Платона сдѣлались метафизическими точками отправления, исходя изъ которыхъ, онъ выводилъ всѣ идеи изъ одного и того же одинаго принципа. Раз-

личныя толкованія этого принципа и подробности разработки всей бесплодной мысли могутъ быть здѣсь опущены тѣмъ скорѣе, что онѣ темны и противорѣчивы, и что очень большимъ сомнѣніямъ подвергается вопросъ о томъ, въ какой мѣрѣ дошедшія до насъ доктрины принадлежатъ Платону или ближайшимъ его ученикамъ.

Гораздо яснѣе и въ то же время гораздо удачнѣе былъ другой путь, избранный Платономъ, именно, — замѣна логическаго порядка въ мѣрѣ идей порядкомъ телеологическимъ. Ибо разъ Платонъ пришелъ къ тому воззрѣнію, что самый высокій образъ въ сверхъ-чувственномъ мѣрѣ, обнимающій и опредѣляющій всѣ прочіе, есть идея добра, то подчиненіе остальныхъ понятій этому единому принципу уже не могло быть логической субординаціей видовыхъ понятій родовому, — это подчиненіе должно было получить смыслъ отношенія между средствами и цѣлью. Правда, и въ этомъ случаѣ Платонъ не выработалъ градаціи телеологическихъ отношеній, и всѣ идеи, напротивъ, оказываются подчиненными идеѣ добра, такъ сказать, сразу; но по существу для его системы такимъ образомъ все-таки создается единство и значительный центральный пунктъ. Тѣ ходы мыслей, которые привели Платона къ этому результату, были, однако, связаны съ дальнѣйшими проблемами, плодами дуалистическаго характера его ученія о двухъ мірахъ.

Всѣ эти мысли группируются вокругъ вопроса объ отношеніи между явленіями и соответствующей имъ идеей. Если Платонъ приписывалъ послѣдней самостоятельную реальность въ сверхъ-чувственномъ мѣрѣ (*χωριστός*), и если это царство невидимаго (*τόπος νοητός*) было не только отличено отъ видимаго міра, но и въ дѣйствительности существовало отдѣльно отъ него, то каково было отношеніе между ними? Этому вопросу Платонъ не поставилъ съ самаго начала. Онъ хотѣлъ только установить, что разумное познаніе обладаетъ, ря-

домъ съ воспріятіями, самостоятельной истинностью, и что ему именно поэтому принадлежитъ и самостоятельный объектъ; и когда оба міра были такимъ образомъ противопоставлены другъ другу, — тогда возникъ вопросъ объ отношеніи между ними.

Основное представленіе, которымъ Платонъ первоначально отвѣтилъ на этотъ вопросъ, и къ которому онъ постоянно возвращался, вытекало изъ синоптической теоріи образования понятій и изъ доктрины, объяснявшей знаніе воспоминаніемъ: между идеей и явленіемъ (*φαινόμενον*) существуетъ тоже отношеніе, что и между понятіемъ и воспріятіемъ, именно — отношеніе сходства; при этомъ идеи считаются реальными первообразами, на которые явленія походятъ, хотя, разумѣется, лишь несовершеннo. Отношеніе между явленіемъ и идеей есть, такимъ образомъ, подражаніе (*μίμησις*). Слѣдуетъ замѣтить, что это отношеніе первоначально понимается не въ генетическомъ смыслѣ, но только какъ выраженіе внутренней связи; этой же точки зрѣнія держались и пифагорейцы, рассматривая числа, какъ первообразы всѣхъ вещей. Лишь впоследствии, въ «Тимей», Платонъ придалъ этому воззрѣнію тотъ смыслъ, что возникновеніе тѣлесныхъ вещей объясняется подражательной дѣятельностью, при которой за образцы берутся идеи.

Вначалѣ понятіе подражанія привело къ неразрѣшимому діалектическому затрудненію. Мы называемъ два явленія сходными, потому что оба они сходны съ общей соотвѣтствующей имъ идеей; но не требуется ли для того, чтобы установить сходство между идеей и явленіемъ, снова нѣчто высшее, общее обоимъ, — третье, посредствомъ котораго возможно сравненіе между ними? — и такъ до безконечности! Не требуется ли для того, чтобы установить сходство между конкретнымъ человѣкомъ и «человѣкомъ въ себѣ», «третьимъ человѣкомъ», который служилъ бы мѣриломъ при сравненіи? Это соображеніе (*τρίτος ἄνθρωπος*) приводится въ діалогѣ «Парменидъ», и впоследствии

имъ снова воспользовался Аристотель. Если теперь оно кажется намъ нѣсколько софистическимъ, то оно все же указываетъ, что мысль Платона не успокоилась на понятіи подражанія.

Источникомъ другого встрѣчающагося у Платона взгляда на это отношеніе послужило разсужденіе о томъ, что идея должна быть чѣмъ-то единымъ (*μονάς*) въ противоположность множественности своихъ явленій. Такая постановка вопроса была особенно естественна въ діалогахъ, написанныхъ въ элейскомъ духѣ; но и въ «Филебѣ» вопросъ подробно разбирается съ этой же точки зрѣнія. Какъ можетъ единое быть многимъ, и какъ можетъ многое быть единымъ? Здѣсь размышленіе прежде всего наводило на мысль объ отношеніи цѣлаго къ своимъ частямъ, и если это же отношеніе затѣмъ переносилось на понятіе и воспріятіе, или на идею и явленіе, то ясно, что при этомъ, выражаясь логическими терминами, имѣлось въ виду уже не содержаніе, но объемъ понятій. Такъ слѣдуетъ понимать слова Платона, что явленія участвуютъ (*μετέχουσιν*) въ идеяхъ. Только послѣднимъ присуща истинная реальность, а возникающія и проходящія явленія реальны лишь постольку, поскольку они участвуютъ въ этой «сущности». Платонъ оставилъ и это воззрѣніе нѣсколько неопредѣленнымъ; оно означаетъ, повидимому, что всѣ части объема какого нибудь понятія принимаются сходными съ самимъ понятіемъ, но Платонъ нигдѣ не выразилъ этого отношенія вполне отчетливо. Поэтому, какъ ни важна была эта мысль благодаря вліянію, которое она оказала на разработку аристотелевой логики, — она не могла все-таки быть послѣднимъ словомъ Платона объ отношеніи между идеями и явленіемъ.

Нѣсколько далѣе ведетъ насъ третье опредѣленіе, заключающееся въ словахъ Платона о присутствіи идеи въ явленіи (*παρουσία*). Вещи въ эмпирическомъ мірѣ становятся сходными съ идеей, когда она «приходитъ къ нимъ», и онѣ теряютъ это свой-

ство, когда идея «удаляется отъ нихъ». Платонъ разсматриваетъ отношеніе между идеей и явленіемъ съ этой точки зрѣнія главнымъ образомъ въ «Фэдонѣ», и здѣсь вначалѣ невольно напрашивается мысль, что это—только удобный способъ наглядно изобразить трудное діалектическое отношеніе: здѣсь прямо говорится о «приходѣ и уходѣ» идей, благодаря которому чувственныя вещи то получаютъ измѣнчивыя качества, то снова ихъ лишаются. Но это представленіе, рядомъ съ другими проблемами, содержитъ слѣдующую большую трудность: такой «приходъ и уходъ» находящихся въ сверхъ-чувственномъ мірѣ идей не только не поддается никакому наглядному изображенію, но и совершенно несовмѣстимъ съ сущностью самихъ идей, съ ихъ неизмѣняемостью и неподвижностью.

Однако, разсматривая ближе эти изслѣдованія во второй половинѣ «Фэдона», мы видимъ, что они вытекаютъ изъ мысли, впервые выраженной здѣсь вполне ясно. Если до этихъ поръ, и даже еще въ первой половинѣ «Фэдона» основной пунктъ ученія объ идеяхъ постоянно ищется въ томъ убѣжденіи, что существуетъ «сама красота», «само добро» и т. д., то здѣсь центръ тяжести переносится на новую мысль, по которой отдѣльная чувственная вещь только потому красива или хороша, и можетъ такою называться, что она участвуетъ въ идеѣ красоты или добра, иными словами, потому, что данная идея въ ней «присутствуетъ». Въ идеяхъ заключается, слѣдовательно, основаніе, въ силу котораго явленіе оказывается такимъ, какимъ его представляетъ въ частныхъ случаяхъ воспріятіе; присутствіемъ идеи объясняется свойство чувственной вещи, приходомъ идеи обусловлено возникновеніе, ея уходомъ — исчезновеніе этого свойства. Идея это — причины явленій.

Такимъ образомъ въ ученіе объ идеяхъ введенъ новый мотивъ, котораго первоначально въ немъ не было: оно стремится быть объяснительной

теоріей явленій. Цѣлью діалектики, въ ея первоначальной формѣ, было только—противопоставить колеблющимся воспріятіямъ и мнѣніямъ прочное знаніе; такое знаніе было найдено въ понятіяхъ, и, какъ объектъ послѣднихъ, потребовался сверхъ-чувственный міръ. Этимъ міромъ должна была заниматься философская мысль, не обращая вниманія на измѣнчивыи чувственный міръ. Теперь же намъ заявляютъ, что ученіе объ идеяхъ, и только одно оно, можетъ сдѣлать понятнымъ и міръ явленій.

Это измѣненіе задачи Платона намѣчается тѣмъ, что изложенію приведенныхъ мыслей онъ предпосылаетъ въ «Фэдонѣ» рассказъ, принадлежащій къ самымъ спорнымъ мѣстамъ его произведеній (Фэд. 96, слл.). Здѣсь Сократъ повѣствуетъ о томъ, какъ онъ тщетно пытался найти отвѣтъ на вопросъ о причинѣ (*aitia*) возникновенія и исчезновенія сначала въ механическихъ теоріяхъ натурфилософовъ, затѣмъ въ телеологической доктринѣ Анаксагора, и какъ, наконецъ, онъ понялъ, что только ученіе объ идеяхъ (которое при этомъ разсматривается, какъ давно уже установленное; ср. стр. 100 б) можетъ разрѣшить и эти проблемы. Этотъ рассказъ не соответствуетъ ни развитію Сократа, ни развитію самого Платона; его нельзя также истолковывать, какъ обзоръ исторіи доплатоновской философіи; его смыслъ заключается въ утвержденіи, что объясненія естественныхъ явленій, котораго искала натурфилософія, можно ожидать только отъ ученія объ идеяхъ. Міръ возникновенія можно понять только изъ міра, какъ сущности, совершеніе—только изъ бытія.

Такое толкованіе есть единственное, совмѣстимое съ прочими извѣстными намъ данными о развитіи Платона. Интересъ къ натурфилософіи, который здѣсь приписывается Сократу, былъ, какъ извѣстно, чуждъ не только послѣднему, но и всему его кругу, въ особенности-же самому Платону; въ раннихъ произведеніяхъ Платона этого интереса совершенно незамѣтно, и онъ возникъ у него лишь сравни-

тельно поздно. Въ борьбѣ противъ софистики и, вѣроятно, при помощи математики создалъ Платонъ свою диалектику; но чѣмъ больше разрасталась послѣдняя въ метафизическую доктрину, въ міросозерцаніе, тѣмъ шире становились научные интересы Платона, распространяясь и на вопросы естествознанія ¹⁾; и онъ, само собою разумѣется, признавалъ за своимъ ученіемъ объ идеяхъ достаточно силы, чтобы справиться и съ этими проблемами. Отсюда твердая увѣренность, съ которою онъ въ «Федонѣ» обѣщаетъ это, хотя и не скрываетъ отъ себя трудностей задачи. Онъ говоритъ (быть можетъ, отвѣчая на нѣкоторые разсужденія «Софиста», о которыхъ сейчасъ будетъ упомянуто), что эта задача должна быть непременно рѣшена въ дальнѣйшемъ изслѣдованіи. Будемъ ли мы понимать отношеніе между идеей и явленіемъ какъ подражаніе, какъ участіе, какъ присутствіе или какъ любой другой видъ общности, — самымъ важнымъ и самымъ достовѣрнымъ положеніемъ остается то, что единственную причину явленій слѣдуетъ искать въ идеѣ.

Существенно новая мысль заключалась, слѣдовательно, въ томъ, что въ идеяхъ надлежало видѣть также и причины всего совершающагося, причины возникновенія и исчезновенія чувственныхъ вещей и свойствъ. Но именно эта мысль и содержала большую трудность, которую невозможно было вполне разрѣшить съ платоновой точки зрѣнія. Она совершенно ясно и отчетливо изложена въ діалогѣ «Софистъ» и образуетъ поворотный пунктъ въ развитіи ученія о двухъ мірахъ.

Критика, которой въ этомъ діалогѣ подвергается платоново ученіе объ идеяхъ, вся основана на той мысли, что идеи, какъ ихъ понималъ Платонъ въ своей диалектикѣ (и, прибавимъ, какъ онъ необхо-

¹⁾ Что здѣсь играли извѣстную роль и потребности Академіи, — объ этомъ упомянуто выше (стр. 37).

димо долженъ былъ ихъ понимать въ силу исходныхъ пунктовъ этой диалектики), рѣшительно не могутъ служить причинами явленій, поскольку послѣднія содержатъ въ себѣ нѣкоторый процессъ совершенія. «Друзья идей», говорится здѣсь (стр. 246 слл.), противопоставляютъ сущность и возникновеніе (*οὐσία* и *γένεσις*) другъ другу, какъ два различныхъ міра; одинъ изъ нихъ, по ихъ словамъ, познается мышленіемъ, другой — воспріятіемъ; одинъ изъ нихъ есть невидимое царство вѣчно равнаго и неизмѣннаго, другой — видимое царство вѣчно подвижнаго, постоянно возникающаго и исчезающаго. При такомъ подраздѣленіи предикатовъ (вполнѣ соответствующемъ платоновой диалектикѣ) всякая активная и пассивная дѣятельность оказывается возможной только въ предѣлахъ міра возникновенія. Косность, присущая идеямъ въ силу ихъ неизмѣняемости, не позволяетъ разсматривать ихъ, какъ причины. Въ качествѣ послѣднихъ онѣ должны бы сами быть дѣятельны, т. е. подвижны, должны бы обладать душою, жизнью и разумомъ; только въ этомъ случаѣ въ нихъ можно было бы видѣть силы (*δυνάμεις*), которыми объясняются явленія. Но такъ какъ этими свойствами онѣ, согласно ученію объ идеяхъ, не обладаютъ, то и самое это ученіе такъ же неспособно сдѣлать понятнымъ міръ явленій, какъ и элейская доктрина бытія, которую оно хотѣло замѣнить ¹⁾.

¹⁾ Ссылаясь на стр. 92, укажу еще разъ, что, во первыхъ, критикуемое въ «Софистѣ» «ученіе объ идеяхъ», по моему мнѣнію, не можетъ быть никакой доктриной, совершенно неизвѣстной изъ другихъ источниковъ, напр. мегарской (какъ ее представляютъ себѣ Шлейермахеръ и Целлеръ), но можетъ быть единственно только ученіемъ Платона, и что, во вторыхъ, значеніе этой критики для переработки платоновой метафизики совершенно не измѣняется отъ того, исходитъ ли она отъ самого Платона, или отъ когонибудь другого. Ибо и въ послѣднемъ случаѣ она указываетъ, что Платонъ говорилъ о возможности вывести явленія изъ идей, и, даже исходя отъ когонибудь другого, эта критика все-таки послужила поводомъ для телеологической переработки платоновой метафизики.

Разработки положительных данных, которая предлагала эта критика для теории идей, как силъ, мы не находимъ у Платона; эти данные получили известное значеніе лишь въ позднѣйшей литературѣ, у перипатетиковъ, стоиковъ и неоплатониковъ. Зато не подлежитъ сомнѣнію, что именно этой критикой мы должны объяснять себѣ ту своеобразную переработку, которой философъ въ концѣ-концовъ подвергъ отношеніе между идеей и явленіемъ.

Задача заключалась въ томъ, чтобы сохранить за идеями характеръ вѣчно неизмѣнныхъ, совершенно неподвижныхъ и недѣятельныхъ образовъ, и въ то же время все-таки видѣть въ нихъ «причины» возникновенія и явленій. Въ простѣйшей формѣ этотъ вопросъ можетъ быть выраженъ такъ: какимъ образомъ можетъ что нибудь быть причиной, если само оно остается неподвижнымъ?

Платонъ далъ отвѣтъ на этотъ вопросъ не въ строгой формѣ точныхъ понятій, какъ это могъ сдѣлать послѣ него и благодаря ему Аристотель, — онъ извлекъ его изъ тайниковъ своего міросозерцанія, опираясь на конечныя основы своей діалектики. Если послѣдняя вездѣ проводила свой принципъ, превращая процессы, совершающіеся въ познающемъ сознаніи, съ ихъ противоположностями и отношеніями, въ реальную дѣйствительность съ ея противоположностями и отношеніями, то Платонъ въ послѣдній разъ воспользовался этимъ приемомъ, применивъ его къ тому пробужденію философа въ влеченія, въ которомъ онъ нашелъ жизненный нервъ діалектическаго «вспоминанія». Подобно тому, какъ въ душѣ человѣка при воспріятіяхъ, вызываемыхъ чувственными вещами, возгорается эта возвышеннѣйшая любовь, стремленіе къ сверхъ-чувственному, страстное желаніе снова созерцать чистый образъ и уподобиться ему въ отвлеченномъ мышленіи, — такъ и сама чувственная вещь, тѣлесное явленіе, должна быть исполнена такого-же влеченія къ

сверхъ-чувственному, должна стремиться (*ἀρέσθαι*) къ тому, чтобы изобразить въ себѣ идею и уподобиться ей.

Въ этомъ смыслѣ уже въ «Пирѣ» весь жизненный процессъ видимаго міра сведенъ на любовь, и этотъ Эротъ здѣсь опредѣляется, какъ стремленіе переходящаго къ вѣчному, смертнаго къ бессмертному. Захватывающей чередой смѣняются рѣчи въ этомъ наиболѣе блестящемъ изъ всѣхъ діалоговъ, принося все болѣе глубокіе и широкіе взгляды на существо Эрота, и уже въ шутиливой выдумкѣ Аристофана проглядываетъ та серьезная мысль, что путемъ любви раздѣленныя части міра явленій стремятся къ первоначальному и болѣе высокому единству, которое въ нихъ намѣчено. Въ кульминаціонномъ же пунктѣ тайна воспроизведенія раскрывается, какъ проникающее всю вселенную влеченіе проявить вѣчную истинность идеи въ безконечномъ ряду переходящихъ, чувственныхъ вещей.

Только такимъ образомъ идея можетъ быть причиной явленій, не переставая въ то-же время быть идеей. Она сохраняетъ сверхъ-чувственную чистоту, недвижимое и неизмѣнное величіе, и тѣмъ не менѣе ею одною опредѣлены всѣ стремленія и движенія чувственныхъ вещей. Она — цѣль, къ которой стремится все совершающееся и которою оно поэтому опредѣлено. «Сущность» есть цѣль «возникновенія». Единственная форма, въ которой идея можетъ быть причиной явленій, это — конечная причина. Діалектическое ученіе о двухъ мірахъ можетъ сдѣлаться объяснительной теоріей, вполне выработанной философскою системою только въ качествѣ телеологическаго міросозерцанія.

3. Идеи — конечныя причины.

(Этика и Физика).

То, чего Платонъ требовалъ въ «Федонѣ» отъ своего ученія объ идеяхъ, онъ пытался дать въ

своихъ большихъ положительныхъ и систематическихъ діалогахъ, въ «Филебѣ», въ главной метафизической части «Государства» и въ «Тимеевѣ». Въ нихъ во всѣхъ развивается та мысль, что «все совершающееся существуетъ ради всего бытія». Дуализмъ ученія о двухъ мірахъ долженъ быть устраненъ, и единство міра должно быть снова восстановлено. Въ то время, какъ религіозные мотивы платонова мышленія дѣлали, какъ мы увидимъ ниже, этотъ дуализмъ болѣе рѣзкимъ, философскія наклонности его природы заставляли его стремиться къ примиренію противоположностей посредствомъ признанія, что и чувственный міръ слѣдуетъ считать наполненнымъ и населеннымъ образами сверхъ-чувственного, что и въ немъ слѣдуетъ видѣть великую цѣлесообразную связь. Такимъ образомъ ученіе объ идеяхъ получило достаточно глубокое содержаніе для того, чтобы понимать жизнь человѣка и природу, разсматривая ихъ съ одной и той же точки зрѣнія.

Вмѣстѣ съ тѣмъ міръ сущности получилъ единство въ идеѣ добра и, благодаря способу подчиненія всѣхъ прочихъ идей этой идеѣ, самъ уже обратился въ телеологическую систему. Идея добра, какъ указываетъ торжественное описаніе ея въ Республикѣ, есть солнце невидимаго міра, источникъ всякаго бытія и всякаго знанія; подобно тому, какъ въ видимомъ земномъ мірѣ все живетъ благодаря теплотѣ солнца и можетъ быть познано благодаря его свѣту, такъ въ мірѣ сущности идея добра есть причина бытія и познаванія; но эта причина есть не что иное, какъ цѣль. Ибо идея самаго добра не имѣетъ никакого другого содержанія; если начинать изслѣдованіе, какъ это сдѣлано въ «Филебѣ», съ разбора волевой стороны человѣческой жизни, то эта идея именно и окажется жизненной цѣлью; но все, что при этомъ можно обозначить, какъ ея содержаніе, есть лишь какое нибудь определенное, частное благо, существующее на ряду съ

другими благами. Понятіе самого добра есть только понятіе абсолютной цѣли, т. е., по существу, формальное определеніе.

Только въ такой общей формѣ можно разсматривать идею добра, какъ силу, опредѣляющую міръ возникновенія. Это—понятіе міровой цѣли, которая мыслится, какъ причина всего совершающагося; и само собою разумѣется, что содержаніе «добра» здѣсь уже не можетъ быть опредѣлено; ибо это не какая нибудь частная цѣль, но единая и всеохватывающая совокупность всѣхъ цѣлей ¹⁾).

Платонъ такъ сильно подчеркиваетъ это отношеніе, что у него весь міръ идей сливается въ идеѣ добра. Такимъ образомъ послѣдняя становится единствомъ, которое приравнивается всей «сущности» (*ousia*) и потому можетъ быть просто обозначено, какъ «причина» (въ «Филебѣ»). Міровая цѣль мыслится, какъ система цѣлей, образующихъ въ отдѣльности частныя идеи, и въ качествѣ такой общей совокупности «сущность» есть причина возникновенія.

Телеологическую систему міра идей Платонъ такъ-же мало разработалъ, какъ и логическую; но намъ понятно, что, усвоивъ въ послѣдствіи пифагорейскую систему чиселъ, онъ обозначилъ добро какъ единое, или какъ единицу, изъ которой возникаетъ сперва высшая множественность идей, затѣмъ—низшая множественность чувственныхъ вещей. По крайней мѣрѣ, это, кажется, можно съ увѣренностью считать цѣлью, которую преслѣдовалъ самъ Платонъ въ туманныхъ изслѣдованіяхъ, извѣстныхъ намъ только по изложенію и критикѣ Аристотеля; здѣсь особенно сомнительнымъ остается вопросъ о томъ, какое мѣсто было отведено чис-

¹⁾ Воспользуемся случаемъ, чтобы указать на аналогію между этимъ выводомъ и упомянутымъ въ примѣчаніи къ стр. 97 результатомъ попытки найти для логической пирамиды понятій абсолютное и простое завершеніе въ самомъ общемъ изъ всѣхъ понятій.

ламъ, съ одной стороны, въ отношеніи идей, съ другой—въ отношеніи явленій. Во всякомъ случаѣ здѣсь заключался, хотя и въ фантастической формѣ, проектъ великой эволюціонной системы, въ которой весь невидимый и видимый міръ долженъ былъ объясняться одной общей мыслью—цѣлью. Спустя столѣтія эту задачу поставилъ себѣ неоплатонизмъ.

Въ качествѣ абсолютной цѣли добро означаетъ «смыслъ» міра и правящій міромъ разумъ (*νοῦς*). Вводя (въ «Филебѣ») это новое опредѣленіе добра, Платонъ, несомнѣнно, опирается на Анаксагора, который также заимствовалъ названіе для силы, цѣлесообразно управляющей вселенною, изъ направляемой цѣлями дѣятельности человѣка. Но какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ нельзя понимать этого выраженія въ томъ смыслѣ, какъ будто подъ разумомъ здѣсь имѣется въ виду мыслящее существо, духъ. Напротивъ, у Платона идея добра, въ качествѣ мірового разума, обладаетъ абсолютной реальностью и она-то, съ своей стороны, какъ прямо указывается въ «Государствѣ», цѣлесообразно опредѣляетъ «бытіе» и «познаніе», превосходя какъ одно, такъ и другое. Этого требуетъ ходъ мыслей Платона, хотя бы разработка этого воззрѣнія и представляла большія трудности даже для него самого.

Съ такую же осторожностью слѣдуетъ, наконецъ, относиться и къ тому обороту, въ которомъ идея добра обозначается какъ Богъ. Это обозначеніе было бы неизбежно и соответствовало бы обычнымъ выраженіямъ философа уже въ силу того значенія, которое получала идея добра для всей вселенной благодаря приведеннымъ выше опредѣленіямъ, даже еслибы это не обуславливалось религиознымъ міровоззрѣніемъ, которымъ былъ проникнутъ лично самъ Платонъ. И если его философія приводитъ, такимъ образомъ, къ имматериальному монотеизму, то этотъ монотеизмъ нельзя все-таки понимать въ томъ смыслѣ, что «Богъ» въ платоновой

системѣ есть духовная личность. Такое представленіе совершенно чуждо тѣмъ научнымъ задачамъ, которыми были обусловлены у Платона признаки и отношенія идеи добра; и только неправильной постановкой самого вопроса могутъ быть вызваны споры о томъ, признавалъ-ли, или отрицалъ философа за божествомъ предикатъ личности, носилъ ли его монотеизмъ пантеистической или теистической характеръ. Это—различія, созданныя лишь болѣе позднимъ мышленіемъ, когда, благодаря философскому и религиозному развитію, значеніе личности выступило на передній планъ.

Такимъ образомъ, въ этомъ фазисѣ телеологическаго идеализма добро, единое, причина, разумъ и божество имѣютъ для Платона одно и то-же значеніе—значеніе абсолютной міровой цѣли. Она—самая важная часть всей науки (*μεγίστον μάθημα*), и только названіе ея мѣняется въ зависимости отъ различія тѣхъ предметовъ и проблемъ, къ которымъ она прилагается.

Очерченное крупными штрихами въ «Филебѣ», телеологическое міросозерцаніе получаетъ свою особенную окраску благодаря включенію математическихъ моментовъ. Если послѣдніе уже рано оказали вліяніе на діалектику, то здѣсь, разсматриваемые съ элейской и пифагорейской точекъ зрѣнія, они приобрѣтаютъ метафизическое значеніе.

Идея добра есть конечная причина міра явленной, послѣдній же есть «смѣшеніе» «безпредѣльнаго» и «предѣла» (*ἄπειρον* и *πέρας*). При этомъ подъ «безпредѣльнымъ» понимается небытіе элейцевъ (*μη ὄν*)—пустое пространство. Оно является однимъ изъ условій чувственнаго міра, оно, какъ точнѣе опредѣляется въ «Тимей»¹⁾, есть

¹⁾ Въ „Филебѣ“ выраженія „безпредѣльное“ и „предѣлъ“ употребляются въ такомъ общемъ смыслѣ, что ихъ можно примѣнить не только къ пространству и къ фигурамъ. Примѣненіе ихъ къ инымъ понятіямъ не встрѣчается въ произведеніяхъ Платона, но было, какъ кажется, въ ходу въ позд-

то, «въ чемъ что либо совершается», или «воспринимающее», или «способность къ образованію», — могущее принять всякую форму, но само не имѣющее никакой. Напротивъ, «предѣль» означаетъ нечто иное, какъ геометрическія и стереометрическія фигуры, и смыслъ ученія, слѣдовательно, будетъ таковъ: тѣлесный міръ есть оформленное пространство, формированіе же его производится идеями, какъ конечными причинами. Существенною въ чувственномъ мірѣ является мѣра, благодаря которой тѣло становится явленіемъ сверхъ-чувственной идеи. Легко замѣтить, какъ тѣсно связано это воззрѣніе съ сокровеннѣйшей сущностью греческаго искусства.

Отсюда становится понятнымъ, почему въ платоновой философіи математика должна была и по существу имѣть такое большое значеніе: она—ученіе о мѣрѣ, о числахъ и формахъ, благодаря которымъ безконечное пространство превращается въ міръ образовъ и, слѣдовательно, становится отраженіемъ идей. Математическія формы, числа и фигуры оказываются, такимъ образомъ, посредствующими звеньями между идеями и осязаемыми тѣлами; подобно первымъ, онѣ вѣчны, невозникающи и непреходящи, и потому онѣ—объектъ разумнаго познанія; но онѣ не такъ «чисты», не такъ, совершенно имматеріальны, какъ идеи, въ нихъ какъ въ пространственныхъ формахъ, есть нѣчто чувственное, видимое. Поэтому математика стоитъ позади діалектики, но по цѣнности своего знанія она далеко превосходитъ воспріятія, предметомъ которыхъ служатъ отдѣльныя измѣнчивыя тѣла.

Однако, пространство¹⁾ получаетъ, въ пла-

тѣннѣйшихъ умозрѣніяхъ, относительно чиселъ; ибо здѣсь говорилось также о „безпредѣльномъ“ и „предѣлѣ“ въ мірѣ идей.

¹⁾ Въ позднѣйшей литературѣ „безпредѣльное“ или „способность къ образованію“ обозначалось, соответственно одному выраженію Аристотеля, какъ матерія (ὕλη). Это, однако, совершенно неправильно, поскольку подъ матеріей,

тоновой метафизикѣ. очень своеобразное значеніе. Въ качествѣ «безпредѣльнаго» или, какъ охотно выражается Платонъ, «большаго и малаго», «большаго и меньшаго», оно совершенно неопредѣленно, оно—чистое отрицаніе (στέρησις) и, слѣдовательно, «несуществующее», которое не можетъ быть познано ни посредствомъ воспріятія, ни посредствомъ мышленія, т. е. вовсе не можетъ быть познано. Разумъ познаетъ идеи и формы, чувства воспринимаютъ постоянно уже оформленное пространство; само же пространство, абсолютно безформенное, есть (какъ мы теперь выразились бы), предѣльное понятіе, которое не можетъ быть объектомъ знанія. Принять его насъ заставляетъ несовершенство чувственныхъ вещей, ихъ несоотвѣтствіе идеямъ. Причина этого недостатка не можетъ заключаться ни въ идеяхъ, ни въ математическихъ формахъ, и потому его источникомъ можетъ служить только «безпредѣльное». Поэтому пространство, рядомъ съ «причиной», составляетъ вторую причину; сопричину (συναιτία), и этому «несуществующему» должна въ концѣ-концовъ быть снова приписана реальность, дѣйствующее и противодѣйствующее бытіе. И въ то время, какъ «причиной» является разумъ, сопричиной оказывается естественная необходимость (ἀνάγκη).

Таковъ послѣдній фазисъ, котораго достигаетъ дуализмъ у Платона; онъ имѣетъ здѣсь тотъ смыслъ, что для цѣлесообразнаго и противнаго цѣли, для добра и зла въ мірѣ надо предположить двѣ различныхъ причины. Какъ бы ни была идея скопирована въ явленіяхъ, въ нихъ гдетаки есть

какъ обыкновенно бываетъ, понимаютъ нѣкоторую вещественную реальность. Поэтому потребовались тщательныя изслѣдованія, которыя установили, что платонова „способность къ образованію“, по традиціи понимаемая и обозначаема, какъ матерія, есть не что иное, какъ пространство. Потому и въ изложеніе платоновой философіи лучше совѣмъ не вводить неизбѣжно дающаго поводъ къ недоразумѣніямъ введенія „матерія“.

нѣчто другое, чуждое, что должно имѣть и другой источникъ. Всюду въ мірѣ возникновенія рядомъ съ идеальной конечной причиной дѣйствуетъ «побочная причина», препятствующее и противодѣйствующее начало. Поэтому въ «Тимей» міръ, хотя и созданный цѣлесообразно для копирования идеѣ, считается хорошиямъ только «по возможности». Слишкомъ серьезно и глубоко смотрѣлъ Платонъ на вещи въ земномъ мірѣ (это особенно сказывается въ его теологii), чтобы онъ могъ желать затушевать пропасть, лежащую между ними, — противоположность между разумнымъ и необходимымъ, между добромъ и зломъ: эта противоположность имѣетъ метафизическое значеніе, и для ея объясненія надо принять метафизическую двойственность. Только источникомъ добра, говоритъ Платонъ, можетъ быть Богъ; для зла слѣдуетъ искать другой причины. И въ томъ мѣстѣ «Законовъ», гдѣ онъ доказываетъ, что все совершающееся въ мірѣ должно быть объяснено «душами», какъ первоначальными движущими силами, онъ тотчасъ же заключаетъ, что слѣдуетъ принять по крайней мѣрѣ двѣ души, добрую и злую, изъ которыхъ одна—причина добра, другая—причина зла въ мірѣ.

Съ метафизическаго кульминаціоннаго пункта, достигнутаго въ идеѣ добра, открывается широкій и величественный видъ на весь эмпирической міръ, на человѣческую жизнь и на природу; и разсматривая какъ одну такъ и другую съ той точки зрѣнія, что въ нихъ осуществляется высшее благо, платоново ученіе переходитъ съ одной стороны въ философскую этику, съ другой—въ философію природы.

Изложеніе этого метафизическаго ученія въ «Филебѣ» является предварительнымъ изслѣдованіемъ, на основаніи котораго долженъ быть рѣшенъ основной вопросъ діалога: что такое благо, цѣль человѣческой жизни? Здѣсь Платонъ съ самаго начала становится выше противорѣчивыхъ отвѣтовъ, кото-

рые до него давались на этотъ вопросъ. Онъ одинаково отвергаетъ какъ то ученіе (Аристиппа), по которому благомъ является удовольствіе, такъ и другое, которое только въ пониманіи (*φρόνησις*) ищетъ блага (какъ дѣлали Сократъ, Атисеонъ и Демокритъ, разумѣется, каждый съ различнымъ отбѣнкомъ). Обладаніе высшимъ благомъ должно дѣлать человѣка счастливымъ, а между тѣмъ ни удовольствіе, ни пониманіе само по себѣ не даетъ счастья. Къ тому же и удовольствіе, и пониманіе, оба—родовыя понятія, и каждое изъ нихъ обнимаетъ множество различныхъ и разноцѣнныхъ состояній. Такимъ образомъ, можно съ самаго начала видѣть, что на вопросъ о содержаніи высшаго блага для человѣка не существуетъ простого отвѣта, но что этотъ вопросъ приведетъ къ системѣ благъ, основанной на отношеніи человѣка къ различнымъ видамъ реальныхъ цѣнностей. При этомъ рѣшающимъ моментомъ всегда будетъ участіе въ идеѣ добра, и благомъ для человѣка окажется все то, что какимъ либо образомъ само участвуетъ въ этой идеѣ и способно ее осуществить.

Разработка этой мысли, начатая уже въ «Пирѣ» и разъясняемая въ «Филебѣ» путемъ тончайшаго анализа богатаго матеріала, удачнѣйшимъ образомъ производится на идеѣ красоты. Тѣсная связь послѣдней съ идеей добра выражалась въ понятіи *κλειοκαγαθία*, которому Сократъ, заимствовавшій его изъ жизнепониманія аѣинскаго общества, придалъ болѣе глубокой и тонкой смыслъ. При этомъ и «философское влеченіе»,—означавшее у Платона въ одно и то-же время и этическое, и интеллектуальное возбужденіе, стремленіе, созиданіе и воспроизведеніе, — въ качествѣ Эрота должно возгораться отъ красоты и быть направлено на красоту. Такимъ образомъ, хотя Платонъ никогда не выразилъ этой мысли въ точныхъ понятіяхъ, красота оказывалась самой лучшей формой проявленія добра въ чувственномъ мірѣ. Сіяніе красоты

прежде всего и сильнѣе всего возбуждаетъ въ душѣ удивленіе, воспоминаніе о сверхъ-чувственной идеѣ и тоску по ней. Красота, это—наиболѣе цѣнное и дѣйствительное связующее звено между невидимымъ и видимымъ міромъ, она—нить Ариадны, которая выводитъ и возноситъ блуждающую душу изъ хаоса тѣлесныхъ формъ на чистыя высоты міра сущности.

Въ этомъ смыслѣ уже въ «Пирѣ» описывается побѣдное шествіе «любви» изъ чувственнаго міра въ царство сверхъ-чувственнаго. Она возбуждается прекрасными образами тѣлеснаго міра; но если это—истинная любовь, то за ними она ищетъ красоту душъ, проявляющуюся въ нравственныхъ поступкахъ, въ художественномъ и научномъ творчествѣ, въ воспитательной и политической дѣятельности. Отсюда же она обращается ко всему одушевленному міру; она старается найти слѣды красоты во всѣхъ формахъ земной дѣйствительности, въ совершенствѣ звѣзднаго неба, и въ концѣ-концовъ она поднимается къ той чистой красотѣ, родина которой—сверхъ-чувственный міръ.

На подобное же сліяніе эстетическаго удовлетворенія съ этическимъ указываетъ и послѣдовательный порядокъ благъ въ «Филебѣ». Прежде всего здѣсь исключается простое чувственное удовольствіе. Оно возникаетъ изъ похоти и порождаетъ похоть; чѣмъ оно сильнѣе, тѣмъ меньше даетъ оно человѣку прочнаго счастья. Быть можетъ, Платонъ слѣдуетъ мысли Демокрита, утверждая, что какъ чувственное воспріятіе схватываетъ лишь кажущуюся, но не истинную дѣйствительность, такъ и чувственное удовольствіе доставляетъ лишь кажущееся, но не истинное счастье. Съ другой стороны, онъ, повидимому, возражаетъ Демокриту, отказываясь признать благомъ простой покой, безразличіе и отсутствіе боли; по его мнѣнію, всякое благо должно сопровождаться положительнымъ чувствомъ удовлетворенія.

Такое удовлетвореніе, чистое, не сопровождающееся желаніями, а потому и безболѣзненное, не связанное съ пошлой чувственностью, дають еще въ предѣлахъ чувственнаго міра ощущенія красоты, вызываемыя цвѣтами, звуками и формами; здѣсь Платонъ имѣетъ въ виду физиологическіе элементы эстетическаго наслажденія. Далѣе благомъ является все то, что дѣлаетъ человѣка способнымъ разобратся въ чувственномъ мірѣ,—его построенное на опытѣ знаніе и умѣнье, его «правильныя представленія» и техническія искусства. Въ третьихъ, сюда должно относиться разумное пониманіе, — та разсудительность (*φρόνησις*), которая не ограничивается однимъ знакомствомъ съ будничной дѣйствительностью и умѣньемъ приспособляться къ ней, но переходитъ въ сознаніе причинъ и въ способность отдавать себѣ отчетъ въ нихъ. Еще выше стоитъ гармоническій образъ жизни,—земное бытіе, проникнутое содержаниемъ сущности и мѣры; наконецъ, выше всего стоитъ участіе въ этой вѣчной сущности, въ самой идеѣ добра. Такимъ образомъ, идеальное человѣческаго существованія заключенъ въ красотѣ, мѣрѣ и истинѣ.

Такова философская этика Платона,—одинъ изъ самыхъ чистыхъ и наиболѣе цѣнныхъ продуктовъ греческаго духа. Въ ней видно то проникновеніе чувственной жизни идеалами красоты и истины, которое мы всюду встрѣчаемъ въ поэзіи и въ искусствѣ грековъ: она связана мѣрой и исполнена гармоніи. Поэтому здѣсь, въ эпоху полной зрѣлости и на высотѣ своего метафизическаго мышленія, Платонъ видѣлъ человѣческое бытіе въ болѣе чистыхъ и свѣтлыхъ краскахъ, нежели въ своей богословской этикѣ, которую онъ пытался обосновать посредствомъ ученія о двухъ мірахъ (ср. ниже гл. 5).

Къ приобрѣтенію указанныхъ благъ въ ихъ восходящемъ порядкѣ должно готовить человѣка правильное воспитаніе; поэтому порядку благъ соотвѣтствуетъ въ главныхъ чертахъ и ходъ воспи-

танія, котораго Платонъ въ своемъ «Государствѣ», а также, съ небольшими измѣненіями, и въ «Законахъ» требовалъ отъ истинно хорошаго правительства. На первомъ мѣстѣ здѣсь стоитъ гимнастика, развитіе тѣла; ея задача—холить, возстановлять и поддерживать его красоту, сдѣлать его послушнымъ орудіемъ души. Къ гимнастикѣ примыкаетъ «музическое» образованіе, начинающееся элементарными искусствами чтенія, письма и счета, — подготовка души къ занятіямъ поэзіей и, главнымъ образомъ, музыкой; назначеніе послѣдней—заронить въ душу любовь къ красотѣ, какъ зародышъ всей высшей жизни. Третьей ступеню, которой достигаютъ лишь болѣе способные, служатъ занятія науками о мѣрѣ—математическими, въ которыхъ разсматриваются формы, принимаемыя идеями въ чувственномъ бытіи; сюда относятся арифметика, геометрія, стереометрія, астрономія и теорія музыки. Всѣ эти науки служатъ подготовкой къ высшему знанію, къ діалектикѣ, посвященной разсмотрѣнію самой идеи добра; въ «Государствѣ» она предназначена только для избранныхъ властителей, «Законы» же оставляютъ ее почти совершенно въ сторонѣ. Но основная мысль этой педагогики и здѣсь заключается въ томъ, чтобы вести человѣка посредствомъ красоты отъ чувственнаго къ порогу невидимаго міра и, если возможно, даже ввести его туда.

Характерно для этого примирительнаго настроенія престарѣлаго философа и то, что въ позднѣйшихъ частяхъ «Государства» и еще болѣе въ «Законахъ», признается относительная цѣнность «правильнаго мнѣнія» и основанной на немъ обыкновенной добродѣтели; они считаются здѣсь уже не только чѣмъ-то свойственнымъ лишь людямъ толпы, но признаются необходимой подготовкой къ діалектическому знанію и къ опирающейся на него философской добродѣтели также и для тѣхъ, кто предназначенъ для высшихъ цѣлей. Противоположности обратились въ послѣдовательныя ступени развитія.

Этотъ переходъ стоитъ въ связи съ возрѣніемъ Платона на государство и на всю общественную жизнь людей, какъ на осуществленіе идеи добра; но эта мысль въ своемъ развитіи переплетается со столькими другими, что ее необходимо изложить отдѣльно (гл. 6).

Другую часть метафизической системы образуетъ философія природы, цѣль которой—показать, какимъ образомъ идея, въ качествѣ конечной причины, опредѣляетъ весь физическій міръ. Эта философія изложена въ «Тимеѣ»; Платонъ подчеркиваетъ здѣсь, что все изслѣдованіе посвящено лишь міру возникновенія и въ силу этого не ищетъ полной достовѣрности, которая выражалась бы въ понятіяхъ, но должно ограничиться вѣроятными возрѣніями (*εἰκότες μᾶλλον*). Однако не трудно замѣтить, какую цѣнность имѣли именно эти «возрѣнія» для его личнаго міросозерцанія; они излагаются болѣею частью очень торжественно, какъ символъ вѣры, и не только близкіе къ Платону люди, въ томъ числѣ и Аристотель, но и всѣ философы послѣдующихъ столѣтій видѣли въ нихъ догматическія положенія, часто даже главный продуктъ научнаго творчества Платона.

Послѣднее обстоятельство явилось слѣдствіемъ того, что философъ, разъ отказавшись принципиально въ этой области отъ полной строгости діалектическаго знанія, уже не задумался придать всему изложенію богословскій характеръ, а своему ученію о природѣ—форму и сторию сотворенія міра. Этимъ въ значительной степени обусловливается прелесть указаннаго произведенія и его эстетическое дѣйствіе; но тѣмъ болѣею осторожность необходима для того, чтобы извлечь одно лишь философское содержаніе изъ этой богословской оболочки.

Платонъ и здѣсь также примыкаетъ къ болѣе древнимъ теоріямъ. Основные взгляды, развиваемые въ «Тимеѣ», ясно намекаютъ на противоположныя доктрины объ образованіи міра, принадлежавшія

Демокриту и Анаксагору. Исходя из своих метафизических воззрений, Платонъ прежде всего высказывается въ пользу того взгляда, по которому міръ вышелъ изъ первоначальнаго безпорядочнаго состоянія и получилъ свою цѣлесообразную форму благодаря «разуму»; и онъ старается заключить отсюда, что подобное цѣлесообразно дѣйствующее начало могло сотворить только наилучшій, т. е. одинъ, возможно болѣе совершенный міръ; этимъ исключается (атомистическое) предположеніе о безконечной множественности случайно возникшихъ міровъ. Точно также отвергаетъ Платонъ и механическое объясненіе; онъ убѣжденъ, что эта единая вселенная есть гармоническое и цѣлесообразное живое существо, что она — совершенный организмъ. Эта основная мысль съ большою торжественностью повторяется въ концѣ произведенія, и философъ, очевидно, вполне сознаетъ, какой важный новый принципъ онъ этимъ вводитъ въ греческое естествознаніе. И дѣйствительно, благодаря ему и его великому ученику, Аристотелю, теологически-органической взглядъ на видимый міръ втеченіе двухъ тысячелѣтій удержался въ западной наукѣ.

Но жизнь Платонъ умѣлъ представлять себѣ только, какъ одушевленность, и его взглядъ на природу, такимъ образомъ, возвращается въ извѣстномъ смыслѣ къ первоначальнымъ народнымъ мѣншіямъ и религіознымъ представленіямъ, отъ которыхъ освободились іонійскіе натурфилософы. Въ этомъ смыслѣ «Тимей» служитъ существенной частью платоновой теологіи; даже больше, это — произведеніе, въ которомъ великій мыслитель въ наибольшей степени соединилъ свои богословскіе и философскіе взгляды и пытался слить ихъ въ полной гармоніи. Это особенно ясно видно на понятіи души и на томъ искусномъ переплетеніи, путемъ котораго всеобщій натурфилософскій принципъ души переходитъ въ «Тимей» въ теологическое представленіе о человеческой душѣ.

Первый, всеобщій принципъ послѣдовательно развивается изъ метафизическихъ основъ телеологическаго идеализма и самъ себою совпадаетъ съ обычнымъ представленіемъ о жизни и одушевленности. Между бытіемъ или идеями и небытіемъ или пространствомъ математическія формы являются посредниками, такъ сказать, въ статическомъ смыслѣ: въ нихъ выраженъ тотъ постоянный видъ, который пространство получаетъ, чтобъ уподобиться идеямъ. Но такъ какъ тѣлесный міръ, въ которомъ это происходитъ, есть царство возникновенія и исчезновенія, т. е. царство вѣчнаго совершенія, то необходимо должно существовать еще динамическое промежуточное звено, движущее начало, и такимъ началомъ по древнему представленію служить именно душа. Она — причина движенія, она — то, что движется само собой и, слѣдовательно, можетъ двигать и тѣло; и именно потому она — принципъ жизни.

Въ этомъ смыслѣ, въ качествѣ движущей или жизненной силы, душа сама есть нѣчто подвижное и живое и принадлежитъ къ міру возникновенія; но въ немъ она — «первое», первоначальное и наиболѣе цѣнное; не ее слѣдуетъ объяснять тѣлами, а образование и движеніе тѣлъ — ею. Это ученіе, мимоходомъ затронутое въ «Фѣдрѣ», въ «Фѣдонѣ» защищается противъ матеріалистическаго утвержденія, будто душа есть лишь извѣстное сочетаніе, «гармонія» тѣла, и затѣмъ оно же кладется въ основу діалектическаго доказательства о безсмертіи души. Въ «Законахъ» оно выставляется какъ очень важный доводъ противъ матеріалистическаго атеизма.

Но понятіе души уже въ обычномъ смыслѣ имѣетъ, рядомъ съ признакомъ самопроизвольнаго движенія, еще и другой — сознаніе. Связь же между обоими признаками для Платона, какъ и вообще въ представленіяхъ грековъ, напримѣръ, у Демокрита, заключается въ томъ, что въ сознаніи движеніе «созерцается», т. е. внутренне повторяется и

копируется. Такимъ образомъ, познаваніе есть лишь «подмѣчаніе» душою ея собственныхъ движеній. Въ пользу такого сочетанія говоритъ и метафизическое основное положеніе платонова ученія о природѣ: уже въ «Филебѣ» указывается, что «разумъ», въ качествѣ Бога или мировой цѣли являющійся объективнымъ началомъ, можетъ сдѣлаться причиной всего совершающагося, міросозидающей дѣятельностью, только благодаря тому, что онъ обладаетъ «душою», т. е. переходитъ въ сознание.

Поэтому, если въ «Тимеѣ» весь видимый міръ разсматривается, какъ одинъ огромный организмъ, то своей жизнью онъ можетъ быть обязанъ только душѣ, которая служитъ въ одно и то-же время принципомъ движенія и сознанія; такимъ образомъ платонова натурфилософія приводитъ къ понятію единой мировой души, оживляющей, движущей и представляющей всю вселенную.

Промежуточное положеніе, которое принадлежитъ этой душѣ, обнаруживается въ тѣхъ двухъ элементахъ, изъ «смѣшенія» которыхъ, по мнѣнію Платона, она составлена,—въ простомъ и дѣлимомъ, въ тождественномъ (*αἰτόν*) и измѣнчивомъ (*θάτερον*). Такимъ образомъ, мировая душа, будучи «единствомъ во множественности», родственна, съ одной стороны, вѣчно-неизмѣнной сущности идеи, съ другой—вѣчной измѣнчивости явленій. Поэтому въ видимомъ мірѣ вездѣ сочетаются равномѣрность и измѣнчивость. Душа сообщаетъ міру равномерное и измѣнчивое движеніе, и этимъ двумъ видамъ движенія соотвѣтствуютъ оба вида сознанія или «познаванія»: знаніе, направленное на равномерное, и воспріятіе, направленное на измѣнчивое. Такимъ образомъ, принципы діалектики получаютъ примѣненіе и въ натурфилософій.

До этихъ поръ ученіе Платона о мировой душѣ вполне послѣдовательно и ясно; но здѣсь оно получаетъ нѣсколько фантастическій характеръ благодаря соединенію его съ тѣмъ новымъ принципомъ,

который былъ введенъ въ «Филебѣ», какъ посредствующее звено между идеей и явленіемъ,—съ принципомъ математическаго «ограниченія». Мировая душа считается уже не только принципомъ всякаго движенія и всякаго познанія, — въ ней долженъ заключаться и математическій порядокъ вселенной. Поэтому описаніе ея образованія, подраздѣленія и движенія является въ «Тимеѣ» очеркомъ астрономическаго міровоззрѣнія Платона. Оба наклонно по отношенію другъ къ другу поставленныхъ круга, экваторъ и эклиптика, соотвѣтствуютъ по его мнѣнію, «тождественному» и «измѣнчивому», вѣчно неизмѣнному круговороту неподвижныхъ звѣздъ и измѣняющемуся движенію «планетъ»—луны, солнца, Венеры, Меркурія, Марса, Юпитера и Сатурна.

Если отбросить тѣ туманныя и удивительныя построенія, путемъ которыхъ Платонъ опредѣляетъ частности своего представленія о мірѣ, то въ главныхъ чертахъ оно будетъ таково: вселенная есть шаръ, охватывающій все существующее; въ центрѣ, плотно насаженная на ось, покоится земля, также имѣющая форму шара, а вокругъ нея вращаются, по окружности одного круга, планеты, по окружности другого—небо неподвижныхъ звѣздъ. Последнее движется съ востока на западъ и дѣлаетъ оборотъ въ двадцать четыре часа; будучи самой крайней сферой, оно обнимаетъ пути блуждающихъ звѣздъ и захватываетъ ихъ въ своемъ движеніи, причемъ онѣ въ то-же время имѣютъ еще и собственное движеніе съ запада на востокъ. На этомъ основаны aberrация, обратныя движенія блуждающихъ звѣздъ и другія подобныя явленія. Изъ этихъ положеній возникла главная астрономическая проблема платоновой школы: какія простыя и равномерныя движенія слѣдуетъ принять и для блуждающихъ звѣздъ, и какъ слѣдуетъ представлять себѣ ихъ сочетаніе для того, чтобы объяснить кажущіяся неправильности въ путяхъ этихъ звѣздъ.

Едва ли удастся твердо установить, въ какой мѣрѣ Платонъ, имѣя въ виду эту задачу, въ послѣдствіи развилъ или измѣнилъ свои, изложенныя въ «Тимей», возрѣвія, — приблизился ли онъ къ теоріи эпицикловъ, которую въ его время выставилъ Эвдоксъ, и которую въ послѣдствіи очень сложнымъ образомъ разработали Каллиппъ и Аристотель, или онъ больше пользовался объясненіями пиеагорейцевъ, у которыхъ тогда появилось представленіе о вращеніи земли вокругъ своей оси и уже начала возникать смутная догадка о движеніи вокругъ солнца.

Совокупность всего движенія вселенной есть время, «созданное вмѣстѣ съ міромъ» и измѣряемое движеніемъ звѣздъ. Поэтому о состояніи, предшествовавшемъ возникновенію міра, собственно невозможно даже говорить; но точнаго отвѣта на любопытный вопросъ о томъ, лежитъ ли начало міра во времени, мы не находимъ у Платона; за то онъ особенно настойчиво утверждаетъ, что міръ есть нѣчто «вѣчно живущее», непреходящее. Въ своемъ круговоротѣ вселенная должна поэтому каждый разъ возвращаться въ извѣстное положеніе, вполне сходное съ тѣмъ, которое слѣдуетъ принять за первоначальное. Необходимый для этого періодъ времени Платонъ обозначаетъ, какъ «полный міровой годъ», и въ нѣкоторыхъ мѣстахъ онъ опредѣляетъ его въ 10000 земныхъ лѣтъ.

Главнымъ моментомъ всего этого ученія служить основное представленіе о томъ, что всякое частное событіе въ мірѣ цѣлесообразно опредѣлено совокупностью всего совершающагося; въ этомъ заключается характерная особенность органическаго міропониманія, въ противоположность механическому, которое, выразившись всего ярче въ демокритовомъ ученіи о сотвореніи міра, рассматриваетъ общій переворотъ всей міровой системы, какъ продуктъ всѣхъ частичныхъ двигательныхъ импульсовъ, вызванныхъ столкнувшимися атомами.

Міровой душѣ аналогичны отдѣльныя души,

являющіяся жизненнымъ началомъ для отдѣльныхъ организмовъ, но образующія въ отношеніи совершенства нисходящій рядъ. Первое мѣсто между ними занимаютъ звѣзды и души, видимыя боги; онѣ сообщаютъ своимъ свѣтящимся тѣламъ, созданнымъ изъ огня, не только самые совершенные виды движенія, именно, — движеніе по окружности, но также и движеніе вокругъ самихъ себя; въ то же время онѣ — носители высшаго разумнаго познанія. Болѣе туманнымъ, фантастическимъ и противорѣчивымъ становится изложеніе въ «Тимей» тамъ, гдѣ начинается рѣчь о низшихъ душахъ, — о душахъ людей, животныхъ и растений. Онѣ, по мнѣнію Платона, первоначально также принадлежали къ обитателямъ неба; но съ него онѣ были перенесены на землю, и имъ предназначено послѣ различныхъ превращеній и странствованій снова вернуться на свою родину. Хотя въ этомъ изложеніи играютъ значительную роль этические и религіозные мотивы, однако слѣдуетъ замѣтить, что здѣсь, гдѣ рѣчь идетъ о философіи природы, это блужданіе душъ въ мірѣ олицетворяетъ собою главнымъ образомъ порядокъ цѣлаго, міровой законъ, основанную на жизни вселенной необходимость.

Въ связи со всей этой натурфилософіей рассматриваются, наконецъ, и частные вопросы физиологіи и патологіи. Платонъ очень тщательно пользуется фактами и теоріями современнаго естествознанія; его источниками слѣдуетъ кромѣ Демокрита считать еще такъ назыв. младшихъ физиологовъ и близкихъ къ нимъ врачей. Мы не можемъ здѣсь подробно излагать его взглядовъ; отмѣтимъ только, что въ физиологіи органовъ чувствъ онъ трактуетъ въ особенности о томъ соответствіи между движеніемъ и воспріятіемъ, которое было основано на принципѣ міровой души и которое въ этой области могло быть разъясняемо при помощи демокритовскаго сведенія качественныхъ различій воспріятія на количественныя различія раздраженій.

Но тѣлесный міръ имѣетъ кромѣ «причины», цѣлесообразное дѣйствіе которой проявляется благодаря душѣ, какъ движеніе и знаніе, еще и «сопричину»—пространство. Последнее есть необходимое условіе для существованія ограниченннхъ формъ, которыя возникаютъ путемъ движенія и, съ другой стороны, образуютъ его субстратъ; смыслъ и цѣль различій между ними заключаются, правда, въ осуществленіи идей; но въ своихъ основаніяхъ эти различія обусловлены сущностью пространства и его стереометрической пластичностью. Съ этой точки зрѣнія слѣдуетъ разсматривать ученіе Платона объ элементахъ.

Онъ заимствуетъ у Эмпедокла знакомые и поннмѣ близкіе народному сознанію четыре элемента—землю, воду, воздухъ и огонь; но онъ пытается обосновать свой взглядъ путемъ двухъ различныхъ построеній: одинъ разъ діалектически-телеологическимъ, другой разъ—геометрическимъ. Такъ какъ міръ доступенъ воспріятію, т. е. такъ какъ онъ видимъ и осязаемъ, то въ немъ должны находиться свѣтлый и твердый элементы—огонь и земля. Но между обоими должны существовать посредствующіе переходы, а именно, такъ какъ рѣчь идетъ о стереометрическихъ отношеніяхъ,—двѣ среднія пропорціональныя; поэтому огонь относится къ воздуху такъ, какъ воздухъ къ водѣ, и воздухъ къ водѣ такъ, какъ вода къ землѣ. Въ этихъ искусственныхъ построеніяхъ можно найти нѣкоторый смыслъ лишь постольку, поскольку въ нихъ имѣются въ виду послѣдовательныя ступени сложныхъ соединеній; за то другое представленіе Платона гораздо яснѣе. Въ основаніи его лежитъ пнеагорейское ученіе объ элементахъ и принятія въ этомъ ученіи простыя, правильныя стереометрическія фигуры. Платонъ также утверждаетъ, что форма огня—тетраедръ, форма воздуха—октаедръ, форма воды—икосаедръ, и форма земли—кубъ. Пятому изъ правильныхъ тѣлъ, додекаедру, у Платона не соотвѣтствуетъ никакой элементъ; у Филолая это

мѣсто занималъ эфиръ, снова принятый Аристотелемъ, какъ элементъ звѣзднаго міра. Такое устраненіе эфиря или, что то-же, додекаедра обусловлено тѣмъ, что Платонъ признавалъ элементарными только тѣла, ограниченныя такими плоскостями, которыя можно составить изъ прямоугольныхъ треугольниковъ, т. е. квадратами или равносторонними треугольниками. Первые состоятъ изъ (четырехъ или двухъ) равнобедренныхъ прямоугольныхъ треугольниковъ, послѣдніе—изъ (шести или двухъ) прямоугольныхъ треугольниковъ, у которыхъ гипотенуза вдвое больше, нежели меньшій катетъ¹⁾. Платонъ исходилъ при этомъ изъ той мысли, что тѣла состоятъ не изъ чего иного, какъ изъ плоскостей, сходныхъ съ тѣми, которыми они ограничены; и онъ училъ, что тѣла составлены изъ треугольниковъ. Такимъ образомъ для него, какъ въ новой философіи для Декарта, физическое тѣло совпадало съ математическимъ. Въ ученіи того и другого реальное, осязаемое тѣло, являющееся въ то же время носителемъ движенія, по своей сущности есть не что иное, какъ ограниченная часть пространства. Для Платона это неизбежно вытекало изъ той метафизической основы, которую онъ въ «Филебѣ» далъ своей физикѣ. Тѣлесный міръ, это—пространство, получившее извѣстныя формы для копированія идей.

Такимъ образомъ, на мѣсто атомовъ, которые Демокритъ клалъ въ основу міра явленій, какъ истинно существующее (ἐστὴν ὄν), Платонъ ставитъ простыя, недѣлимые треугольники, отличающіеся опредѣленными отношеніями величины сторонъ и угловъ. Только благодаря математическимъ отношеніямъ пространство, несуществующее, при-

¹⁾ Что касается арифметическаго значенія платоново-пнеагорейской геометріи, то замѣтимъ, что въ первомъ случаѣ катетъ относится къ гипотенузѣ, какъ $1 : \sqrt{2}$, во второмъ—меньшій катетъ къ большому, какъ $1 : \sqrt{3}$.

обрѣтаетъ ту относительную реальность, которую оно, въ видѣ тѣлеснаго міра, обладаетъ для воспріятій. Составленное этимъ путемъ тѣло можетъ быть посредствомъ движенія разложено на свои элементы, и послѣдніе могутъ войти въ новое соединеніе; такимъ образомъ Платонъ объясняетъ эмпирически данное превращеніе элементовъ другъ въ друга. Въ такого рода процессахъ проявляется естественная необходимость (*ἀνάγκη*), «сопричина», дѣйствующая въ мірѣ возникновенія. Ея главное значеніе Платонъ—слѣдуя, повидимому, и здѣсь по существу за Демокритомъ—искалъ въ томъ, что каждый изъ четырехъ элементовъ имѣетъ свое опредѣленное мѣсто въ стройной системѣ мірозданія, и что его естественное и необходимое движеніе опредѣляется направленіемъ къ этому мѣсту. Такъ объясняя онъ себѣ то, что въ обычныхъ представленіяхъ называется направленіемъ тяжести, и этимъ онъ снова приводилъ также и механическое движеніе тѣлъ въ зависимость отъ живой общей связи всей вселенной.

У. БОГОСЛОВЪ.

Философія Платона, какъ она изложена въ предыдущей главѣ, развивалась вполне послѣдовательно изъ тѣхъ данныхъ, которыя до нея были накоплены всей греческой наукой. Для добродѣтели требуется иное знаніе, чѣмъ тѣ будничныя свѣдѣнія, которыя приобрѣтаются посредствомъ воспріятій; но понятіе становится знаніемъ только въ томъ случаѣ, если его объектъ находится въ другомъ, вышемъ, не-тѣлесномъ мірѣ; а такая вѣчно неизмѣнная сущность, въ концѣ-концовъ, есть нечто иное, какъ смыслъ и разумъ, образующій цѣлесообразную основу измѣнчивыхъ процессовъ возникновенія въ тѣлесномъ мірѣ. Какъ ни многочисленны и разнообразны тѣ вопросы, которые служатъ точками отпавленія въ діалогахъ, и тѣ предметы, которые въ нихъ трактуются, — всѣ они все-таки группируются вокругъ этихъ простыхъ и ясныхъ основныхъ мыслей.

Однако въ изложеніе этихъ мыслей почти всюду вплетаются и другія, чуждыя чисто логическому ходу разсужденія и придающія не только изложенію, но и самимъ доктринамъ своеобразный характеръ; онѣ заставляютъ предположить, что при выработкѣ платонова міросозерцанія рѣшающую роль игралъ, рядомъ съ этическимъ и интеллектуальнымъ, еще какой-то другой мотивъ.

Это особенно ясно сказывается въ такъ назыв. мифахъ, и изслѣдователи издавна чувствовали,

что здѣсь заключается странный, требующій особаго объясненія, составной элементъ платоновыхъ произведеній. Въ общемъ діалоги имѣютъ форму болѣе или менѣе строго замкнутыхъ, отвлеченныхъ изслѣдованій, въ которыхъ затрогиваются всѣ интересы греческаго духовнаго міра, въ особенности вопросы искусства и исторіи; но среди этихъ вопросовъ, иногда въ рѣшающемъ и очень важномъ мѣстѣ, на примѣръ, въ кульминаціонномъ пунктѣ изслѣдованія или въ его заключеніи, мы вдругъ встрѣчаемъ повѣствованія, въ которыхъ сказочные и мисологическіе сюжеты, излагаемые легкимъ и цвѣтистымъ языкомъ, служатъ средствами для изображенія тѣхъ-же предметовъ при помощи непринужденной, какъ кажется на первый взглядъ, поэтической фантазіи.

Вопросъ о значеніи этихъ миеовъ долго заставлялъ изслѣдователей ломать себѣ голову, такъ какъ они большей частью считали, что всѣ подобныя мѣста, особенно привлекательныя съ эстетической стороны, слѣдуетъ истолковывать одинаковымъ образомъ. Однако, это — невѣрно. Въ однихъ случаяхъ миеъ является только басней, въ родѣ геродотовыхъ, — такова въ «Фэдрѣ» исторія Тевта, изобрѣтателя буквъ; въ другихъ — онъ есть нечто иное, какъ пространно и подробно нарисованный образъ, получившій однако несоотвѣтствующую ему форму (какъ извѣстное сравненіе съ пещерой въ Республикѣ), но форму разсказа, — таковъ, на примѣръ, содержащій вариацию гезіодовскаго сюжета «миеъ» о трехъ видахъ людей въ Республикѣ; въ нѣкоторыхъ же случаяхъ миеъ представляетъ собою аллегорію, какъ небольшой, изящный разсказъ о стрекозѣ въ «Фэдрѣ» или, въ крупныхъ чертахъ, какъ въ высшей степени фантастическое описаніе существа Эрота, ¹⁾ которое даетъ

¹⁾ Подобное же значеніе имѣетъ въ „Протагорѣ“ миеъ объ основныхъ нравственныхъ чувствахъ, если только самому софисту не принадлежить здѣсь и миеологическая форма.

въ «Пирѣ» Аристофанъ. Во всѣхъ этихъ случаяхъ миеологическій элементъ является, въ сущности, литературнымъ средствомъ; но рядомъ съ художественнымъ оживленіемъ и наглядностью мы въ большинствѣ миеовъ замѣчаемъ еще и оттѣнокъ таинственности и торжественности, указывающій, что въ основѣ ихъ лежитъ нѣчто болѣе серьезное. Этотъ моментъ особенно силенъ въ фантастическихъ и наиболѣе важныхъ «мисахъ», содержанію которыхъ нельзя придать вмѣсто формы образовъ — форму понятій. Въ такихъ случаяхъ большей частью полагаютъ, что относительно тѣхъ предметовъ, которые не поддаются точному знанію, Платонъ отдавался на волю своей поэтической фантазіи, работавшей въ томъ направленіи, какое указывали ей его предположенія и убѣжденія. Предметами же этого рода для ученія объ идеяхъ, которое, со своей диалектикой, занималось изслѣдованіемъ неизмѣннаго бытія, являлись вопросы относительно всего совершающагося, въ особенности относительно прошедшаго и будущаго; отсюда, по принятому мнѣнію, вытекаетъ, на примѣръ, что и діалогъ, трактующій о происхожденіи тѣлеснаго міра, «Тимей», цѣликомъ носитъ миеологическій характеръ.

Въ этомъ объясненіи заключена доля правды, но оно не касается самой важной стороны дѣла. Всѣ дѣйствительныя и цѣнныя миеы, которыхъ нельзя свести на сравненія и аллегоріи — они встрѣчаются въ «Менонѣ», въ «Горгіи», въ «Фэдрѣ», въ «Пирѣ», въ «Фэдонѣ» и въ концѣ «Государства», — отличаются двумя существенными признаками: во первыхъ, они вводятся въ качествѣ «древнихъ сказаній» и въ качествѣ «откровеній» почтенныхъ ясновидцевъ — жрецовъ и жриць; во вторыхъ, всѣ они черпаютъ свое содержаніе въ одной и той-же области представлений и всѣ относятся къ одному и тому же вопросу, — къ вопросу о судьбѣ чело-вѣческой души въ другомъ мірѣ до и

послѣ земной жизни. Все это ясно указываетъ, что не только вообще въ основѣ этихъ миеовъ лежитъ религиозный мотивъ, но что въ нихъ выражено религиозное ученіе какой-нибудь опредѣленной секты.

Основной темой всѣхъ этихъ миеовъ служатъ представленія о томъ, что душа человѣка первоначально принадлежала къ высшему, невидимому міру, что въ своихъ грѣховныхъ блужданіяхъ она соединилась съ тѣломъ и что, наконецъ, она очистится и освободится отъ всего тѣлеснаго. Между тѣмъ эти представленія нисколько не составляютъ исконнаго общаго достоянія греческой религіи. Последняя, въ томъ видѣ, въ какомъ мы находимъ ее въ поэмахъ Гомера, въ общемъ не знаетъ ничего о подобномъ отдѣленіи души отъ тѣла, какъ не знаетъ и никакой метафизической исторіи души; даже «тѣни» являются въ ней лишь поблѣднѣвшими, безжизненными двойниками цѣльныхъ личностей, состоящихъ изъ тѣла и души.

Напротивъ, мысль о томъ, что «душа», какъ нѣчто чуждое, входитъ въ тѣло и снова выходитъ изъ него, что она, изгнанная изъ высшихъ сферъ, соединяется съ тѣломъ и должна быть снова освобождена изъ него, чтобы вернуться въ эти сферы,—эта мысль была занесена въ Грецію лишь культомъ Діониса. Въ качествѣ дикаго служенія новому богу проникъ онъ, кажется, съ сѣвера, изъ Фракіи, и подобно хмелю и опьяненію охватилъ грековъ, въ особенности женщинъ. Божественное безуміе (*μανία*)—такъ повѣствуетъ намъ Эврипидъ—неудержимо увлекало даже противившихся къ ночному фантастическому богослуженію, гдѣ при оглушительномъ шумѣ и въ дикомъ чувственномъ возбужденіи «вакхи» блуждали по горамъ и лѣсамъ—въ тѣ себя; потому что они обмѣнялись своими душами съ богомъ, онъ жилъ въ нихъ, они были *εἰδηοί* (богвдохновенны), и этотъ «энтузіазмъ», этотъ «экстазъ» являлся блаженнымъ состояніемъ, освобожденіемъ

души отъ плѣна, въ которомъ въ обычное время она находилась у тѣла.

Дельфійскій культъ Аполлона воспринялъ въ себя, укротилъ и очистилъ это лихорадочное народное движеніе; въ орфическихъ же мистеріяхъ представленія, составлявшія его темную и фантастическую основу, постепенно развились въ болѣе ясныя доктрины. Человѣческая душа сдѣлалась демономъ; будучи божественнаго происхожденія, она принадлежитъ къ невидимому міру духовъ, которые блуждаютъ и рыскаютъ всюду въ видимомъ мірѣ, иногда же вмѣстѣ съ богомъ, какъ дикое войско, неистово проносятся черезъ различныя страны. Человѣческое тѣло является для такого демона могиллой и тюрьмой; онъ заключенъ въ ней и прикованъ къ ней по собственной винѣ. Поэтому служеніе богу становится искупленіемъ: съ помощью таинственныхъ посвященій грѣшная душа должна очиститься. Содержаніемъ культа служитъ очищеніе (*κάθαρσις*) души для того, чтобы она нѣкогда могла снова возвратиться въ тѣ свѣтлыя высоты своей родины, гдѣ обитаютъ боги въ вѣчной чистотѣ.

Такія ученія окрѣпли всюду въ Греціи втеченіе шестата вѣка, и ихъ выразителями являются жрецы, совершающіе освященіе и искупленіе и призываемые въ случаѣ большихъ народныхъ бѣдствій для заклинанія злыхъ демоновъ; независимыя отъ государственной религіи, не знавшей догматовъ, распространялись эти секты, въ культѣ и ученіи которыхъ главное мѣсто занимала забота о благѣ души. Чѣмъ сильнѣе былъ проявлявшійся при этомъ религиозный пылъ, тѣмъ больше была и заключенная здѣсь опасность для интеллектуальной жизни грековъ,—опасность застыть въ догматахъ. И великое дѣло совершили поэтому іонійскіе естествоиспытатели, взявшіеся освободить отъ религиозныхъ влеченій мысль, обращенную на «природу вещей», снять съ космогоническихъ представленій ихъ поэтической и миеологической покровъ и построить познаніе міра только

на наблюдении и размышлении. Этим они сохранили греческому духу ту свободу, благодаря которой онъ сталъ учителемъ всѣхъ послѣдующихъ народовъ.

Однако рядомъ съ наукою въ сектахъ, державшихся культа Діониса, сохранились въ качествѣ правилъ вѣры и тѣ доктрины, въ которыхъ получилъ теоретическое выражение религиозный обычай испуительнаго энтузіазма, освобождающаго восторга— два сильныхъ духовныхъ теченія, шедшихъ рядомъ, иногда враждебно сталкиваясь, иногда же мирно идя рука объ руку. Уже давно обратили вниманіе на то, что такимъ людямъ, какъ Пивагоръ и Эмпедоклъ, приписываются изреченія, не только не стоящія ни въ какой связи съ научными принципами, выразителями которыхъ эти люди являются въ исторіи философіи, но оказывающіяся при болѣе глубокомъ размышлении даже несомвѣстимыми съ ихъ принципами: во всѣхъ изреченіяхъ этого рода сюжетами служатъ представленія, заимствованныя изъ орфико-діонисіева культа души, тѣсная связь котораго съ пивагорейскими религиозными обществами не подлежитъ сомнѣнію.

Своеобразное положеніе, которое занимаетъ Платонъ въ исторіи греческой, а, слѣдовательно, и западной мысли, обусловлено тѣмъ, что оба эти теченія онъ направилъ въ одно русло. Міросозерцаніе, къ которому онъ пришелъ путемъ научнаго изслѣдованія и которое обосновалъ, какъ общій результатъ всѣхъ выставленныхъ до него теорій, было таково, что догматы діонисіева ученія о душѣ могли войти въ него и являлись необходимо вытекавшими изъ него слѣдствіями. Такимъ образомъ, Платонъ дѣлаетъ попытку философски обосновать религиозные догматы или, по крайней мѣрѣ, доказать ихъ возможность и «вѣроятность». Въ этомъ смыслѣ онъ является первымъ богословомъ. При этомъ онъ держится слѣдующаго метода: онъ приравниваетъ содержаніе указаннаго

ученія о душѣ, поскольку оно выражено въ опредѣленныхъ мысляхъ, къ діалектикѣ и истолковываетъ его такъ, чтобы оно подошло къ заключенной въ ученіи объ идеяхъ теоріи двухъ міровъ. Когда сущность религиознаго представленія кажется, такимъ образомъ, научно обоснованной, тогда онъ въ «миѣ» присоединяетъ и ту наглядную, живую форму, которую приняли эти мысли въ общинѣ и ея культѣ, или-же въ его собственной фантазіи, непринужденно оперирующей надъ этимъ матеріаломъ.

Съ типической ясностью примѣняется этотъ методъ платоновой теологіи въ «Фэдонѣ»; здѣсь философское истолкованіе направлено не на религиозные первоисточники, какъ позднѣе у Филона, — ихъ тогда въ Греціи еще не существовало—но на традиціонныя, получавшія въ это время прочную форму доктрины и воззрѣнія общины; въ этомъ именно заключается специально богословская дѣятельность Платона. Но поэтому же мы можемъ предположить, что его живой религиозный интересъ, направленный въ опредѣленную сторону соответственно направленію указанныхъ сектъ, игралъ большую роль при выработкѣ того философскаго воззрѣнія, которое было пригодно для научной ассимиляціи діонисіева ученія о душѣ,—при выработкѣ теоріи двухъ міровъ.

Теперь только мы вполне понимаемъ то значеніе, которое имѣлъ для Платона міръ вѣчно неизмѣнной безтѣлесной и невидимой сущности; этотъ міръ былъ не только сверхъ-чувственнымъ мѣстомъ идей и чистыхъ образовъ, но и царствомъ боговъ и демоновъ, изъ котораго происходила человѣческая душа, изъ котораго она снизошла въ тѣло, чтобы принадлежать ему втеченіе продолжительнаго времени; въ этотъ же міръ она устремляется въ опьяненіи вакхическаго восторга, и въ него она, освобожденная, должна возвратиться послѣ своего очищенія. Съ другой стороны, богословъ прояснилъ религиозное представле-

ніе и обратилъ его въ научное понятіе: міръ духовъ сдѣлался для него духовнымъ міромъ, царствомъ Бога, разума, цѣлей и порядка. Невидимое пареніе демоновъ обратилось въ міръ цѣнностей, въ свѣтлую область идеи добра. Не трудно замѣтить, какую посредническую и примирительную роль здѣсь играетъ признакъ «невидимости», которымъ Платонъ въ этомъ смыслѣ успѣшно пользовался въ различныхъ мѣстахъ. Чистый міръ идей и духовъ для него является истиннымъ «Гадесомъ».

Но когда міръ идей получилъ это новое теологическое значеніе, тогда сразу исчезли всѣ затрудненія, возникавшія въ діалектикѣ относительно метафизическаго постулата, по которому сущность должна быть причиной возникновенія; тогда и догматы орфической космогоніи, обратившей Зевса, какъ разумную личность, въ создателя міра, могли получить научную форму. Принципіально ничего иного и не содержитъ «Тимей», гдѣ въ живомъ изложеніи удивительнѣйшимъ образомъ переплетаются философскіе и богословскіе взгляды. Та дѣятельность и активность, которая по діалектическому опредѣленію ученія о двухъ мірахъ, собственно, не могла быть присуща идеямъ, является здѣсь олицетворенною въ мірообразующемъ богѣ, въ деміургѣ. Онъ, «добрый» богъ, глядя на вѣчно недвижимые первообразы—идеи, создалъ міръ изъ «ничего», т. е. образовалъ его изъ пространства; онъ далъ этому міру душу и тѣмъ самымъ, жизнь, сознаніе и математическій порядокъ, и онъ устроилъ все въ немъ такъ хорошо, какъ было возможно, т. е. насколько позволяла «сопричина», пространство. Онъ опредѣлилъ и «видимымъ богамъ», небеснымъ звѣзднымъ душамъ, и всему низшему роду демоновъ и душъ извѣстную дѣятельность и извѣстный видъ вліянія. Такимъ образомъ невидимое сдѣлалось «причиной» видимаго. Философское ученіе «Филеба» превратилось въ богословскую исторію сотворенія міра, въ которой дѣлается попытка

научно обработать космогоническіе догматы съ помощью діалектическихъ понятій и естественно-историческихъ теорій.

Еще гораздо болѣе характерно скрещиваются различные научные интересы Платона около понятія души, составлявшаго центръ діонисіева религіознаго ученія. Здѣсь отождествляются два понятія, весьма различныя по содержанію и по объему, и такимъ образомъ создается богословская доктрина, непрерывно колеблющаяся между философскимъ принципомъ и религіознымъ представленіемъ. Въ метафизикѣ Платона «душа» является жизненною силой въ самомъ широкомъ смыслѣ слова, причиной самостоятельнаго движенія и носителемъ сознанія—мировая душа точно такъ-же, какъ и душа каждаго отдѣльнаго организма. Въ этомъ смыслѣ душа, какъ мы видѣли, есть нѣчто среднее между «сущностью» и «возникновеніемъ»—среднее, въ которомъ реализуется ихъ телеологическое отношеніе. Напротивъ, въ догматахъ діонисіевой религіи «душа», это — индивидуальная личность, демоническое отдѣльное существо, которое, какъ пришелецъ изъ высшаго міра, обитаетъ въ человѣческомъ тѣлѣ, страдаетъ и грѣшитъ вмѣстѣ съ нимъ и стремится изъ него въ свою невидимую родину. Такъ говорятъ о *ψυχή* (душѣ) философія и религія, но онѣ говорятъ, собственно, на совершенно различныхъ языкахъ и о совершенно различныхъ предметахъ: одна—о причинахъ цѣлесообразныхъ проявленій жизни на всемъ протяженіи вселенной, другая—о человѣческой душѣ и о ея страхѣ за свое вѣчное блаженство. И тамъ, гдѣ Платонъ, какъ богословъ, хочетъ научно обосновать религіозную доктрину, тамъ оба эти значенія незамѣтно переходятъ у него другъ въ друга. Этотъ искусный переходъ онъ выполняетъ, не сознательно и преднамѣренно, но подъ вліяніемъ сокровеннѣйшихъ своихъ убѣжденій, наиболѣе совершеннымъ образомъ въ «Федонѣ» и въ «Тимей»; намѣчаетъ же

онъ его уже въ началѣ великаго міра въ «Федрѣ».

Поэтому психологія Платона, изложеніе которой, какъ было, можетъ быть, замѣчено, отсутствуетъ въ предыдущей главѣ, представляетъ собою не философскую доктрину, и еще менѣе того—эмпирическое изслѣдованіе, но является теологическимъ ученіемъ, и притомъ наиболѣе важнымъ. Ибо все значеніе этой теологической психологіи становится понятнымъ лишь изъ того, что она — замѣтимъ это, забѣгая нѣсколько впередъ—служить основой, на которой Платонъ построилъ свою социально-политическую теорію.

Характерно для этой психологіи ея колебаніе между двумя направленіями; въ одномъ изъ нихъ душа, сообразно философскому понятію, должна сохранить свое положеніе между обоими мірами и, тѣмъ самымъ, двойственность своего существа; съ другой стороны, сообразно религиозному представленію, душа, какъ однородное существо, должна принадлежать къ высшему міру. Последняя мысль вводится въ «Федонѣ» съ помощью посредствующаго понятія «невидимаго». Если, говорится здѣсь, мы будемъ исходить изъ того, что существуетъ міръ невидимаго и неизмѣннаго, и міръ видимаго и измѣнчиваго, и если мы съ этой точки зрѣнія изслѣдуемъ различіе между душою и тѣломъ, то намъ будетъ ясно, что тѣло принадлежитъ къ видимому и измѣнчивому, душа же, такъ какъ ея вѣдь «нельзя видѣть» (*οὐ βλεπτόν*)—къ невидимому (*ἀειδέε*); точно такъ-же мы найдемъ, что душа, устремляя все свое вниманіе на себя самое, открываетъ въ себѣ познаніе идей и въ немъ обладаетъ неизмѣннымъ покоемъ и единствомъ; если же она хочетъ познавать при помощи тѣла, то она попадаетъ подъ вліяніе беспокойныхъ и безпорядочныхъ воспріятій и измѣнчивыхъ мнѣній. Такимъ образомъ, душа, очевидно, «наиболѣе сходна» съ невидимымъ. Нельзя не видѣть, какими осторожными выраженіями пользуется здѣсь Платонъ для того, чтобы сдѣлать незамѣтнымъ различіе въ

обоихъ понятіяхъ души и чтобы сдѣлать душу по ея сокровеннѣйшей сущности обитательницей высшего міра, которая омрачается и искажается въ этой своей сокровеннѣйшей сущности благодаря сопряженію съ тѣломъ.

Однако, съ другой стороны, и богословская мысль имѣла поводъ допустить въ существѣ самой души извѣстное отношеніе къ чувственному міру, и этимъ мотивомъ руководствуется Платонъ, изображая душу дѣйствующею отъ природы въ разноцѣнныхъ формахъ (*εἴδη*). Натурфилософское понятіе души (*ψυχή*) заключало въ себѣ смѣшеніе единообразнаго и измѣнчиваго; этому теоретическому противоположенію въ богословскомъ понятіи соотвѣтствовало этически-религиозное.

Это противоположеніе Платонъ наиболѣе удачно развилъ въ одномъ мѣстѣ «Государства» на нравственномъ идеалѣ самообладанія (*ἑαυτοῦ κραίτεον εἶναι*). Мы вспоминаемъ тѣ діалектическія затрудненія, которыя вызваны въ новой философій понятіемъ самоознанія,—субъекта, служащаго объектомъ для самого себя, или дѣятельности, наблюдающей самое себя,—когда видимъ, какъ Платонъ въ этомъ мѣстѣ показываетъ, что для устранинія противорѣчія необходимо предположить существованіе въ душѣ двухъ различныхъ элементовъ—господствующаго и подчиненнаго, лучшаго и худшаго, именно—разумнаго (*τὸ λογιστικόν*) и неразумнаго. Но дальнѣйшее размысленіе показываетъ, что неразумный элементъ, въ свою очередь, долженъ быть расчлененъ въ отношеніи цѣнности. Если самообладаніе означаетъ побѣду разума надъ низшими влеченіями, то оно возможно только въ силу того, что между этими влеченіями есть болѣе благородныя, добровольно подчиняющіяся разуму, въ то время какъ другія оказываютъ ему значительное сопротивленіе. Слѣдовательно, въ неразумномъ снова надо различать болѣе благородное и неблагородное; первое Платонъ называетъ пылкостью (*τὸ θυροειδέε*), второе — жадно-

стью (τὸ ἐπιθυμητόν). Отношеніе между этими тремя видами активности души,—разумностью, пылкостью и жадностью, Платонъ очень удачно опредѣлилъ символическимъ образомъ въ миеѣ «Фэдра»: въ этомъ образѣ душа представлена, какъ парная упряжка со своимъ возницей. Возница, это—«разумность»; изъ обоихъ его коней болѣе благородный, «пылкость», слѣдуя за господиномъ, стремится кверху, неблагородный же, «жадность», упрямо тянетъ внизъ.

Этого тройного раздѣленія души по видамъ ея активности не слѣдуетъ отождествлять съ тѣмъ подраздѣленіемъ душевной дѣятельности, которое со времени Аристотеля усвоено научной психологіей. У Платона мы имѣемъ дѣло прежде всего съ этической системой, которая сводится къ опредѣленію цѣнности различныхъ видовъ человѣческихъ желаній или нравственныхъ направленій жизни. «Разумность» стремится къ мудрости, «пылкость»—къ почестямъ и власти, «жадность»—къ наслажденію и богатству. Такимъ образомъ, люди различаются въ зависимости отъ того, къ которому изъ этихъ трехъ великихъ благъ они стремятся—къ мудрости, почестямъ или деньгамъ; они—либо философы (φιλόσοφοι), либо честолюбцы (φιλότιμοι), либо коростолобцы (φιλοχρήματοι). Платонъ имѣетъ здѣсь въ виду типы различныхъ характеровъ; точно такъ же, по его мнѣнію, различаются и народы, причемъ у грековъ преобладаетъ любовь къ мудрости, у воинственныхъ племенъ Сѣвера—пылкость, у изнѣженныхъ южанъ—страсть къ наслажденіямъ.

Какъ ни тонко и привлекательно это взрѣніе само по себѣ, какъ ни удачно сумѣлъ Платонъ воспользоваться имъ въ своемъ ученіи объ обществѣ,—однако ему стоило большого труда (онъ самъ говоритъ объ этомъ въ «Государствѣ») теоретически согласовать этотъ взглядъ съ понятіемъ о душѣ, какъ о цѣльной индивидуальности, какъ о религиозной личности. Формальная проблема—какъ еди-

нообразное (μονοειδές) можетъ въ то-же время быть многообразнымъ (πολυειδές)—осложняется еще по существу вопросомъ о томъ, какъ слѣдуетъ мыслить отношеніе между душой, которая сама по себѣ безтѣлесна, и тѣломъ. Если каждая человѣческая душа (а эта именно мысль проводится въ «Фэдрѣ» и «Государствѣ») должна совмѣщать въ себѣ всѣ три направленія, только каждый разъ въ особомъ сочетаніи, то въ самомъ существѣ ея есть, слѣдовательно, нѣкоторое отношеніе къ тѣлесному; ибо обѣ низшихъ формы, пылкость и жадность, направлены на блага видимаго міра. Поэтому въ «Фэдрѣ» душа оказывается еще до своего земного существованія одержимой чувственными склонностями, и неблагородный конь влечетъ ее къ землѣ, гдѣ она рождается въ человѣческомъ тѣлѣ. Сообразно съ этимъ, въ «Фэдонѣ» душа, уходя въ моментъ смерти изъ тѣла, уноситъ съ собою и свое чувственное вождѣліе и свою земную страсть, и если послѣднія еще достаточно сильны, то онѣ удерживаютъ душу на землѣ и въ концѣ-концовъ принуждаютъ ее снова войти въ какое нибудь земное тѣло.

Это было вполне послѣдовательно, если душа, какъ подчеркивается въ «Фэдонѣ», мыслилась, какъ цѣльная личность; но это было несомнѣнимо съ представленіемъ о душѣ, которая сама по себѣ безтѣлесна и живетъ въ тѣлѣ только какъ чуждый пришелецъ. Оба признака богословскаго понятія души рѣзко и непримиримо противорѣчили другъ другу. Это навело, кажется, Платона въ послѣдствіи на мысль разсматривать три вида (εἶδη) душевной активности, какъ части (μέρη), изъ которыхъ «душа» человѣка составлена въ земномъ существованіи, и которыя затѣмъ могутъ снова быть отдѣлены другъ отъ друга. Такъ учитъ онъ въ «Тимеѣ» и помѣщаетъ при этомъ отдѣльныя части въ головѣ, въ груди и въ животѣ. Истинной душой въ собственномъ смыслѣ, «внутреннимъ человѣкомъ въ человѣкѣ», какъ говоритъ Платонъ въ другомъ мѣстѣ, является тогда

разумъ, прочія же двѣ части, пылкость и жадность, прирастаютъ къ ней лишь во время ея земной жизни, какъ искажающія оболочки, и затѣмъ снова опадаютъ отъ очистившейся души. Это возрѣніе въ достаточной мѣрѣ считается съ признакомъ чистоты и безтѣлесности въ понятіи демона—души; но такъ какъ «разумъ» во всѣхъ одинъ и тотъ-же, то оказывается, что здѣсь другому моменту, индивидуальной личности, удѣлено слишкомъ мало вниманія.

Тѣ же неразрѣшимыя затрудненія въ богословскомъ понятіи души мы находимъ и въ столь важномъ съ догматической точки зрѣнія ученіи о безсмертіи. Душа, это—демонъ, божественное существо, а боги—безсмертны, вѣчно живущи; поэтому и жизнь души не зависитъ отъ тѣннаго земного тѣла: она жила до него, и она его переживетъ. Таковъ былъ новый догматъ діонисіевой религіи, съ которымъ въ міръ греческихъ представлений проникла, какъ наиболѣе чуждый моментъ, прежде всего мысль о предсуществованіи души до земной жизни. Самъ Платонъ заставляетъ какого-то образованнаго афинянина высказать Сократу, что объ этомъ онъ никогда ничего не слыхалъ. Въ то-же время Платонъ считаетъ эту часть своего ученія настолько важной, что не только часто и подробно ее обсуждаетъ, но даже, какъ извѣстно, посвятилъ ей цѣлый діалогъ—«Федонъ», въ которомъ онъ приводитъ научныя доказательства въ пользу новаго догмата.

Доказательства, въ свою очередь, основываются либо на философскомъ понятіи души, либо на богословскомъ, которое, понятно, одно только и имѣется въ виду въ изложенномъ догматѣ. Въ первомъ случаѣ доказательства страдаютъ тѣмъ недостаткомъ, что показываютъ слишкомъ много. Такой случай мы находимъ въ «Фэдрѣ», гдѣ положеніе: «всякая душа—безсмертна» подкрѣпляется той мыслью, что двигательный принципъ не можетъ имѣть ни начала, ни конца. Если бы этотъ аргументъ былъ прави-

ленъ, то онъ относился бы ко всякой «душѣ» въ натурфилософскомъ смыслѣ слова, слѣдовательно и ко всякой душѣ животнаго или растенія. То-же можно сказать о главномъ діалектическомъ доказательствѣ въ «Федонѣ». Жизнь есть главный признакъ души; но свойствомъ какого нибудь понятія не можетъ быть то, что противорѣчитъ его главному признаку; слѣдовательно, душа исключаетъ противоположность жизни—смерть. Отсюда, собственно, вытекаетъ только та прозрачная истина, что душа, поскольку она существуетъ и пока существуетъ, можетъ быть только жива, но никакъ не мертва; Платонъ же, приравнивая выраженіе *ἀθάνατος* (буквально: «исключающее смерть») къ выраженію *ἀνώλεθρον* (непреходящее), выводитъ отсюда «безсмертіе» въ обычномъ, богословскомъ смыслѣ слова. Однако, если даже допустить, что это ложное заключеніе—правильно, то оно опять-таки будетъ относиться къ «душѣ», какъ жизненной силѣ вообще, а не какъ къ религиозному субъекту.

Для того, чтобы оба эти доказательства имѣли силу и въ послѣднемъ смыслѣ, необходимо было бы допустить тождественность обонхъ понятій души, философскаго и богословскаго, т. е. необходимо было бы предположить, что и низшія души—если и не души растеній, то по крайней мѣрѣ души животныхъ—по своему существу и происхожденію принадлежатъ къ демонамъ, т. е. однородны съ чело-вѣческими душами. И дѣйствительно, есть признаки, указывающіе, что Платонъ (быть можетъ, вмѣстѣ съ орфиками) принялъ это парадоксальное слѣдствіе. Оно приводитъ къ намѣченному въ «Тимеѣ» ученію, по которому число «душъ» ограничено, а разъ созданныя странствуютъ по всѣмъ организациямъ вселенной.

Подобное же допущеніе требуется и тѣмъ ходомъ мыслей, которымъ начинаются доказательства въ «Федонѣ». При помощи гераклитовыхъ положе-

ней здѣсь показывается, что подобно тому, какъ изъ «живыхъ» дѣлаются «мертвые», такъ и «живые» должны были произойти изъ «мертвыхъ». При этомъ надо имѣть въ виду, что подъ «жизнью» здѣсь съ самаго начала понимается существованіе въ человѣческомъ тѣлѣ, подъ «безжизненностью» же—существованіе въ иномъ мірѣ; въ общемъ, здѣсь дѣлается попытка обосновать то представленіе, что «жизнь» и «безжизненность», въ указанномъ смыслѣ, —поочередныя формы существованія душъ, остающихся неизмѣнными при всѣхъ этихъ измѣненіяхъ. Если вначалѣ это служитъ доказательствомъ предсуществованія души до земной жизни (отсюда уже путемъ заключенія по аналогіи должно затѣмъ быть выведено послѣсуществованіе), то доказательство духовной тождественности душъ пополняется ссылкой на ученіе объ ἀνάμνησις («всякое діалектическое знаніе есть воспоминаніе»), и здѣсь только рѣчь дѣйствительно идетъ о предсуществованіи или о безсмертіи духовно-личнаго существа души.

При этомъ «доказательство» трактуется въ произведеніяхъ Платона слѣдующимъ образомъ. Въ «Менонѣ» ставится вопросъ о томъ, какъ можетъ человѣкъ достигнуть знанія, не вытекающаго изъ воспріятій его земной жизни, и здѣсь отвѣтъ на этотъ вопросъ дается въ формѣ слѣдующей еще проблематической ссылки: люди, свѣдующіе въ религіозныхъ дѣлахъ, держатся того мнѣнія, что душа человѣка безсмертна, что она еще до рожденія жила и видѣла различныя вещи, которыя при случаѣ, вѣроятно, можетъ припомнить. Затѣмъ въ «Федрѣ», съ непосредственнымъ указаніемъ на божественное вдохновеніе (μανία), послѣдовало великое, капитальное откровеніе: души безсмертны; онѣ подыались нѣкогда вмѣстѣ съ богами, чтобы созерцать міръ чистыхъ образовъ. Но онѣ слабы, и жадность стала сильна въ нихъ. Поэтому онѣ должны были сдѣлаться людьми, и когда теперь видъ земной кра-

соты пробуждаетъ въ нихъ воспоминаніе о той чистой красотѣ, которую онѣ созерцали въ небесныхъ высотахъ, тогда въ нихъ возникаетъ тоска по ней, — философское влеченіе.

Въ связи съ этими богословскими воззрѣніями намъ еще разъ становится понятнымъ значеніе платонова ученія о любви (ἔρως). Душа по своей природѣ божественна; она нѣкогда созерцала своимъ духовнымъ существомъ чистые образы невидимаго міра. Если теперь, вникая въ понятія, она вспоминаетъ свое первое созерцаніе, то любовь, жгучая тоска, овладѣвающая ею при этомъ, есть не что иное, какъ тоска души по своей неземной родинѣ, по божественной жизни, составлявшей нѣкогда ея удѣлъ. Это — горестное стремленіе падшаго демона къ потерянному раю своего чистаго и истиннаго существа.

На эти откровенія ссылается «Федонъ», чтобы показать, что мысль: „всякое знаніе есть «воспоминаніе»“, служитъ краеугольнымъ камнемъ всего ученія объ идеяхъ, и что предсуществованіе души до тѣлесной жизни является, слѣдовательно, необходимой предпосылкой этого ученія. Далѣе, здѣсь доказывається, что способность человеческой души схватывать идею въ ея чистой и цѣльной формѣ свидѣтельствуемъ о родственности души съ невидимымъ и непреходящимъ. Человѣкъ безсмертенъ, потому что онъ можетъ въ своемъ познаніи усваивать вѣчное, невидимое; а душа его доказываетъ свою принадлежность къ болѣе высокимъ и благороднымъ существамъ тѣмъ, что она не только не является продуктомъ тѣлесныхъ движеній, но, наоборотъ, сама, какъ самостоятельное существо, управляетъ тѣломъ и можетъ освободиться отъ его влеченій, можетъ самостоятельно противодѣйствовать его вождѣліямъ. Такимъ путемъ Платонъ старается вывести догматъ діонисіевой религіи — безсмертіе человеческой души—изъ принциповъ ученія объ идеяхъ.

Однако затрудненія, къ которымъ приводила при опредѣленіи существа души двойственность ея фило-

софской и богословской натуры, не исчезают и въ этихъ доктринахъ, и здѣсь всё они сводятся къ вопросу о томъ, что же именно въ душѣ «безсмертно». Въ «Фэдонѣ», какъ и въ «Фэдрѣ» и въ «Государствѣ», принимается и предсуществованіе, и послѣдующее существованіе всей души въ ея метафизическомъ единствѣ: она является здѣсь демоническимъ отдѣльнымъ существомъ, переживающимъ всё свои состоянія и всё попеременные соединенія съ земными тѣлами. Такъ, въ одномъ мѣстѣ въ «Государствѣ» говорится, что безсмертіе души явствуетъ уже изъ того, что она не погибаетъ отъ своей собственной (нравственной) испорченности; насколько болѣе, слѣдовательно, должна она быть обезпечена отъ всякой порчи, приходящей извнѣ! Тамъ же, гдѣ, какъ въ «Тимей», «разумъ» считается высшей частью души, реально отдѣленной отъ низшихъ, тамъ онъ одинъ является безсмертнымъ, между тѣмъ какъ остальные части исчезаютъ вмѣстѣ съ тѣломъ; онъ называется «божественнымъ» (τὸ θεῖον), обѣ же преходящія части вмѣстѣ — «смертнымъ» (τὸ θνητόν). Но здѣсь, какъ было замѣчено выше, уже нѣтъ рѣчи объ индивидуальномъ и личномъ безсмертіи, и такимъ образомъ все ученіе рушится само собою.

Цѣль и смыслъ ученія о безсмертіи заключается, разумѣется, въ тѣхъ выводахъ, которые можно сдѣлать изъ него относительно участи души въ загробной жизни. И здѣсь-то Платонъ сдѣлалъ огромный шагъ впередъ, придавъ представленіямъ объ этой жизни чисто этической характеръ. Мистеріи учили извѣстнаго рода внѣшнему благочестію: заблудшій демонъ, изъ невидимаго міра духовъ попавшій въ человѣческое тѣло, долженъ быть очищенъ, искупленъ и освобожденъ религіознымъ культомъ; но средствами для этой цѣли служатъ ритуальныя формы богослуженія. Въ нихъ заключена сила волшебства, которая должна проявиться на всякомъ, кто соблюдаетъ ихъ, независимо отъ его внутреннихъ качествъ. Это воззрѣніе присуще всёму первоначальнымъ фор-

мамъ религіозной жизни. Вначалѣ оно господствовало, повидимому, безраздѣльно и въ сектахъ, державшихся культа Діониса; но оно не могло удовлетворить философа, вышедшаго изъ школы Сократа. Онъ придавъ этому воззрѣнію этической смыслъ и если здѣсь, быть можетъ, уже орфики, и во всякомъ случаѣ Пифагоръ и пифагорейцы до нѣкоторой степени являются его предшественниками, то его собственное значеніе въ этой области все таки заключается въ томъ, что онъ, исходя изъ своихъ философскихъ убѣжденій, съ гораздо большей убѣдительностью и силой подыалъ діонисіеву религію на такую нравственную высоту, какой она до него не достигала: въ ученіе объ участи души онъ ввелъ въ полномъ объемѣ принципъ нравственной отвѣтственности и воздаянія. Такимъ образомъ философъ возвратилъ религію то, что онъ у нея заимствовалъ; и если возможно, что его мненія о жизни послѣ смерти частью построены на представленіяхъ, составлявшихъ традиціонное достояніе указанныхъ сектъ, то, съ другой стороны, онъ преобразовалъ эти представленія, внося въ нихъ свой нравственный идеализмъ, и благодаря этому онъ сталъ религіознымъ реформаторомъ ¹⁾.

Мненія, въ которыхъ Платонъ излагаетъ эти доктрины, не могутъ, разумѣется, претендовать на буквальную истинность, поскольку въ нихъ примѣняются чувственные и наглядные образы; для этого они слишкомъ разнообразны и несомвѣстимы другъ съ другомъ. Одна и та-же основная мысль встрѣчается въ очень различной картинной формѣ; Платонъ не стѣсняется дать въ одномъ и томъ же діалогѣ (въ «Фэдонѣ») два совершенно несходныхъ описанія души и ея состоянія послѣ смерти; онъ не остава-

¹⁾ Замѣтимъ, что введеніе этическихъ моментовъ въ традиціонную религію есть общее явленіе того времени. Благодаря софистамъ и ихъ послѣдователямъ (дионикамъ и стоикамъ) этотъ процессъ совершился въ государственной религіи, благодаря Платону — въ діонисіевомъ культѣ искупленія.

вливается иногда даже передъ такими шутками, какъ лукавое утверждение въ «Тимей», будто астрономы не могущіе отрѣшиться отъ чувственнаго созерцанія и отвергающіе поэтому истинную теорію, будутъ когда нибудь вполнѣдствіи обращены въ птицъ. Но онъ все таки вездѣ держится того взгляда, что хотя нельзя, правда, настаивать на буквальной истинности мѣта, но можно быть вполнѣ увѣреннымъ въ томъ, что въ дѣйствительности «дѣло должно обстоять приблизительно такъ»; въ одномъ мѣстѣ (въ «Горгіи») онъ даже прямо говоритъ, что судъ надъ мертвыми, который читатель приметъ за мѣта, для него — разумная истина (λόγος).

Такимъ образомъ, жизнь души является у Платона не въ аллегорическомъ, а въ буквальномъ смыслѣ странствованіемъ души. Это предствленіе наиболѣе соответствовало сущности діонисіевой религіи: окруженный рѣющими демонами, богъ скитается по міру, и посвященный въ тайства человекъ, опьяненный оргіей и охваченный восторгомъ, принимаетъ участіе въ этомъ скитаніи, чтобы освободиться отъ оковъ тѣла. Такъ блуждаетъ вѣчно беспокойная душа отъ тѣла къ тѣлу, и блаженство, являющееся высшей цѣлью религіознаго усердія, заключается въ томъ, чтобы душа избавилась, наконецъ, отъ муки этихъ странствованій и была принята обратно въ свою невидимую родину.

Въ «Фэдрѣ» Платонъ даетъ блестящее фантастическое описаніе роя душъ, которыя возносятся, сопровождая боговъ, въ небесныя высоты. Но паденіе душъ въ человѣческомъ тѣлѣ является у него результатомъ ихъ паденія: ихъ созерцаніе слишкомъ слабо, жадность же въ нихъ слишкомъ сильна для того, чтобы онѣ могли удержаться на чистой высотѣ и не упасть съ нея на землю. Такимъ образомъ, онѣ по своей винѣ становятся людьми, и въ зависимости отъ того, что имъ удалось созерцать въ мірѣ идей, онѣ становятся, въ нисходящемъ порядкѣ, философами, царями, политическими дѣятелями,

врачами, прорипателями, поэтами, ремесленниками, софистами или тиранами, — оцѣнка профессій и словій, очень характерная для практическаго жизнепониманія Платона.

По «Тимею» души первоначально поселяются въ звѣздахъ и затѣмъ, послѣ того какъ онѣ созерцали тамъ величіе вселенной, онѣ отсылаются во внутренній міръ, чтобы его оживить; это разсматривается здѣсь, правда, не какъ кара за паденіе, но какъ божественный строй жизни; однако дальнѣйшая участь каждой души снова обусловливается ея нравственными и умственными качествами. При первомъ рожденіи всѣ души становятся мужчинами, при послѣдующихъ, въ зависимости отъ того, насколько онѣ недостойны, — женщинами, птицами, земными и водными животными: и такъ всѣ онѣ вѣчно мѣняются мѣстами и подвергаются превращеніямъ, смотря по ихъ мудрости или неразумію.

При этомъ странствованіи душъ въ мірѣ каждая послѣдующая жизнь всегда разсматривается, какъ воздаяніе, какъ награда или наказаніе за умственное и нравственное поведеніе въ предыдущей жизни. Въ «Фэдонѣ» (въ первомъ мѣстѣ) такое возрожденіе изображается посредствомъ аналогій между человѣческими характерами и типами животныхъ, какъ естественная необходимость; бездѣльники превращаются въ ословъ, насильники — въ волковъ или коршуновъ, души филистеровъ переходятъ въ пчелъ и муравьевъ или возвращаются въ мирныхъ мѣщанъ. Напротивъ, въ другихъ мѣстахъ, какъ въ «Горгіи», въ концѣ «Фэдона» и «Государства»; возбужденная фантазія, пуская въ ходъ всѣ свои средства, рисуетъ судъ надъ мертвыми. Здѣсь неисправимые присуждаются къ вѣчнымъ наказаніямъ; еще не вполнѣ безнадежныя грѣшники исправляются посредствомъ страховъ и мукъ; иные, не переходившіе слишкомъ рѣзко границъ мѣщанской порядочности, отсылаются для новаго испытанія въ человѣческую жизнь; одни лишь «философы», уразумѣвшіе въ ис-

тннномъ пониманіи также и благо души, получаютъ доступъ въ свѣтлое царство боговъ. Такимъ образомъ, мы находимъ здѣсь и адъ, и чистилище, и небо, и въ «Фэдонѣ» пускается въ ходъ весь пестрый аппаратъ фантастически-смутной космографіи для того, чтобы сильно сгущенными красками изобразить мѣста наказанія и награды, испытанія и очищенія. Въ какой мѣрѣ здѣсь, а также въ другихъ подобныхъ мѣстахъ, Платонъ заимствовалъ и поэтически изукрасилъ образы, свойственные культу мистерій, — этого въ точности нельзя болѣе установить.

Въ «Фэдрѣ» и въ «Государствѣ» опредѣляются и міровые промежутки времени, на которые души присуждаются къ странствованію и искупительному очищенію; эти періоды колеблются между 1000 и 10000 лѣтъ. При этомъ, повидимому, предполагается, что по истеченіи великаго мірового года всѣ души, даже тѣ, которыя въ данномъ году достигли блаженства, должны сызнова пуститься въ странствованіе, причѣмъ имъ предоставляется свобода выбрать себѣ ту земную участь, съ которой онѣ хотятъ начать новый круговоротъ.

Такъ переплетаются и въ мифахъ метафизическіе и этически-религіозные мотивы: странствованіе душъ обусловлено частью міровымъ порядкомъ, частью ихъ собственной виною; и эта вина, въ свою очередь, ищется то въ свободномъ рѣшеніи, которое предшествуетъ единичной земной жизни и напередъ опредѣляетъ ея нравственную цѣнность, то въ поведеніи втеченіе предшествующей земной жизни. Міровой законъ и личная отвѣтственность, — судьба и свобода, — вотъ отъ чего зависитъ жизнь и страданія человѣка. Намѣченные тонкими и глубокими штрихами, проходятъ эти вопросы сквозь блестящій рядъ мифическихъ образовъ и остаются позади ихъ, какъ великія загадки, которыя можно лишь смутно почувствовать въ созерцаніи, но не выразить въ формѣ понятій.

На этихъ догматахъ о сверхъ-чувственной

природѣ души, о ея безсмертіи и искупительномъ странствованіи по міру основана и богословская этика Платона, изложенная главнымъ образомъ въ «Фэдонѣ» и лишь кое-гдѣ намѣчаемая въ «Горгіи» и въ «Феэтетѣ». Она стоитъ въ рѣзкомъ и непримиримомъ противорѣчьи съ нравственнымъ воззрѣніемъ на жизнь, построеннымъ въ «Пирѣ» и въ «Филебѣ» на основахъ діалектики и телеологической метафизики (ср. выше, стр. 114 сл.). Она обостряетъ и дѣлаетъ болѣе глубокимъ тотъ дуализмъ, который это примирительное воззрѣніе пыталось сгладить и устранить. Этого противорѣчія нельзя отрицать, но его нельзя и разрѣшить, предположивъ, что оно объясняется различными степенями развитія Платона. Мы не можемъ сказать, на какой точкѣ зрѣнія онъ стоялъ раньше, на какой позднѣе. Есть много основаній полагать, что «Фэдонъ» написанъ между «Пиромъ» и «Филебомъ», и отдѣленъ отъ послѣдняго не очень большимъ промежуткомъ времени. Поэтому остается только принять, что здѣсь мы имѣемъ передъ собою непримиренный разладъ въ самомъ Платонѣ, противорѣчіе, котораго онъ не въ силахъ былъ превозмочь. Это — противорѣчіе между философскимъ и богословскимъ мышленіемъ.

Послѣднее, основываясь на указанныхъ догматахъ, могло, разумѣется, смотрѣть на земной міръ со всѣми его благами, особенно же на человѣческое тѣло со всѣми его потребностями, только какъ на врага, съ которымъ надо бороться; это — оковы, которыя надо разбить, оболочка, которую надо сбросить. Если божественная, безтѣлесная душа изгнана — безразлично, по своей ли винѣ или волею судьбы — въ эту юдоль скорби, въ это нечистое тѣло, то ея задача можетъ заключаться только въ томъ, чтобы какъ можно скорѣе освободиться отъ него и вернуться въ свою невидимую родину. Мораль этой теологіи должна заключаться въ отрицаніи міра и въ удаленіи отъ него, она должна

быть мрачна и исполнена аскетизма. Если Платонъ, — греческій художникъ, видѣвшій, какъ идеи просвѣчиваютъ сквозь чувственный міръ, и страстный политикъ, грезившій о созиданіи людского міра по образу идеи, — если Платонъ могъ проповѣдывать мораль «Федона», то это свидѣтельство о глубинѣ и силѣ его религіознаго чувства и основаннаго на немъ убѣжденія. Онъ выводитъ заключенія съ той прямолинейностью и съ той отчужденностью отъ міра, которыми обыкновенно сопровождаются первыя стадіи образованія религіознаго взгляда на жизнь. И потому однимъ изъ наиболѣе захватывающихъ явленій мировой литературы навсегда останется та возвышенная художественная ясность, съ которой Платонъ влагаетъ именно эти ученія въ уста умирающаго Сократа.

Характерно для этой прямолинейности богословской морали прежде всего низкое мнѣніе объ обыденной, будничной добродѣтели и даже рѣзкое отрицаніе ея, выраженное въ «Федонѣ»; здѣсь за нею не признается даже цѣнность подготовительной ступени, и Платонъ, напротивъ безъ всякой пощадки раскрываетъ противорѣчіе въ ея мотивахъ. Эта добродѣтель храбра изъ страха и трусости; ибо она хочетъ избѣжать величайшаго, по ея мнѣнію, изъ всѣхъ золъ — смерти. Она воздержана изъ жадности; ибо она отказывается отъ однихъ наслажденій только ради другихъ. Глубоко вѣрная критика всякой утилитарной морали заключается въ словахъ Платона, когда онъ называетъ образъ мыслей, соотвѣтствующій этой добродѣтели, торговлей, гдѣ удовольствіе обмѣнивается на удовольствіе, боль на боль и страхъ на страхъ, «какъ монеты». Эта добродѣтель есть отмѣриваніе и отвѣшиваніе, которое считается только съ призрачными земными благами, богатствомъ и почестями.

Напротивъ, «философская добродѣтель» обращена на одно только то, въ чемъ заключается при-

надлежность души къ сверхъ-чувственному міру и ея подобіе божеству: на познаніе истины. Душа, это — лучшая часть человѣка, и потому ее долженъ онъ холить, а не тѣло. Поэтому для философа теряютъ значеніе всѣ блага земли; онъ не заботится о деньгахъ и богатствѣ, о власти и почестяхъ. Поэтому философъ — такъ говорится въ «Феатетѣ» — и не умѣетъ устроиться въ суетѣ людской жизни. Онъ бредетъ въ ней ощупью, подобно слѣпцу, ибо его взоръ обращенъ внутрь и кверху, къ высшей истинѣ. Для него не имѣетъ и смысла заниматься вещами этого міра, въ которомъ все дурно и несовершенно. Ему слѣдуетъ наоборотъ, замкнуться въ себѣ, чтобы, не считаясь съ ощущеніями и чувствами тѣла, искать знанія.

Ибо, такъ какъ душа по своему существу безтѣлесна, то соприкосновеніе съ тѣлеснымъ міромъ и занятіе имъ можетъ только запятнать ее и отвлечь отъ ея истиннаго назначенія. Тѣло — ея тюрьма, и всякое желаніе, всякое вождѣніе, относящееся къ нему и къ его сферѣ, является новыми оковами, удерживающими ее въ плѣну. Поэтому задача человѣка состоитъ въ томъ, чтобы, насколько возможно, внутренне освободиться отъ тѣла и отъ земного существованія, подавить въ себѣ чувственность, заставить страсти умолкнуть, и, такимъ образомъ, изъ земного міра подняться въ небесный.

На землѣ мы живемъ, какъ будто скованные въ темной пещерѣ, на стѣнѣ которой мы видимъ только бѣгущія тѣни вещей. Крутой и тяжелый путь — такъ говоритъ намъ знаменитое сравненіе въ «Государствѣ», — ведетъ отсюда въ міръ свѣта, гдѣ, животворящая, сіяетъ идея добра, и этотъ путь — путь философскаго познанія.

Поэтому и вся жизнь философа есть отреченіе отъ тѣла, приготовленіе къ смерти, желаніе умереть, умирание по отношенію къ чувственному міру. Не вишняя, насильственная смерть здѣсь имѣется въ виду: самоубійство осуждается Платономъ, какъ

нарушеніе обязанностей относительно боговъ, которымъ человѣкъ долженъ служить на землѣ. Философія, это—внутреннее умираніе. Отдѣленіе души отъ тѣла, составляющее сущность смерти, философъ совершаетъ уже втеченіе всей своей жизни, отвращая свои мысли и желанія отъ чувственнаго и обращая ихъ къ невидимому. Такимъ образомъ, истинная добродѣтель есть «очищеніе» души отъ примѣсей тѣлесности; кому оно не удастся вполнѣ, тому въ будущей жизни придется сызнова стремиться къ этой цѣли. Только тотъ, кто внутренно побѣдилъ земной міръ, кто уже здѣсь жилъ въ чистотѣ и святости, только тотъ въ смерти найдеть освобожденіе — доступъ въ царство Божіе.

VI. Соціальный политикъ.

Изъ тѣснаго круга друзей и учениковъ, съ которыми Платонъ былъ связанъ въ своихъ изслѣдованіяхъ и въ своемъ преподаваніи, мы послѣдовали за нимъ въ болѣе обширную область, — область тѣхъ общинъ, вѣрованій которыхъ онъ пытался истолковать и углубить, придавъ имъ научную форму; теперь онъ увлекаетъ насъ за собою въ самое широкое поле своей дѣятельности, гдѣ онъ обращается ко всему своему народу, чтобы всколыхнуть глубочайшія основы общественной жизни и дать ей новое содержаніе. Здѣсь только, въ этомъ обращеніи къ цѣлому, проявляется и вся личность Платона; здѣсь только сливаются въ болѣе высокому соединеніи тѣ противорѣчія, которыя должны были неизбѣжно возникнуть между философомъ и богословомъ, и здѣсь дѣлается попытка примирить враждебно сталкивающіяся цѣпи мыслей. Если Платону не удалось въ указаніяхъ относительно образа жизни отдѣльнаго индивидуума согласовать идеалы науки съ идеалами религіи, то въ своей соціальной этикѣ, въ ученіи о государствѣ онъ всетаки примирилъ противоположности по крайней мѣрѣ настолько, насколько это вообще было возможно въ предѣлахъ его философскихъ предпосылокъ.

Къ этимъ предпосылкамъ здѣсь, разумѣется, присоединились еще и совершенно иныя, обусловленные политическимъ и соціальнымъ состояніемъ Гре-

ции, въ особенности Аѳинъ, и тѣмъ положеніемъ, которое Платонъ съ самаго начала занялъ въ этой области. Его основное настроеніе, это — настроеніе страстнаго патріота, котораго жгучая боль, вызванная вышнимъ упадкомъ и внутреннимъ разложеніемъ государства, привела къ тому убѣжденію, что спасенія можно ожидать только отъ коренного преобразованія всей народной жизни и отъ устройства ея на совершенно новыхъ началахъ. Это — пессимизмъ, вполне понятный въ аѳинянинѣ, особенно въ членѣ аристократической партіи, послѣ исхода Пелопоннесской войны.

Первымъ и самымъ осязательнымъ моментомъ является при этомъ сознаніе, что роль демократіи окончательно сыграна. Расцвѣтъ ея, какъ будто начинавшійся въ Аѳинахъ, былъ непродолжителенъ и обманчивъ: блестящее зданіе аттической державы скоро рухнуло. Причиной этого паденія было обусловленное демократическимъ строемъ отсутствіе постоянного и опытнаго правительства. Когда каждый призванъ и считаетъ себя призваннымъ принимать непосредственное участіе въ самыхъ важныхъ постановленіяхъ общественной жизни, когда рѣшеніе высшей и самой трудной изъ всѣхъ задачъ, управленіе государствомъ, предоставляется не специально подготовленнымъ людямъ, но всякому, кто возвысился благодаря расположенію толпы или благодаря собственной пронырливости, — тогда государственнй корабль, лишенный опытнаго кормчаго, неизбежно долженъ метаться то въ одну, то въ другую сторону.

Въ то-же время при этомъ строеѣ, гдѣ все зависитъ отъ рѣшенія толпы, народъ попадаетъ подъ вліяніе искусной лести ораторовъ и софистовъ. Эти-то люди, заботящіеся не объ истинѣ, но о вліяніи, не о добрѣ, но объ удовольствіи, — они въ концѣ-концовъ держатъ управленіе въ своихъ рукахъ и ведутъ государство къ краю гибели. Противъ нихъ направлено поэтому первое истинно-

политическое произведеніе Платона, «Горгій»; это — пламенное, проникнутое мрачной страстностью обвиненіе, направленное противъ господства политическихъ ораторовъ. Философъ не боится бросить упрекъ и по адресу великихъ людей аттической истории, по адресу Мильтіада,Themistocles, Перикла. Они господствовали при помощи рѣчи; но какъ мало удалось имъ «исправить» своихъ согражданъ даже въ томъ смыслѣ, въ какомъ они сами этого желали, — въ этомъ имъ пришлось убѣдиться, когда измѣнчивое расположеніе толпы въ концѣ-концовъ отвратилось отъ нихъ. Ораторское искусство неспособно втеченіе продолжительнаго времени управлять государствомъ къ его благу, и совершенно неправиленъ тотъ строй, который отдаетъ власть въ руки этого искусства.

Къ тому-же демократія приучаетъ гражданина интересоваться разными вещами, которыя его нисколько не касаются; онъ начинаетъ во все вмѣшиваться и считаетъ, что обо всемъ можетъ имѣть собственное сужденіе. Между тѣмъ это отвлекаетъ его отъ его настоящаго дѣла; маленькій человѣкъ болтаетъ на площади и забываетъ о своей работѣ; его семейная обстановка неизбежно должна страдать отъ этого, его жизнь становится разсѣянной и безпорядочной, его представленія и интересы перепутываются. Онъ разучается выполнять свое назначеніе (*τὰ ἑαυτοῦ πράττειν*), и, прикрываясь именемъ свободы, каждый живетъ, какъ вздумаетъ, подчиняясь всякой своей вспышкѣ фантазіи.

Но плодомъ аттической державы было и еще одно явленіе, на которое жалуется Платонъ, именно — господство торговли и промышленности. Простыя жизненныя условія стараго времени вытѣснены роскошью и ненасытною жадной наживы. Но къ чему, спрашиваетъ философъ, служатъ всѣ гавани и корабли, если въ этой лихорадочной суетѣ съ каждымъ днемъ все рѣзче становится злополучный контрастъ между богатствомъ съ его роскошью и

спесью и горькой, мрачной бѣдностью? Вотъ въ чемъ заключается истинная болѣзнь государства; это — наростъ, заражающій и разлагающій весь народный организмъ, и государственнй строй, который благопріятствуетъ развитію этого нароста, который не кладетъ предѣловъ наживѣ и не препятствуетъ богатымъ обирать бѣдныхъ, — такой строй не можетъ задержать наступившую уже гибель.

Такимъ образомъ, у Платона политическій интересъ съ самаго начала соединяется съ социальнымъ; и въ обоихъ отношеніяхъ онъ, испуганный порочными проявленіями полноты аттической жизни, возвращается къ прежнимъ простымъ условіямъ, къ земледѣлію и ремеслу, къ патриархальному государственному устройству. Въ немъ въ сильной степени говоритъ партійное пристрастіе, когда онъ совершенно не замѣчаетъ той высокой культурной цѣнности, которую имѣла аеинская демократія для развитія духовной жизни. Подобно неблагодарному реакціонеру, философъ самымъ рѣшительнымъ образомъ возстаетъ противъ всякаго новшества, — между тѣмъ какъ радикальнѣйшее и обширнѣйшее новшество замышляетъ онъ самъ!

Это противорѣчіе въ конечномъ счетѣ вызвано, кажется, тѣмъ обстоятельствомъ, что Платонъ въ своихъ политическихъ и социальныхъ воззрѣніяхъ постоянно исходилъ изъ греческаго принципа города-государства (πόλις). Общественную жизнь онъ умѣетъ представлять себѣ только въ этихъ узкихъ рамкахъ; и въ то время, какъ внутри самого греческаго міра такое явленіе, какъ аттическая держава, указывало на тенденцію къ образованію болѣе крупныхъ формъ, Платонъ, въ своей политической теоріи, хотѣлъ повернуть ходъ развитія обратно въ сторону примитивныхъ условій маленькихъ государствъ. Точно такъ-же, какъ въ «Государствѣ» описывается устройство маленькаго военнаго государства, «Законы» рисуютъ строй небольшого земледѣльческаго государства, состоящаго изъ 5040

семействъ. Именно такіе размѣры имѣетъ въ виду Платонъ, объявляя задачей правительства заботу о томъ, чтобы государство не сдѣлалось «слишкомъ большимъ или слишкомъ малымъ», а также и мѣры для того, чтобы въ немъ не было ни богатства, ни бѣдности, но чтобы всѣ граждане обладали среднимъ достаткомъ. Все то, что Греціи суждено было извѣдать на опытѣ въ эпоху господства великой персидской монархіи, — все это, какъ показываетъ набросокъ «Критія», нисколько не привело Платона къ сознанию, что время «города-государства» уже миновало. Этому діалогу предстояло развиваться въ мнѣическую философію исторіи, которая должна была показать, что маленькій, но сильный вѣрою городъ-государство, организованный сообразно съ принципами платонова «Государства», — эта роль назначалась Аеинамъ — болѣе силенъ, нежели обладающая внѣшнимъ могуществомъ великая держава, въ изобиліи надѣленная всѣми благами земной жизни. Такую державу Платонъ помѣщалъ на «Атлантидѣ», огромномъ островѣ по ту сторону Геккулесовыхъ столбовъ; но онъ не пошелъ далѣе фантастическаго начала ея описанія. И какъ ни привлекательна та мысль, что передъ нимъ, вѣроятно, носилась извѣстная идеализація персидскихъ войнъ, однако въполнѣ понятно, почему онъ въ концѣ-концовъ не выполнилъ своего плана. Политическая дѣйствительность въ первой половинѣ четвертаго вѣка, зависимость отъ великаго царя, въ которую надолго попала политика маленькихъ греческихъ государствъ, составила бы слишкомъ печальный контрастъ къ набросанной имъ картинѣ.

По идеальнымъ воззрѣніямъ Платона, наоборотъ, именно маленькое греческое государство являлось благодарной почвой для выполнения того основнаго условія, безъ котораго онъ считалъ невозможнымъ существованіе долговѣчной общины, обладающей внутренней крѣпостью и силой сопротивленія внѣшнимъ врагамъ. Это условіе — полная общность инте-

ресовъ и желаній. Тамъ только есть истинно общая жизнь, учитъ Платонъ, гдѣ всѣ желаютъ одного и того же, гдѣ одно и то-же всѣми утверждается и всѣми отрицается. Такая общность желаній является самой существенной чертою здороваго государственнаго организма, и болѣзнь демократіи заключается въ томъ, что она предоставляетъ каждому человѣку полную свободу желаній; именно потому ей приходится руководствоваться такими рѣшеніями, которыя вытекаютъ изъ борьбы страстей и, слѣдовательно, нисколько не имѣютъ цѣнности истинныхъ общихъ желаній.

Отсюда намъ остается сдѣлать еще одинъ только шагъ, чтобы понять основной принципъ Платонова ученія о государствѣ: мы видимъ передъ собою сократовца, который исходитъ изъ того психологическаго положенія, что каждый человѣкъ желаетъ и дѣлаетъ только то, что считаетъ хорошимъ; слѣдовательно, полагаетъ Платонъ, правильное хотѣніе и правильные поступки вытекаютъ изъ знанія истиннаго блага, дурные же поступки и желанія — изъ невѣдѣнія и ложнаго мнѣнія относительно добра. Платонъ до самаго конца такъ часто выражалъ эту мысль въ своихъ произведеніяхъ, въ ясной формулировкѣ: «никто не поступаетъ несправедливо по своей волѣ», что мы не можемъ не считать ее постояннымъ мотивомъ его практическаго мышленія и его сужденій о человѣческой жизни. Но поэтому-то общность желаній, въ которой единственно и можетъ заключаться благо государства, достижима только посредствомъ общности убѣжденій; и такими убѣжденіями не могутъ, разумѣется, служить какія-нибудь произвольно избранныя мнѣнія; напротивъ, въ нихъ должно заключаться истинное познаніе высшего блага, — они должны быть не чѣмъ инымъ, какъ наукой или философіею.

Поэтому, говоритъ Платонъ, страданія людей не прекратятся до тѣхъ поръ, пока государи не станутъ философами, или философы — государями.

Строй общественной жизни долженъ опредѣляться не волей и мнѣніями отдѣльныхъ людей или даже всего народа, но только извѣстнымъ ученіемъ, научнымъ познаніемъ. Когда научные взгляды станутъ преобладающею чертою во всѣхъ гражданахъ, тогда окажется ненужнымъ и то усердное придумываніе законовъ, въ которомъ теперь состязаются государства: изъ указаннаго ученія будетъ вытекать соотвѣтствующій образъ мыслей, благодаря которому всѣ будутъ желать одного и того же — высшего блага, какъ о немъ учитъ философія. Этотъ образъ мыслей есть добродѣтель, и назначеніе правильнаго государственнаго строя заключается такимъ образомъ, лишь въ томъ, чтобы сдѣлать гражданъ добродѣтельными. Но истинно добродѣтельнымъ человѣкъ становится только благодаря знанію, и отсюда уже дѣлается понятнымъ требованіе Платона относительно господства науки въ государствѣ.

Это подчиненіе человѣческаго общежитія одной цѣли — высшему благу, величайшей наукѣ (*μεγιστον αγαθον*) понимается у Платона въ самомъ широкомъ смыслѣ; оно равно охватываетъ и политическую, и социальную жизнь, различіе между которыми здѣсь такъ мало сознается, что государство, въ сущности, разсматривается, какъ извѣстная система социальныхъ отношеній; при этомъ «Государство» производитъ вначалѣ такое впечатлѣніе, какъ будто цѣлью общежитія считается одно лишь удовлетвореніе потребностей соединившихся лицъ. Мы не знаемъ, принимаетъ ли здѣсь Платонъ къ чужимъ, быть можетъ, циническимъ доктринамъ, расширяя ихъ за ихъ собственные предѣлы, или онъ, съ этой же цѣлью, намѣренно исходитъ изъ обычныхъ, общепринятыхъ представлений, — но во всякомъ случаѣ особенно удавшимся въ его изложеніи является то мѣсто, гдѣ онъ, допуская, что государственная жизнь возникаетъ изъ такого рода естественныхъ потребностей отдѣльныхъ людей, доказываетъ, что и въ

этомъ случаѣ для гражданъ необходимо воспитаніе, основанное въ концѣ-концовъ на высшемъ познаніи, на философской наукѣ.

Попробуемъ, говоритъ онъ, основать государство! Допустимъ, что первоначально сошлось полдюжины людей, изъ которыхъ каждый знаетъ какое-нибудь ремесло, необходимое для того, чтобы обзавестись жилищемъ, одеждой и пищей,—каменщикъ, ткачъ, сапожникъ, крестьянинъ и т. д.¹⁾ Они будутъ взаимно поддерживать другъ друга путемъ раздѣленія труда; каждый будетъ дѣлать то, чему онъ обученъ, и взаменъ будетъ получать произведенія другихъ, поскольку они ему необходимы. Вскорѣ окажется, что нужны еще люди, которые выполняли бы дополнительную и подготовительную работу, или служили бы посредниками между остальными; въ концѣ-концовъ нельзя будетъ обойтись безъ купца, мѣнялы и поденщика. Чѣмъ больше становится количество людей, тѣмъ больше къ необходимымъ потребностямъ присоединяются излишнія потребности роскоши; рядомъ съ ремесломъ возникаетъ искусство. Но народу надо кормиться; земли уже не хватаетъ, и «государство» должно увеличиться,—оно должно завладѣть чужой землею, т. е. вести войну. Всякая война, полагаетъ Платонъ, есть результатъ такого увеличенія потребностей за предѣлы естественно-необходимаго. Но веденіе войны—также ремесло или искусство, и для него, на основаніи принципа раздѣленія труда, нужна специальная подготовка; оно должно сдѣлаться особымъ занятіемъ какого-нибудь класса гражданъ.

Этими незначительными на первый взглядъ словами Платонъ высказываетъ очень важную мысль, которою онъ далеко опередилъ греческій міръ съ его первоначальными условіями, сохранившимися даже

¹⁾ Ясно, что здѣсь нѣтъ и мысли о томъ, чтобы исторически объяснить происхожденіе государственной жизни.

въ эпоху его блестящаго расцвѣта. Еще во время пелопоннесской войны никто не думалъ объ особомъ военномъ сословіи; въ каждомъ государствѣ всѣ полноправные граждане были обязаны нести военную службу, и въ государственномъ строѣ образованіе войска играло существенную роль. Однако, со времени коринтской войны (394—387 г. до Р. Х.) начали появляться, особенно благодаря афинскому полководцу Ификрату, наемныя войска. Этому немало способствовало то обстоятельство, что зажиточные граждане, на которыхъ отражался общій упадокъ государственнаго самосознанія и патристическаго образа мыслей, начали ставить въ военную службу вмѣсто себя наемныхъ замѣстителей. Такіе люди, какъ Ификратъ и великіе египетскіе полководцы, Пелопидъ и Эпаминондъ, создали изъ подобныхъ наемниковъ постоянныя войска, которыя въ отношеніи тактики оказались выше прежней милиціи, но за то и поступали на службу къ тому, кто давалъ больше другихъ. Это новое явленіе Платонъ старается согласовать со старымъ принципомъ государства. Онъ также требуетъ особой военной профессіи и особаго военнаго сословія; но послѣднее, по его мысли, должно состоять изъ лучшихъ гражданъ, которые не имѣютъ никакихъ иныхъ обязанностей, какъ только охранять городъ-государство отъ всякой опасности, грозящей его цѣлости. Избранные должны быть вооружены и приучены къ борьбѣ не только противъ внѣшнихъ враговъ; они должны охранять родину также и отъ внутреннихъ раздоровъ, должны поддерживать въ ней порядокъ и повиновеніе законамъ, и потому имъ слѣдуетъ называться стражами (*φύλακες*).

Это сословіе государство должно воспитать изъ своей среды; тотъ, кому предстоитъ войти въ него, долженъ въ высшей мѣрѣ обладать тѣлесными и душевными достоинствами. Со всѣми качествами искуснаго воина онъ долженъ соединять пониманіе

цѣлей государства, пониманіе внутреннихъ отношеній общественной жизни; онъ долженъ быть храбръ и научно образованъ. Имѣя въ виду эту пменно цѣль, Платонъ строитъ свою систему гимнастическаго и музическаго образованія, которое должны получать члены «стражи». И въ той, и въ другой области должна господствовать строгая дисциплина; воздержная жизнь, тяжелыя упражненія и постоянныя занятія должны укрѣпить тѣло, сдѣлать его послушнымъ и предохранить отъ излишествъ; изъ пестраго міра миеовъ и сказокъ, изъ религіозныхъ преданій юную душу слѣдуетъ, послѣ тщательнаго разбора, знакомить только съ тѣмъ, что можетъ укрѣпить ея нравственныя вѣрованія и желанія; изъ музыки и пѣнія должны быть изгнаны всё новшества, которыми искусство щекочетъ чувственность и вызываетъ размягчающую сантиментальность; какъ воспитательное средство допускается одно только серьезное хоровое пѣніе, возбуждающее патріотическія и религіозныя чувства.

Однако для такого воспитанія необходимы особые руководители. Для того, чтобы все сословіе «стражей» возвышалось надъ всѣми прочими сословіями, занимающимися ручнымъ трудомъ, и являлось истиннымъ носителемъ государственнаго самосознанія и государственной власти, оно должно, въ свою очередь, раздѣляться на воспитываемыхъ и воспитывающихъ, на исполняющихъ и постановляющихъ. Въ обоихъ случаяхъ на одной сторонѣ окажется молодежь, на другой — старики. Такимъ образомъ, сословіе стражей должно состоять изъ юношей, еще получающихъ воспитаніе, которые по приказанію старшихъ выступаютъ противъ врага и поддерживаютъ порядокъ внутри страны, и изъ зрѣлыхъ старцевъ, достигшихъ высшаго познанія и сообразно съ нимъ управляющихъ государствомъ. Такъ отличаетъ Платонъ правителей (*ἀρχοντες*) отъ помощниковъ или чиновниковъ (*ἐπίκοιτοι*), и первыми

могутъ, разумѣется, быть исключительно люди науки, философы.

Платонъ пытается показать, что такое устройство необходимо государству даже въ томъ случаѣ, еслибы мы стали разсматривать его какъ только союзъ людей, которые стараются при помощи раздѣленія труда достигнуть возможно полнаго удовлетворенія своихъ естественныхъ потребностей. Даже созданный на такой натуралистической и утилитарной основѣ, общественный организмъ неизбѣжно долженъ расчлениваться; главное мѣсто должна занять въ немъ наука, и подъ ея воспитательнымъ вліяніемъ складываются всѣ тѣ органы, въ которыхъ выражается жизненное единство цѣлаго. Вытекающій изъ ученія объ идеяхъ взглядъ на государство, какъ на осуществленіе высшаго блага въ человѣческомъ обществѣ, вполне совпадаетъ въ этомъ тонкомъ разсужденіи Платона (во 2—4 книгѣ «Государства») съ тѣми требованіями, которыя предъявляются къ государству, какъ къ продукту естественной потребности: господство въ немъ должно принадлежать философіи, — ученію о высшемъ благѣ, о цѣляхъ міра и человѣка.

Въ то же время это изложеніе показываетъ намъ, какъ государство естественнымъ образомъ раздѣляется на три сословія, дающія пропитаніе, защиту и обученіе. Первое обнимаетъ огромную массу тѣхъ людей, которые съ помощью своего искусства и умѣнья производятъ и обрабатываютъ всѣ матеріальныя цѣнности, составляющія внѣшнюю основу совмѣстной жизни: это — земледѣльцы и ремесленники, къ которымъ слѣдуетъ присоединить также и торговцевъ; второе сословіе образуютъ состоящіе на дѣйствительной службѣ войны и чиновники, которые умѣютъ, благодаря полученному ими воспитанію, защищать государство противъ внѣшнихъ и внутреннихъ враговъ, поддерживать повиновеніе его законамъ, охранять его достоинство какъ внутри, такъ и въ глазахъ другихъ народовъ; третье

сословіе составляютъ «философы», люди науки, которые въ силу своего познанія истиннаго блага устанавливаютъ законы, воспитываютъ «помощниковъ» и управляютъ всёю государствомъ.

Разсматриваемое такимъ образомъ государство является «человѣкомъ въ большихъ размѣрахъ». Его три сословія соотвѣтствуютъ тремъ видамъ активности или тремъ частямъ (ср. выше, стр. 140 слл.) души. Здѣсь Платонъ пытается согласовать результаты своихъ социаль-политическихъ размышленій со своей этико-богословской психологіей, чтобы вывести отсюда дальнѣйшія заключенія. Сословіе, доставляющее пропитаніе и занимающееся различными профессіями съ цѣлью наживы, соотвѣтствуетъ «жадности»; сословіе, дающее защиту и несущее главнымъ образомъ военныя обязанности, — «пылкости»; обучающее сословіе, со своими научными занятіями, соотвѣтствуетъ «разуму».

Эти сами собою напрашивающіяся аналогіи между государствомъ и индивидуумомъ даютъ философу возможность параллельно излагать свои взгляды на задачи и, въ зависимости отъ выполнения этихъ задачъ, на степени совершенства государствъ и отдѣльныхъ людей. Нормы и цѣнности здѣсь съ политической и этической точки зрѣнія однѣ и тѣ же; съ первой точки зрѣнія онѣ относятся къ «человѣку въ большихъ размѣрахъ», со второй — къ «человѣку въ малыхъ размѣрахъ».

Основой и здѣсь служитъ тотъ же принципъ, который уже вначалѣ выразился въ понятіи раздѣленія труда: правильность жизни, въ государствѣ, какъ и въ отдѣльномъ человѣкѣ, заключается въ томъ, чтобы каждая изъ трехъ частей дѣлала «свое дѣло» (*τὰ ἑαυτοῦ πράττειν*), чтобы она въ точности выполняла ту задачу, къ которой она призвана въ общей связи цѣлаго, — не больше и не меньше. Телеологическое міросозерцаніе приводитъ къ той мысли, что все на свѣтѣ имѣетъ опредѣленное на-

значеніе, и что все хорошо и совершенно лишь постольку, поскольку оно выполняетъ свое назначеніе. Такъ, обучающему сословію философовъ надлежитъ господствовать въ государствѣ и заниматься науками; обязанность защищающаго сословія заключается въ добросовѣстномъ соблюденіи законовъ и храброй оборонѣ отечества; наконецъ, сословіе, доставляющее пропитаніе, должно безусловно повиноваться, подчиняться волѣ правителей и заботиться о необходимыхъ для общежитія матеріальныхъ средствахъ. Въ согласованіи, въ «гармоніи» этихъ трехъ частей, въ этомъ строѣ, обусловленномъ ихъ сущностью, заключается совершенство государства, и такое совершенство Платонъ обозначаетъ словомъ справедливость (*δικαιοσύνη*).

Совершенство отдѣльнаго человѣка, которое Платонъ называетъ этимъ же именемъ, заключается въ аналогичномъ отношеніи трехъ частей души между собой: разумъ господствуетъ, «пылкость» служитъ ему вѣрнымъ и дѣятельнымъ помощникомъ, а «жадность» охотно ему подчиняется. Для достижения этого совершенства необходимо, чтобы разумъ развился до степени истиннаго познанія или мудрости (*σοφία*), чтобы «пылкость» перешла въ непоколебимую вѣрность долгу, въ храбрость (*ἀνδρεία*), а «жадность» — въ умѣренность или самообладаніе (*σωφροσύνη*). Этимъ Платонъ даетъ систематическую основу для принятаго въ литературѣ его времени и часто встрѣчающагося у него самого перечисленія главныхъ видовъ «добродѣтели», причемъ рядомъ съ названными четырьмя иногда указывается еще благочестіе (*εὐσέβεια*), иногда-же благоразуміе (*φρόνησις*). Это мимоходомъ намѣченное въ «Государствѣ» построеніе четырехъ «кардинальныхъ добродѣтелей» играло гораздо болѣе важную роль въ доктринахъ послѣдующаго времени, нежели у самого Платона.

Гораздо интереснѣе и богаче по мысли тѣ разсужденія, посредствомъ которыхъ Платонъ, найдя иде-

аль справедливости для государства, какъ и для отдѣльнаго человѣка, въ господствѣ разума, стараются на основаніи тѣхъ же предпосылокъ, опредѣлить и несправедливыя, ложныя формы государственнаго устройства и соответствующіе этимъ формамъ типы личныхъ характеровъ. Какъ первыя, такъ и вторые должны, естественно, быть слѣдствіемъ того, что вмѣсто разума или рядомъ съ нимъ господствующими становятся обѣ другія части или силы (*douarais*). По мнѣнію Платона, этотъ процессъ совершается такимъ образомъ: изъ идеальнаго состоянія «справедливости» путемъ постепеннаго ухудшенія возникаютъ «ложные» виды государственнаго строя и «ложные» характеры. Это описаніе (въ восьмой и девятой книгѣ «Государства») принадлежитъ къ самымъ живымъ и самымъ поучительнымъ мѣстамъ въ его произведеніяхъ; пользуясь богатымъ опытомъ, исходя изъ тщательныхъ наблюденій надъ дѣйствительной человѣческой жизнью, онъ съ помощью тонкаго анализа строитъ переходы отъ одной формы къ другой. Съ типической исторіей государственнаго устройства переплетаются типическія исторіи семействъ. Платонъ даетъ здѣсь захватывающее изображеніе политическаго и соціальнаго упадка, которое представляетъ величайшій интересъ для психолога, для изслѣдователя правовъ и для политика. Во время этого упадка наряду съ мудростью начинается постепенно господствовать въ общественной жизни и въ личныхъ стремленіяхъ людей погоня за обоими другими благами — почестями и богатствомъ. Честолюбіе и жажда власти, алчность и чувственные пороки вкрадываются понемногу, до тѣхъ поръ, пока изъ разнузданныхъ страстей не прорвется наружу безбожный эгоизмъ. Такъ ведетъ этотъ путь отъ идеальнаго строя, обозначаемого именемъ аристократіи, къ тимократіи, отсюда къ олигархіи, затѣмъ къ демократіи и, наконецъ, къ тираніи; и этимъ ложнымъ формамъ государственнаго устройства со-

отвѣтствуютъ и типы человѣческихъ характеровъ. Особенно захватывающимъ интересомъ и глубокой истинностью отличается описаніе неизбежнаго перехода отъ демократіи къ тираніи, отъ обманчивой свободы къ самому тяжкому виду рабства; а изъ портретовъ отдѣльныхъ людей одно изъ самыхъ сильныхъ впечатлѣній производитъ изображеніе тирана, который, распространяя вокругъ себя трепетъ и бѣдствія, самъ въ своей преступной душѣ сильнѣе всѣхъ терзается страхомъ и чувствуетъ себя глубоко несчастнымъ ¹⁾.

Общими требованіями опредѣляются въ идеальномъ государствѣ также и всѣ частности его устройства. Даже государство, построенное на интересахъ личности, можетъ выполнять свои задачи только въ томъ случаѣ, если въ немъ господствуетъ разумъ и существуетъ правильное раздѣленіе на три сословія: оно долговѣчно, лишь будучи военнымъ государствомъ, а послѣднее возможно только какъ государство философовъ. Отсюда понятно, почему Платонъ въ «Государствѣ» не останавливается подробно на третьемъ сословіи. Это сословіе выполняетъ свое назначеніе, если повинуется и доставляетъ средства къ жизни для обоихъ другихъ; оно въ лучшемъ случаѣ достигаетъ, слѣдовательно, «обыденной добродѣтели», которая изъ соображеній выгоды подчиняется существующимъ постановленіямъ, не отдавая себѣ въ этомъ отчета. Крестьяне, ремесленники и торговцы въ глазахъ Платона являются гражданами низшаго разряда; для государственной цѣли

¹⁾ При этомъ, согласно психологической теоріи Платона, въ послѣднихъ трехъ видахъ государства, въ олигархическомъ, демократическомъ и тираническомъ, а также въ соответствующихъ имъ типахъ людей преобладаетъ „жадность“, и различаются они тремя родами похоти: нуждой, роскошью и преступленіемъ. Здѣсь Платонъ, безъ сомнѣнія, примыкаетъ къ тѣмъ различеніямъ, которыя были въ ходу у циниковъ и, можетъ быть, также у Демокрита; вообще во всемъ этомъ разсужденіи часто замѣтно вліяніе психологическихъ и этическихъ теорій того времени.

они служатъ только средствомъ и играютъ почти ту же роль, какая въ древности обыкновенно принадлежала рабамъ, — роль рабочей массы ¹⁾. Поэтому въ «Государствѣ» и нѣтъ никакихъ указаній относительно жизни и дѣятельности, относительно правового положенія этой массы.

Зато образъ жизни «стражей» обсуждается здѣсь очень подробно. Они получаютъ совмѣстное воспитаніе, и затѣмъ раздѣляются на оба класса «чиновниковъ» и «правителей». Эти классы образуютъ ту общину, изъ которой, собственно, и состоитъ государство, и для котораго масса третьяго сословія служить только необходимой основой. Члены этихъ классовъ не должны заниматься работой или приобрѣтеніемъ, потому что всякое подобное занятіе пробуждаетъ любовь къ своему чувственному объекту, возбуждаетъ «жадность» и, тѣмъ самымъ, отвлекаетъ душу отъ ея высшихъ задачъ. Аристократически-пренебрежительное отношеніе къ труду, презрѣніе ко всему «ремесленному» получаетъ, такимъ образомъ, философское оправданіе.

Прямолинейность, съ которой Платонъ продумалъ жизненный строй высшихъ сословій, совершенно наивно сказывается въ тѣхъ аналогіяхъ, которыя онъ заимствуетъ изъ области разведенія и дрессировки животныхъ и которыми пытается доказать необходимость предлагаемыхъ имъ порядковъ. Всѣ эти аналогіи сводятся къ одной мысли, господствующей и въ платоновой натурфилософій, — къ мысли о томъ, что все частное опредѣляется цѣлесообразной связью цѣлага. Поэтому и въ высшихъ

¹⁾ Самое рабство Платонъ не только считалъ необходимымъ—это особенно ясно видно въ „Законахъ“—, но онъ полагалъ даже, что оно оправдывается естественными различіями между людьми. Однако онъ требовалъ мягкаго обращенія съ прислугой, обращенія, которое было бы разумной серединой между жестокостью и фамильярностью, и онъ настаивалъ, чтобы греки никогда не дѣлали грековъ своими рабами; этимъ онъ возставалъ противъ одной изъ отвратительнѣйшихъ жестокостей древняго военнаго права.

сословіяхъ отдѣльная личность сама по себѣ никогда не является цѣлью: вся жизнь должна опредѣляться идеей. Для того же, чтобы человекъ служилъ исключительно цѣлому, онъ долженъ быть освобожденъ отъ всѣхъ личныхъ интересовъ; стражъ, призванный защищать государство, и правитель, которому надлежитъ руководить имъ, не должны отвлекаться отъ общаго блага ничѣмъ, что имъ лично было бы дорого: они не должны имѣть ни семьи, ни имущества. Всѣ они вмѣстѣ должны составлять одну семью и обладать однимъ имуществомъ.

«Общность женъ, дѣтей и имущества», которой въ силу этихъ соображеній требовалъ Платонъ, не имѣетъ ничего общаго съ коммунистическими или социалистическими идеями, встрѣчающимися кое-гдѣ уже въ древности. Здѣсь нѣтъ и рѣчи о томъ, чтобы предоставить всѣмъ членамъ стражи одинаковое право на пользованіе земными благами; наоборотъ, здѣсь требуется общій отказъ отъ этихъ благъ. Третьему сословію должны быть оставлены частная собственность и семья, такъ какъ это — существенные мотивы для работы съ цѣлью приобрѣтенія; оба же высшихъ сословія должны отказаться отъ нихъ ради незапятнанности своего служенія государству. Имъ предназначена высшая задача и имъ же высшая награда.

Только отъ брака, учитъ Платонъ, даетъ государству возможность заботиться о томъ, чтобы его граждане оставляли потомство, обладающее всѣми требуемыми качествами. Правители должны въ опредѣленное время предписывать спариваніе молодыхъ мужчинъ и женщинъ; они должны слѣдить за тѣмъ, чтобы благодаря сочетанію физическихъ и духовныхъ качествъ потомство получалось стройное и тѣломъ, и душою, чтобы темпераменты родителей уравнивались въ дѣтяхъ точно такъ же, какъ и тѣлесныя различія. Такимъ образомъ долженъ быть созданъ и поддерживаемъ нормальный

типъ стража. При этомъ родители и дѣти не должны знать другъ друга; уже для первоначальнаго вскармливанія всѣ дѣти равномерно распредѣляются между всѣми кормилицами-матерями, и такъ растутъ они и дальше всѣ вмѣстѣ подъ попеченіемъ государства. Поэтому всякій младшій долженъ во всемъ предыдущемъ поколѣніи почитать своихъ родителей, а всякій старшій во всемъ слѣдующемъ поколѣніи любить и—воспитывать своихъ дѣтей.

Этимъ уничтожается всякая семейная жизнь. Стража постоянно живетъ на бивуакѣ. Даже въ мирное время бдѣщая часть ея занята охраной границъ и военными упражненіями; а на время своего музыкальнаго образованія члены ея соединяются въ гимназіи. Такимъ образомъ, они всегда образуютъ «сисситіи», общины сотрапезниковъ, гдѣ жилище, одежда и пища дается имъ государствомъ въ строго предписанной формѣ. Больше они ни въ чемъ не нуждаются и ничего не имѣютъ; владѣть золотомъ и серебромъ имъ запрещено. Поэтому между ними не можетъ быть зависти и споровъ изъ-за денегъ и вещей, и гражданскіе судьи будутъ имѣть такъ же мало работы, какъ и врачи, у которыхъ суровый, закаляющій и укрѣпляющій образъ жизни отнимаетъ пациентовъ.

Крайнимъ выводомъ является, наконецъ, равноправіе обоихъ половъ. Для того, чтобы создалась чистокровная порода, оба пола должны быть одинаково хорошо развиты, и поэтому обоимъ надлежитъ пройти одинаковую школу. Женщины должны совершенно такъ же, какъ и мужчины, пройти весь курсъ гимнастическаго воспитанія и музыкальнаго обученія; то, что съ точки зрѣнія принятыхъ обычаевъ можетъ показаться смѣшнымъ и непристойнымъ, то съ точки зрѣнія цѣли, на которой стоитъ новое государство, потеряетъ всякій оттенокъ странности и окажется естественно-необходимымъ. Женщины въ «Государствѣ» нагя занимаются гимнастикой вмѣстѣ съ мужчинами, живутъ

вмѣстѣ съ ними на сторожевыхъ постахъ и на бивуакѣ, принадлежатъ къ общинамъ сотрапезниковъ, получаютъ то-же музыкальное и научное образованіе и имѣютъ доступъ къ высшимъ почетнымъ должностямъ.

Аристотель говоритъ, что это ученіе показало современникамъ Платона самымъ неслыханнымъ изъ его новшествъ, и намъ слѣдуетъ спросить себя, какимъ образомъ философъ дошелъ до него. Этотъ выводъ не былъ логически необходимъ; ибо основной принципъ, по которому «каждый въ государствѣ долженъ дѣлать свое дѣло», можно было и слѣдовало съ гораздо большей послѣдовательностью примѣнить къ самому коренному различію, которое природа въ физическомъ и духовномъ отношеніи установила между индивидуумами человѣческаго рода,—къ различію между мужчиной и женщиной. Тотъ фактъ, что Платонъ оставилъ безъ вниманія, это наиболѣе очевидное обстоятельство, не можетъ быть объяснено однимъ только отсутствіемъ интереса у него къ естественнымъ различіямъ; здѣсь должны были играть роль нныя причины.

Что въ возбужденныхъ Афинахъ, въ живущей лихорадочной жизнью столицѣ тѣхъ временъ существовало женское движеніе и женскій вопросъ,—въ этомъ не можетъ быть сомнѣнія. Безъ него были бы немислимы остроумныя гетеры, да и кромѣ того, несмотря на замкнутость греческой семьи, женщины не могли остаться въ сторонѣ отъ того могучаго духовнаго и социальнаго броженія, въ которомъ сказывалась необходимость новыхъ жизненныхъ началъ. Мы видимъ, что въ цинической, и отчасти въ киренской школѣ эмансипированныя женщины играютъ извѣстную роль. Развѣ не могла носиться въ воздухѣ мысль о томъ, не предоставить-ли, въ видѣ опыта, женщинамъ веденіе политическихъ дѣлъ, «чтобы», какъ говоритъ Аристофанъ, «не оставить въ Афинахъ и послѣдняго

средства неиспробованнымъ? Возможно, что «экллезиасты» (женщины участвующія въ народномъ собраніи) объясняются ¹⁾ нѣкоторымъ, по крайней мѣрѣ устнымъ, знакомствомъ комика съ платоновымъ ученіемъ; однако и въ другихъ его произведеніяхъ мы все-таки уже находимъ зародышъ той же мысли. И вполне понятно, что Платонъ, желая дать человѣческому общежитію совершенно новую основу, въ извѣстной степени самъ стремился занять самое крайнее положеніе: тотъ, кто вычеркнулъ семью и частную собственность, могъ отмѣнить и различіе между мужчиной и женщиной.

Но, можетъ быть, здѣсь игралъ роль еще и другой мотивъ? Мы знаемъ, что въ побѣдномъ шествіи діонисіева культа женщины принимали главное участіе. Безъ неистовствующихъ женщинъ не могло быть пиршества въ честь Вакха. Въ своемъ энтузіазмѣ, въ своемъ дикомъ восторгѣ онѣ проявляли такую степень физической силы и религіознаго усердія, какой не превзошелъ ни одинъ мужчина. Въ главныхъ священнодѣйствіяхъ и въ высшемъ блаженствѣ религіознаго культа имъ принадлежала большая, быть можетъ, даже бѣльшая доля; почему же должны онѣ быть лишены своей доли въ трудахъ и подвѣдахъ политической жизни? почему не предполагать, что и въ этой области онѣ могутъ быть равны мужчинамъ? Религіозное равенство приводило къ мысли и о равенствѣ политическомъ. Или, можетъ быть, здѣсь Платонъ, несмотря на всю свою серьезность, съ нѣкоторымъ лукавствомъ предлагалъ вакханкамъ и дальше во всемъ подражать мужчинамъ? Не хотѣлъ ли онъ сказать: «Смѣлѣе, менады! Вотъ тутъ-то попробуйте работать по-нашему: дѣлайте гимнастику и занимайтесь діалектикой; посмотримъ, какъ далеко вы въ этомъ уйдете». *Сни lo sa....*

Во всякомъ случаѣ равноправіе половъ осталось

¹⁾ Какъ я считаю наиболѣе вѣроятнымъ.

у Платона теоретическимъ постулатомъ, котораго онъ не провелъ до конца даже въ своей фантазіи ¹⁾. А что этотъ постулатъ былъ чуждъ его непосредственному мышленію, — это мы видимъ по многочисленнымъ выраженіямъ, которыя вырываются у него въ его сочиненіяхъ и даже въ «Государствѣ», когда онъ, сообразно древней греческой манерѣ, презрительно говоритъ о «женщинахъ и дѣтяхъ»; въ «Тимей» въ одномъ мѣстѣ говорится даже, что тѣ души, которыя в теченіе первой земной жизни оказались негодными въ качествѣ мужчинъ, на время второй жизни должны перейти въ женщинъ. —

Такимъ образомъ, въ совмѣстной жизни членовъ стражи преслѣдуются чисто воспитательныя цѣли; здѣсь люди, отказавшись отъ всѣхъ земныхъ благъ, обучаются и упражняются въ той высшей добродѣтели, конечною основой которой служитъ идея добра. На поворотныхъ пунктахъ этой воспитательной системы, обдуманной Платономъ съ величайшей тщательностью, гдѣ вводятся новые предметы или упражненія, происходитъ раздѣленіе питомцевъ. Менѣе способные вступаютъ въ низшія должности помощниковъ и чиновниковъ; лучшіе переходятъ къ высшимъ задачамъ, и въ концѣ концовъ выбранными остаются только наиболѣе совершенные тѣломъ и душой. На ихъ долю выпадаютъ занятія діалектикой и созерцаніе идеи добра—божества; временами они возвращаются отъ этого созерцанія къ практической жизни, чтобы въ качествѣ правителей руководить всѣмъ государствомъ.

Эта аристократія знанія и религіознаго созерцанія является, такимъ образомъ, въ сущности центромъ всей политической системы. Но и на ней

¹⁾ Онъ и не думалъ примѣнить его на практикѣ, напримеръ, въ своей Академіи. Преданіе особенно подчеркиваетъ, что слушательницами у него (и у Спевсиппа) были даже двѣ женщины.

лежит отпечатокъ совершенной безличности. Эти правители — люди, посвященные въ возвышенное учение; но все индивидуальное, чѣмъ они обладали, заглушено въ нихъ нивелирующимъ ходомъ воспитанія, занятіями, посвященными учению объ идеяхъ, и религиознымъ созерцаніемъ. Они, какъ въ болѣе узкомъ смыслѣ всѣ члены стражи, составляютъ по сравненію съ толпой высшій родъ людей, вызванный къ жизни путемъ цѣлесообразнаго подбора; но среди этого племени «сверхъ-человѣковъ» свободная индивидуальность, самостоятельная личность уже не имѣетъ болѣе правъ гражданства.

Все человѣческое, въ высшихъ сословіяхъ точно такъ же, какъ и въ низшемъ, въ этомъ государствѣ приносится въ жертву господству доктрины. Всѣ цѣли реального отдѣльнаго человѣка ступаютъ передъ его обязанностями по отношенію къ невидимому міру; но о сущности и смыслѣ этого подчиненія имѣютъ представленіе лишь очень немногіе, — философы, достигшіе познанія Бога. Для всѣхъ остальныхъ, да и для самихъ философовъ, платоново идеальное государство является принудительнымъ учрежденіемъ, какимъ никогда не было дѣйствительное греческое государство. Нельзя совершить болѣе несправедливости по отношенію къ греческому міру, чѣмъ отождествивъ проектъ Платона съ дѣйствительными историческими условіями. Этотъ проектъ, сознательно направленный противъ индивидуалистическаго разложенія греческой государственной жизни, доводитъ принципъ города-государства до крайности; и эта крайность достигается только благодаря тому, что вся соціально-политическая жизнь обращается въ служеніе высшему принципу, о которомъ, въ этомъ смыслѣ, греческій міръ ничего не зналъ и не хотѣлъ знать. Государство, какъ высшая форма земной жизни, есть воспитаніе и подготовка къ добродѣтели, т. е. къ небесной жизни; когда оно исполняетъ свою задачу, тогда оно — царство Божіе на землѣ.

Только этотъ принципъ, а не отдѣльныя мѣры, которыя Платонъ предлагаетъ для его проведенія, является чѣмъ-то новымъ въ «Государствѣ». Последнія, напротивъ, всецѣло, опираются на существующія въ греческомъ мірѣ учрежденія, или примыкаютъ къ преобразовательнымъ идеямъ, которыя не были чужды этой, изобиловавшей проектами, эпохѣ. Платонъ принялъ въ свою систему, главнымъ образомъ, нѣкоторыя черты изъ дорійскихъ обычаевъ, преимущественно изъ спартанскихъ порядковъ, передѣлавъ ихъ на свой ладъ. И, опираясь, такимъ образомъ, на историческую дѣйствительность, философъ съ тѣмъ болѣею увѣренностью могъ настаивать на осуществимости своихъ предложеній и вѣрить въ ихъ осуществленіе. Онъ былъ далекъ отъ того, чтобы заниматься своими разсужденіями, какъ досужей игрой мыслей; напротивъ, онъ вполне серьезно полагалъ, что нашелъ то единственное средство, въ которомъ нуждалось его время; и если онъ и сознавалъ всю трудность выполненія своего плана, то все-таки не терялъ надежды, что найдетъ откликъ, обращаясь къ древнему патриотизму, высоко поднимая идею государства надъ личными интересами. Ему не приходило, конечно, на умъ обратиться къ толпѣ и воодушевлять ее въ пользу своихъ мыслей; но онъ считалъ вполне возможнымъ, что люди, держащіе власть въ своихъ рукахъ, убѣдятся въ необходимости предлагаемой имъ реформы и силою проведутъ ее въ жизнь. И здѣсь онъ, правда, испыталъ горькое разочарованіе, и въ такомъ именно настроеніи онъ, вѣроятно, какъ въ «Феэтетѣ», объявлялъ, что философъ по своей натурѣ не подходитъ къ испорченному земному міру, что лучше всего не вмѣшиваться въ дѣла этого міра, но какъ можно скорѣе бѣжать изъ него въ небесную родину.

Тѣмъ обстоятельствомъ, что Платонъ созналъ не-выполнимость своихъ соціально-политическихъ плановъ, объясняются, какъ полагають, позднѣйшіе

его проекты, сохранившіеся въ «Законахъ». Здѣсь прямо говорится, что если «первое государство» (въ «Государствѣ») было пригодно только для боговъ и для дѣтей боговъ, то слѣдуетъ попытаться составить «второй возможно лучший» и «третій возможно лучший» планъ, на осуществленіе котораго среди людей скорѣе можно было бы рассчитывать. При томъ состояніи, въ какомъ находится это произведеніе, непрѣренное окончательно Платономъ (ср. выше стр. 65 сл.), мы не можемъ ни въ частности, ни по основной мысли точно и съ увѣренностью разграничить переплетающіеся въ немъ два проекта; но огромное различіе между ними въ цѣломъ и между «Государствомъ» вполне ясно.

Оно заключается прежде всего въ томъ, что значеніе, которое раньше придавалось наукѣ, здѣсь переносится на положительную религію. И теперь также надъ всѣми сторонами государственной жизни должна господствовать доктрина, и именно доктрина, которая разсматриваетъ и устриваетъ земную жизнь, какъ подготовительное служеніе для жизни небесной; но здѣсь этой доктриной является уже не діалектическая и метафизическая часть ученія объ идеяхъ, — на него мы встрѣчаемъ лишь совершенно незначительный намекъ, къ тому же въ самой сомнительной части сборника (въ заключеніи), — здѣсь это мѣсто занимаетъ традиціонная религіозная вѣра. Какъ основа этой вѣры, обозначается убѣжденіе въ превосходствѣ души надъ тѣломъ, т. е. въ ея сверхъ-чувственной природѣ и назначеніи; но въ эту вѣру входятъ также и всѣ народныя вѣрованія о богахъ, герояхъ и демонахъ. Такія вѣрованія допускались и въ «Государствѣ», какъ первое нравственно-воспитательное средство; но для этой цѣли они должны были подвергнуться очищенію отъ всѣхъ сомнительныхъ съ нравственной точки зрѣнія элементовъ ¹⁾ и при заключительномъ

¹⁾ Въ этомъ смыслѣ Платонъ возставалъ противъ поэти-

воспитаніи философовъ они отступали на задній планъ. Теперь такая этически очищенная теологія, со всѣмъ аппаратомъ своего ритуала, образуетъ основу государства. Для пополненія ея вводятся только математическія науки, съ одной стороны потому, что для религіозной вѣры необходимо правильное астрономическое міровоззрѣніе, съ другой — потому, что въ хорошемъ государствѣ, какъ и во вселенной; все должно быть приведено въ порядокъ посредствомъ мѣры и числа.

Подобно ученію объ идеяхъ, въ государствѣ «Законовъ» исчезаетъ и сословіе философовъ, а вмѣстѣ съ нимъ и все раздѣленіе на сословія, проведенное въ «Государствѣ»; точно такъ-же здѣсь оставлена мысль объ отдѣльномъ военномъ сословіи и вмѣсто него принята, главнымъ образомъ, прежняя система милиціи съ обязательной для всѣхъ гражданъ военной службой. Платонъ не требуетъ уже и выдѣленія третьяго сословія, и въ тѣхъ мотивахъ, которые раньше привели его къ этому требованію, теперь произошла существенная перемѣна.

Принципально-отрицательное отношеніе Платона къ торговлѣ и промышленности, основанное на томъ, что ими создаются опасныя для общества классовыя различія, здѣсь не уменьшилось, а стало еще сильнѣе. Въ области торговли государство должно допускать только то, безъ чего рѣшительно нельзя обойтись (поэтому оно не должно лежать непосредственно на морскомъ берегу); но торговлей не долженъ заниматься ни одинъ гражданинъ; веденіе ея государство предоставляетъ иностранцамъ, поскольку считаетъ это необходимымъ, или же оно беретъ вышнія сношенія на себя. Промышленность также должна по возможности ограничиваться потребностями страны, а не работать для вывоза. Такимъ государ-

ческихъ представленій о богахъ, противъ мнѣевъ Гомера и Гезіода, совершенно такъ же, какъ это впервые сдѣлалъ Ксенофанъ.

ствомъ, насколько возможно изолированнымъ и независимымъ отъ другихъ, можетъ быть только земледѣльческое.

Таково новое рѣшеніе соціального вопроса, которое предлагаетъ теперь Платонъ. Число гражданъ должно быть ограничено, и для того, чтобы оно не измѣнялось, слѣдуетъ установить особые законы о бракѣ. Сообразно съ этимъ числомъ гражданъ вся страна раздѣляется на равные участки, такъ что каждый гражданинъ получаетъ одинъ изъ нихъ въ потомственное владѣніе. Дѣти, рождающіяся сверхъ положеннаго числа, обезпечиваются посредствомъ усыновленія ихъ въ бездѣтныхъ семьяхъ, или тѣмъ, что имъ предоставляется возможность свободнаго труда, или же путемъ эмиграціи. Нѣсколько участковъ никогда не должны соединяться въ однихъ рукахъ. Движимая собственность также ограничена очень небольшими максимальными размѣрами. Разница, могущая возникнуть изъ такихъ условий, какъ неравномѣрность урожаевъ, или какъ трудолюбіе и бережливость отдѣльнаго человѣка и размѣры его семьи, колеблется въ столь тѣсныхъ предѣлахъ, что значительныхъ имущественныхъ различій не можетъ существовать: въ государствѣ нѣтъ ни богачей, ни нищихъ. Золото и серебро не должно быть терпимо въ странѣ; для купли и продажи въ обращеніи находятся деньги, не имѣющія сами по себѣ никакой цѣнности и, слѣдовательно, не признаваемые въ другихъ государствахъ.

Какъ отсутствіе имущества у «стражей» въ новомъ государствѣ замѣняется ограниченной тѣсными предѣлами частной собственностью, такъ здѣсь снова вводится и семья, но тоже съ существенными ограниченіями. Самое вступленіе въ бракъ, если и не опредѣляется, то все-же контролируется государствомъ, и точно такъ-же контролируется дѣтороженіе. О дѣйствительной семейной жизни здѣсь нѣтъ и рѣчи, и общества сотрапезниковъ играютъ снова такую же роль, какъ въ «Госу-

дарствѣ». Жизнь всѣхъ гражданъ должна въ общемъ быть устроена приблизительно такъ, какъ жизнь «стражей»; равноправіе половъ также остается въ силѣ. Отсюда, разумѣется, вытекаетъ, что и дѣти получаютъ совмѣстное воспитаніе на счетъ государства, и среди государственныхъ чиновниковъ въ «Законахъ» главное мѣсто принадлежитъ завѣдующему воспитательной частью.

Однако уклоненія отъ прежняго плана, которыя все-же вносятся этими новыми требованіями, приводятъ къ необходимости урегулировать посредствомъ законовъ всю жизнь гражданъ, въ чемъ, благодаря выдѣленію третьяго сословія, въ «Государствѣ» не представлялось надобности. Поэтому «Законы» являются очень подробнымъ гражданскимъ и уголовнымъ кодексомъ, который, явственно примыкая въ частностяхъ къ дѣйствительно существовавшимъ законодательствамъ, — въ данномъ случаѣ особенно къ атическому, — представляетъ большій антикварный интересъ. Этико-религіозныя основанія этихъ постановленій Платонъ излагаетъ въ «Прозміяхъ», которыя, въ качествѣ обосновывающихъ и въ то-же время наставительныхъ размышленій, должны предшествовать всей книгѣ законовъ и отдѣльнымъ ея частямъ. По своему духу эти законы стремятся къ тому, чтобы строжайшимъ образомъ урегулировать не только общественную, но и частную жизнь до послѣднихъ мелочей, чтобы съ помощью религіозныхъ и математическихъ критеріевъ разграничить всѣ отношенія и педантически-тщательно сохранить традиціонныя формы жизни. Правда, Платонъ высказываетъ ту прекрасную мысль, что задача государства заключается въ согласованіи общаго порядка со свободой, и въ области государственнаго права онъ дѣйствительно старается провести этотъ принципъ; тотъ государственный строй, который онъ предлагаетъ, соединяетъ въ себѣ нѣкоторыя черты аристократіи, олигархіи и демократіи; здѣсь для замѣщенія должностей примѣняется слож-

ная система, въ которой смѣшаны въ различныхъ отношеніяхъ выборы, цензъ и жребій, причемъ въ выборахъ участвуютъ иногда всѣ граждане, иногда же только свѣдущіе въ опредѣленной области. Но тотъ способъ, какимъ въ этой земледѣльческой общинѣ законы прилагаются на практикѣ, дѣлаетъ изъ нея полицейское государство въ самомъ строгомъ смыслѣ, именно — государство, въ которомъ безраздѣльно господствуетъ религіозная полиція нравственности.

Дальнѣйшей характерной особенностью этой общины служитъ намѣренно приданная ей неизмѣняемость. Одна изъ главныхъ задачъ законодателя заключается въ томъ, чтобы дать государству такое устройство, при которомъ всякое измѣненіе законовъ оказалось бы ненужнымъ и невозможнымъ. Поэтому слѣдуетъ подавлять всякое движеніе, въ чемъ бы оно ни проявлялось, которое грозитъ измѣнить или уничтожить существующіе порядки. Въ искусствѣ и промышленности принципиально отвергается всякое новшество, всякая личная инициатива. Государство съ боязливой осторожностью замыкается противъ вторженія какихъ бы то ни было чужихъ нравовъ и обычаевъ, противъ нововведеній или усовершенствованій въ производствѣ, и только въ исключительныхъ случаяхъ гражданамъ можетъ быть разрѣшено путешествіе за границу, причемъ надлежитъ, однако, строго слѣдить за тѣмъ, чтобы при возвращеніи они не принесли съ собою какихъ-нибудь новшествъ.

Такимъ образомъ, личная свобода стѣснена до крайности, а вмѣстѣ съ самостоятельностью отдѣльныхъ членовъ уничтожена и для всей общины возможность прогресса. Это аграрно-полицейское государство не желаетъ ничего иного, какъ только сохранить свое существованіе. И какъ ничтожна внутренняя жизнь его гражданъ! Чѣмъ вообще они занимаются? Они заботятся о своемъ скудномъ пропитаніи — причемъ физическую работу въ землѣдѣліи и про-

мышленности они, кромѣ того, возлагаютъ на работу или чужестранцевъ-поденщиковъ — и участвуютъ въ военныхъ упражненіяхъ, кое-когда и въ математическихъ и богословскихъ занятіяхъ, да еще въ пирахъ, выборахъ и судебныхъ засѣданіяхъ; далѣе у нихъ нѣтъ никакихъ интересовъ, никакого стимула къ болѣе высокому дѣлу. Мы ужасаемся, когда подумаемъ, что передъ нами — великій философъ, который могъ предлагать своему народу, какъ идеаль, жизненный строй, обладающій такимъ жалкимъ духовнымъ содержаніемъ, такой ничтожной культурной цѣнностью. Платонъ, — желающій обратить грековъ въ благочестивыхъ землепашцевъ!

Наиболѣе ясно сказывается это удивительное слѣдствіе платоновской соціальной реформы въ отношеніи къ искусству, которое разсматривается въ «Законахъ» почти еще болѣе односторонне, чѣмъ въ «Государствѣ». Замѣчательно, что Платонъ, который такъ глубоко и такъ могуче охватилъ самую сущность красоты, не сумѣлъ, установивъ понятія, правильно оцѣнить искусство; какъ будто никогда не сознавая той творческой силы, которую онъ самъ проявлялъ въ каждомъ изъ своихъ произведеній, онъ всегда смотрѣлъ на искусство, только какъ на подражаніе, и потому всегда видѣлъ его цѣнность не въ немъ самомъ, а только въ его этическомъ значеніи, въ даваемой имъ нравственной поддержкѣ и религіозномъ назиданіи. О самостоятельной цѣли и собственной цѣнности искусства онъ ничего не хотѣлъ знать, и тамъ, гдѣ оно претендуетъ на нихъ, онъ отвѣчаетъ рѣзкимъ отказомъ. Придавая музыкѣ большое, даже преувеличенное значеніе для воспитанія, онъ въ то-же время самымъ страстнымъ образомъ возстаетъ — именно въ «Законахъ» — противъ болѣе тонкихъ, болѣе сложныхъ и одухотворенныхъ формъ, которыя она приняла въ его время. Онъ не находитъ достаточно жесткихъ словъ для того, чтобы бичевать нравственную порчу, которая, по его мнѣнію, должна быть плодомъ этихъ нов-

шествъ; особенно ненавистно ему въ музыкѣ всякое выраженіе свѣтскихъ чувствъ, все лирическое въ болѣе узкомъ смыслѣ; назначеніе музыки, какъ и ея происхожденіе слѣдуетъ искать, разсматривая ее, какъ часть религіознаго культа.

Такова же и участь поэзіи. Счастливіе другихъ родовъ ея въ критикѣ Платона оказывается трагедія, хотя и изъ нея онъ хотѣлъ бы изгнать все сентиментальное, дѣйствующее «размягчающимъ» образомъ; гораздо худшими считаетъ онъ эпосъ и комедію. Здѣсь онъ находитъ особенно опаснымъ безнравственное или непочтительное изображеніе боговъ, которое оказываетъ вредное вліяніе на юные умы. Поэтому уже въ «Горгіи» поэзія ставится, какъ соблазняющее, льстивое искусство, въ одинъ рядъ съ софистикой, и ея воспитательное значеніе, какъ истины, опѣивается очень низко. На основаніи этихъ же соображеній поэты изгоняются изъ государства и въ «Государствѣ»; «Законы» сохраняютъ это постановленіе и допускаютъ исключеніе только для тѣхъ поэтовъ, которые согласны подчиниться контролю со стороны религіозной полиціи нравственности. Устанавливая эти правила, Платонъ имѣлъ въ виду слѣдующее обстоятельство. Греки считали своихъ великихъ поэтовъ, въ особенности Гомера, истинными народными учителями; поэты для толпы были тѣмъ, чѣмъ по мнѣнію Платона и въ его государствѣ должны были сдѣлаться философы и богословы. И хотя Платонъ не разъ признавалъ, что и поэту присуще божественное воодушевленіе, пророческій «энтузіазмъ» — объ этомъ трактуется въ діалогѣ «Іонъ», — однако ради единства ученія, которому надлежитъ господствовать въ государствѣ, личное свободное откровеніе поэта должно отступить передъ твердо установленными догматами науки. Пока народъ не имѣлъ такого ученія, онъ могъ искать свѣта у поэтовъ; государство же, въ которомъ господствуетъ наука, можетъ допускать поэзію лишь постольку, поскольку она подчиняется его цензурѣ.

Это рѣзкое отрицаніе всякой свободы въ художественномъ творествѣ также вытекаетъ въ концѣ-концовъ только изъ сверхъ-чувственныхъ тенденцій платонова мышленія. Государственная и общественная жизнь людей, въ качествѣ высшаго и самаго глубокаго по смыслу явленія идеи въ видимомъ мірѣ, есть не что иное, какъ подготовка и воспитаніе для болѣе высокой, небесной жизни; эта основная мысль выражена въ «Государствѣ» преимущественно въ философской, въ «Законахъ» больше въ богословской формѣ. Но и съ той, и съ другой точки зрѣнія должно казаться опаснымъ украшать человѣческое существованіе такими благами, блескъ и красота которыхъ могли бы отвлекать взоры отъ истинной цѣли. Мы видѣли, что Платонъ вполне умѣлъ не только лично цѣнить эти блага, но и обосновать ихъ въ своей философской этикѣ (въ «Пирѣ» и въ «Филебѣ») посредствомъ понятій; если же въ своемъ ученіи о государствѣ онъ считаетъ необходимымъ отказаться отъ нихъ, то въ этомъ съ полной силой сказывается аскетическій дуализмъ, и такимъ образомъ становится очевидно, что въ составленіи платоновыхъ проектовъ соціально-политической реформы богословъ принималъ по меньшей мѣрѣ такое же участіе, какъ и философъ.

VII. Пророкъ.

Разматривая богатое духовное содержаніе платоновой жизни и связь его съ греческимъ міромъ, въ которомъ оно родилось, мы всюду находимъ своеобразное двойственное отношеніе между тѣмъ и другимъ. Всѣ элементы мысли Платона взяты изъ греческой дѣйствительности и сохраняютъ даже въ умѣ философа признаки своего происхожденія; но новый продуктъ, который они, переплетаясь, образуютъ въ немъ, носитъ именно въ своей наиболѣе зрѣлой и тонкой формѣ чуждый, не-греческій характеръ. Вросшее всѣми своими корнями въ національную жизнь, новое растеніе разрываетъ родную почву и пробивается въ новый міръ.

Такова судьба уже чисто-научнаго творенія Платона—ученія о двухъ мірахъ. Этическая и гносеологическая противоположность между Сократомъ и софистами, метафизическая между Гераклитомъ и элейцами и натурфилософская между Анаксагоромъ и Демокритомъ,—вотъ элементы, изъ которыхъ его диалектика создаетъ свое метафизическое міросозерцаніе. А между тѣмъ изъ этихъ элементовъ возникаетъ ученіе о сверхъ-чувственномъ мірѣ, о болѣе высокой дѣйствительности, вѣра въ истину, которой не видѣлъ ни одинъ глазъ, которой не слышало ни одно ухо¹⁾.

Но этотъ продуктъ отвлеченной мысли способенъ

¹⁾ Есть много признаковъ, свидѣтельствующихъ о томъ,

тотчасъ же слить съ собой смутныя чувства и стремленія народной души; мистическая черта діонисіева культа, пареніе одержимыхъ божествомъ душъ сплетается съ мыслью о высшемъ мірѣ и снова придаетъ послѣднему характеръ царства духовъ, боговъ и демоновъ. Но именно такимъ образомъ это царство одухотворяется въ болѣе благородномъ смыслѣ и получаетъ этическое содержаніе. Ханжество секты, ея священнодѣйствія и культъ колдовства Платонъ превращаетъ въ нравственное служеніе божеству. Онъ возвышаетъ вѣру въ безсмертіе—и это также удивляло и поражало грековъ—до степени мотива нравственной жизни; онъ вполне серьезно относится къ мысли о сверхъ-чувственной сущности и небесномъ назначеніи человѣческой души, и требуетъ, чтобы она сообразно съ этимъ устраивала свою земную жизнь. Сколько бы ни было робкихъ намековъ на этотъ принципъ и раньше, — у Платона онъ впервые является въ формѣ законченнаго ученія и могучей проповѣди, въ формѣ мрачнаго напоминанія, раздавашагося среди земной суетою греческаго міра.

И это напоминаніе обращено не только къ отдѣльному человѣку, котораго оно призываетъ подумать о благѣ своей души, но и ко всему народу. И здѣсь также Платонъ является выразителемъ того, что скрыто въ глубокихъ тайникахъ народнаго сознанія; въ немъ говоритъ боль и скорбь побѣжденнаго, полуразрушеннаго государства, онъ хотѣлъ бы заживить раны, нанесенныя войной, успокоить страсти, остановить распадъ общественной жизни. Все, что еще есть пригоднаго въ старыхъ обычаяхъ и учрежденіяхъ, онъ хотѣлъ бы поддержать и укрѣпить. Но новаго жизненнаго

какимъ парадоксальнымъ казалось грекамъ ученіе объ идеяхъ; наиболѣе характеренъ анекдотъ, въ которомъ Діогену приписывается слѣдующее изреченіе: „столь я вижу, но стольность — нѣтъ“, на что Платонъ будто бы отвѣтилъ: „для этого-то у тебя и нѣтъ надлежащаго ока—разума“.

единства, въ которомъ нуждается его народъ для того, чтобы собраться съ силами и воспротивиться разложенію, онъ не можетъ найти въ области государственной и общественной жизни; онъ долженъ искать это единство въ религиозномъ убѣжденіи, и вотъ онъ предлагаетъ греческому государству превратиться въ воспитательное учрежденіе для подготовки къ вѣчной жизни. И въ его социальной реформѣ, среди мыслей, понятныхъ греческому духу, внезапно прорывается новый, потрясающій основы міра принципъ.

Такимъ образомъ, Платонъ надъ гнилою и разлагающеюся греческой дѣйствительностью поднимаетъ знамя сверхъ-чувственного. Въ одномъ только служеніи высшему міру заключается для него благо земного существованія. И такимъ образомъ, онъ является своему народу, какъ пророкъ, желающій отъ нужды и раздоровъ пробудить его къ новой, лучшей жизни. Исполненный и одушевленный сознаниемъ новой истины, которую онъ призванъ провозгласить какъ откровеніе, онъ, пылая гнѣвомъ, возстаетъ противъ пороковъ своего времени и старается привлечь сердца своего народа на сторону новаго ученія.

Но нѣтъ пророка въ своемъ отечествѣ. Соціальная реформа Платона осталась, да и должна была остаться совершенно безрезультатной: она вливала новое вино въ старые мѣхи. Греческій городъ-государство, который въ Афинахъ дожилъ до полнаго расцвѣта своихъ лучшихъ сторонъ и пережилъ этотъ расцвѣтъ, не могъ воспринять въ себя то новое содержаніе, которое хотѣлъ дать ему Платонъ. И потому непосредственное вліяніе платоновой попытки въ греческой исторіи совершенно незамѣтно. Точно такъ же и религиозная жизнь, даже въ близкой ему сектѣ, продолжала идти прежнимъ путемъ традиціоннаго служенія богамъ и колдовства; она не была въ состояніи органически усвоить ни научное, ни этическое содержаніе, которое философъ

хотѣлъ ввести въ нее; нѣтъ никакихъ слѣдовъ, которые указывали бы, что та вѣра, которую онъ началъ основывать, въ ближайшее время какимъ либо образомъ углубила и преобразила религиозные обычаи за предѣлами Академіи.

На греческую науку Платонъ, правда, оказалъ глубокое и могущественное вліяніе, но и здѣсь—не въ томъ направленіи, которое было ему наиболѣе дорого. Политическіе и соціальныя интересы еще при его жизни все больше отступали въ Академіи на задній планъ, и союзъ получалъ чисто научный характеръ. При этомъ — сообразно общему духу времени — перевѣсъ все больше склонялся на сторону кропотливой учености и эмпирическаго изслѣдованія, остатки же метафизическихъ интересовъ вначалѣ истощались преемниками Платона въ числовыхъ умозрѣніяхъ по образцу пифагорейскихъ, а затѣмъ были направлены, особенно Ксенократомъ, на чисто богословскій путь, такъ что въ концѣ-концовъ они привели къ ученію о богахъ и дэмонахъ. Ученіе же объ идеяхъ, въ его чисто философскомъ смыслѣ, вскорѣ было вытѣснено той новой формой, которую такъ удачно придалъ ему Аристотель. Последній снова отрицаетъ реальную обособленность сущности отъ возникновенія; онъ снова учитъ, что существуетъ только одинъ міръ, въ которомъ сама сущность реальна въ качествѣ возникновенія, и такое соединеніе онъ находитъ въ понятіи энтелехія или развитія. Этимъ изъ міросозерцанія Платона былъ снова устраненъ не-греческій элементъ, и потому именно аристотелевское ученіе сдѣлалось заключительнымъ словомъ метафизики въ греческой философій. Въ этой ослабленной формѣ, лишенной главнымъ образомъ дуализма, должны были теперь продолжать свое дѣло плодотворныя мысли, заключенныя въ ученіи объ идеяхъ.

Наибольшее вліяніе на развитіе греческой науки Платонъ оказалъ тѣмъ великимъ примѣромъ организаціи, который онъ далъ въ Академіи. Последняя

сдѣлалась образцомъ для остальныхъ школъ, которыя создались въ Аѳинахъ еще втеченіе четвертаго столѣтія, — для перипатетической, стоической и эпикурейской. Обширная и методически распределенная дальнѣйшая научная работа, продолжавшаяся затѣмъ, въ александрійскую эпоху, въ умственныхъ центрахъ, образовавшихся на Востокѣ, производилась, въ сущности, по той же системѣ, какой держалась Академія; и если Аристотель придавалъ организаціи своей школы еще болѣе совершенную и продуктивную форму, то источникъ и смыслъ ея все-таки лежатъ въ сокровеннѣйшихъ свойствахъ платонова духа.

Но область, въ которой состязались эти школы, было уже не изслѣдованіе метафизическихъ принциповъ, а частью успѣшная разработка отдѣльныхъ наукъ, частью же, и главнымъ образомъ, установленіе нравственнаго жизненнаго идеала. Въ послѣднемъ отношеніи Академія старалась занять примирительное положеніе, и если при этомъ она, со своей «умѣренностью въ страстяхъ», держалась изложеннаго въ «Филебѣ» ученія о благахъ, то она все-таки не принимала того завершения, которое для этого ученія служила идея добра. Еще болѣе измѣнила школа ученію объ идеяхъ, когда въ ней, втеченіе цѣлаго ряда поколѣній, господствовало скептическое направленіе мысли; и лишь въ первомъ вѣкѣ до Р. Х. мы видимъ, какъ она возвращается къ первоначальнымъ мыслямъ своего основателя.

Однако, если то, въ чемъ мы признали своеобразную, новую и чуждую для греческаго міра черту Платона, — полетъ его мысли изъ чувственнаго міра въ сверхъ-чувственный, — если эта черта въ общемъ оказала, повидимому, лишь слабое вліяніе на его ближайшую по времени и мѣсту среду, то съ теченіемъ времени роль Платона, какъ пророка, неограниченная уже его народомъ, о которомъ онъ прежде всего думалъ и къ которому прежде

всего обращался, получила всемірно-историческое значеніе, и то, чего онъ желалъ, осуществилось съ поражающей силой и въ невиданныхъ размѣрахъ. До сихъ поръ мы говорили о томъ, что онъ сдѣлалъ и что желалъ сдѣлать для своей школы посредствомъ философскаго ученія, для своей общины — посредствомъ своей теологіи, для своего народа — своими реформаторскими планами; теперь намъ остается только сказать, чѣмъ онъ, благодаря всѣмъ своимъ твореніямъ, былъ и остался для — человѣчества.

Въ общественныхъ идеалахъ «Государства» и «Законовъ» идея государства проведена, въ высшей степени строго, отчасти даже слишкомъ неуклонно. Они обращаются къ самымъ дорогимъ воспоминаніямъ греческой исторіи и тѣмъ не менѣе осуждены заглухнуть безъ вліянія среди всеобщаго разложенія греческаго міра. Эти идеалы проповѣдуютъ не узкій патріотизмъ города-государства, — они со всею силой убѣжденія будятъ также и національное сознаніе греческаго народа; но они поднимаютъ всякій видъ любви къ отечеству на идеальную высоту тѣмъ, что стремятся придать этой любви, исходя изъ ея физическихъ основаній, духовное содержаніе. Ни естественная необходимость, ни общность интересовъ не удовлетворяютъ платоновскому понятію государства; истинно общая жизнь, прочная и цѣнная связь между людьми возможна для него только благодаря ихъ интеллектуальному единству. Общность убѣжденій, совмѣстная работа надъ всѣмъ духовнымъ содержаніемъ жизни, — вотъ въ чемъ заключается истинная связь, создающая изъ множества отдѣльныхъ личностей органическое единство.

Этими словами Платонъ высказываетъ принципъ культурнаго государства. Только грекъ былъ въ состояніи дойти до него; потому что никакой другой народъ не возвысился до того времени физически-совмѣстную жизнь, техническое устрой-

ство для уравнивания интересов до степени духовной общности, къ которой отдѣльный человекъ, свободный и самостоятельный, могъ бы сознательно относиться. Но и греку надо было поднять дѣйствительную жизнь своего народа, носившую слишкомъ ясную печать всего человѣческаго, на высоту идеала, который едва лишь въ ней просвѣчивалъ, чтобы дойти до такой ея формулировки. И если даже онъ при этомъ довольствовался для государства такимъ скуднымъ духовнымъ содержаниемъ, какое мы находимъ въ «Законахъ», — и тогда этотъ взглядъ все-таки свидѣтельствуетъ о пониманіи того факта, что только на подобной общности духовной жизни основано нравственное право принужденія со стороны государства, право подчиненія личности закону. И именно таковъ былъ ходъ исторіи западныхъ народовъ, хотя она нигдѣ не опиралась непосредственно на ученіе Платона; различныя государства, образовавшіяся подъ влияніемъ различныхъ историческихъ условій, стремились достигнуть внутри себя духовнаго единства, ибо оно — основной принципъ национальныхъ государствъ.

Вѣрное средство для достиженія и поддержанія этого духовнаго единства общественной жизни Платонъ видѣлъ въ воспитаніи, которое давалось бы государствомъ. Требованіе, которое онъ, такимъ образомъ, выставлялъ, было совершенно незнакомо греческому обществу, и оно не приняло его точно такъ же, какъ и римское. Такая мысль должна была всегда казаться чуждой народамъ, обладавшимъ самобытной, постепенно развивавшейся культурой. Напротивъ, она естественно возникла у послѣдующихъ народовъ, которые срослись съ унаслѣдованной культурой и въ своей государственной жизни перенимали чужія духовныя традиціи. Поэтому намъ теперь кажется понятнымъ само собою, что воспитаніе должно даваться государствомъ; въ такомъ воспитаніи выражается внутрен-

нее единство народа, сохраняющееся несмотря на смѣну поколѣній; это — духовное самосохраненіе и самообновленіе государственнаго организма; и такое воспитаніе, во всемъ своемъ объемѣ, представляется намъ въ такой же мѣрѣ неотъемлемымъ правомъ, какъ и священной обязанностью культурнаго государства. И потому особенное значеніе получаетъ тотъ фактъ, что Платонъ вполне оцѣнилъ также и этотъ моментъ, и что онъ, вопреки обычаю и мнѣніямъ своего времени и своего народа, включилъ его въ число своихъ требованій.

Съ этимъ требованіемъ Платона — чтобы воспитаніе находилось въ рукахъ государства — самымъ тѣснымъ образомъ связано и другое, именно, чтобы управленіе общиной было предоставлено людямъ научно-образованнымъ. Разумѣется, это требованіе никогда не было исполнено въ томъ буквальномъ смыслѣ, по которому господство должно принадлежать только «философамъ»; исторія смилостивилась надъ человѣческимъ родомъ и избавила его отъ этого. Однако, уже римское государство нуждалось для организаціи своего колоссальнаго управленія въ чиновникахъ, получившихъ научную и техническую подготовку; жизненный строй въ средніе вѣка вызвалъ, особенно въ области правовыхъ отношеній, подобныя же явленія; а въ нынѣшнихъ людяхъ такъ сильно укоренилась сократоплатоновская мысль о необходимости теоретической подготовки и теоретическаго испытанія для того, чтобы человекъ могъ считаться способнымъ занимать государственную должность, что эта мысль выражаетъ одну изъ необходимыхъ сторонъ нашего общественнаго строя. И какъ ни часто происхожденіе и связи, богатство и личное влияніе позволяютъ людямъ претендовать на политическое значеніе, — господство тѣхъ, кто учился, преобладаніе научно образованнаго чиновничества является въ нашемъ социальномъ устройствѣ платоновскимъ моментомъ, который переживетъ и парламентскій

режимъ съ его страстной борьбой интересовъ. Чѣмъ болѣе культурная жизнь людей въ своемъ прогрессивномъ развитіи опирается на плоды интеллектуальной работы, тѣмъ менѣе можетъ она обходиться безъ аристократіи знанія, идеальный прототипъ которой начертанъ Платономъ.

Такъ-же далеко опередилъ Платонъ свое время и тѣмъ, что искалъ спасенія для будущаго въ господствѣ догматической религіи. Потребность въ ней была совершенно чужда греческому духу, такъ какъ сущность религіозной жизни древнихъ народовъ заключалась въ поклоненіи богамъ, причѣмъ въ истолкованіи этого поклоненія фантазіи предоставлялась полная свобода. Поэтому античному государству былъ знакомъ только обязательный культъ боговъ, и дальше никогда не пошло и римское государство. Мысль Платона о единствѣ убѣжденій, безъ котораго не можетъ существовать разумное общество, съ самаго начала заключала въ себѣ тенденцію къ стѣсненію свободы совѣсти. Доктрина считалась основой, на которой зиждется государство, и потому одно изъ первыхъ обязанностей гражданина было признавать эту доктрину и слѣдовать ей. По отношенію къ ней не могло быть мѣста для свободы и независимости отдѣльной личности; послѣдняя была, не только въ своей жизни, но и въ своихъ убѣжденіяхъ, связана этимъ высшимъ внутреннимъ единствомъ государственнаго организма.

Въ этомъ заключалась опасная сторона основной мысли Платона. Въ «Государствѣ» и въ «Законахъ» эта мысль высказывается безъ всякихъ обиняковъ. Кто такъ увѣренъ въ своемъ обладаніи истиной, какъ Платонъ, кто думаетъ, что въ этой истинѣ нашелъ единственное спасеніе для заблудшаго, грѣшнаго человѣческаго рода, тотъ долженъ требовать, чтобы его ученіе опредѣляло не только внѣшній строй общественной жизни, но и внутреннія убѣжденія каждаго отдѣльнаго члена общества; ибо

только такимъ образомъ отдѣльный человѣкъ дѣйствительно можетъ и по своему внутреннему складу безраздѣльно принадлежать обществу.

Однако уже самъ Платонъ въ переходѣ отъ «Государства» къ «Законамъ» придалъ этому догматическому единству вмѣсто философской богословскую форму; и съ этой точки зрѣнія его социальнополитическія требованія предвѣщаютъ церковную организацію общества. Нѣтъ надобности указывать на вторичныя аналогіи между монахами и священниками римской церкви и безбрачными, не имѣющими собственности «стражами» «Государства», или на безусловное подчиненіе и этихъ «помощниковъ» духу и задачамъ цѣлаго; уже одна главная черта—обязательность вѣроисповѣданія и проведеніе этой обязательности въ частной жизни гражданъ,—достаточно указываетъ на глубокое родство, между римско-католическимъ жизненнымъ строемъ и социальнополитическими идеалами Платона. Господство доктрины—вотъ рѣшающій моментъ какъ въ первомъ, такъ и во вторыхъ. Въ этомъ смыслѣ западное средневѣковое общество дѣйствительно выполнило то, чего въ смутномъ предчувствіи требовалъ Платонъ, и европейскимъ народамъ суждено было въ полныхъ размѣрахъ испытать на себѣ всю опасность, связанную съ этимъ принципомъ.

Однако пророческое значеніе Платона идетъ еще дальше, и этимъ онъ обязанъ самой глубокой и самой благородной сторонѣ своей дѣятельности. Его мысли о сверхъ-чувственномъ мірѣ, рожденной среди греческаго народа и отвергнутой этимъ народомъ, было суждено сдѣлаться жизненнымъ принципомъ будущихъ вѣковъ. Если центр тяжести человѣческихъ желаній переносился, какъ рѣшительно требовалъ Платонъ, изъ земного міра въ загробный, то этимъ самымъ вызывалась величайшая «переоцѣнка всѣхъ цѣнностей», какую когда-либо переживалъ нашъ родъ въ своемъ развитіи. Земныя блага, богатство и почетъ, теряютъ всякую цѣн-

ность, какъ терять ее и ходячая мѣщанская мораль— вотъ слѣдствія, которыя не побоялся вывести уже Платонъ. Но большее значеніе, нежели отрицательная, имѣла положительная сторона этого процесса, заключающаяся въ томъ, что люди обратились къ внутреннимъ цѣностямъ, что центромъ всѣхъ желаній сдѣлалось благо безсмертной души. Здѣсь для человѣчества открылись источники совершенно новой жизни, и этого внутренняго переворота, этого углубленія человѣческаго духа въ самого себя, къ которому древній міръ стремился, какъ къ заключительному и высшему плоду своей культуры, — этого никто не выразилъ такъ просто и такъ величественно, какъ Платонъ.

Какъ непонятное чудо является жизнерадостному греческому міру эта мысль въ твореніи Платона. Но уже наступало время—и это именно видѣлъ и понималъ Платонъ,—когда благодаря полному разложенію общественной жизни и потерѣ политической независимости, благодаря бѣдствіямъ, принесеннымъ построенною на насиліи и преступленіи міровою державой, напитокъ земной жизни потерялъ вкусъ и для грековъ. Теперь уже «мудрецъ» не зналъ ничего лучшаго, какъ удалиться отъ хода мірскихъ дѣлъ и довольствоваться «непоколебимостью» своего внутренняго сознанія, наслаждаться въ самомъ себѣ своей «добродѣтелью». Началось бѣгство изъ чувственнаго міра, лихорадочная тоска охватила народы, и надъ развалинами земного счастья явилось смутное предчувствіе сверхъ-чувственнаго блаженства. И понадобилось лишь немного столѣтій для того, чтобы покорить міръ той мысли, которая въ качествѣ научной доктрины родилась въ произведеніяхъ аттическаго философа, — чтобы обратить міръ въ платонизмъ.

Когда затѣмъ, около начала нашей эры, религиозная жизнь Востока проникла въ культурный міръ западныхъ народовъ, тогда философія Платона сдѣлалась центромъ, вокругъ котораго кристалли-

зовался величайшій сплавъ мыслей, какой когда либо видѣла человѣческая исторія. Дуализмъ сверхъчувственнаго и чувственнаго міра, выраженный посредствомъ понятій въ ученіи объ идеяхъ, сталъ основой всѣхъ религиозныхъ представленій, и теологія Платона сдѣлалась родоначальницей многочисленныхъ богословскихъ системъ. Съ тѣхъ поръ, какъ неопиетогорейцы положили этому начало, религиозный платонизмъ на цѣлыя столѣтія сдѣлался господствующей чертою въ мышленіи Запада и онъ, въ качествѣ научнаго принципа, царилъ въ обѣихъ великихъ религиозныхъ системахъ: въ теологіи неоплатонизма и въ церковномъ ученіи христіанства.

Заключение.

Намъ пришлось бы слишкомъ далеко выйти за предѣлы, положенные настоящему произведенію, еслибы мы захотѣли прослѣдить, хотя бы только въ наиболѣе важныхъ отношеніяхъ, то научное вліяніе, которое имѣли доктрины Платона въ исторіи философіи; средневѣковъ споръ объ *universalia*, возникновеніе понятія «закона» въ современномъ естествознаніи, гносеологія нѣмецкаго идеализма, начиная съ Лейбница, — уже все это указываетъ, что ученіе объ идеяхъ обладаетъ непреходящей и могучей жизненной силой; оно понынѣ осталось основнымъ творческимъ моментомъ научнаго познанія и постоянно воскресающимъ мотивомъ философскаго мышленія, точно такъ-же, какъ произведенія Платона были и будутъ источникомъ возвышеннаго наслажденія для многихъ и многихъ тысячъ людей.

Если въ послѣдней главѣ мы разсматривали не это дальнѣйшее научное вліяніе платоновскихъ понятій, но, главнымъ образомъ, тѣ черты, которыми жизнь европейскихъ народовъ приблизилась къ осуществленію выставленныхъ философомъ идеаловъ, то здѣсь мы руководились тѣмъ соображеніемъ, что именно этого требуетъ самая сущность его личности. Онъ — не мирный изслѣдователь, не чуждый желаніямъ мыслитель; онъ принадлежитъ къ тѣмъ людямъ, которые хотятъ знать истину для того, чтобы ее осуществить. Въ этомъ заключается глубочайшій смыслъ всего дѣла его жизни.

Наукѣ надлежитъ быть путеводительницей, властительницей жизни; поэтому и сама она должна быть исполнена высшихъ жизненныхъ цѣлей и цѣнностей, должна научиться съ этихъ точекъ зрѣнія понимать міръ. Это — глубокое внутреннее взаимодействие между наукой и жизнью, впервые и наиболѣе выразительно воплотившееся въ Платонѣ.

Гегель училъ насъ понимать исторію философіи, какъ процессъ, въ которомъ проясняется и получаетъ форму понятій духовное содержаніе всей культурной жизни человѣчества. Все, что въ государствѣ и обществѣ, въ религіи и искусствѣ, въ поэзи и наукѣ опредѣляетъ, какъ болѣе или менѣе сознательный мотивъ, народную жизнь въ ея различныхъ направленіяхъ, — все это въ философіи приводится къ единству въ формѣ понятій. Такимъ образомъ, философія есть самосознаніе культурнаго духа, и ея собственная разнообразная исторія есть лишь зеркало безустанной живости послѣдняго. Но философская мысль не довольствуется одной этой ролью отражателя; поднимаясь на степень отвлеченнаго знанія и вліяя здѣсь другъ на друга, мотивы, опредѣляющіе действительную жизнь, получаютъ совершенно иную форму и иную цѣнность, и въ этомъ новомъ видѣ они сами становятся силами, направляющими культурнаго развитія въ отдѣльныхъ его отвѣтвленіяхъ. Такимъ образомъ, въ великихъ центрахъ переплетенія философской мысли возникаютъ могучія теченія, вливающіяся обратно въ научную и художественную, въ религіозную и социальную жизнь.

Въ этомъ двойномъ процессѣ отдѣльные философы играютъ различную роль. Одни, въ которыхъ преобладаетъ теоретическое направленіе мысли, собираютъ разсѣянные лучи сознанія своей эпохи и довольствуются стройною картиной, создающеюся для нихъ этимъ путемъ; другіе, мыслители-практики, стараются чтобы собранный свѣтъ упалъ обратно

на дѣйствительную жизнь и сдѣлался въ ней пробуждающей и плодотворной силой.

Для насъ не можетъ-быть колебаній въ вопросѣ о томъ, куда слѣдуетъ отнести Платона. Правда, въ его философіи всѣ высшіе и наиболѣе тонкіе продукты богатой и разнообразной жизни грековъ выразились въ столь свѣтлой и ясной формѣ, что всякому, желающему изъ самаго чистаго источника познакомиться съ духомъ этого благороднѣйшаго изъ всѣхъ культурныхъ народовъ, мы всегда укажемъ прежде всего на произведенія Платона; но, вполне понимая свой народъ и свое время, Платонъ изъ этого пониманія извлекъ новый принципъ и, далекій отъ того, чтобы успокоиться въ созерцаніи сверхъчувственнаго міра, онъ изъ него, напротивъ, черпаетъ новые жизненные идеалы, чтобы перенести ихъ въ старую дѣйствительность. Со страстнымъ одушевленіемъ вступаетъ онъ въ борьбу съ властью земли, и всѣми силами души стремится «исправить и обратить міръ».

Поэтому Платонъ не принадлежитъ къ тѣмъ блаженнымъ умамъ, которые воспринимаютъ въ себя великую картину дѣйствительности и созерцаютъ ее въ мирѣ, не нарушаемомъ желаніями; но изъ всѣхъ благородныхъ умовъ, которые желали, онъ былъ и остался самымъ высокимъ.

