

П л а т о н ъ.

Платонъ (428—347 г.) родился въ Афинахъ отъ Аристона и Периктіоны. Отецъ его былъ потомкомъ Кодра, а мать происходила изъ рода Солона и приходилась сестрой Хармиду и двоюродной сестрой Критію. Мало философовъ древности имѣли столько биографовъ, какъ Платонъ. Ксенократъ, Спевсиппъ, Гермодоръ, а также Филиппъ Опунтскій оставили сочиненія объ его жизни, которыя извѣстны намъ по ссылкамъ позднѣйшихъ писателей. Таковъ Діогенъ Лаэртій, который заслуживаетъ довѣрія, поскольку называетъ свои источники; еще болѣе относится это ограниченіе къ Олимпіодору и анонимному писателю, пользовавшемуся имъ при составленіи Платоновой биографіи (такъ назыв. Anonimus Menagii). Впослѣдствіи жизнь Платона была богато изукрашена преданіемъ: легенда назвала его сыномъ Аполлона и создала цѣлый мифъ о его чудесномъ зачатіи, рожденіи и дѣтствѣ. Достоверно, что Платонъ происходилъ отъ одного изъ самыхъ аристократическихъ родовъ Аттики, который выдавался своимъ положеніемъ, связями и богатствомъ. Онъ съ гордостью говорилъ о своемъ происхожденіи, и его внутреннія симпатіи оставались всегда аристократическими; правда, онъ осуждалъ олигархическія тенденціи, но можетъ быть, онъ еще менѣе сочувствовалъ демократіи, борющейся противъ владычества 30-ти тирановъ.

Платонъ получилъ прекрасное воспитаніе. Съ раннихъ лѣтъ мальчикъ выказалъ блестящія способности, и его родственники употребили всѣ средства для развитія его богато одареннаго духа. Мы знаемъ даже имена нѣкоторыхъ изъ учителей Платона, которые всѣ славились въ свое время въ Афинахъ. Нѣкій грамматикъ Діонисій далъ ему первоначальное обученіе, гимнастикъ училъ его Аристонъ, а музыкѣ—Драконъ. Онъ увлекался также Кратиломъ, послѣдователемъ Гераклита, ученіе котораго оказало на него несомнѣнное вліяніе. Быть можетъ, въ молодости Платонъ принималъ участіе въ военныхъ предпріятіяхъ (къ концу пелопонесской войны); вѣроятно, въ битвѣ при Мегарѣ (409 г.), гдѣ, по показанію „Республики“, отличались и его братья.

При оцѣнкѣ характера и дѣятельности Платона слѣдуетъ обратить вниманіе на политическое и культурное состояніе афинскаго общества. Платонъ провелъ свою молодость въ ту несчастную эпоху, когда, послѣ сицилійскаго пораженія, съ особенной ясностью обнаружались всѣ недостатки афинскаго политическаго строя, равно какъ и недостатки софистической культуры.

Сначала Платонъ видѣлъ пороки разлагавшейся демократіи; но самъ онъ, какъ сказано, по своимъ симпатіямъ и по рожденію, принадлежалъ къ аристократической партіи, вожаками которой были братья его матери. Когда же эта партія при помощи враговъ отечества достигла власти надъ разоренными Аѳинами, то Платонъ могъ наглядно убѣдиться въ едва не большихъ еще недостаткахъ олигархическаго правленія. Наконецъ, когда олигархія была свергнута народной партіей, Анить, одинъ изъ главныхъ вождей ея, выступилъ обвинителемъ Сократа и добился его осужденія. Естественно, что Платонъ въ молодости мрачно смотрѣлъ на политическую жизнь своего народа и относился отрицательно не только къ демократіи, но и къ дѣйствительной политической жизни вообще, ко всякаго рода формамъ правленія, поскольку онѣ не удовлетворяли его идеальнымъ требованіямъ. И тѣмъ не менѣе страстная мечта о коренной реформѣ греческой жизни, о преобразованіи государственнаго и общественнаго строя его не покидала. Онъ отдалъ ей много времени и силъ; и смерть застала его за разработкой проекта реформы. 76-лѣтнимъ старцемъ Платонъ вспоминалъ, какъ въ молодости онъ увлекался политической дѣятельностью: однажды — во время правленія 30-ти, а другой разъ по ихъ изгнаніи. Оба раза онъ жестоко разочаровался и, чѣмъ дальше, тѣмъ мрачнѣе смотрѣлъ онъ на дѣло, убѣдившись, что, пока властители не станутъ философами или философы не станутъ во главѣ правленія, бѣдствіямъ не будетъ конца. Какъ бы то ни было, онъ несомнѣнно готовился къ политической дѣятельности и теоретически и практически — посредствомъ изученія риторики.

Политическое мышленіе пробудилось и до Сократа среди государственныхъ людей и среди софистовъ, которые накопили не мало матеріала путемъ изученія законодательствъ различныхъ государствъ и народовъ. Они же первые пытались разрѣшить и наиболѣе важные принципиальные вопросы о сущности и происхожденіи права и государства. Въ кружкѣ Сократа эти вопросы изслѣдовались систематически въ связи съ вопросомъ о „знаніи блага“, о наилучшемъ государственномъ устройствѣ. Проектъ общественной реформы путемъ рациональной политики, рациональнаго воспитанія гражданъ, раздѣленія труда и рациональнаго законодательства, совершенно подчиняющаго всѣ частныя интересы государству, есть непосредственный результатъ Сократической мысли, Сократовой проповѣди. Но, какъ ни сильно было вліяніе Сократа на Платона въ области политической, оно не было исключительнымъ. Помимо общенія съ Сократомъ, въ политическое образованіе Платона входили и другія вліянія: 1) врожденная аристократическая тенденція, а впоследствии — вліянія друзей, пивагорейцевъ. Теоретическая и практическая подготовка къ политической дѣятельности помимо изученія законовъ различныхъ государствъ; 2) тщательное изученіе риторики — искусства слова или краснорѣчія.

Творенія Платона, этотъ высшій памятникъ художественной прозы грековъ, отличаются такимъ необыкновеннымъ мастерствомъ формы, которое свидѣтельствуетъ помимо генія о колоссальной систематической работѣ, о формальномъ изученіи языка, дѣлающемъ честь не только Платону, но и его учителямъ. Его литературное образованіе поистинѣ изумительно, хотя мы,

можетъ быть, не понимаемъ или даже не видимъ и четверти тѣхъ ссылокъ и намековъ, которые разсѣяны въ его діалогахъ и которые были прозрачны для одного аттическаго общества. Говорятъ, что въ молодости Платонъ ревностно занимался поэзіей. Слѣдуя общей модѣ своего времени и своему художественному генію, онъ въ молодости писалъ и стихи, нѣкоторые изъ которыхъ дошли до насъ; такъ онъ писалъ диѳирамбы, оды, трагедіи, эпиграммы и даже драмы, которыя онъ, впрочемъ, самъ сжегъ; слѣды его поэтической дѣятельности особенно замѣтны въ раннихъ діалогахъ (Лисій, Хармидъ, Лахесъ, Протагоръ), которые всѣ изобилуютъ множествомъ драматическихъ элементовъ. Впрочемъ, трудно рѣшить, подлинны или нѣтъ дошедшіе до насъ фрагменты стихотвореній Платона.

Изъ всѣхъ вліяній, которыя испыталъ Платонъ, самымъ рѣшающимъ было для него знакомство съ Сократомъ. Правда, и до этого времени Платонъ слушалъ гераклитейца Кратила и очень возможно, что чрезъ него познакомился и съ другими философскими системами, кромѣ ученія Гераклита; Платонъ нѣкоторое время сильно увлекался этимъ ученіемъ, хотя и не извлекъ изъ него того крайняго скептицизма, который проповѣдывалъ Кратилъ, признававшій вѣчную измѣняемость всего чувственнаго міра. Поворотъ въ жизни Платона составило его знакомство съ Сократомъ. Говорятъ, что Платонъ впоследствии благодарилъ боговъ за то, что они сдѣлали его человекомъ, а не животнымъ, мужчиной, а не женщиной, эллиномъ, а не варваромъ, а главное за то, что они дали ему жить при Сократѣ. Сократъ дѣйствительно имѣлъ на него сильное вліяніе; и Платонъ, владавшій свою философію въ уста Сократа, самъ понималъ ее лишь какъ развитіе подлиннаго Сократова ученія. Онъ видѣлъ въ своемъ учителѣ олицетвореніе философіи, и, читая его діалоги, мы понимаемъ, чѣмъ была для Платона высокая личность Сократа. Впечатлѣніе этой личности опредѣляетъ всю дѣятельность Платона; съ Сократомъ онъ былъ неразлучно связанъ вплоть до самой смерти. Онъ познакомился съ Сократомъ 20-ти лѣтъ отъ роду и провелъ въ непрерывномъ общеніи съ нимъ цѣлыхъ восемь лѣтъ. Въ кружкѣ его онъ сошелся съ выдающимися послѣдователями различныхъ философскихъ ученій, но, по видимому, всецѣло подчинился вліянію одного Сократа, знакомство съ которымъ послужило для Платона началомъ новой жизни, духовнымъ пробужденіемъ. „Когда я его слушаю,—говоритъ Алкибиадъ въ діалогѣ „Пиршество“,—много больше чѣмъ у Корибантовъ стучитъ мое сердце и слезы льются отъ его рѣчей. Вижу и многихъ другихъ, которые испытываютъ то же самое. Слушая Перикла и многихъ другихъ хорошихъ ораторовъ, я считалъ, что они хорошо говорятъ; но ничего подобнаго я не испытывалъ, и душа моя не возмущалась противъ своей рабской природы; а этотъ Марсій (сатиръ) часто приводилъ меня въ такое состояніе, что мнѣ казалось невыносимымъ жить такимъ, какимъ я есть“. Въ этихъ словахъ Платонъ несомнѣнно описываетъ то, что самъ онъ переживалъ въ обществѣ своего учителя.

Понятно, какой глубокой переворотъ въ жизни Платона произвела смерть Сократа. Она была судомъ всему современному обществу, его религіи, его политическому и нравственному строю и вмѣстѣ она свидѣтельствовала о ре-

альности того идеала, за который Сократъ добровольно ее принялъ. Въ ней открылся Платону новый міръ, новая *духовная*, сверхъ-чувственная идеальная дѣйствительность. Это настроеніе ярко выражается въ діалогахъ, написанныхъ вскорѣ послѣ смерти учителя,—разрывъ съ обществомъ, судъ надъ нимъ, отрѣшеніе отъ міра сего и призывъ къ созерцательной жизни, проповѣдь иного лучшаго міра, въ немъ же правда живетъ. Истинному философу нечего дѣлать въ обществѣ, въ государствѣ; онъ только *тѣломъ* присутствуетъ въ немъ, чуждый всему окружающему, между тѣмъ какъ духъ его, вмѣняя въ ничто всѣ мелкіе человѣческіе интересы, уносится въ созерцаніе истины. Правда, и въ эту эпоху нельзя представить себѣ Платона въ видѣ философа отшельника, отрѣшеннаго отъ жизни, удалившагося отъ міра подобно Гераклиту. Самъ Гераклитъ унесъ въ свое одиночество гнѣвный протестъ противъ восторжествовавшей демократіи, „худыхъ людей“, и повидимому, подобно Платону, пережилъ крушеніе своихъ политическихъ и нравственныхъ идеаловъ. Но Платонъ до конца дней не могъ примириться съ такимъ крушеніемъ и въ теченіе всей его жизни мы находимъ у него рядъ теоретическихъ и практическихъ попытокъ общественной реформы. На того философа, отрѣшившагося отъ міра, о которомъ онъ говоритъ въ своемъ *Феететѣ*, онъ не похожъ, какъ ни углубляется онъ въ умозрительное созерцаніе; жизнь врывается въ его философію и отголоски страстной борьбы слышатся въ его произведеніяхъ. И, чѣмъ старше становится Платонъ, тѣмъ сильнѣе, настойчивѣе въ немъ стремленіе стать дѣйствительнымъ *законодателемъ* общества, дабы провести въ жизнь свои идеалы.

Непосредственно послѣ смерти Сократа разрывъ былъ всего болѣзненнѣе и сильнѣе. Платонъ временно покинулъ Аѣны. Сперва „съ нѣкоторыми другими сократовцами“ онъ удалился въ Мегару, къ Евклиду, и съ этого времени начинаются годы странствованій, которыя продолжаются около 12 лѣтъ; въ теченіе этого времени, впрочемъ, философъ, повидимому, бывалъ и въ Аѣнахъ. Маршрутъ его путешествій, ихъ продолжительность намъ неизвѣстна. Во всякомъ случаѣ онъ посѣтилъ Египетъ и Кирену, гдѣ сошелся съ знаменитымъ математикомъ Теодоромъ.

Потомъ, по всей вѣроятности, послѣ нѣсколькихъ лѣтъ, проведенныхъ въ Аѣнахъ, приблизительно сорока лѣтъ отъ роду, Платонъ путешествовалъ въ Великой Греціи, гдѣ онъ сошелся съ пифагорейцемъ Архимомъ, и гостилъ въ Сиракузахъ, при дворѣ Діонисія Старшаго. Египетъ, повидимому, оказалъ на него мало вліянія; но все же изъ сочиненій Платона видно, что онъ успѣлъ познакомиться съ жизнью этой страны. Онъ хвалитъ отдѣльныя учрежденія, съ большою похвалою говоритъ о консерватизмѣ Египтянъ, но настолько же сильно порицаетъ духъ ихъ государственнаго устройства: господство духовнаго сословія, отсутствіе гуманности. Всякая попытка производить изъ Египта мудрость Платона должна быть признана совершенно неудачной: его мудрость—чисто эллинская. Кругъ его интересовъ не выходитъ за предѣлы греческаго міра. Повидимому, Платонъ равнодушно относился и къ культурѣ Египтянъ.

Вліяніе пифагорейцевъ было очень значительно: оно было глубоко и

жизненно; объ этомъ свидѣтельствуютъ намъ и Аристотель, и сами діалоги Платона, написанные послѣ его перваго путешествія. Изъ пивагорейцевъ наибольшее вліяніе оказалъ на него Архитъ, въ одно и то же время математикъ, философъ и вліятельный государственный человѣкъ — живое воплощеніе надеждъ Платона.

При дворѣ Діонисія Старшаго Платонъ близко сошелся съ Діономъ и пробылъ здѣсь довольно долгое время. Сначала отношенія были очень хорошія, и Платонъ приобрѣлъ при Сиракузскомъ дворѣ восторженнаго поклонника въ лицѣ Діона. Приѣмъ, оказанный ему при дворѣ могущественнѣйшаго властителя Греціи, имѣлъ величайшее значеніе въ жизни философа и вновь пробудилъ въ немъ мечту о широкомъ политическомъ дѣйствіи. Но, можетъ быть, именно то вліяніе, которое Платонъ приобрѣлъ при дворѣ, и его связи съ нѣкоторыми изъ приближенныхъ Діонисія вызвали подозрѣнія и неудовольствіе тиранна. Отношенія обострились, и Платонъ долженъ былъ оставить Сицилію. Рассказывали даже, будто онъ былъ проданъ тиранномъ въ рабство въ Эгину; здѣсь его выкупилъ нѣкій Анникерисъ и вернулъ въ Аѣны, пожертвовавъ ему большую сумму денегъ на покупку сада Академіи. Это преданіе весьма неправдоподобно; достовѣрно одно, что съ возвращеніемъ въ Аѣны началась публичная учительская дѣятельность Платона, которая и продолжалась съ небольшими перерывами до самой смерти философа. Академія, основанная имъ, существовала послѣ Платона около 900 лѣтъ, вплоть до закрытія ея Юстиніаномъ въ 525 году. Здѣсь сохранились всѣ преданія о Платонѣ; и этой академіи мы обязаны тѣмъ, что имѣемъ подлинныя сочиненія философа. Этотъ періодъ его жизни былъ всецѣло посвященъ имъ научной и философской дѣятельности. Школа находилась въ домѣ самого Платона, гдѣ на ряду съ нимъ преподавали и другіе философы (*ἐτάιροι*), напр., Ксенократъ, Евдоксъ — астрономъ, — а также и наиболѣе выдающіеся ученики Платона. Преподаваніе велось обыкновенно въ частныхъ бесѣдахъ, хотя были и публичныя лекціи и курсы, напримѣръ, по риторикѣ, геометріи, эстетикѣ и т. п.

Преподавательская дѣятельность Платона прерывалась два раза. Послѣ смерти Діонисія Старшаго (368 г.) Діонъ, восторженный поклонникъ Платона, поспѣшилъ вызвать его въ Сиракузы, чтобы познакомить его съ Діонисіемъ Младшимъ и воспользоваться совѣтами Платона для воспитанія юнаго правителя, а также и для того, чтобы при помощи его вліянія провести политическія реформы. Платонъ немедленно принялъ приглашеніе. Философія, казалось, долженствовала вступить въ союзъ съ могущественнѣйшею политическою властью въ греческомъ мірѣ. По прибытіи въ Сиракузы Платонъ началъ перевоспитывать молодого тиранна. Тотъ сильно интересовался Платоновой философіей, но желалъ сразу проникнуть въ ея тайны, минуя подготовительныя ступени — логическія упражненія и математику, за которыя Платонъ хотѣлъ его засадить. Къ тому же онъ нисколько не былъ расположенъ измѣнить веселаго образа жизни согласно проповѣди философа. Цѣль этого послѣдняго, точно такъ же какъ и цѣль Діона, была политическая. Реформа должна была начаться съ тиранна, котораго надлежало перевоспитать въ конституціоннаго монарха; затѣмъ долженъ былъ быть соответствен-

нымъ образомъ преобразованъ государственный строй и возстановлены греческіе города, поработенные или упраздненныя Діонисіемъ первымъ. Очевидно, старая придворная партія сторонниковъ политики Діонисія пераго употребила всѣ силы, чтобы помѣшать затѣѣ политическихъ мечтателей. Платонъ уже принялся составлять проектъ; но, не успѣлъ онъ написать вступленіе, какъ интрига восторжествовала: Діонъ былъ сосланъ на четвертый мѣсяць по прибытіи Платона, и политическій планъ философа рухнулъ. Діонисій, правда, пытался удержать философа при своемъ дворѣ, частью изъ дилеттантизма, частью изъ тщеславія—слава Платона была чрезвычайно велика, и взоры всей Греціи были устремлены на сиракузскій дворъ, гдѣ „мудрость сочеталась съ могуществомъ“. Діонисій желалъ перетянуть философа на свою сторону и морочилъ его, то выказывая ему интересъ къ его философіи, то обѣщая ему вернуть Діона и помириться съ нимъ. Подъ конецъ, вынужденный отлучиться изъ Сиракузъ по случаю войны, тираннъ дружески простился съ Платономъ и отпустилъ его, обѣщавши по окончаніи войны вновь призвать Діона вмѣстѣ съ философомъ. Платонъ вернулся въ Аѣны, но въ 361 г. отважился вновь „въ Хариду“—такъ сильна была въ немъ надежда. На этотъ разъ его ждало еще болѣе горькое разочарованіе. Не только примиренія съ Діономъ ему устроить не удалось, но произошла крупная ссора съ самимъ Діонисіемъ, которая могла кончиться плохо для философа. Возвратившись въ Аѣны, Платонъ прожилъ тамъ безвыѣздно до самой смерти въ 347 году.

Сочиненія Платона.

До насъ дошли, какъ сказано, всѣ подлинныя сочиненія Платона, о которыхъ только мы встрѣчаемъ какое-нибудь указаніе у древнихъ авторовъ, а кромѣ того сохранилось много и неподлинныхъ. Сборникъ произведеній Платона заключаетъ въ себѣ 35 діалоговъ; сводъ опредѣлений (*ἑροί*) и 13 писемъ, кромѣ семи діалоговъ, уже въ древности считавшихся неподлинными.

Собраніе сочиненій Платона впервые было составлено къ концу III вѣка (около 200) Аристофаномъ. Онъ раздѣлилъ діалоги на группы и изъ нѣкоторыхъ образовалъ трилогіи. Въ началѣ пераго вѣка по Р. Хр. Эразиллъ издалъ второй сборникъ Платоновыхъ произведеній, въ которомъ раздѣлилъ ихъ на тетралогіи. Въ этотъ сборникъ вошло много неподлинныхъ сочиненій.

Вопросъ о подлинности Платоновыхъ сочиненій, равно какъ и вопросъ о порядкѣ, въ которомъ послѣдовало ихъ написаніе, чрезвычайно важенъ для пониманія мысли Платона и служить одной изъ наиболѣе популярныхъ задачъ филологической критики; существуетъ по этому поводу пѣлая литература. Конечно, много было написано ненужнаго и лишняго; но въ общемъ изслѣдованія критиковъ заслуживаютъ полнѣйшаго вниманія, объясняя намъ возникновеніе и развитіе Платоновой философіи, одного изъ прекраснѣйшихъ памятниковъ человѣческой мысли. Мало дошло до насъ произведеній болѣе прекрасныхъ по формѣ, болѣе значительныхъ по содержанію, чѣмъ сочиненія Платона. Въ наше время нельзя назвать образованнымъ человѣка, незнакомаго хотя бы съ избранными произведеніями Гёте или Шекспира; но

то же самое слѣдуетъ сказать и о нѣкоторыхъ діалогахъ Платона: ихъ нужно знать всякому образованному человѣку; этимъ и объясняется то благоговѣніе, съ которымъ относится къ нимъ наука.

Сужденіе о подлинности діалоговъ Платона основывается на внѣшнихъ и на внутреннихъ признакахъ. Внѣшнимъ образомъ подлинность большей части Платоновскихъ діалоговъ засвидѣтельствована ссылками позднѣйшихъ писателей и преимущественно Аристотеля. Такъ, Аристотель ссылается на „Республику“, „Тимея“, „Законы“ и „Федона“, прямо приписывая ихъ Платону. Другіе діалоги онъ цитируетъ безъ точнаго указанія имени автора, называя только главное дѣйствующее лицо этихъ бесѣдъ—Сократа. Въ такихъ случаяхъ мы можемъ рѣшить вопросъ по времени, употребленному Аристотелемъ: имперфектъ *Σωκράτης ἔλεγε* указываетъ на то, что слова были сказаны дѣйствительнымъ Сократомъ; настоящее время и прошедшее совершенное *„Σωκράτης εἶρηκεν“* или *φησὶ* относятся къ написаннымъ словамъ *платоновскаго* Сократа. Затѣмъ Аристотель часто цитируетъ мѣста изъ платоновыхъ діалоговъ безъ указанія на діалогъ. Такимъ путемъ засвидѣтельствована подлинность „Пира“, „Горгія“, „Менона“, „Феетета“, „Филеба“, „Софиста“, „Политика“, „Апологиі“, „Протагора“, „Критона“. Другіе діалоги хотя и цитируются, но все же остаются спорными.

Такимъ образомъ подлинность большей части діалоговъ Платона засвидѣтельствована его ближайшимъ ученикомъ. Но въ то же время есть нѣсколько весьма важныхъ діалоговъ, какъ, напр., „Парменидъ“, „Кратилъ“, которые не цитируются Аристотелемъ. Но это умолчаніе вовсе не доказываетъ неподлинности діалоговъ, ибо Аристотель вовсе не долженъ былъ упоминать непременно о всѣхъ извѣстныхъ ему сочиненіяхъ Платона. Аристотель слушалъ его въ теченіе 20-ти лѣтъ, и онъ неоднократно ссылается прямо на устное ученіе Платона, на его лекціи. Относительно ссылокъ на сочиненія Платона слѣдуетъ замѣтить, что большинство цитатъ Аристотеля относятся къ вопросамъ политическимъ или натурфилософскимъ, между тѣмъ какъ въ метафизическихъ вопросахъ (о которыхъ трактуетъ, напр., Парменидъ) Аристотель ссылается преимущественно на чтенія, въ которыхъ Платонъ часто оставлялъ диалогическую форму преподаванія. Но за то въ самыхъ діалогахъ Платона, засвидѣтельствованныхъ Аристотелемъ, мы находимъ указаніе на другіе діалоги, о которыхъ онъ упоминалъ; такъ, напр., „Филебъ“ указываетъ на „Парменида“.

Вообще теперь ученые довольно единогласно рѣшили вопросъ о подлинности произведеній Платона, и, если нѣкоторые изъ нихъ и продолжаютъ придираться къ инымъ діалогамъ, то часто просто изъ оригинальничанья или по недостатку историческаго и философскаго пониманія Платона.

Единогласно признаются неподлинными семь діалоговъ, которые уже въ древности не считались принадлежащими Платону; затѣмъ есть еще три-четыре діалога, подлинность которыхъ сильно оспаривалась (Іонъ, Менексенъ, Алкивиадъ I. Гиппій Большой), хотя, можетъ быть, и безъ достаточныхъ основаній.

Существуетъ мнѣніе, что свое ученіе Платонъ излагалъ главнымъ образомъ въ устныхъ чтеніяхъ, въ бесѣдахъ съ своими учениками; письменныя

же произведенія его имѣли въ виду лишь вспомогательную цѣль. Въ послѣдній періодъ жизни Платона его воззрѣнія сильно перемѣнились, о чемъ свидѣтельствуесть и Аристотель. Поэтому думаютъ, что кромѣ ученія, изложеннаго въ діалогахъ, у Платона еще было тайное ученіе. Но содержаніе діалоговъ такъ разносторонне, такъ богато глубокими вдохновенными мыслями, такъ живо передаетъ намъ основное міросозерцаніе Платона и всѣ переломы въ его воззрѣніяхъ, что едва ли можно согласиться съ этимъ предположеніемъ, тѣмъ болѣе, что всѣ указанія Аристотеля объ ученіи Платона вполне согласны съ тѣми свѣдѣніями, которыми мы получаемъ изъ діалоговъ.

Разсмотримъ теперь вопросъ о хронологическомъ порядкѣ, въ какомъ были написаны діалоги. Платонъ—первый философъ, произведенія котораго дошли до насъ цѣликомъ; и потому для пониманія его твореній, для пониманія античной мысли вообще намъ въ высшей степени интересно знать, какъ развивалась философія Платона, какъ развивался его философскій геній. На собраніе сочиненій Платона съ этой точки зрѣнія существуетъ много разныхъ взглядовъ. Шлейермахеръ, труды котораго составили эпоху въ этомъ вопросѣ, полагаетъ, что Платонъ писалъ всѣ свои діалоги какъ бы по заранѣе опредѣленному плану, имѣя передъ собою готовую систему. Одинъ діалогъ дополняетъ собою другой, все собраніе ихъ является какъ бы цѣпью, состоящей изъ хорошо пригнанныхъ другъ къ другу звеньевъ. Съ другой стороны, принимая во вниманіе, что дѣятельность Платона обнимаетъ собою очень много лѣтъ (болѣе 50), Германнъ (Her mann) думалъ найти въ его діалогахъ памятники постепеннаго развитія его воззрѣній. Въ раннихъ діалогахъ Платонъ еще не выработалъ себѣ тѣхъ взглядовъ, которые онъ высказывалъ впослѣдствіи. Наконецъ нѣкоторые ученые, какъ, напр., Астъ и Зохеръ полагали, что ученіе свое Платонъ выражалъ главнымъ образомъ въ устныхъ бесѣдахъ, а діалоги и другія сочиненія служили лишь дополненіемъ къ нимъ. Высказывались и другія болѣе или менѣе остроумныя, но одностороннія предположенія. Новѣйшіе ученые (Целлеръ и другіе) стараются примирить ихъ и пользуются ими всѣми, прилагая ихъ къ отдѣльнымъ діалогамъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, помимо внутреннихъ основаній, они ссылаются открыть нѣкоторые внѣшніе признаки, по которымъ можно судить о хронологіи произведеній Платона. Указаніемъ на время написанія нѣкоторыхъ діалоговъ служатъ тѣ событія, о которыхъ въ нихъ упоминается. Такъ, очевидно, что „Апология“ и „Критонъ“ не могли быть написаны ранѣе смерти Сократа, т.-е. ранѣе 399 года. Въ „Феететѣ“ мы находимъ намеки на нѣкоторыя событія 392 года, въ „Менонѣ“—на событія, случившіяся въ 395 году. „Пиръ“ упоминаетъ о разореніи Мантинеи въ 385 году. Отсюда можно заключить, что эти діалоги были написаны не ранѣе указанныхъ годовъ. Какъ ни скудны такія указанія, они проливаютъ нѣкоторый свѣтъ. Можно также пользоваться ссылками однихъ діалоговъ на другіе, прежде ихъ написанные. Такъ „Федонъ“ указываетъ на „Менона“, „Филебъ“ цитируетъ „Парменида“ и такъ далѣе.

Наконецъ нѣкоторые изслѣдователи пытались опредѣлить порядокъ написанія, изслѣдуя языкъ діалоговъ. Диттенбергеръ и Гомперцъ, изслѣдуя употребленіе Платономъ частицъ *μήν, καί μήν, ἀλλά μήν, τί μήν, ὑέ μήν*, раздѣлили

всѣ діалоги на 2 группы—одну, гдѣ употребляются эти частицы, и другую, въ которой они не встрѣчаются: въ раннихъ діалогахъ онѣ не употребляются, а затѣмъ встрѣчаются все чаще и чаще. Шанцъ сдѣлалъ такое же изслѣдованіе относительно частицъ τῷ ὄντι, ὄντως, ἀληθῶς, ἀληθεία, τῇ ἀληθεία и т. д. Такихъ работъ по статистикѣ Платоновскаго словоупотребленія плодится много, но сами по себѣ онѣ нерѣдко приводятъ къ противорѣчивымъ результатамъ. Нельзя, однако, отрицать за ними всякое значеніе; ибо, несмотря на грубость чисто-механическаго приѣма, статистика словоупотребленія оказывается, нерѣдко цѣнными услуги, подтверждая хронологическія данныя, добытыя другимъ путемъ, напр., подтверждая, что различныя книги „Республики“ были написаны Платономъ въ различное время. Во всякомъ случаѣ и такого рода изслѣдованія имѣютъ важное вспомогательное значеніе. Такимъ образомъ, благодаря всѣмъ доступнымъ намъ свидѣніямъ, мы можемъ, приблизительно, рѣшать интересующій насъ вопросъ. Въ настоящее время большинство ученыхъ различаютъ въ дѣятельности Платона нѣсколько періодовъ.

Къ раннему *сократовскому* періоду, когда Платонъ находился подъ сильнымъ вліяніемъ своего учителя, принадлежатъ діалоги первой группы: „Гиппій“, „Лисисъ“, „Хармидъ“, „Лахесъ“, „Апология“, „Критонъ“, „Евтифронъ“ и „Протагоръ“. Во всѣхъ указанныхъ сочиненіяхъ мы замѣчаемъ отсутствіе специально платоновскихъ ученій: нѣтъ ученія объ идеяхъ, нѣтъ слѣдовъ натурфилософіи и антропологи позднѣйшаго Платона, нѣтъ его мистики; и самыя этические ученія, составляющія содержаніе названныхъ произведеній, отличны отъ позднѣйшихъ оригинальныхъ воззрѣній Платона. Всѣ они трактуютъ объ отличіи истиннаго и ложнаго знанія, обличаютъ ложное знаніе, учатъ объ единствѣ добродѣтели, и тождествѣ добродѣтели и знанія, разсматривая всѣ эти вопросы въ духѣ Сократа. Они поэтому служатъ однимъ изъ важнѣйшихъ источниковъ для изученія философіи Сократа, поскольку воззрѣнія, высказываемыя ими, согласны съ тѣми взглядами, которые приписываетъ Сократу Ксенофонтъ. Однако, уже здѣсь чувствуется разница между Ксенофонтомъ и Платономъ.

Въ „Хармидѣ“ Сократъ указываетъ своимъ собесѣдникамъ на необходимость отыскать научный принципъ для установленія понятія „σωφροσύνη“; точно также въ діалогѣ „Лахесъ“, въ бесѣдѣ съ полководцами Лахесомъ и Никіемъ, Сократъ приводитъ своихъ слушателей къ убѣжденію, что ни физическое, ни даже нравственное мужество не даетъ истиннаго понятія объ этой добродѣтели, и что единственное мужество, имѣющее цѣнность, есть то, которое вытекаетъ изъ общаго принципа поведенія, неотдѣлимаго отъ истиннаго знанія—принципа, отъ коего зависитъ и мужество, и всѣ добродѣтели. Въ Протагорѣ, который является какъ бы „вѣнцомъ“ діалоговъ этого періода, Сократъ, въ бесѣдѣ съ славнѣйшими софистами (Гиппиемъ, Продикомъ и Протагоромъ), утверждаетъ, въ противоположность имъ, единство добродѣтелей и сводитъ ихъ всѣхъ къ знанію. Добродѣтель, учитъ Сократъ, не различается ни по лицамъ, ни по своему внутреннему содержанію; она есть знаніе добра и опредѣляется какъ ἐπιστήμη, между тѣмъ какъ софисты не знаютъ ея истинной сущности и не въ силахъ указать ея истиннаго осно-

ванія. Опровергая Протагора, Сократъ доказываетъ, что не можетъ быть различныхъ добродѣтелей, ибо въ такомъ случаѣ онѣ исключали бы другъ друга. На возраженіе софиста, что храбрость отлична отъ другихъ добродѣтелей, Сократъ доказываетъ, что она есть не что иное, какъ знаніе того, чего нужно опасаться и чего не слѣдуетъ бояться (*σοφία δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν*). Далѣе Сократъ учитъ, что никто не бываетъ золь добровольно, и никто не хочетъ себѣ худшаго, и т. д., развивая тѣ взгляды, съ которыми мы познакомились при изученіи философіи Сократа. Во всякомъ случаѣ уже въ школѣ Аристотеля „Протагоръ“ цитировался какъ источникъ по философіи Сократа въ ея отличіи отъ философіи Платона.

Таковъ характеръ перваго періода дѣятельности Платона: никто по своей волѣ не золь, добродѣтель есть знаніе, и цѣль философа—обличеніе мнимаго знанія. Отношеніе къ софистамъ, торгующимъ этимъ мнимымъ знаніемъ „оптомъ и въ розницу“, уже здѣсь является отрицательнымъ. Сократъ, по мнѣнію Платона, потому и былъ единственнымъ истиннымъ философомъ, что онъ зналъ, что онъ ничего не знаетъ, т.-е. повялъ, что такое истинное знаніе. вмѣстѣ съ тѣмъ Сократъ и есть истинный учитель добродѣтели, потому что онъ указываетъ въ ней дѣйствительный путь къ счастью и въ то же время открылъ ея основаніе въ самомъ принципѣ знанія, т.-е. въ разумѣ. Но уже и въ этихъ раннихъ произведеніяхъ просвѣчиваетъ тенденція, которая привела Платона впоследствии къ ученію объ идеяхъ. Такъ въ „Хармидѣ“ указывается, что бѣлое считается таковымъ лишь по приобщенію къ бѣлому цвѣту. Отсюда у Платона уже складывается выводъ, что философская истина есть идея; но, идея, по его убѣжденію, имѣетъ нравственное содержаніе и цѣнность лишь постольку, поскольку она является нравственной нормой человѣческаго поведенія. Такъ въ діалогѣ „Лизисъ“ или „О дружбѣ“ Сократъ стремится доказать двумъ друзьямъ, что они не знаютъ истинной дружбы; діалогъ кончается признаніемъ, что истинная дружба имѣетъ цѣнность лишь постольку, поскольку она обращена на предметъ, достойный любви (*ἐχέινο..... ὃ ἐστὶ πρῶτον, οὗ ἕνεκα καὶ τὰλλα φαιμέν πάντα φίλα εἶναι..... ἐχέινο τὸ πρῶτον ὃ ὧς ἀληθῶς ἐστὶ φίλον*). Такимъ образомъ здѣсь мысль Платона выходитъ уже за предѣлы сократовскаго понятія блага: Платонъ признаетъ благо самозаконное, самодовлѣющее, какъ положительное начало.

Три небольшихъ діалоговъ—Евтифронъ, Аполлогія и Критонъ—относятся къ процессу Сократа. Евтифронъ изображаетъ бесѣду Сократа о благочестіи, при чемъ эта бесѣда, въ которой высшій идеаль философа противопоставляется суевѣрію толпы, происходитъ при самомъ началѣ процесса. Аполлогія есть защитительная рѣчь Сократа, а Критонъ—бесѣда осужденнаго Сократа о святости закона и о необходимости повиноваться законамъ государства. Въ „Евтифронѣ“ наблюдается замѣтное приближеніе къ слѣдующему ученію объ идеяхъ. Въ поискахъ за общимъ опредѣленіемъ благочестія Сократъ требуетъ отъ своего противника, чтобы онъ говорилъ не объ отдѣльныхъ благочестивыхъ лицахъ или поступкахъ, а указалъ на то общее начало, которое сообщаетъ благочестіе всѣмъ частнымъ лицамъ и поступкамъ и дѣлаетъ благочестивое—благочестивымъ *ἐχέινο αὐτὸ τὸ εἶδος, ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσια*

έστιν¹⁾. Все же нечестивое имѣеть *μίαν ἰδέαν, μᾶ ἰδέα τὰ τε ἀνόσια εἶναι καὶ τὰ ὁσια-όσια*²⁾. Далѣе совершенно въ духѣ Сократа *τὸ ὅσιον* опредѣляется, какъ *δίκαιον περὶ τῆν τῶν θεῶν θεραπείαν*³⁾. Вообще весь Евтифронъ представляетъ значительный интересъ для историка нравственной и религіозной мысли древнихъ. Этотъ діалогъ изображаетъ бесѣду Сократа съ *задателемъ* Евтифрономъ, затѣявшимъ процессъ противъ своего отца по религіознымъ мотивамъ. Споръ этотъ очень важенъ не только для Платоновой философіи, но, какъ мнѣ кажется, и для освѣщенія нравственнаго кризиса, который переживали просвѣщенные умы того времени. Объ этомъ свидѣлствуютъ уже рѣшаемые въ немъ вопросы, напр., въ родѣ слѣдующаго: что благочестиво, — потому ли оно благочестиво и свято, что пріятно богамъ, или же оно именно потому имъ пріятно, что оно само по себѣ благочестиво и свято, независимо отъ ихъ санкціи. Сторона Платона въ этомъ спорѣ, конечно, ясна. Онъ указываетъ на грубость господствовавшихъ мѣологическихъ представлений, на неизбѣжныя противорѣчія нравственнаго сознанія, возникающія при политеизмѣ. Онъ встаетъ противъ суевѣрія. Люди, говоритъ онъ, приносятъ жертвы богамъ, чтобы тѣ взаменъ давали имъ блага. Народное суевѣрное благочестіе сводится къ торгу съ богами. Для философа святое или священное — свято само по себѣ, нравственное добро — самозаконно.

Полной ясности достигаетъ эта сторона въ „Апологиі“. Въ глазахъ Платона Сократъ является мученикомъ за идею, вдохновеннымъ проповѣдникомъ, для котораго служеніе добру было служеніемъ богу; онъ призывалъ ближнихъ заботиться больше всего о душѣ, благо которой было для него высшимъ благомъ. Въ „Критонѣ“ мы встрѣчаемся съ представленіемъ о „неписанномъ законѣ“.

Такимъ образомъ мы видимъ, какъ путемъ самаго интимнаго проникновенія въ мысль Сократа, Платонъ образовывалъ свое этическое міросозерцаніе, въ которомъ нравственность является вполнѣ автономной. Эта сократовская мысль получаетъ у Платона новую окраску въ представленіи, что этическая истина принадлежитъ къ порядку идеальному.

Въ дѣйствительной человѣческой жизни идеальныя нормы добра, открытыя Сократомъ, не только не осуществляются, но и не сознаются истиннымъ образомъ. И тѣмъ не менѣе онѣ обладаютъ высшей правдой, высшей истиной, поскольку существуетъ какаля-то сверхчувственная, идеальная, благая дѣйствительность, доступная философскому разуму и составляющая предметъ разумнаго человѣческаго стремленія.

Какъ уже сказано, смерть Сократа произвела кризисъ въ нравственной жизни Платона. Смерть Сократа, запечатлѣвшая его проповѣдь, глубоко повліяла на все міросозерцаніе Платона. Она вызвала въ немъ протестъ противъ всего нравственнаго строя греческаго общества (какимъ изображаетъ его діалогъ „Горгій“). И вмѣстѣ эта смерть убѣдила его въ реальности высшей безсмертной духовной жизни. Таково впечатлѣніе, выносимое нами изъ чтенія

1) Тотъ видъ (видовое понятіе), въ силу коего все святое свято.

2) „Единую идею; въ силу единой идеи все несвятое несвято и все святое свято“.

3) „Святое опредѣляется какъ справедливое относительно почитанія боговъ“.

„Федона“: если отдѣльные доказательства безсмертія души, приводимыя въ этомъ діалогѣ и влагаемыя въ уста Сократа, не выдерживаютъ логической критики, то изъ всего гениальнаго изображенія этой предсмертной бесѣды Сократа и его послѣднихъ часовъ выдѣляется одно впечатлѣніе—одухотворенности Сократовой личности, сознание духовности человѣческой личности вообще; здѣсь утверждается идеалъ духовной, сверхчувственной жизни, высшая дѣйствительность и правда которой открывается въ самой смерти Сократа.

Я сказалъ, что послѣ смерти Сократа Платонъ удалился въ Мегару и что въ его умственной дѣятельности произошелъ переворотъ. Въ Горгіи, Менонѣ, Евтидемѣ, еще болѣе въ Федрѣ, Феететѣ, Республикѣ, Тимеѣ, Софистѣ, Политикѣ, Парменидѣ, Кратилѣ—мы уже находимъ Платоново учение объ идеяхъ, о предсуществованіи и переселеніяхъ души. Феететъ написанъ, какъ сказано, послѣ 392 года. Спрашивается, какіе діалоги второго періода могли быть написаны ранѣе Феетета? Мы указали на впечатлѣніе смерти Сократа, на идею безсмертія, которая, повидимому, такъ наглядно представилась во образѣ умирающаго учителя. Затѣмъ, какъ мы знаемъ, вскорѣ по смерти Сократа возникли между его учениками споры о природѣ познанія, добродѣтели, высшаго блага,—споры, въ которыхъ Платонъ естественно принималъ участіе. Сократъ указалъ на всеобщій характеръ знанія. Но отсюда возникаетъ вопросъ: какъ можетъ возникнуть такое знаніе въ человѣкѣ, конечномъ существѣ, которое рождается и умираетъ? Исходя изъ этого соображенія, Платонъ пришелъ къ ученію о вѣчномъ характерѣ знанія и о вѣчности души, въ которой оно вмѣщается. Сократъ много не *училъ*, онъ только помогалъ ученикамъ порождать въ себѣ правильныя пониманія. Отсюда Платонъ вывелъ то заключеніе, что человѣческое познаніе не есть пріобрѣтеніе чего-либо такого, чѣмъ мы не обладали бы прежде, а лишь *воспоминаніе* (*ἀνάμνησις*) тѣхъ знаній, которыя мы нѣкогда имѣли. Человѣческій духъ до воплощенія въ настоящемъ тѣлѣ нѣкогда созерцалъ вѣчную, неизмѣнную истину. Нашъ опытъ, наше разсужденіе, все видимое нами лишь напоминаетъ намъ ее отчасти, и такимъ образомъ познание сводится къ припоминанію. Это ученіе подробно развивается Платономъ въ „Менонѣ“, написанномъ около 395 года, и въ „Федрѣ“, вдохновенномъ произведеніи, гдѣ въ поэтическихъ краскахъ описывается небесная жизнь души до ея воплощенія. Это произведеніе носитъ отпечатокъ пифагорейской мифологіи, но еще совершенно чуждо пифагорейской философской ариметикѣ и метафизикѣ, свойственной позднѣйшимъ произведеніямъ Платона.

Отношеніе философа къ риторикѣ и къ риторамъ здѣсь уже нѣсколько иное и болѣе объективное, чѣмъ въ Горгіи, гдѣ полемика философа обостряется. Это также позволяетъ намъ предположить, что упомянутый діалогъ написанъ ранѣе Федра. Предметомъ всѣхъ этихъ діалоговъ является, однако, понятіе знанія и ученіе объ единствѣ добродѣтели, о разумномъ принципѣ нравственности. Ученіе о вѣчныхъ родовыхъ идеяхъ вездѣ предполагается. Познание сводится къ ихъ припоминанію и міръ сверхъчувственныхъ идей—идеалъ абсолютной истины—является какимъ-то откровеніемъ, доступнымъ лишь духовному созерцанію.

Диалогъ „Пиръ“ (Συμπόσιον), трактующей о силѣ Эроса, возносящаго человѣка къ горнему міру, написанъ не рѣже 385-го года. По зрѣлости мысли и формы, по тщательной разработкѣ психологическихъ теорій „Федонъ“, трактующей о безсмертіи души, также относится къ зрѣлому періоду творчества Платона. Отсутствие позднѣйшихъ, спеціально пифагорейскихъ теорій, встрѣчающихся въ послѣдній періодъ Платоновской философіи, поразительный драматизмъ и искусство формы не позволяютъ намъ, однако видѣть въ Федонѣ произведеніе старости. Повидимому, Платонъ неоднократно попадалъ подъ вліяніе пифагорейцевъ. Федонъ былъ написанъ, повидимому, до наступленія послѣдняго пифагорейскаго періода.

Въ діалогахъ Кратилъ, Софистъ, Политикъ, Парменидъ, Филебъ мы находимъ попытку глубже уяснить себѣ отношеніе человѣческаго познанія къ этому идеалу истины. Платонъ сознаетъ тѣ трудности, тѣ проблемы, которыя связаны съ его теоріей, и предлагаетъ нѣсколько различныхъ попытокъ для ихъ разрѣшенія. Онъ полемизируетъ противъ односторонности мегарской школы, которая привела ее къ видоизмѣненному нигилизму Парменида. Онъ полемизируетъ противъ принципа отвлеченнаго единства элейскихъ философовъ, противопоставляя ему принципъ живого всеединства, единства во множествѣ пифагорейцевъ. Эта пифагорейская струя все болѣе и болѣе усиливается въ произведеніяхъ Платона, повидимому, подъ личнымъ вліяніемъ пифагорейцевъ, съ которыми онъ сблизился въ послѣдній періодъ своей жизни. По свидѣтельствамъ Аристотеля, мы можемъ прослѣдить, какимъ образомъ метафизика Платона постепенно приближалась къ пифагорейской „идеѣ“ Платона—къ числамъ Пифагора. На этомъ основаніи мы относимъ къ позднѣйшимъ произведеніямъ Платона—Филеба, наполненнаго пифагорейскими теоріями о предѣлѣ и безпредѣльномъ. Отдѣльныя страницы „Политика“ также носятъ этотъ пифагорейскій отпечатокъ.

Всего болѣе затрудненій представляетъ наиболѣе важное изъ сочиненій Платона, его Республика. Согласно нѣкоторымъ античнымъ преданіямъ, а также и мнѣнію многихъ современныхъ изслѣдователей (напр., Кронъ, Пфлейдереръ, Зибекъ, Виндельбандъ, Роде), это капитальное сочиненіе, состоящее изъ 10 книгъ, было написано не сразу, но по частямъ и въ довольно длинныя промежутки. Какъ внутреннія основанія, такъ и статистика словоупотребленія, указывающая на существенныя различія въ самомъ языкѣ отдѣльныхъ книгъ, заставляютъ насъ допустить возможность такого предположенія. Первая книга (съ другимъ введеніемъ, чѣмъ наше) могла составлять самостоятельный діалогъ ранняго „сократическаго“ періода. Шестая и седьмая книга, какъ полагаютъ, были написаны позже другихъ частей Республики. Замѣчательно, что „Тимей“—діалогъ, въ которомъ Платонъ излагаетъ свою натурфилософію, даетъ въ своемъ началѣ краткое резюме бесѣды предыдущаго дня,—бесѣды, составляющей содержаніе первыхъ 5 книгъ Республики (до стр. 471 с.). При этомъ Платонъ даетъ рѣшительное подтвержденіе, что резюмированнымъ разсужденіемъ *ограничивалась* вся бесѣда. Отсюда можно заключить, что и самъ Тимей, написанный Платономъ до окончанія Республики, не принадлежитъ къ самымъ позднимъ его произведеніямъ, но отно-

сится во всякомъ случаѣ къ періоду послѣ сикилійскаго путешествія (т. е. написанъ не ранѣе 80-хъ годовъ), какъ на то указываетъ и преданіе: говорятъ, что Тимей заимствуетъ многое въ трактатѣ Филолая, который былъ пріобрѣтенъ Платономъ въ В. Греціи. Во всякомъ случаѣ, если *физика* Тимея имѣетъ характеръ пифагорейскій, то метафизика его—теорія идей—чисто Платоновская и не успѣла еще сама получить позднѣйшій пифагорейскій характеръ, какъ въ „Филебѣ“ или тѣхъ бесѣдахъ престарѣлаго Платона, которыя слушалъ Аристотель. Что касается до „Республики“, то когда бы Платонъ ни писалъ отдѣльныя части ея—если бы даже первыя книги могли быть написаны и до основанія академіи—не подлежитъ сомнѣнію, что та окончательная редакція, въ которой „Республика“ извѣстна намъ (и была извѣстна Аристотелю), принадлежитъ самому Платону. Разсматривая „Республику“ въ этомъ окончательномъ видѣ, мы можемъ отнести ее къ концу „средняго періода“ дѣятельности нашего философа, какъ то дѣлаютъ и тѣ ученые, которые не признаютъ ея сложнаго состава и видятъ въ ней произведеніе, исполненное и задуманное по одному заранѣе опредѣленному плану. Что касается до другого, самаго объемистаго политическаго трактата Платона, его „Законовъ“, значительно отличающихся отъ „Республики“, то всѣ согласны въ томъ, что это произведеніе относится къ послѣднему старческому періоду жизни Платона и можетъ, пожалуй, считаться посмертнымъ.

Общія замѣчанія о философіи Платона.

Для Платона, какъ и для Сократа, философія есть жизненное *дѣланіе*, цѣль котораго состоитъ въ познаніи и усвоеніи *высшаго блага*. Безъ истиннаго знанія нѣтъ истинной дѣятельности, ни частной, ни общественной; но вмѣстѣ съ тѣмъ само истинное знаніе не есть опредѣленное мнѣніе, догматическое положеніе, которому можно было бы научиться внѣшнимъ образомъ, которое можно было бы передать или усвоить извнѣ. Такой чисто сократовскій взглядъ на знаніе Платонъ сохранилъ до конца. „То, что для меня важно,— пишетъ онъ въ старости,—никоимъ образомъ не можетъ быть высказано подобно другимъ предметамъ преподаванія, но въ результатѣ продолжительныхъ и сосредоточенныхъ изысканій въ совмѣстной жизни, внезапно, какъ отъ упавшей искры, въ душѣ учащагося возгорается свѣтъ, который затѣмъ уже питается самъ собою...“ Изъ рѣчей, лекцій или книгъ нельзя почерпнуть дѣйствительнаго знанія; лишь немногіе способны воспользоваться указаніями, находящимися въ словахъ или книгахъ: большинство не выноситъ изъ нихъ ничего, кромѣ мнимаго знанія. Совмѣстная жизнь въ философіи, духовный союзъ съ цѣлью общенія въ истинѣ, совмѣстнаго стремленія къ ней—вотъ какимъ образомъ Платонъ понималъ завѣты своего учителя. Одинъ изъ величайшихъ писателей и художниковъ слова, онъ видѣлъ въ своей литературной дѣятельности не самодовлѣющую цѣль и не средство для распространенія опредѣленныхъ философскихъ воззрѣній, готовыхъ результатовъ своей мысли, а средство для пробужденія философіи, побужденія къ философской жизни. Этимъ объясняются и особенности діалоговъ Платона, которые не даютъ читателю догма-

тического изложения, а какъ бы заставляють его присутствовать въ качествѣ молчаливаго слушателя при процессѣ совмѣстнаго исканія истины, испытанія, изслѣдованія тѣхъ или другихъ положеній или вопросовъ. Большею частью діалоги и не приводятъ къ чему-либо иному, какъ къ постановкѣ той или другой философской проблемы. Правда, въ нѣкоторыхъ изъ нихъ мы находимъ развитіе опредѣленныхъ философскихъ положеній, опредѣленные рѣшенія тѣхъ или другихъ философскихъ проблемъ. Но, если разсмотрѣть философскую дѣятельность Платона въ ея цѣломъ, придется признать, что такія рѣшенія не составляли положеній какой-либо догматической системы; это—философскія интуиціи или философскія проблемы, идеалы, а не догматы, застывшіе въ отвлеченныхъ формулахъ. Платонъ оставался вѣренъ основному принципу *философіи*, какъ ее понималъ Сократъ, т.-е. вѣчнаго *стремленія* къ идеалу истины, которое не успокаивается на образахъ и подобіяхъ этой истины, на отвлеченныхъ формулахъ и догматическихъ положеніяхъ. Сравненіе съ искрой, изъ которой возгорается внутренней свѣтъ, который затѣмъ питается самъ собою—какъ нельзя болѣе удачно. Истина познается путемъ какого-то озаренія, проблеска, интуиціи въ отвѣтъ на долгія усилія и исканія. Эта истина *ничѣмъ не замѣнима* и всякія человѣческія замѣны или изображенія ея призрачны. Поэтому мысль философа, который хочетъ питать въ себѣ возгорѣвшійся въ немъ свѣтъ, должна вѣчно сохранять свое стремленіе къ идеалу.

При изученіи твореній Платона нужно имѣть это въ виду, чтобы понять, съ одной стороны, до какой степени философскій скепсисъ, вѣчное сомнѣніе во всякихъ философскихъ формулахъ, и самый послѣдовательный критицизмъ по отношенію къ нимъ интимно сочетались въ Платонѣ съ глубокимъ мистическимъ идеализмомъ, съ вѣрой въ идеалъ, познаваемый непосредственнымъ созерцаніемъ. Центральнымъ ученіемъ Платона считается его ученіе объ идеяхъ, съ которымъ мы познакомимся ниже: однако и это основное ученіе не было *догматомъ* въ глазахъ Платона и его учениковъ; самъ Платонъ не разъ подвергалъ его критической переработкѣ, и отдѣльные діалоги (напр. Софистъ и Парменидъ) носятъ слѣды того критическаго разсмотрѣнія и обсуждения, какому ученіе объ идеяхъ подвергалось въ самой Академіи.

Въ виду сказаннаго было бы всего цѣлесообразнѣе, излагая ученіе Платона, разсматривать отдѣльные его діалоги въ томъ порядкѣ, въ какомъ они были написаны. Это и дѣлають иные историки, напр., Гомперцъ. Но, во-первыхъ, хронологическій порядокъ діалоговъ Платона не можетъ считаться окончательно установленнымъ, и литературная біографія Платона намъ недостаточно извѣстна. Во-вторыхъ, при изложеніи отдѣльныхъ діалоговъ неизбежны повторенія и отступленія, такъ что въ настоящемъ краткомъ очеркѣ намъ приходится держаться не хронологическаго, а систематическаго порядка, несмотря на его неудобства. Мы дѣлимъ, впрочемъ, произведенія Платона на три періода: ранній—„сократическій“, средний—наиболѣе значительный и плодотворный—и старческий, который увѣнчивается „Законами“. Перваго мы уже коснулись отчасти, упоминая о „сократическихъ“ діалогахъ, и болѣе не бу-

демъ на немъ останавливаться, такъ какъ специально-Платоновской философіи въ немъ еще нѣтъ; говоря о послѣднемъ—старческомъ—періодѣ, мы такъ же ограничимся лишь краткими указаніями тѣхъ измѣненій, какія испытала въ немъ философская мысль Платона. Мы остановимся подробнѣе на развитіи этой мысли, которое обнимаетъ *средній періодъ*. Этотъ періодъ отдѣляется отъ предыдущаго рѣзкимъ переломомъ—смертью Сократа; и онъ постепенно, безъ особаго, замѣтнаго перелома переходитъ къ конечной фазѣ Платоновой мысли.

Философія Сократа была исходной точкой философіи Платона. „Да и нѣтъ никакого сочиненія Платона и впредь не будетъ,—писалъ философъ въ старости,—а то, что говорится здѣсь, принадлежитъ Сократу, ставшему вновь молодымъ и прекраснымъ“. Въ глазахъ Платона его философія принадлежитъ возрожденному Сократу, преображенному и одухотворенному смертью.

Мы уже видѣли, какое впечатлѣніе произвела эта смерть на Платона. Она должна была въ корнѣ подорвать *наивный эвдемонизмъ*, т.-е. вѣру въ единство добра и счастья, которая, согласно ученію историческаго Сократа, высказывается въ раннихъ діалогахъ его ученика. Но она не подорвала вѣры въ реальность добра и въ истинность универсальныхъ этическихъ нормъ, опознанныхъ Сократомъ: напротивъ, она утвердила эту вѣру, раскрывъ ей новый духовный міръ. Если въ мірѣ семъ идеаль не осуществляется, то это не значитъ, чтобы этотъ идеаль былъ ложнымъ; если этическія нормы, всеобщія и безусловныя, отвергаются и нарушаются человѣчествомъ, это не значитъ, чтобы онѣ упразднились, были мнимы. Наоборотъ, онѣ однию обладаютъ вышею, сверхчувственною реальностью: идеалу, истинѣ принадлежитъ подлинная дѣйствительность, тогда какъ тотъ видимый порядокъ вещей, который есть отрицаніе идеала, есть не только дурной, но и ложный. Короче, надъ видимымъ чувственнымъ міромъ признается иной сверхчувственный міръ, міръ идеала, въ которомъ нормы добра имѣютъ свое полное осуществленіе. И уже въ Горгии, едва ли не первомъ діалогѣ, написанномъ послѣ смерти Сократа, гдѣ съ такою энергіей произносится судъ надъ всѣмъ исторически-сложившимся нравственнымъ и политическимъ строемъ современнаго общества, мы находимъ рѣшительное утвержденіе безусловной *цѣнности* нравственныхъ нормъ и первое *признаніе* реальности высшаго духовнаго міра, „въ немъ же правда живетъ“.

Такимъ образомъ идеализмъ Платона имѣетъ *этический* корень. Онъ ставитъ человѣку тѣ же практическія задачи, что Сократъ: познавать самоцѣльное добро съ тѣмъ, чтобы осуществлять его въ частной и общественной жизни. Но на ряду съ этими практическими задачами возникаютъ новыя теоретическія проблемы, или, точнѣе, старыя сократовскія проблемы—о существѣ и предметѣ знанія, о нормахъ добра въ ихъ отношеніи къ дѣйствительности—получаютъ новую постановку. Область „дѣлъ человѣческихъ“ не только соприкасается съ областью „сверхчеловѣческаго“, но поглощается ею. Платонъ предчувствуетъ это уже въ „сократовскихъ“ діалогахъ, которые при разработкѣ чисто нравственныхъ вопросовъ не даютъ окончательныхъ рѣшеній, приводятъ лишь къ новымъ проблемамъ или къ сознанію невѣдѣнія.

Сократъ искалъ „въ этической области“ всеобщихъ и безусловныхъ разумныхъ нормъ, познаваемыхъ человѣкомъ. Для Платона совокупность этихъ нормъ составляетъ суть умопостигаемаго идеальнаго духовнаго міра, въ которомъ онѣ осуществляются въ своей полнотѣ. Стало быть, конечнымъ содержаніемъ, предметомъ истиннаго знанія является именно этотъ горній міръ идеала, міръ вѣчныхъ нормъ. Если человѣкъ способенъ къ какому-либо истинному знанію, то это знаніе, которое не можетъ быть дано ему извнѣ, составляетъ его достояніе въ силу его связи съ этимъ высшимъ духовнымъ міромъ. Внѣшнія впечатлѣнія, опытъ, ученье лишь пробуждаютъ въ немъ знаніе, которое сводится къ *припоминанію*, какъ мы видимъ это въ Менонѣ, діалогѣ, написанномъ около 395 года. Въ связи съ этимъ въ философію Платона входитъ циклъ орфически-пифагорейскихъ представленій о душѣ и загробномъ мірѣ, хотя представленія эти и получаютъ новое умозрительное и этическое содержаніе. Такъ, въ діалогѣ „Федръ“ мы имѣемъ рядъ пифагорейскихъ образовъ: говорится о паденіи души изъ горняго міра, о ея скитаніяхъ, объ одиннадцати богахъ, совершающихъ свои небесныя странствованія—одна Гестія остается неподвижной въ домѣ боговъ, какъ у Филолая. Но въ этихъ странствованіяхъ боги созерцаютъ сверхмірную, занебесную Красоту. „Никакой поэтъ,—говоритъ Платонъ,—никогда не воспѣвалъ и не сумѣлъ бы достойнымъ образомъ воспѣть красоту этого надзвѣднаго пространства (*ὑπεροραίνος τόπος*). Это—область настоящаго бытія безъ цвѣта, безъ образа, бытія неосязаемаго, видимаго только уму. Это—та область, гдѣ вокругъ истиннаго бытія покоится истинное знаніе. Мысль боговъ, которая питается этимъ умозрѣніемъ и чистымъ, непримѣснымъ знаніемъ, точно такъ же, какъ и каждая другая душа, получившая въ удѣлъ ей принадлежащее, любитъ отдаваться время отъ времени созерцанію этого истиннаго бытія, находя въ этомъ свою пищу и блаженство... Здѣсь душа созерцаетъ самую справедливость, самую мудрость, самое знаніе; не то знаніе, различное въ различныхъ предметахъ, которые мы называемъ существующими, но знаніе, познающее истинное бытіе въ немъ самомъ, то, что представляетъ собою истинное, дѣйствительное бытіе“ (Phaedrus, 247, С — E). Таково царство чистыхъ нормъ—здѣсь говорится о нормѣ справедливости, нормѣ мудрости, нормѣ, идеалѣ знанія.

Но это царство идеала заключаетъ въ себѣ не однѣ моральныя нормы человѣческой дѣятельности. Оно составляетъ предметъ чистаго духовнаго созерцанія, безплотнаго вѣдѣнія, въ которомъ снимаются границы человѣческаго и божескаго. Оно объемлетъ въ себѣ *нормы всего сущаго*.

Разсмотримъ подробнѣе, какимъ образомъ Платонъ обосновывалъ свой идеализмъ.

Ученіе Платона о познаніи.

Вмѣстѣ съ философійю Сократа Платонъ усвоилъ его *діалектическій методъ*, при чемъ онъ точнѣе формулировалъ его приемы.

Какъ и для Сократа, діалектика является ему искусствомъ *образованія понятій* (посредствомъ логической индукціи) и ихъ соединенія. Діалектикѣ

умѣть подвести все то множество и многообразіе, которое въ дѣйствительности относится къ тому или другому роду бытія, подъ общее *понятіе* этого рода: онъ умѣть ясно опредѣлить, составить понятіе; и вмѣстѣ съ тѣмъ онъ одинъ можетъ правильно знать и указывать, какія понятія соединимы между собой, какія нѣтъ, какія связываются другъ съ другомъ и какія не связываются. Подобно тому, какъ музыкантъ подбираетъ тона, зная, которые изъ нихъ образуютъ стройное созвучіе, такъ и діалектикъ знаетъ, какія изъ понятій или „родовъ“ согласуются между собою и какія исключаютъ другъ друга. (Такъ, напр., понятія покоя и движенія не совмѣстимы другъ съ другомъ, но каждое изъ нихъ совмѣстимо съ понятіемъ существованія и проч.)

Истинный діалектикъ умѣть восходить отъ множества явленій къ единому общему понятію, отъ частнаго къ общему—*εις μίαν ἰδέαν συνέρωντα ἄγειν τὰ πολλαῦ διεσπάρμενα* (въ 'Ἐκαστον ὀρίζομενος δῆλον ποιῆν περὶ οὗ ἀεὶ ἄν διδάσκειν ἐθέλη 265 D. Это—такъ называемое „сведеніе“, συναγωγή. Діалектикъ обладаетъ также искусствомъ различать понятія другъ отъ друга, и вмѣстѣ съ тѣмъ онъ же умѣетъ спускаться отъ единого ко многому, отъ общаго къ частному—*διλνθν*, органически расчленять родъ на подчиненные ему виды и подвиды, спускаясь до частнаго и единичнаго, чтобы не витать въ области отвлеченностей, но познавать подлинныя свойства, индивидуальныя особенности вещей. Это дѣленіе понятій (*διαίρεσις*, 273. 2). составляетъ вторую часть діалектическаго метода. Задача дѣленія понятій—въ томъ, чтобы посредствомъ полнаго и послѣдовательнаго перечисленія всѣхъ видовъ и подвидовъ измѣрить логически всю область даннаго рода и прослѣдить *κατὰ μέλη*, не перепрыгивая промежуточныхъ звеньевъ, всѣ развѣтвленія понятій до крайняго предѣла дѣленія (*μέχρι τοῦ ἀτιμήτου* — 277 B.), до такой точки, гдѣ кончается ихъ логическое расчлененіе. Надо обшій родъ, напр., родъ животныхъ, расчленить на тѣ отдѣльные роды, которые онъ обнимаетъ, т.-е. въ данномъ случаѣ на позвоночныхъ, безпозвоночныхъ и т. д. Словомъ, здѣсь Платонъ проводитъ принципъ логической классификаціи, которая, какъ мы увидимъ, имѣла для него метафизическое значеніе.

Такимъ образомъ предметъ діалектики есть *понятіа*. Діалектика есть тотъ органъ, посредствомъ котораго чистыя, универсальныя понятія понимаются и развиваются независимо отъ всякой чувственной формы. Ею владѣетъ лишь философъ, ибо онъ одинъ понимаетъ сущее, то, что есть, а не то, что кажется, сущность, а не явленіе вещи. Опредѣленіе понятія не есть простое перечисленіе того, что подъ нимъ подразумѣвается; въ немъ понимается то, что встрѣчается во всѣхъ единичныхъ однородныхъ предметахъ, то общее, безъ котораго ничто частное не можетъ быть понято. Словомъ, понятіемъ опредѣляется сущность вещи, поскольку оно устанавливаетъ совокупность отличительныхъ признаковъ ея рода и вида.

Методъ опредѣленія понятій—Сократову индукцію—Платонъ дополняетъ новымъ способомъ провѣрки, который заключается въ испытаніи принятыхъ предположеній посредствомъ разсмотрѣнія ихъ послѣдствій.

Всякое предположеніе должно быть развито во всѣхъ своихъ положительныхъ и отрицательныхъ послѣдствіяхъ, чтобы мы могли знать, насколько

оно необходимо или допустимо: должны быть выведены всѣ возможные послѣдствія, сначала изъ него самого, затѣмъ изъ противоположнаго ему положенія, чтобы можно было ясно видѣть, которое изъ нихъ болѣе допустимо, болѣе вѣроятно и согласно съ дѣйствительностью.

Таковъ диалектическій методъ Платона,—методъ образованія, расчлененія и соединенія понятій. Что же мыслится, что познается въ такихъ понятіяхъ? Что составляетъ ихъ предметъ, ихъ содержаніе? Каждое опредѣленное понятіе, очевидно, имѣетъ въ виду не то многообразіе единичныхъ предметовъ, которые имъ обнимаются, а то, что въ нихъ есть общаго,—ихъ видъ или родъ—*εἶδη καὶ γένη*. Роды и виды не измѣняются въ зависимости отъ измѣненія вещей: они всегда пребываютъ: лишь чувственные вещи и, соответственно имъ, человѣческія ощущенія и мнѣнія подвергаются вѣчному процессу измѣненія. Виды *не мнѣются*, какъ и понятіе, которое остается постоянно тождественнымъ: они пребываютъ, между тѣмъ, какъ чувственные вещи переходящи и случайны. Въ „видахъ“ заключается истинная суть вещей поскольку ими опредѣляется то, что *есть* каждая вещь, ея сущность. Въ отдѣльныхъ вещахъ, наоборотъ, мы находимъ лишь дробное, случайное отраженіе, случай общаго вида; онѣ существуютъ лишь „по *приобщенію*“ къ такому „виду“, которымъ онѣ опредѣляются.

Диалектика, стремящаяся къ опредѣленію и познанію „видовъ“, не ограничивается изслѣдованіемъ отдѣльныхъ понятій или родовъ той или другой вещи; но она должна направлять свой умственный взоръ на совокупность родовъ и видовъ вещей, изслѣдуя ихъ взаимныя отношенія. Поэтому, она есть подлинная наука о сущемъ—*ἡ περὶ τὸ ὄντως ὄν ἐπιστήμη*. Всѣ другія науки вращаются въ области измѣнчиваго и многообразнаго, какъ, напр., физика, или же исходятъ изъ нѣкоторыхъ гипотезъ, которыя онѣ принимаютъ, но не изслѣдуютъ, какова математика. Одна диалектика имѣетъ дѣло съ вѣчно-сущимъ, вѣчно-тождественнымъ—*ὄντα αἰεὶ, αἰεὶ κατὰ ταῦτα ὁμοίως ἔχοντα*. Такимъ образомъ диалектика Платона переходитъ въ метафизику, въ новое ученіе о сущемъ, о его умопостигаемыхъ „видахъ“, „формахъ“ или „идеяхъ“.

Лишь чрезъ посредство понятій осуществляется истинное знаніе. Но въ понятіяхъ мыслятся не единичные объекты, а общіе роды, виды, формы вещей: напр., въ понятіяхъ человѣкъ, животное, треугольникъ и проч. мы мыслимъ общее, а не единичное. Поэтому, если эти умопостигаемые виды обладаютъ высшей реальностью, подлиннымъ бытіемъ, то всѣ единичныя чувственные вещи не обладаютъ имъ сами по себѣ и существуютъ лишь постольку, поскольку онѣ „причастны“ данному общему „виду“ или „идеѣ“. Отсюда—выводъ, аналогичный тому, который дѣлалъ Парменидъ: истинное сущее *есть мыслимое*, а то, что *немыслимо*, тому мы и не можемъ приписывать бытія—*небытіе* (*μη ὄν*) *немыслимо*. Разница съ Парменидомъ—та, что Платонъ, какъ мы увидимъ, все-таки допускалъ относительную дѣйствительность феноменальнаго существованія, т.-е. міра явленій: единичныя вещи обладаютъ въ немъ относительнымъ существованіемъ, поскольку онѣ „причастны“ идеямъ. Но, поскольку чувственный міръ не можетъ быть отождествленъ ни съ абсолютнымъ умопостигаемымъ сущимъ, ни съ чистымъ „небытіемъ“ Парме-

нида, онъ хотя и воспринимается нами, но не можетъ быть объектомъ чистаго познанія: онъ лежитъ между знаніемъ и незнаніемъ, подлежитъ „мнѣнію“ (δόξα), которое свойственно чувственному воспріятію.

Такой результатъ явно отличается отъ того, къ которому пришелъ Сократъ. Діалектика Платона приводитъ его къ новой умозрительной философіи, а, слѣдовательно, и къ новой теоріи познанія, къ новому рѣшенію вопроса о существѣ и возможности познанія. Правда, уже Сократъ признавалъ истиннымъ лишь логическое знаніе, осуществляющееся черезъ посредство универсальныхъ понятій, но онъ считалъ такое знаніе возможнымъ лишь въ нравственной области (περὶ τὰ ἠθικά). Но Платонъ, какъ одинъ изъ великихъ математиковъ древности, не могъ не замѣтить, что познанія, обладающія характеромъ безусловности и всеобщности или „каеолчности“, существуютъ и въ геометріи; это онъ показываетъ уже въ Менонѣ. Не доказываетъ ли это, что разумъ нашъ въ своихъ понятіяхъ можетъ познавать всеобщія и необходимыя истины и за предѣлами внутренней, нравственной области человѣка? Онъ можетъ познавать и математическіе законы, которымъ подчиняется и внѣшній міръ.

Что же такое наше знаніе и какъ оно возможно? Вопросъ о природѣ человѣческаго знанія пространно обсуждается въ діалогѣ „Феететъ“, который, по справедливости, можетъ считаться лучшимъ введеніемъ въ философію Платона, хотя онъ приходитъ, повидимому, лишь къ отрицательнымъ результатамъ.

Сократъ бесѣдуетъ съ Феететомъ о томъ, что такое знаніе. Феететъ начинаетъ съ опредѣленія знанія, какъ ощущенія. Мы знаемъ, что Аристиппъ по слѣдамъ Протагора приходилъ къ тому же заключенію. Платонъ развиваетъ это положеніе во всѣхъ его послѣдствіяхъ. Ощущеніе есть лишь наше субъективное состояніе; внѣ его мы ничего не можемъ знать. Все сводится къ положенію Протагора: „человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей“, а отсюда непосредственно слѣдуетъ, что сущее есть то, что намъ кажется. Развивъ его ученіе, Платонъ приступаетъ къ его опроверженію. Ощущенія всѣ равно субъективны и въ этомъ смыслѣ всѣ равноправны, хотя всякое животное ощущаетъ по-своему. Если все сводится къ ощущенію, то все относительно, и мы ничего не можемъ сказать о вещахъ—ни истиннаго, ни ложнаго. Ложныхъ ощущеній нѣтъ: они всѣ истинны, разъ они воспріяты нами: медъ кажется горькимъ больному, теплое—холоднымъ, онъ ощущаетъ то, что онъ ощущаетъ. Оставаясь въ области ощущеній мы никогда не найдемъ никакой общей логической мѣры. Никто не можетъ знать болѣе другого, ибо всѣ равно ощущаютъ. Всѣ ощущенія частны, индивидуальны, относительно, ибо всѣ они относятся къ ощущаемому субъекту. Внѣ ихъ мы ничего не знаемъ и совершенно произвольно относимъ ихъ къ отличнымъ отъ нихъ причинамъ. Поэтому всякое обобщеніе или умозаключеніе, все выходящее за предѣлы ощущеній—не есть знаніе, есть ложь. Между тѣмъ мы видимъ на самомъ дѣлѣ, что *существуетъ* истинное обобщеніе, что есть знаніе будущаго, знаніе не ограничивающееся настоящимъ и постольку необъяснимое изъ одной чувственности человѣка. Далѣе, ощущеніе есть измѣненіе нашего

сознанія; такимъ образомъ все должно сводиться къ непрестанному измѣненію; нельзя говорить о бытіи, о чемъ-нибудь неизмѣнномъ, пребывающемъ; остается лишь одна текучая волна, въ которой нѣтъ ничего пребывающаго, на чемъ можно было бы остановиться. Мы приходимъ къ положенію Гераклита—ничего нѣтъ, все лишь становится—*πάντα ῥεῖ*. И это положеніе въ послѣдовательномъ своемъ развитіи приводитъ къ крайнему скептицизму Кратила. Ничего нельзя утверждать ни о чемъ, ибо все течетъ и ничто не бываетъ тождественнымъ. Все переходитъ въ свое противоположное—„ничто не есть“. Нельзя сказать о вещи, что она существуетъ „такъ“ или „не такъ“, а лишь *οὐδ' ἄρα*—никоимъ образомъ.

Переходя къ психологической сторонѣ познанія, мы и здѣсь находимъ, что ощущеніе не есть конечный источникъ нашего познанія. Пониманіе и ощущеніе—два акта совершенно различныхъ. Можно ощущать и не понимать. Мы слышимъ рѣчь, которую говорятъ на незнакомомъ для насъ языкѣ, и не понимаемъ ее. Есть много органовъ ощущеній и одно сознаніе, которое связываетъ между собою ихъ разнородныя показанія. Какимъ же образомъ мы познаемъ объективныя, дѣйствительныя отношенія ощущаемыхъ явленій?

Мы говоримъ, что огонь жжетъ. Это есть сужденіе, посредствомъ котораго я связываю два воспріятія—свѣта и тепла; но самая связь ихъ есть нѣчто иное, чѣмъ ощущеніе; притомъ ощущеніе чисто субъективно, а въ данномъ утвержденіи мы находимъ и нѣчто объективное. Вообще, испытывая различныя вещи, мы устанавливаемъ нѣкоторое общее отношеніе между различными ощущеніями, но это сравненіе не можетъ быть отнесено къ ощущенію. Что же должно быть помимо ощущенія? Чтобы познавать предметъ, мы должны *понимать* его; самыя понятія тождества, различія, сходства, несходства, величины, единства, множества, нельзя считать ощущеніями; а между тѣмъ посредствомъ такихъ понятій мы судимъ, сравниваемъ, связываемъ различныя ощущенія въ воспріятіи одного предмета, мы понимаемъ его какъ нѣчто объективное, независимое отъ нашихъ личныхъ ощущеній. Душа не имѣетъ никакого особаго тѣлеснаго органа для воспріятія этихъ общихъ понятій и отношеній; но, такъ какъ никакое познаніе, никакое истинное воспріятіе дѣйствительныхъ вещей немислимо безъ такихъ понятій, то Платонъ признаетъ въ человѣческой душѣ способность непосредственно усматривать общія отношенія: *αὐτὴ δὲ αὐτῆς ἢ ψυχῆ τὰ κοινὰ μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν* (Theaet. 185, E.).

Такимъ образомъ Платонъ опровергаетъ сенсуализмъ Протагора и утверждаетъ, что есть общія отношенія между вещами, которыя не ощущаются, а понимаются нами. Ибо уже изъ разсмотрѣнія теоріи Протагора оказывается, что знаніе, даваемое путемъ ощущеній, само предполагаетъ знаніе—непосредственное усмотрѣніе общихъ нечувственныхъ началъ.

Видя невѣрность своего перваго опредѣленія, Фееететъ старается опредѣлить истинное знаніе, какъ „истинное мнѣніе“. Но и этотъ взглядъ также рѣшительно опровергается Сократомъ. Истинное мнѣніе не есть еще знаніе, и самое отличіе истиннаго мнѣнія отъ ложнаго предполагаетъ знаніе. Мнѣніе можетъ быть истиннымъ или ложнымъ; знаніе можетъ быть только знаніемъ,

т.-е. дѣйствительнымъ, истиннымъ знаніемъ. Если знаніе есть истинное мнѣніе, то что такое ложное мнѣніе?

По ученію Платона, „мнѣніе“ занимаетъ посредствующее мѣсто между знаніемъ и незнаніемъ; если же между знаніемъ и незнаніемъ нѣтъ ничего посредствующаго, то никакое заблужденіе, никакое „мнимое“ знаніе невозможно вовсе, какъ это утверждали еще нѣкоторые софисты: нельзя не знать того, что мы истинно знаемъ, и принимать это за нѣчто другое (извѣстное или неизвѣстное), и наоборотъ: нельзя знать того, чего мы не знаемъ: всякое наше сужденіе предполагаетъ установленіе отношеній между субъектомъ и предикатомъ (отношеній сходства, несходства, равенства, причинности и пр.). Но для этого надо имѣть понятіе о такомъ отношеніи (сходства, причинности), а равнымъ образомъ и о терминахъ его. Высказывая, напр., сужденіе: „Сократъ—человѣкъ“, я долженъ знать, что такое Сократъ и что такое человѣкъ. То же можно сказать и объ опредѣленіи черезъ перечисленіе составныхъ частей: если мы опредѣляемъ составные элементы, то мы знаемъ эти элементы. Итакъ, знаніе предполагаетъ знаніе—вотъ результатъ, къ которому приходитъ, повидимому, Фееететъ. Результатъ—чисто парадоксальный, и собесѣдники расходятся, ничего не рѣшивши. Но для Платона такой результатъ имѣетъ положительное значеніе: онъ указываетъ, что значеніе не обосновывается ни на ощущеніи, ни на мнѣніи; истинное знаніе имѣетъ основаніе въ самомъ себѣ; оно вытекаетъ изъ непосредственнаго вѣдѣнія истины, достигается посредствомъ усмотрѣнія общихъ началъ и отношеній.

Вотъ къ чему сводится истинное знаніе. А, слѣдовательно, оно имѣетъ свой источникъ въ этихъ общихъ началахъ, въ этихъ умопостигаемыхъ „видахъ“, „формахъ“ или „идеяхъ“ сущаго. Получить такое знаніе *извне*, путемъ преподаванія, невозможно: оно можетъ быть лишь результатомъ непосредственнаго духовнаго созерцанія, либо же результатомъ *припоминанія*, посредствомъ котораго мы сознаемъ то, что уже заключается въ насъ.

Теперь отъ теоріи познанія обратимся къ самымъ предметамъ познанія, къ предметамъ нашихъ понятій, нашего разума,—къ *идеямъ*.

Ученіе объ идеяхъ.

Еще до Сократа философы приходили къ убѣжденію, что подлинная дѣйствительность не принадлежитъ видимому міру явленій и что истинное познаніе не заключается въ чувственномъ воспріятіи. Элейцы видѣли истину въ единомъ неизмѣнномъ, неподвижномъ сущемъ, которое они противопоставляли міру явленій: путь истины есть умозрительное познаніе, путь лжи—чувственный опытъ. Пиеагорейцы, Эмпедоклъ, Анаксагоръ, даже атомисты также отвергали истину чувственнаго познанія и признавали истинными, дѣйствительно существующими лишь умопостигаемыя начала, недоступныя чувствамъ: (какъ-то, числа, атомы и т. д.).

Итакъ, подлинная дѣйствительность принадлежитъ лишь умопостигаемымъ началамъ, которыя и обусловливаютъ собой совокупность видимыхъ явленій. Сократъ указалъ, что истинное познаніе—есть логическое, осущест-

вляющееся посредствомъ всеобщихъ понятій, всеобщихъ опредѣленій. Отсюда Платонъ заключилъ, что и *предметъ* истиннаго познанія—истинное бытіе—есть также нѣчто общее, универсальное. Логическимъ родамъ или общимъ понятіямъ соотвѣтствуютъ дѣйствительныя „виды“ существъ ихъ, родовыя формы или „идеи“. Но, поскольку эти виды или идеи пребываютъ неизмѣнно, поскольку имъ принадлежитъ истинное бытіе,—они опредѣляются какъ сущности (*οὐσίαι*). Идея есть прежде всего *сущность* вещи, соотвѣтствующая истинному понятію о ней (*ὅ ἐστι ἕκαστον*, *αὐτὴ ἡ οὐσία* напр., *αὐτὸ τὸ ἄγαθόν*, *αὐτὸ τὸ καλόν*). Эта сущность, соотвѣтствующая общему понятію, сама есть нѣчто общее—*κοινόν*; она есть *родъ* или *видъ*. Родъ есть то общее, что свойственно заразъ безконечному множеству частныхъ вещей (*τὸ ἐν ἐπι πολλῶν*) и можетъ сказываться о многомъ, будучи едино. „Мы принимаемъ одну идею тамъ, гдѣ множество вещей называемъ однимъ и тѣмъ же именемъ (*ἐν ἑίδος ἕκαστον περὶ ἕκαστα τὰ πολλὰ*)“.

Но эти идеи, какъ сказано, не суть наши мысли, наши субъективныя представленія (*νοήματα φυχῆς*); онѣ обладаютъ вѣчной реальностью и не подвержены никакому измѣненію или смѣшенію. Каждая идея сама по себѣ противопоставляется въ своей чистотѣ, единствѣ и неизмѣнности множеству причастныхъ ей чувственныхъ вещей, какъ ихъ вѣчный первообразъ. Относительно всѣхъ идей можно сказать то, что Платонъ говоритъ про идею *красоты*.

„Сама красота есть нѣчто вѣчное: она не произошла и не проходитъ, не растеть и не уничтожается; про нее нельзя сказать, что она прекрасна въ одномъ отношеніи, дурна въ другомъ, такъ чтобы она явилась однимъ такъ, другимъ иначе. Также она не можетъ быть чувственно воспринята нами, какъ, напр., красивое лицо или красивая рука...—она не существуетъ въ чемъ-либо другомъ (*ἐν ἑτέρῳ τινί*), какъ, напр., въ какомъ-либо животномъ на землѣ или на небѣ, но она есть сама по себѣ вѣчно однородная, тождественная себѣ самой. Все другое, что мы называемъ прекраснымъ, причастно ей; но между тѣмъ, какъ все это другое возникаетъ и уничтожается,—сама красота не прибываетъ и не убываетъ и не испытываетъ никакого измѣненія“.

Такимъ образомъ идеи суть истинныя *сущности* вещей и вмѣстѣ ихъ *причины*, дающія имъ всѣ ихъ формы, видъ и свойства. Онѣ присущи вещамъ, которыя имъ причастны. Но въ то же время Платонъ отдѣлилъ идеи отъ естественнаго міра и противопоставилъ ихъ ему. Невещественныя и вѣчныя, онѣ витаютъ надъ міромъ вѣ пространства и времени, „въ долинѣ правды“ въ „умномъ мѣстѣ“, доступны лишь созерцанію безплотныхъ блаженныхъ духовъ. Такимъ образомъ, по своему происхожденію, идеи Платона суть *понятія*, которыя превращаются въ сущности. Таковъ результатъ *диалектики* Платона.

Но не забудемъ, что идеализмъ его имѣетъ *этический* корень: если по Сократу истинное знаніе есть прежде всего знаніе всеобщихъ и объективныхъ нравственныхъ нормъ, то и Платону царство идей является прежде всего царствомъ *нормъ* всего сущаго. Мы находимъ такія нормы не только

въ этикѣ, но и въ математикѣ; мы находимъ ихъ и въ любой мыслимой родовой *идеѣ*, которая является *опредѣляющимъ* началомъ для индивидовъ даннаго рода. Идея понимается не только какъ *сущее*, но и какъ то, что *должно* быть, т.-е. какъ идеаль. Но это—идеаль, который безконечно реальнѣе видимой нами дѣйствительности, безконечно истиннѣе, прекраснѣе ея. И все, что въ ней есть истиннаго, добраго и прекраснаго, есть лишь отблескъ и отраженіе этого идеала.

Сущность философіи Платона и все ея историческое значеніе заключается въ этой проповѣди идеала, въ этомъ глубокомъ сознаніи, что идеалу принадлежитъ подлинная дѣйствительность и полная правда. Для изображенія идеальнаго міра Платонъ нашелъ единственные пророческіе образы. И, такъ какъ онъ всюду искалъ его отраженія, такъ какъ все напоминало ему объ идеаль, то онъ находилъ всюду и во всемъ множество доказательствъ, множество проявленій его—въ природѣ и въ душѣ человѣка. Платонова теорія идей покоится не на одномъ основаніи, а на многихъ; это—не отдѣльная теорема, а вся его философія.

Аристотель въ своей метафизикѣ приводитъ три слѣдующихъ аргумента которыми пользовался Платонъ для обоснованія своего ученія.

1. Λόγος ἐκ τῶν ἐπιστημῶν—доказательство бытія идей, отправляющееся отъ разсмотрѣнія природы познанія, открытой Сократомъ универсальности человѣческихъ понятій.

2. Τό ἐν ἐπι πολλῶν—то, что обще всѣмъ индивидамъ даннаго рода, то, что всеобще,—отлично отъ всѣхъ этихъ частныхъ, переходящихъ индивидовъ. Вещи могутъ быть подобными между собою лишь поскольку онѣ причастны чему-то общему.

3. Τὸ νοεῖν τὴ φθαρέντων—всякая мысль направляется на извѣстный предметъ: мысль универсальна по природѣ, и, слѣдовательно, не можетъ имѣть конечнымъ предметомъ частныя переходящія вещи. Идеи суть пребывающія непротяженныя субстанціи, составляющія сущность всѣхъ вещей. Онѣ суть причины ихъ бытія и происхожденія.

Мы видѣли, какимъ образомъ теорія идей являлась результатомъ диалектики Платона, его теоріи познанія, его этическихъ посылокъ. Ученіе Гераклита о „всеобщемъ теченіи“, повидимому столь чуждое міросозерцанію Платона, на дѣлѣ служило его обоснованію. Все течетъ, ничто не пребываетъ въ мірѣ явленія; *стало быть* чувственнымъ, являющимся, измѣняющимся вещамъ нельзя приписать подлиннаго бытія. Стало быть, это бытіе принадлежитъ чему-то другому, не чувственному, а умопостигаемому. Вѣдь и Гераклитъ училъ, что въ потокѣ измѣненія пребываютъ тождественными только общія отношенія, общій порядокъ или строй, законъ или *логосъ* міра. И Платонъ признаетъ, что пребывающимъ бытіемъ обладаютъ только *нормы*, общіе виды или формы сущаго, постигаемые умомъ.

Разсматривая видимыя явленія мы убѣждаемся въ существованіи родовъ и видовъ, общихъ формъ и свойствъ. Напр., во всѣхъ деревьяхъ мы замѣчаемъ общіе признаки—и вмѣстѣ съ тѣмъ всѣ видимыя нами деревья безконечно разнообразны. Всѣ эти деревья измѣняются, растутъ и насы-

хаютъ, но родовыя свойства, общія всѣмъ деревьямъ, пребываютъ точно такъ же, какъ и отдѣльныя ихъ виды. Стало быть, есть нѣкоторыя общія свойства; и существуютъ роды и виды, остающіеся вѣчно и неизмѣнно, между тѣмъ какъ все частное, единичное проходитъ и погибаетъ. Отдѣльныя существа мы видимъ и воспринимаемъ чувствами, а родъ мы мыслимъ; но родъ есть не только умопостигаемое понятіе: это—нѣчто реальное, что составляетъ тѣ общіе признаки, которые дѣлаютъ вещи тѣмъ, чѣмъ онѣ суть: человѣка—человѣкомъ, дерево—деревомъ. Не то, что измѣняется и проходить, какъ чувственныя вещи, а то, что пребываетъ неизмѣннымъ, общія свойства и отношенія, родовыя формы обладаютъ подлинной дѣйствительностью. Лишь то, что пребываетъ, есть истинная сущность вещей.

Всѣ частныя вещи представляютъ свой родъ лишь отчасти. На этомъ основывается разница между простымъ подражаніемъ природѣ, копированіемъ ея и ея художественнымъ воспроизведеніемъ: художникъ стремится выразить идею вещи, а не повторить ея случайное выраженіе, потому что онъ сознаетъ идею, различаетъ ее духовнымъ взоромъ въ самыхъ неясныхъ и неполныхъ, чувственныхъ ея отраженіяхъ.

Такъ какъ только идеямъ принадлежитъ истинное, полное бытіе, то идеи суть тѣ цѣли, тѣ образцы, по которымъ создана вся природа. Ибо полнота бытія есть цѣль, къ которой все стремится. Всякая сила стремится къ полному своему проявленію, всякое существо, всякое сѣмя—къ полному своему развитію, къ полной жизни. И потому каждое существо стремится возможно полнѣе воплотить, выразить свою идею. Наблюдая развитіе организмовъ, мы видимъ, какъ возникаютъ въ нихъ родовыя признаки; изъ сѣмени является извѣстное дерево, изъ спермы, однородной у всѣхъ животныхъ возникаютъ различныя по виду и строенію существа. Общія родовыя идеи являются какъ бы планомъ, по которому развивается все существующее. Конецъ же и цѣль всего, всякаго генезиса или развитія, его предѣлъ есть полнота бытія, идеальная полнота, которая никогда не достигается окончательно, но желается всѣми существами. Полнота бытія, эта верховная, конечная цѣль всего сущаго, этотъ высшій идеаль—есть *благо*. И по ученію Платона идея блага именно и есть верховная идея, царица въ мірѣ идей, первая причина всего сущаго и вмѣстѣ—вѣнецъ всей философіи Платона. Въ ней заключается основаніе и смыслъ всѣхъ прочихъ идей: какъ идеаль по преимуществу, она объемлетъ ихъ всѣхъ въ совокупности, объединяетъ собою весь міръ идей. „Солнце есть порожденіе блага, которое оно породило по своему подобію“. Ибо то, что благо есть въ „умномъ“ мѣстѣ — *ἐν τότῳ νοῦτῳ*—по отношенію къ чистому разуму и къ умопостигаемымъ сущностямъ, то солнце есть въ видимомъ мірѣ по отношенію къ зрѣнію и видимымъ вещамъ. „Когда они обращены на предметы, которыхъ цвѣта озарены не солнцемъ, а ночными свѣтилами, они едва различаютъ ихъ, слѣпнутъ, какъ бы лишеныя чистаго зрѣнія. Когда же они ясно видятъ то, что освѣщается солнцемъ, оказывается, что въ тѣхъ же очахъ есть зрѣніе. То же самое разумѣй и о душахъ: когда она направляется на то, что озарено истиной и сущимъ, она уразумѣваетъ это и познаетъ, и является исполненной разума.

Когда же она направляется къ тому, что смѣшано мракомъ, что рождается и погибаетъ, она сбивается, тупѣетъ, переворачиваетъ свои мнѣнія и кажется лишенной ума.

„Итакъ, то, что даетъ истину познаваемому и силу познающему, называй идеей блага, причиной знанія и истины, поскольку она познается умомъ.

„И, сколь ни прекрасно то и другое, истина и знаніе, ты справедливо можешь признать эту идею блага отличною отъ нихъ и еще прекраснѣйшею. И какъ въ мірѣ видимомъ можно признавать свѣтъ и зрѣніе сообразными съ солнцемъ, но несправедливо было бы признавать ихъ за самое солнце, такъ и въ мірѣ „умномъ“, справедливо разсматривать истину и знаніе, какъ образы блага (*ἀγαθῶ ἐἶδη νομίζεῖν ταῦτ' ἀμφοτέρω*); но считать за благо то или другое—несправедливо, ибо природу блага слѣдуетъ почитать еще выше. Его красота должна быть выше всякаго выраженія, ибо оно—источникъ истины и познанія и превосходить ихъ красотой...“

„Ты признаешь вмѣстѣ со мною, что солнце не только дѣлаетъ видимыми всѣ видимые предметы, но что оно даетъ имъ рожденіе, ростъ и пищу само не рождаясь?—Конечно.—Такъ и всему познаваемому благо сообщаетъ не только познаваемость, но и самое бытіе, самую сущность, между тѣмъ какъ оно не есть сущность, но по достоинству и мощи стоитъ выше самой сущности“.

Такимъ образомъ множество идей приводится къ единству, къ идеалу блага, какъ нормѣ всѣхъ нормъ. Сократово „познаніе блага“ получаетъ здѣсь высшій смыслъ, объединяетъ въ себѣ полноту теоретической и практической мудрости. Но этотъ конечный идеалъ находится внѣ міра и отрѣшенъ отъ него. Для характеристики идеализма Платона трудно найти, болѣе яркое художественное изображеніе, нежели то, которое даетъ самъ Платонъ въ VII-й книгѣ своего „Государства“, гдѣ онъ сравниваетъ земное существованіе съ пещерой, въ которой томятся узники.

„Представимъ себѣ глубокую подземную пещеру, которая, однако, сверху во всю длину открыта свѣту. Вообразимъ себѣ, что въ этой пещерѣ живутъ люди, которые сидятъ тамъ съ дѣтства (спиною къ свѣту), скованные по ногамъ и въ тѣсныхъ ошейникахъ, которые мѣшаютъ имъ оглядываться назадъ или кверху. Они видятъ лишь то, что передъ ними—стѣну, которая озаряется сверху. Надъ ними, у входа въ пещеру, горитъ огонь, а между ними и этимъ огнемъ идетъ на высотѣ дорога, закрытая загородкою наподобіе тѣхъ ширмъ, изъ-за которыхъ фокусники показываютъ свои фокусы (маріонетки).

„И вотъ подъ этой загородкой идутъ люди и поднимаютъ надъ нею изображенія людей и животныхъ, и притомъ одни говорятъ, а другіе молчатъ. Что видятъ узники? Они сидятъ спиною къ ширмамъ и видятъ только тѣни тѣхъ мертвыхъ фигуръ, которыя несутъ спрятанные за ширмами люди. Ибо огонь освѣщаетъ ихъ сзади, и они отражаются на стѣнѣ передъ узниками.

„И, разговаривая другъ съ другомъ, не будутъ ли узники принимать видимыя тѣни за дѣйствительныя вещи? И если въ темницѣ, прямо противъ

нихъ, будетъ откликаться эхо, то не будутъ ли узники думать, что говорятъ проходящія тѣни?

„Представимъ себѣ теперь, что кто-либо изъ этихъ узниковъ былъ вдругъ освобожденъ отъ оковъ, всталъ, началъ поворачивать шею, ходить и смотрѣть вверхъ на свѣтъ. Онъ почувствуетъ боль въ глазахъ; ослѣпленный яркимъ блескомъ огня, онъ не будетъ въ состояніи взирать на тѣ предметы, тѣни которыхъ онъ видѣлъ... И если бы кто сталъ ему говорить, что прежде онъ видѣлъ лишь мнимые призраки, а теперь, обратившись къ сущему и дѣйствительному, видитъ, какъ слѣдуетъ, могъ бы онъ узнавать проходящія предметы, и не считалъ ли бы онъ, что видѣнныя прежде тѣни—истинныя, чѣмъ то, что онъ видитъ теперь? И, если бы его продолжали тащить насильно по утесистому и крутому всходу къ солнечному свѣту—онъ бы страдалъ и досадовалъ на влекущаго и, вышедъ изъ подземелья, не могъ бы даже видѣть предметы, ибо свѣтъ солнечный былъ бы невыносимъ для него“.

„Понадобилась бы привычка для того, кто захотѣлъ бы созерцать горній міръ. Сперва онъ можетъ смотрѣть на тѣни, потомъ на отраженія фигуръ въ водѣ, наконецъ на самые предметы; онъ все еще не можетъ взирать на небо днемъ; и только ночью, при свѣтѣ звѣздъ и мѣсяца, онъ привыкаетъ смотрѣть на него. Лишь послѣ всего этого онъ научается смотрѣть на солнце, не на отраженія его въ водѣ или другомъ мѣстѣ, а на солнце въ самомъ себѣ, въ его собственной области. И тогда лишь онъ заключить о немъ, что оно управляетъ временами и лѣтами, управляетъ всѣмъ видимымъ міромъ и есть, кѣмъ-то, образомъ, причина всего, что онъ видѣлъ съ товарищами, сидя въ пещерѣ.“

„Тогда онъ вспомнить свою прежнюю темницу, свою прежнюю жизнь и прежнюю мудрость... вспомнить своихъ товарищей по заключенію. Онъ вспомнить о тѣхъ почестяхъ и похвалахъ, какія тогда бывали воздаваемы имъ другъ отъ друга, и о наградахъ тому, кто наиболѣе быстро схватывалъ проходящія тѣни и внимательно замѣчалъ, *что обыкновенно бываетъ прежде и послѣ, и вмѣстѣ, и отсюда наиболѣе искусно угадываетъ, что имѣетъ явиться*. И, вспомнивъ это, думаешь ли ты, что освобожденный плѣнникъ будетъ завидовать этимъ похваламъ или судьбѣ тѣхъ, кто въ этой тюрьмѣ обладалъ наибольшимъ почетомъ? Не предпочтетъ ли онъ, какъ Ахиллъ въ царствѣ тѣней у Гомера, провести жизнь въ услуженіи у бѣднаго земледѣльца, чѣмъ возвратиться къ своему прежнему состоянію? Такъ.—Лучше—принять всякія муки, чѣмъ жить, какъ тамъ живутъ.“

„Но допустимъ, что освобожденный вновь возвращенъ въ темницу, вновь повергнутъ во мракъ, послѣ свѣта солнечнаго. Тогда, если онъ начнетъ указывать на прежнія тѣни и спорить со всегдашними узниками, не возбудитъ ли онъ ихъ смѣха? Они скажутъ ему... что не слѣдовало вовсе восходить къверху. А если бы кто явился развязать и возвести ихъ, они убили бы того, если бы могли“.

Такъ говорить въ „Республикѣ“ Сократъ... „Странный ты образъ представляешь, Сократъ“,—говоритъ ему Главконъ.—„Странный, но похожій на то, въ какомъ состояніи мы находимся“. А Сократъ отвѣчаетъ:

„Весь этотъ образъ, любезный Главконъ, слѣдуетъ примѣнять къ вышесказанному, уподобивъ видимый нами міръ темницъ въ подземельѣ, а свѣтъ огня въ немъ—силъ (чувственнаго) солнца; узникъ, выходящій изъ подземелья и созерцающій горній міръ—душа, восторгающаяся въ „умное мѣсто“... Такъ я уповаю, и Богъ знаетъ, истинна ли моя надежда. Но, что полагаю—полагаю такъ. Въ предѣлахъ вѣдѣнія идея блага едва доступна нашему взору; но, усматриваемая нами, она приводитъ насъ къ заключенію, что она во всемъ есть причина всего праваго и прекраснаго; что въ видимомъ мірѣ она родила свѣтъ и его господина—солнце, а въ умопостижимомъ мірѣ она—сама госпожа, дающая истину и разумъ, которые долженъ видѣть всякій, желающій быть мудрымъ въ частныхъ или общественныхъ дѣлахъ“.

Въ этомъ отрывкѣ мы находимъ приговоръ чисто-эмпирическому знанію. Опытное человѣческое знаніе есть лишь *познаніе послѣдовательностей и существованія тѣней*. Дѣлая такого рода наблюденія, мы научаемся *угадывать* ихъ появленія. Въ приведенномъ отрывкѣ выразился идеализмъ Платона, съ его презрѣніемъ къ дѣйствительности, которая представлялась ему царствомъ тѣней. Но здѣсь же мы находимъ и нравственный принципъ его философіи—идею блага, царицу всего: лишь тотъ, кто сможетъ осуществить эту идею въ дѣйствительности, имѣетъ право на имя мудраго. Никто не можетъ реформировать общество, не имѣя сознанія идеи добра... Стремясь къ обновленію общества и не имѣя сознанія этой идеи мы породили бы лишь призрачную добродѣтель и тѣмъ увеличили бы зло.

Моменты развитія идеализма Платона.

Отвлеченный идеализмъ не могъ дать философу основаній ни для научнаго объясненія природы, ни для практическаго воздѣйствія на общество. Но въ самой *идеѣ блага* заключалось начало для перехода къ идеализму *конкретному и практическому*: міръ и человѣкъ не составляютъ безусловной границы абсолютнаго Блага. Оно отражается, осуществляется въ мірѣ, оно познается человѣкомъ и черезъ его познаніе осуществимо въ человѣческомъ обществѣ. Всѣ вещи, такъ или иначе, „причастны“ идеямъ, а, слѣдовательно, причастны идеѣ блага и стремятся къ ней; всѣ разумныя существа причастны познанію, а, слѣдовательно, въ нихъ возможно высшее духовно-разумное соединеніе съ источникомъ бытія. Во всей природѣ Платонъ усматриваетъ общее влеченіе къ нему—безсознательное въ низшихъ созданіяхъ, инстинктивное въ животныхъ и просвѣтленное въ человѣкѣ: названіе этого стремленія къ блаженству, къ благу или къ полнотѣ бытія есть *Эросъ*—имя древняго бога любовнаго влеченія. Въ мірѣ животныхъ существъ имъ обусловливается актъ размноженія, посредствомъ котораго *родъ* осуществляется въ смѣнѣ индивидовъ, возникающихъ и уничтожающихся; въ немъ совершается приобщеніе преходящей, смертной природы—вѣчной и неизмѣнной родовой идеѣ. Въ человѣкѣ Эросъ проявляется, какъ любовный паэосъ, влекущій насъ къ красотѣ, заставляющій насъ видѣть идеаль въ образѣ любимаго существа; и Платонъ показываетъ, какимъ образомъ это прозрѣніе идеала можетъ посте-

пенно воспитываться философией и постепенно от созерцания чувственной красоты возвести человека к созерцанию моря прекрасного—умной, безплотной красоты. Итакъ, съ одной стороны,—Благо „чуждое зависти“, сообщающееся, наполняющее все своими лучами, „умное солнце“; съ другой—вселенная, притягиваемая этимъ солнцемъ, исполненная все возрастающимъ влечениемъ къ нему, отражающая, поглощающая его лучи. Отсюда—возможность *космологии*, т.-е. натурфилософии, пытающейся объяснить вселенную *телеологически*, т.-е. изъ разумныхъ *целей и нормъ* высшаго блага. И отсюда—возможность конкретной *социальной* этики, какъ ученія объ объективномъ осуществленіи идеальныхъ нравственныхъ нормъ въ человеческой дѣйствительности, въ конституціи общественного союза. Космологию Платонъ даетъ въ своемъ Тимее, социальную этику—въ „Республикѣ“.

Но, если міръ идей мыслится въ качествѣ причины, воздѣйствующей на міръ реальный, то, очевидно, онъ перестаетъ быть чѣмъ-то абсолютно ему противоположнымъ, отрѣшеннымъ отъ него и неподвижнымъ. Разъ идеи понимаются въ качествѣ дѣйствующихъ силъ, то представленіе о нихъ должно измѣниться. И такое измѣненіе дѣйствительно совершается.

Вл. С. Соловьевъ чрезвычайно остроумно пытался установить связь между различными моментами развитія идеализма Платона и событіями его личной жизни. Первымъ моментомъ этого идеализма былъ идеализмъ отрѣшенный, съ его рѣзкимъ противоположеніемъ идеала и дурной, призрачной дѣйствительности. Переходъ отъ этого міросозерцанія, сложившагося подъ впечатлѣніемъ трагическаго конца Сократа, къ положительному или „практическому“ идеализму, въ которомъ противоположность значительно сглаживается, послужила „эротическая эпоха“, „пережитая и передуманная“ любовь философа. „Благодаря ей онъ уже не могъ вернуться къ тому отрѣшенному идеализму, который равнодушенъ къ жизни и міру. Почувствованная любовь уже сама по себѣ снимаетъ, по крайней мѣрѣ субъективно, безусловную грань между двумя мірами. И для Платона послѣ его эротической эпохи, увѣковѣченной въ *Федръ* и *Пиршество*, начинается періодъ *практическаго идеализма*... Дѣйствительность вообще и ближайшимъ образомъ человеческое общество становится для Платона предметомъ не отрицанія и удаленія, а живого интереса“.

Противоположность между пессимистическимъ, отрѣшеннымъ идеализмомъ и оптимистическимъ, положительнымъ идеализмомъ, между тѣмъ, міровоззрѣніемъ, которое признаетъ міръ „лежащимъ во злѣ“, и тѣмъ, которое видитъ въ немъ произведеніе верховной благости, образъ и подобіе божественнаго міра идей, — замѣчена правильно. Но тѣмъ не менѣе мы находимъ у Платона не два міропониманія, а два момента одного и того же міросозерцанія, и не два идеализма, а какъ бы отрицательный и положительный полюсы одного и того же идеализма. Совершенно справедливо, что въ началѣ преобладалъ отрицательный полюсъ; но выраженіе пессимистическаго настроенія, лейтмотивъ отрѣшеннаго идеализма звучитъ и въ болѣе позднихъ произведеніяхъ, напр., въ вышеприведенномъ отрывкѣ изъ II-й книги Республики, или въ Федонѣ, который, какъ есть основаніе думать, написанъ *послѣ* „эротическаго“ діалога—Федръ.

Во всякомъ глубокомъ и жизненномъ идеализмѣ то сочетаются, то чередуются эти два полюса—отрицательный и положительный; „міръ во злѣ лежитъ“, и „міръ въ добрѣ лежитъ“ (какъ произведеніе верховной благодати)—это два выраженія той же вѣры въ идеаль этой благодати, которая сознается то въ своей чистотѣ, въ своемъ отличіи отъ міра, превосходства надъ нимъ, то въ своей абсолютной превозмогающей силѣ, въ своемъ реальномъ господствѣ надъ міромъ.

„Почувствованная любовь“, несомнѣнно, отразилась на міросозерцаніи философа; но не слѣдуетъ забывать, что въ самомъ корнѣ этого міросозерцанія лежитъ заповѣданный Сократомъ этический идеаль, который не могъ замкнуться въ рамки отвлеченнаго идеализма. Кромѣ этого могущественнѣйшаго мотива слѣдуетъ указать на эстетическій мотивъ, на чувство красоты, которому эросъ придалъ столь могущественное развитіе и заставилъ философа видѣть отраженіе идеала въ чувственныхъ формахъ вселенной. Наконецъ, чисто теоретическіе мотивы—затрудненія, связанныя съ отвлеченнымъ дуализмомъ, и возраженія со стороны противниковъ, какъ Антисфенъ или мегарцы, со стороны друзей, какъ, напр., Архитъ и, наконецъ, среди самихъ учениковъ, академикомъ,—заставляли Платона преобразовывать свое ученіе. Не забудемъ, что среди ближайшихъ учениковъ Платона почти 20 лѣтъ провелъ Аристотель, одинъ изъ главныхъ критиковъ ученія объ идеяхъ, который, несомнѣнно, уже въ бытность свою въ Академіи успѣлъ выработать нѣкоторыя изъ основныхъ своихъ критическихъ положеній. Быть можетъ, уже въ „Софистѣ“ и „Парменидѣ“ Платонъ считается, между прочимъ и съ ними ¹⁾.

Утверждая абсолютную противоположность между міромъ идеальнымъ и чувственнымъ, Платонъ признавалъ первый изъ нихъ истинно-сущимъ, второй какъ нѣчто „вѣчно возникающее и уничтожающееся, но никогда не существующее истинно“: въ основѣ своей онъ сводится къ *небытію*. Но въ такомъ случаѣ, въ чемъ же отличіе отъ Парменида? Какъ спасти хотя бы относительную дѣйствительность міра и какъ сохранить самое *множество* идей въ отличіе отъ отвлеченнаго и неподвижнаго единства элейской школы, къ которому тяготѣли и мегарскіе философы?

Единое Парменида невыразимо, невыразимо вовсе, какъ это призналъ уже Горгій. Абсолютно единое не исключаетъ, а, наоборотъ, заключаетъ въ себя множество опредѣленій. Въ двухъ знаменитыхъ діалогахъ—„Софистѣ“ и „Парменидѣ“—Платонъ развиваетъ эту мысль.

„Единое“ и „Сущее“ — два различныя наименованія, коимъ соотвѣтствуютъ различныя понятія; приписывая Сущему единство, мы мыслимъ его, какъ нѣкоторое *цѣлое*, слѣдовательно, предполагаемъ въ немъ *множество* частей; далѣе Сущее, поскольку оно познается нами, сообщается нашей мысли, — дѣйствуетъ на нее, движется къ ней: постольку, стало быть, оно не есть нѣчто неподвижное, но нѣчто живое, дѣйствующее. Поскольку Сущее

¹⁾ См. Siebeck, Platon als Kritiker Aristotelischer Ansichten, въ Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik.

есть нѣчто умопостигаемое, оно есть само нѣчто сродное нашей мысли: и мы не можемъ мыслить его иначе, какъ дѣйствующимъ, живымъ, сроднымъ мысли и разумнымъ. Соотвѣтственно тому и самое *дѣйствіе* и *движеніе* представляется намъ какъ нѣчто сущее, реальное—въ отличіе отъ ученія элейской школы. Такимъ образомъ единое Сущее обнимаетъ въ себѣ множество противоположныхъ опредѣленій, которыя познаетъ истинный философъ, діалектически переходя отъ опредѣленія къ опредѣленію. Далѣе Платонъ настаиваетъ на томъ, что самое небытіе не есть абсолютная противоположность Сущаго: оно есть лишь нѣчто „другое“, отличное отъ него (*ἕτερον*). Въ этомъ-то смыслѣ можно сказать, что оно *существуетъ*; и всякое опредѣленіе, поскольку оно исключаетъ или отрицаетъ другія опредѣленія, причастно началу небытія; напр., покой *не есть* движеніе, единство *не есть* множество и т. д. (*omnis determinatio est negatio*). Такимъ образомъ въ самый міръ идей вносится начало небытія, а постольку „истинно-сущее“ Платона понимается, какъ заключающее въ себѣ свое противоположное, какъ начало, дѣйствительно обсновывающее *свое другое* (*ἄτερον*). На самомъ дѣлѣ оно есть *единое и многое* (*ἓν καὶ πολλά*), включаетъ въ себѣ начала *покоя и движенія тождества и различія*.

Въ послѣдній періодъ своей дѣятельности Платонъ сближаетъ свои идеи съ числами пифагорейцевъ, сводя ихъ къ основнымъ категоріямъ единства и множества, предѣла и безпредѣльнаго. Повидимому, подъ вліяніемъ натурфилософскаго и математическаго интереса, а также и благодаря общенію съ пифагорейцами, математиками и астрономами, какъ Архитъ, Евдоксъ, Гераклитъ, Платонъ пытался сблизить свою идеологию съ пифагорейскимъ ученіемъ о предѣлѣ и безпредѣльномъ (см. Филебъ, одно изъ позднѣйшихъ произведеній Платона) и съ ученіемъ о числахъ, какъ основныхъ метафизическихъ, умопостигаемыхъ категоріяхъ и нормахъ существующаго.

Ученіе о матеріи.

Идеи вѣчны, едины и неизмѣнны (*τὸ δὲ αἰεὶ γένησιν δὲ οὐκ ἔχον*), вещи, наоборотъ, скоропреходящи, множественны и постоянно измѣнчивы (*τὸ γιγνώμενον αἰεὶ, δὲ δὲ οὐδέποτε*); идеи относятся къ области вѣчнаго божественнаго бытія, вещи колеблются между бытіемъ и небытіемъ. Явленія суть лишь отраженія идей; но такое отраженіе предполагаетъ особую причину: гдѣ то зеркало, въ которомъ онѣ отражаются, въ которомъ дробится и преломляется ихъ вѣчный свѣтъ? Платонъ признавалъ, что въ природѣ ничто необъяснимо безъ разума, ибо нѣтъ ничего, что не имѣло бы свою идею, свою цѣль. Поэтому, во всей природѣ мы находимъ замѣчательную цѣлесообразность и гармонію, видимъ проявленія разума и во внѣшнемъ строеніи природы, и въ инстинктахъ и сознаніи животныхъ и человѣка; но вмѣстѣ съ тѣмъ мы находимъ въ природѣ и нѣчто отличное отъ идеи, противорѣчащее разумному началу. Идеи суть истинныя причины всего сущаго. Какъ же объяснить изъ полноты бытія идей неполное чувственное бытіе? И вотъ на ряду съ этими двумя порядками сущаго — идеями и явленіями — Платонъ призналъ третье

начало — *матерію*. Она и есть то зеркало, та *среда*, въ которой *являются*, отражаются идеи. Самъ Платонъ еще не называлъ это начало тѣмъ философскимъ терминомъ (ὕλη), который былъ упроченъ за нимъ Аристотелемъ. Матерія Платона есть въ противоположность идеѣ — сама неполнота, само *небытіе* (μὴ ὄν). Ее нельзя ни мыслить, ни познавать: все, что мыслится и познается нами, познается чрезъ идеи; матерія же есть противоположность идеѣ, лишена идеи и представляется намъ лишь посредствомъ отвлеченія всякихъ идей. Она понимается нами лишь путемъ какого-то „незаконнорожденнаго разсужденія“. На долю ея приходится все отрицательное, все то, что отличаетъ чувственыя вещи, чувственный міръ отъ идей. Поэтому она опредѣляется какъ подкладка, *основа* всего генезиса, всего множества видимыхъ формъ (γενέσεως ὑποδοχή); какъ пассивное начало, *воспринимающее* въ себя различныя формы (πάντα δεχόμενῃ), или наконецъ просто какъ *область* генезиса — *пространство*, въ которое погруженъ чувственный міръ (χώρα).

Такимъ образомъ въ этомъ понятіи матерія, основа чувственнаго міра, не является намъ ни вещественной, ни тѣлесной. Она невещественна, потому что всякое опредѣленное тѣло или вещество обладаетъ извѣстной формой и качествами, — что необъяснимо безъ присутствія идей. Тѣло обладаетъ фигурой, вещество — общими физическими, химическими и органическими свойствами; вещество въ нашемъ смыслѣ и вещество въ смыслѣ античныхъ стихій есть, по Платону, уже оформленная матерія: по его мнѣнію, стихіи состоятъ изъ правильныхъ геометрическихъ фигуръ, составляющихся изъ равнобедренныхъ треугольниковъ (огонь — изъ пирамидъ, вода — изъ восьмигранниковъ и т. д.). Такимъ образомъ физическія тѣла отождествляются съ геометрическими. Съ этой точки зрѣнія въ Платоновой теоріи вещества также называется крайняя противоположность идеализма — материализму: матеріей самихъ тѣлъ является не вещество, не масса, а геометрическое протяженіе. Матерія сама по себѣ не существуетъ никакъ: она не мыслима, не вообразима безъ формы; безвидная, неопредѣленная, недоступная сама по себѣ ни мысли, ни даже „мнѣнію“, она принимаетъ въ себя всевозможныя формы, преломляетъ и раздробляетъ ихъ на безконечное множество призраковъ, измѣнчивыя, переходящія, чувственыя вещи.

Не трудно замѣтить, что матерія Платона является какъ бы соединеніемъ „безпредѣльнаго“ (ἄπειρον) пифагорейцевъ съ *небытіемъ* (μὴ ὄν) элейцевъ. Въ претивоположность творческой формѣ — идеѣ, которая ее образуетъ, матеріи приписываются лишь чисто отрицательныя опредѣленія: все зло, безпредѣльность, измѣнчивость, ложное множество, — словомъ, все, чѣмъ видимый міръ отличается отъ идеальнаго, все это относится на счетъ матеріи. Такимъ образомъ въ основаніи Платоновой физики мы находимъ пифагорейскій дуализмъ. Но на ряду съ этимъ дуализмомъ Платонъ выставляетъ Сократовъ принципъ *телеологическаго* объясненія природы: исходя изъ верховнаго принципа своей философіи — идеи блага, Платонъ хочетъ изъ него понять природу, объяснить себѣ *смыслъ* всѣхъ вещей. Ибо смыслъ вещей именно и заключается въ ихъ цѣли.

Ученіе о міровой душѣ и мірозданіи.

Капитальной задачей физики Платона является естественный вопросъ, какимъ образомъ идеи осуществляются, воплощаются въ матеріи? И, разрѣшая эту задачу, Платонъ пришелъ къ гипотезѣ позднѣйшихъ пифагорейцевъ—къ ученію о міровой душѣ, посредствующей между міромъ вѣчно-тождественныхъ идей и видимымъ міромъ генезиса. Какъ сказано, Платонъ съ меньшею любовью обращается къ физическимъ изслѣдованіямъ, чѣмъ къ этическимъ и діалектическимъ. Достоверному познанію подлежитъ лишь умопостигаемый міръ, а міръ явленій подлежитъ лишь *мнѣнію* (δόξα μετ' ἀσθητικῆς περιλήψεως). Въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать, что между физикой Платона и его идеологіей существуетъ такое же соотношеніе, какъ между второю и первою частью поэмы Парменида, его изложеніемъ „мнѣнія смертныхъ“ (τά δοκούντα, βροτῶν δόξα) и его ученіемъ о Сущемъ. Разница заключается въ томъ, что Платонъ, какъ мы видѣли, иначе понималъ самое „сущее“ и соотвѣтственно тому иначе относился и къ „мнѣнію“, и къ чувственному воспріятію: оно занимаетъ *середину* между вѣдѣніемъ и невѣдѣніемъ, какъ міръ занимаетъ середину между бытіемъ и небытіемъ. Поэтому и самое философское умозрѣніе о природѣ, оставляя форму понятія, облачается въ форму конкретнаго представленія, въ форму космогоническаго мифа. Такимъ взглядомъ Платона на изученіе природы и объясняется полумифическій характеръ его „Тимей“—единственнаго діалога, посвященнаго изложенію физики Платона.

Создатель міра — Богъ, вѣчный, благой. Чуждый зависти, онъ по своей благодати захотѣлъ создать міръ, возможно лучший, подобный ему самому ¹⁾. Повидимому, здѣсь является новое начало—Богъ. Мы до сихъ поръ встрѣчались у Платона лишь съ идеями и матеріей, а въ этомъ діалогѣ находимъ новое начало, царящее надъ двумя вышеуказанными. Многіе историки думали, что это лишь мифическій образъ для объясненія строенія міра; но на дѣлѣ мы имѣемъ основаніе думать, что Платонъ признавалъ единаго верховнаго Бога, отождествляя его съ идеей блага, выше которой ничего быть не можетъ, такъ какъ она сама выше бытія, служитъ конечной причиной и первымъ началомъ всего сущаго и не обусловливается никакою иною вышею идеей или началомъ.

Но что такое самосущее благо? Платонъ высказываетъ намъ свой взглядъ на него лишь въ поэтическомъ образѣ, уподобляя благо въ мірѣ идей—солнцу въ мірѣ физическомъ. „Какъ солнце есть причина видѣнія, а также причина не только того, что вещи видимы, но и того, что онѣ происходятъ и произрастаютъ, такъ и добро имѣетъ такую силу и красоту; что не только служитъ для души причиной знанія, но даетъ вмѣстѣ истину и сущность тому, что составляетъ предметъ знанія; и какъ солнце само есть ни видѣніе, ни видимое, но стоитъ выше ихъ, такъ и добро не есть ни знаніе, ни истина, но выше ихъ обѣихъ: онѣ же не суть добро, а только

¹⁾ Ἄγαθος ἐπιμορφεύς πατήρ (Theaet.) Θεὸς οὐδαμῆ οὐδαμῶς ἄδικος, ἀλλὰ εἶεν τε δικαιοτάτος (Respublica II, 379); ἀγαθὸς ἔστι Θεὸς τῶ ὄντι—вотъ какія опредѣленія даетъ ему Платонъ.

причастны идеѣ добра“. Такъ что, какъ солнце устрояетъ все въ мірѣ физическомъ, такъ идея блага—въ мірѣ умопостигаемомъ ¹⁾).

Самое созданіе природы описывается слѣдующимъ образомъ: Демиургъ (творецъ міра) создалъ душу міра изъ смѣси пребывающаго идеальнаго начала и дѣлимаго матеріальнаго начала—*ταύτην* и *θάτερον*—т. е. изъ бытія и небытія въ платоновскомъ смыслѣ. Онъ распростеръ эту смѣсь во всѣхъ направленіяхъ, по всему протяженію, которое впоследствии наполнила собою видимая вселенная. Затѣмъ, раздѣливъ ее сообразно основнымъ математическимъ отношеніямъ гармоніи и астрономіи, онъ преобразовалъ въ ней орбиты планетъ и небо неподвижныхъ звѣздъ. Какъ видите,—совершенно фантастическій образъ, въ которомъ духовное смѣшано съ матеріальнымъ и вещественнымъ. Но, если мы постараемся проникнуть въ философскую мысль Платона, заключенную въ этомъ мнѣическомъ образѣ, она легко объясняется. Разсматривая вселенную какъ живое, одушевленное существо, составленное изъ материализировавшихся, воплотившихся родовъ и видовъ или идей, онъ долженъ былъ логически допустить посредствующее начало между идеями и матеріей, начало, сродное обоимъ этимъ первоначаламъ и какъ бы составленное изъ нихъ. Безъ гипотезы „мировой души“ невозможно объяснить воплощенія идей, приобщенія вещей къ идеямъ, устройства, образованія вселенной. Въ самомъ дѣлѣ, умопостигаемыя идеи могутъ быть восприняты только разумнымъ существомъ или душою; иначе какъ черезъ ея посредство, какъ объяснить ихъ видимое воплощеніе въ чувственныхъ вещахъ? Далѣе, астрономическія и физическія явленія подчиняются законамъ пифагорейской гармоніи, опредѣляются математическими отношеніями; самыя элементарныя тѣла по гипотезѣ Платона опредѣляются геометрическими фигурами. Матерія сама по себѣ не можетъ объяснить этихъ невещественныхъ математическихъ отношеній: они должны быть точно такъ же *предположены* въ томъ разумномъ началѣ, въ той мировой душѣ, которая обуславливаетъ закономерность и цѣлесообразность космическаго строя.

Такимъ образомъ гипотеза мировой души представляется необходимымъ выводомъ, къ которому Платонъ естественно приходитъ какъ изъ разсмотрѣнія природы вещей, сообразно предшествовавшимъ космологическимъ ученіямъ, такъ и изъ разсмотрѣнія самихъ идей въ ихъ отношеніи къ природѣ. Уже пифагорейцы признавали душу за гармонію и число, и для Платона мировая душа была совершенной гармоніей и совершеннымъ числомъ, которыя обуславливали математическую правильность мировыхъ явленій.

Существованіе мировой души доказывается, во-первыхъ, отъ идеи совершенства пѣлаго. 1) Богъ создалъ міръ сообразно идеѣ блага, слѣдовательно, осуществилъ во всемъ высшее совершенство, съ которымъ нераздѣльна разумность; но разумность немыслима безъ души, слѣдовательно, немыслимъ безъ души и міръ. 2) Второе доказательство—телеологическое. Оно исходитъ отъ признанія общей разумности въ правильномъ движеніи небесныхъ свѣтилъ и наконецъ въ нашемъ собственномъ духѣ. Мы видимъ, что всѣ живыя су-

¹⁾ Такъ и мегарцы отождествляли Бога съ абсолютнымъ.

щества въ мірѣ обладаютъ сознаниемъ: и, какъ тѣла ихъ слагаются изъ частицъ тѣхъ стихій, которыя наполняютъ вселенную, такъ и ихъ разумность предполагаетъ нѣкоторую общую разумную мировую стихію. 3) Наконецъ третье доказательство, вытекающее изъ разсмотрѣнія природы движенія, подобно тому, которое мы указали у Анаксагора. Начало движенія нематеріально: душа есть начало движенія и источникъ его (ἡ δυναμένη αὐτῇ αἰετῶν κινήσιν κινήσις) ¹⁾).

Словомъ, душа признается, какъ необходимое посредствующее начало между разумомъ и веществомъ, идеей и матеріей. Душа есть основаніе всякаго разумнаго движенія и тѣхъ образованій, которыя изъ него получаютъ; она вмѣстѣ съ тѣмъ есть и источникъ всякаго познанія. Соединяя въ себѣ начала идеальное и матеріальное, она познаетъ и то, и другое. Она безтѣлесна и вмѣстѣ съ тѣмъ относится къ матеріальному. Она противопоставляется безграничному множеству явленій, какъ идеальное единство, беспорядочному движенію—какъ пребывающее начало мѣры, закона, порядка. Но вмѣстѣ съ тѣмъ она не изъята изъ измѣняющагося множества явленій и движенія, но одушевляетъ міръ. Будучи душою міра, она протяженна и есть причина движенія. Поэтому во вселенной, въ движеніи небесныхъ тѣлъ соединены однообразіе и измѣненіе, а въ области познанія—усмотрѣніе тождества и различія. Итакъ, мировая душа является у Платона: 1) какъ движущая сила міра, 2) какъ идеальное единство міра, 3) какъ сознание міра, 4) совокупность математическихъ отношеній, сообразно которымъ устроенъ міръ, опредѣлено разстояніе и орбиты мировыхъ тѣлъ, 5) какъ начало, чрезъ посредство котораго идеи воплощаются въ матеріи.

Перейдемъ къ подробностямъ „повѣствованія“ о мірѣ. Смѣсь, изъ которой была образована мировая душа, раздѣлена была Деміургомъ на двѣ части, изъ которыхъ были образованы два круга, — вѣшній и внутренний, верхній—соотвѣтствующій небу неподвижныхъ звѣздъ, и нижній, соотвѣтствующій сферамъ планетъ.

Небо и планеты движутся силою мировой души и по ея законамъ совершаютъ свои круговыя движенія, размѣренныя гармонически. Движеніе вѣшняго круга, или неба неподвижныхъ звѣздъ, направленное къ западу, есть движеніе вѣчное, всегда одинаковое, и соотвѣтствуетъ той части души, которая образована изъ стихіи высшей; самостоятельное движеніе планетъ представляетъ собою низшую стихію: отсюда зависитъ разнообразіе ихъ орбитъ и скоростей движенія.

Движенію неба соотвѣтствуетъ и познаніе: міръ движется и въ своемъ движеніи познаетъ идеальныя и матеріальныя начала; онъ познаетъ себя самого, вѣчно возвращаясь къ себѣ самому; онъ познаетъ идеальныя, сверхнебесныя начала въ движеніи высшихъ сферъ; въ которыхъ они отражаются, и онъ познаетъ временное, чувственное бытіе, которое заключается въ его низшей области. Какъ человѣческая мысль соотвѣтствуетъ движенію внутрен-

¹⁾ Также въ „Федръ“ — κινήσεως μὲν ἀρχὴ τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινῶν (245 Д.) μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινῶν ἢ ψυχὴν.

нихъ органовъ человѣка, такъ и совершенная мысль соотвѣтствуетъ совершенному мировому движению. Міръ есть, такимъ образомъ, блаженное, одушевленное, живое существо.

Въ частности въ космологіи Платона характерно постоянное стремленіе объяснить различныя части мірозданія изъ идеи блага, изъ представленія о благодати Творца, который создаетъ міръ по Своему образу, по подобію *идеи блага*, царящей въ мірѣ умопостигаемомъ. Взирая на созданное Имъ живое существо, Богъ захотѣлъ сдѣлать его еще болѣе подобнымъ себѣ и съ этой цѣлью создалъ „подвижный образъ вѣчности“—время. Оно родилось вмѣстѣ съ небомъ, вмѣстѣ съ движеніемъ свѣтилъ и ими всецѣло опредѣляется. Солнце служитъ какъ бы хронометромъ вселенной.

Земля шарообразна, неподвижна и помѣщается въ центрѣ міра. За землей слѣдуетъ сфера, или кругъ, къ которому прикрѣплена луна, затѣмъ—сферы солнца, пяти планетъ, извѣстныхъ въ древности, и наконецъ небо неподвижныхъ звѣздъ ¹⁾. Любопытно объясненіе Платона относительно природы самихъ стихій, изъ которыхъ слагается тѣло мировой души. И здѣсь объясненіе Платона—телеологическое. Чтобы всѣ явленія міра сдѣлать доступными осязанію и зрѣнію, Богъ составилъ міръ изъ земли и огня. Но, такъ какъ эти основныя стихіи взаимно противоположны по своимъ природнымъ свойствамъ, то, чтобы связать ихъ, Богъ переложилъ огонь и землю воздухомъ и водой, съ тою цѣлью, чтобы идеи могли явиться въ вещественномъ мірѣ, воплотиться въ видимыхъ, осязаемыхъ формахъ.

Дальнѣйшія подробности платоновой физики всецѣло заимствованы у пифагорейцевъ. Всѣ стихіи образуются изъ прямоугольныхъ треугольниковъ, которые складываются въ правильныя фигуры: изъ правильныхъ пирамидъ образуется огонь, изъ восьмигранниковъ—вода и т. п. Эти стихіи переходятъ другъ въ друга, сталкиваются между собою подъ вліяніемъ движенія. Платонъ признавалъ, что стихіи имѣютъ нѣсколько видовъ, напр., вода текучая отлична отъ воды плавкой (металлы). Впрочемъ, всѣмъ этимъ подробностямъ своей космологіи самъ Платонъ, повидимому, далеко не придавалъ абсолютнаго значенія. Вездѣ, гдѣ только онъ касается „мнимаго“ знанія, онъ прибѣгаетъ къ миеическимъ образамъ (иногда какъ бы намѣренный юморъ) чтобы дать почувствовать противорѣчіе между знаніемъ и дѣйствительностью.

Въ дальнѣйшемъ изложеніи Платонъ переходитъ къ ученію о происхожденіи живыхъ существъ. Разсматривая мірозданіе, Деміургъ находитъ его все болѣе и болѣе подобнымъ вѣчнымъ образамъ: *міръ есть живое существо, точно блаженное, существующее въ безконечномъ времени, соответствующее идее жизни*; міръ есть чувственное божество, какъ его называетъ Платонъ ²⁾. Но для того, чтобы придать созданію полноту, присущую идеальному міру,

¹⁾ Феофрастъ сообщаетъ, какъ передаетъ Плутархъ, что подъ конецъ жизни, все болѣе и болѣе приближаясь къ пифагорейцамъ, Платонъ призналъ подобно имъ центральный огонь, отказавшись, такимъ образомъ, отъ своей геоцентрической теоріи.

²⁾ Въ концѣ Тимея: наполненный живыми существами міръ есть ζῶν ὄντων τὰ ὄντα περίχρον εἶκων τοῦ νοητοῦ θεοῦ αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος, κάλλιστος τε καὶ τελεωτάτος.

надо было, чтобы тѣ роды и виды живыхъ существъ, которые Богъ видѣлъ въ вѣчныхъ идеяхъ явились, осуществленными въ дѣйствительности.

Итакъ, для полнаго развитія идеи жизни въ своемъ созданіи Богъ приступилъ къ творенію живыхъ существъ. Ихъ онъ раздѣлилъ на четыре вида сообразно четыремъ стихіямъ, и первыми создалъ огненные существа—боговъ и демоновъ, которые обладаютъ наибольшимъ совершенствомъ. Это — видимыя нами звѣзды, наполняющія небо. Ихъ Платонъ считалъ одушевленными божественными существами — представленіе, свойственное, какъ мы видѣли, всѣмъ предшествовавшимъ ему философамъ. Затѣмъ были созданы живыя смертныя существа, при чемъ первымъ былъ созданъ человѣкъ.

Ученіе о душѣ.

Деміургъ призвалъ боговъ, чтобы они образовали смертную часть человѣческаго существа, самъ же образовалъ его безсмертную часть—душу. По словамъ „Тимея“ Творецъ смѣшалъ еще разъ идеальныя и матеріальныя начала въ томъ же есудѣ, въ которомъ составлена была міровая душа и сотворилъ изъ этой смѣси менѣе чистой, чѣмъ прежняя, человѣческія души по числу звѣздъ небесныхъ. Мысль этого образа — та, что индивидуальныя души сродны міровой душѣ. Онѣ суть посредствующія начала между идеей и явленіемъ и, какъ таковыя, образуютъ и одушевляютъ человѣческія тѣла, сообщая имъ разумъ и познаніе. Душа есть жизнь; она настолько причастна идеѣ жизни, что смерть не можетъ войти въ нее; она обладаетъ простотой, единствомъ, чистотой, разумомъ.

Души помѣщаются сначала на звѣздахъ, и во время небснаго круговорота каждая душа созерцаетъ надзвѣздный міръ, исполняясь истиной; затѣмъ онѣ нисходятъ на землю по волѣ Деміурга и воплощаются въ человѣческихъ тѣлахъ¹⁾. Если во время земной своей жизни душа соблюдаетъ свое божественное происхожденіе и твердо противится влеченіямъ тѣла, то послѣ смерти ея она возвращается вновь на свою звѣзду. Въ противномъ случаѣ, оскверненная плотью, она переселяется въ низшія формы; если затѣмъ она не улучшается нравственно, она падаетъ еще ниже, являясь сперва въ тѣлѣ женщины, затѣмъ воплощаясь въ тѣлѣ животныхъ или птицъ²⁾. Описаніе этихъ превращеній въ „Тимей“ носитъ юмористическій характеръ, и трудно выдѣлать иронію отъ серьезнаго убѣжденія, какъ вообще и въ другихъ мифахъ Платона. Ученіе о переселеніи душъ является у Платона и во многихъ другихъ діалогахъ, напр., въ „Федръ“, „Республикѣ“, „Федонѣ“.

Другой взглядъ на судьбу души выраженъ въ „Федръ“. Здѣсь Платонъ также приписываетъ душѣ существованіе безначальное; она также живетъ на звѣздахъ. Но вселеніе ея въ тѣло является не слѣдствіемъ воли Деміурга, а результатомъ вины, грѣховнаго паденія души.

¹⁾ При этомъ всѣ первыя души явились въ мужскомъ образѣ.

²⁾ Порода животныхъ въ которыя переселяется душа, зависитъ отъ характера, который былъ у человѣка при жизни.

Въ человѣческой душѣ съ самаго начала существуютъ два влеченія: 1) къ сродному ей Божественному и вѣчному и 2) къ земному, матеріальному. Эти влеченія борются въ ней, но неразумное желаніе роковымъ образомъ увлекаетъ ее изъ высшихъ сферъ къ земной жизни. Душа сначала воплощается въ человѣческомъ тѣлѣ; затѣмъ, послѣ жизни ея на землѣ, она въ теченіе 1000 лѣтъ, либо несетъ наказаніе за свои согрѣшенія, за рабство тѣлу, либо вкушаетъ блаженство въ награду за свое воздержаніе. Послѣ трехъ добродѣтельныхъ жизней на землѣ душа возвращается въ небесную сферу, оттуда рокъ черезъ 10.000 лѣтъ снова ниспослетъ ее на землю. Здѣсь мы опять встрѣчаемся съ исконной пифагорейской идеей палингенези, періодической вѣчности.

Не смотря на то, что различные діалоги Платона расходятся въ изображенія будущаго состоянія души и нѣкоторыя описанія ясно носятъ характеръ притчи, Платонъ отводитъ вопросу о загробномъ существованіи очень важное мѣсто. Одинъ изъ самыхъ прекрасныхъ его діалоговъ „Федонъ“ посвященъ вопросу о безсмертіи души.

Это ученіе вытекаетъ изъ всей философіи Платона, изъ всего ея духа, и потому доказательства въ пользу безсмертія души, приводимыя Платономъ весьма разнообразны. Философія и сообразная ей жизнь истиннаго философа есть отрѣшеніе отъ чувственнаго, убѣжденная проповѣдь высшаго, духовнаго міра, какъ несравненно лучшаго, истиннаго, прекраснѣйшаго. Поэтому, Платонъ не могъ и представить, чтобы жизнь дѣла прекращалась вмѣстѣ съ его удаленіемъ изъ чувственнаго міра, вмѣстѣ со смертью тѣла; онъ въ жизни проповѣдывалъ умираніе, отрѣшеніе отъ плоти, во имя сверхчувственнаго блага, во имя безплотной, духовной жизни. Смерть для него была лишь окончательнымъ избавленіемъ отъ золь, началомъ новой жизни, ступенью, ведущею въ идеальный міръ, въ который онъ вѣрилъ болѣе, чѣмъ въ земную дѣйствительность.

Душа безсмертна, какъ начало движущее и самодвижущееся, посредствующее между тѣломъ и идеями. Съ этой точки зрѣнія безсмертіе души необходимо должно быть признано, ибо иначе распалось бы звено мірозданія. Самодвижущееся начало не можетъ ни быть остановлено въ своемъ движеніи самимъ собою, ни разрушиться чѣмъ-либо внѣшнимъ, ибо въ такомъ случаѣ нарушился бы законъ мірового движенія, распалось бы небо, уничтожилась бы всякая связь, вся гармонія въ мірѣ. Каждая душа служитъ звеномъ, связью вселенной, подобно душѣ міровой.

Наконецъ безсмертіе души есть для Платона нравственное требованіе: къ метафизическимъ доказательствамъ примѣшивалась и вѣра въ загробное возмездіе, въ торжество божественной правды. Въ „Горгіѣ“, „Федонѣ“ и X-й книгѣ „Республики“ Платонъ въ поэтическихъ образахъ описываетъ загробный судъ надъ душою.

Далѣе, въ самомъ сознаніи человѣка, Платонъ находилъ доказательство вѣчности души. Платонъ признавалъ предсуществованіе души, которое онъ доказывалъ изъ разсмотрѣнія природы человѣческаго знанія. Платонъ училъ, что всякое познаніе есть *припоминаніе*, и иначе оно немислимо. Знаніе уни-

версально; общія понятія сходства и несходства, тождества, различія, множества, величины и пр., безъ которыхъ мы не можемъ познавать или судить о чемъ-либо, не даются намъ опытомъ, но обуславливаютъ собою всякій возможный опытъ. Мы должны *имѣть* ихъ, чтобы судить о данныхъ предметахъ. То же слѣдуетъ сказать и о всѣхъ истинныхъ общихъ знаніяхъ человѣка. Откуда мы знаемъ общее и безусловное, если нашъ внѣшній опытъ ограниченъ отдѣльными предметами, и если наша душа есть частное, преходящее существо? Истинное знаніе по Платону черпается не изъ внѣшнихъ впечатлѣній, а извнутри души. И душа, которая пріобрѣтаетъ такое знаніе, находитъ его въ себѣ самой: если же въ ней пребываетъ истинное знаніе, какъ можетъ она быть временной и преходящей?

Если мы начертимъ геометрическую фигуру передъ человѣкомъ, который не изучалъ геометріи, то мы можемъ уяснить ему геометрическую теорему. Это доказываетъ, что знаніе *потенциально* заключается въ каждомъ человѣкѣ, а раскрытый передъ нами чертежъ напоминаетъ ему объ этомъ знаніи. Это есть то знаніе, которымъ обладали наши души, созерцая идеи въ надзвѣздномъ мірѣ. Имѣя передъ собой смутное подобіе ихъ, мы умственно возсоздаемъ типъ, какъ мы постигали его въ томъ мірѣ,—такимъ путемъ является знаніе. И чувственная красота, и добро человѣческихъ поступковъ, наводя на мысль о высшей красотѣ и благѣ, свидѣтельствуютъ о томъ, что въ насъ таится знаніе вѣчной красоты и правды. Содержаніе знанія вѣчно, а, слѣдовательно, вѣчно и само знаніе, вѣчна и душа, вмѣщающая его въ себѣ. А въ силу рокового круговорота генезиса, предсуществованіе души, ея предвѣчность, служитъ доказательствомъ ея будущей вѣчности. Если загробное существованіе переходитъ въ земное, то и земное переходитъ въ загробное. Другое доказательство основывается на томъ, что душа по идеѣ своей есть жизнь. Душа относится къ жизни, какъ огонь къ теплу; какъ огонь немислимъ безъ тепла, такъ и душа немислима безъ жизни, ибо она есть то, что оживляетъ, даетъ жизнь. Какъ всякая вещь исключаетъ изъ себя свою противоположность, такъ и душа по своему существу отрицаетъ то, что противорѣчитъ всѣмъ ея опредѣленіямъ, т.-е. смерть. Далѣе душа неразрушима по простотѣ своей природы. Все сложное имѣетъ раздѣльное бытіе въ пространствѣ, доступно внѣшнимъ чувствамъ—душа же невидима и неосязаема. Все сложное не имѣетъ собственной жизни, собственного движенія, ибо его движеніе механически слагается изъ суммы движеній его элементовъ: душа живетъ и движется отъ себя. Все сложное измѣняется,—душа неизмѣнна. Итакъ, она есть сущность простая, а слѣдовательно, неизмѣнная, неразложимая, и неразрушимая.

Переходя къ взглядамъ Платона на составъ души, мы должны замѣтить, что душа у Платона раздѣляется на двѣ части (*μέρη*): одна—вѣчная духовная—*τὸ θεῖον*,—другая—тѣлесная, смертная—*τὸ θύττον*, которая въ свою очередь распадается на лучшую и худшую часть—(отдѣленные другъ отъ друга грудобрюшной преградой) человѣческое въ насъ и скотское. Божественная

часть—духъ, разумъ (λόγος, νόος, τὸ λογιστικόν) составляетъ сущность чело-вѣческой души; она помѣщается въ головѣ ¹⁾.

Вторая часть души—θυμός, мужественная воля, страсть, но страсть благородная; она предназначена самой природой на помощь разуму и склонна подчиняться ему, будучи надѣлена инстинктивнымъ влеченіемъ ко всему доброму и высокому. Наконецъ, третья часть—похоть, желаніе (ἐπιθυμία, τὸ ἐπιθυμητικόν)—страсть животная, слѣпая; совершенно чуждая разумности; ее мы должны съ помощью θυμός'а держать въ подчиненіи разуму.

Такимъ образомъ и въ психологіи Платона мы находимъ то же тройственное дѣленіе, что въ физикѣ: θυμός посредствуетъ между божественной и животной частью нашего существа.

Этика Платона.

Вся философія Платона носитъ этический характеръ.

Этика Платона разсматриваетъ, во-первыхъ, природу высшаго блага, а затѣмъ осуществленіе этого блага сначала въ дѣятельности единичнаго чело-вѣка (ученіе о добродѣтели), и, наконецъ, въ дѣятельности общества (политика).

Я уже указалъ на тѣ различныя ступени, черезъ которыя прошло раз-витіе нравственнаго міросозерцанія Платона. Сначала, „наивный эвдемонизмъ“, который высказывается въ „Протагорѣ“ и согласуется съ ученіемъ Сократа: „благо“ (τ' ἀγαθόν), какъ единство добродѣтели и счастья, прекраснаго и по-лезнаго, добраго и пріятнаго. Затѣмъ—разрывъ съ такимъ наивнымъ эвде-монизмомъ во имя требованій абсолютной морали, которая высказывается въ „Горгіи“. Во имя этихъ требованій обличается весь нравственный строй афинскаго общества, осудившаго себя въ смерти Сократа. Идеаль абсолютной объективной правды противопоставляется чувственнымъ влеченіямъ чело-вѣка; *доброе* противопоставляется *пріятному*. Въра въ конечную гармонию до-бродѣтели и счастья, правда, остается; но идеаль абсолютной правды, абсо-лютнаго добра, приводитъ философа къ признанію иного, сверхчувствен-наго міра, обнаженнаго отъ плоти, гдѣ эта правда живетъ и раскрывается въ своей полнотѣ. Въ Горгіи, Феететѣ, Федонѣ, въ VI и VII книгахъ „Рес-публики“ мораль Платона получаетъ аскетическую тенденцію, требуя очищенія души, отрѣшенія отъ міра, отъ чувственной, свѣтской жизни. Высшее благо, идея блага, которая выше всего, находится внѣ міра. Слѣдовательно, и выс-шая цѣль нравственности находится въ мірѣ сверхчувственномъ; и ее можно достигнуть лишь отреченіемъ отъ всего чувственнаго. Душа получила начало не въ земномъ, а въ высшемъ мірѣ. Жизнь въ чувственномъ тѣлѣ рождаетъ для нея множество всякихъ бѣдствій и золъ. Чувственный міръ есть область несовершенная, полная зла и безпорядка; и задача чело-вѣка—въ томъ, чтобы

¹⁾ Первоначально божество, согласно мѣю Платона, и создало лишь одну голову, которой была дана круглая форма на подобіе міроваго тѣла. И только впоследствии было прилѣщено къ ней туловище.

возвысится надъ нимъ и всѣми силами души стремиться къ уподобленію Богу, который ни съ чѣмъ злымъ не соприкасается (изъ Феетета). Въ „Федонѣ“ Платонъ говоритъ, что высшая задача человѣка заключается въ освобожденіи души отъ всего тѣлеснаго, въ ея сосредоточеніи на себѣ, во внутреннемъ мірѣ умозрѣнія которое имѣетъ дѣло только съ истиннымъ и вѣчнымъ. Лишь этимъ путемъ душа можетъ возстать изъ своего паденія въ чувственный міръ, и возвратиться къ прежнему состоянію. Философія есть очищеніе (*katharsis*), поскольку она освобождаетъ насъ отъ страстей и желаній и всего болѣе отрѣшаетъ душу отъ тѣла. Но только смерть даетъ намъ окончательное освобожденіе отъ золь. Здѣсь—явныя аскетическія черты—отреченіе отъ міра, бѣгство отъ мірскихъ интересовъ и заботъ, уподобленіе божеству, умираніе для плоти, которая представляется могилой духа. Стоитъ еще припомнить знаменитое сравненіе земного бытія съ подземной темницей, и мы получимъ полную картину аскетической проповѣди, впервые явившейся въ Европѣ въ ученіи Платона.

Но этой тенденціей, какъ я уже сказалъ, не исчерпывается этическое ученіе Платона; на ряду съ ней является старая примиряющая эвдемонистическая тенденція, которая сказывается все сильнѣе въ старческихъ произведеніяхъ нашего философа, напр., въ діалогѣ „Филебъ“ и въ „Законахъ“. Впрочемъ она наблюдается и раньше. Съ одной стороны, въ самой чувственности Платонъ открываетъ эрость, стремленіе къ идеалу въ вѣчной полнотѣ бытія, въ высшей красотѣ. Съ другой стороны, онъ хранитъ практическую задачу, завѣщанную Сократомъ, задачу реформы, перевоспитанія общества.

Благо не только заключается въ себѣ самомъ, но оно осуществляется и въ дѣйствительности. Оно есть творческое, божественное начало, чуждое зависти, которое, какъ солнце, даетъ всему и свѣтъ и жизнь. Оно есть не только вѣчный идеалъ, но и дѣйствительное благо отдѣльнаго человѣка и общества, дающее имъ счастье или блаженство (*eudaimonia*). Задача философа, обращающагося не къ богамъ, а къ живымъ людямъ, состоитъ въ томъ, чтобы ихъ въ этомъ убѣдить; онъ долженъ показать, что добрая и прекрасная жизнь есть вмѣстѣ и наиболѣе полезная, и наиболѣе пріятная и счастливая. Мы видѣли, что философія Сократа носила эвдемонистическій характеръ: онъ, какъ и всѣ послѣдовавшія за нимъ школы, отождествилъ благо съ счастьемъ. То же дѣлаетъ и Платонъ. Въ чемъ же заключается благо человѣка? Заключается ли оно въ наслажденіи или въ разумности человѣка? Разбирая этотъ вопросъ, Платонъ подвергаетъ критикѣ какъ ученіе гедониковъ, такъ и ученіе киниковъ.

Удовольствіе безъ разума не есть совершенное благо, ибо оно незаконно, недостаточно, не долѣетъ себѣ, не „*ixauō*“. Жизнь, проводимая въ наслажденіяхъ безъ познанія, безъ разума, есть скотская, животная жизнь. Однако и одно обладаніе разумомъ само по себѣ еще не доставляетъ счастья. Безстрастная атараксія киниковъ, какъ состояніе чисто отрицательное, не можетъ никого удовлетворить и, хотя оно и можетъ быть божественно, но не можетъ составлять высшаго предмета человѣческихъ стремленій. Итакъ, истинное человѣческое благо—не въ одномъ удовольствіи, но и не въ одной разумности.

Всего лучше *μικτός βίος*—жизнь, смѣшанная изъ обоихъ элементовъ. Но который же изъ нихъ долженъ преобладать? Удовольствіе не должно господствовать въ человѣкѣ: оно относится къ матеріальной природѣ, къ области „безграничнаго“ (*ἄπειρον*); взятое само по себѣ, оно постоянно колеблется между недостаткомъ и избыткомъ, оно ненасытно, неустойчиво и не доставляетъ спокойствія. Разумъ же даетъ мѣру и предѣлъ (*πέρας*) безграничному, вносить порядокъ, законъ и систему, будучи сроденъ высшему верховному разуму, сознанию блага, конечной причинѣ мірозданія. Поэтому разуму должно принадлежать руководство въ жизни человѣка.

Если удовольствіе есть высшее, безусловное благо, то выйдетъ, что человѣкъ тѣмъ лучше, чѣмъ болѣе онъ наслаждается, а человѣкъ несчастный, хотя и добродѣтельный, долженъ считаться дурнымъ. Далѣе, по ученію гедониковъ, самыя сильныя удовольствія суть физическія; между тѣмъ эти послѣднія нераздѣльно связаны со страданіями и предполагаютъ ихъ. Они возникаютъ посредствомъ удовлетворенія потребностей и имѣютъ отрицательный характеръ прекращенія той или другой мучительной потребности, нужды, того или другого страданія (напр., прекращеніе голода и т. д.). Такія удовольствія, обусловленныя нуждою, страданіемъ, не могутъ быть чѣмъ-либо цѣннымъ сами по себѣ. Это чисто относительныя, нечистыя, смѣшанныя удовольствія, которыя столь же легко обращаются въ свое противоположное, когда наступаетъ пресыщеніе.

Къ числу чистыхъ удовольствій, которыя не смѣшаны со страданіемъ, принадлежатъ удовольствія эстетическія и тѣ, которыя мы почерпаемъ изъ познанія. Наилучшая жизнь состоитъ въ разумномъ соединеніи духовнаго и чувственнаго, въ сочетаніи разума съ удовольствіемъ: *высшее благо есть мѣра*. Платонъ вернулся къ исконному греческому идеалу. Благо обнимаетъ собою все, что прекрасно, совершенно (*ἰκλὸν αὐταρχές*), въ чемъ осуществляется мѣра—все *μέτρον καὶ χάριον*; затѣмъ сродное мѣрѣ—разумъ (*νοῦς, φρόνησις*), познавательную дѣятельность науки, искусства (*δόξαι ἔρθαι καὶ τέχνηαι*), наконецъ, и часть удовольствій, украшающихъ человѣческую жизнь.

Такимъ образомъ Платонъ приходитъ здѣсь къ иному выводу, чѣмъ въ „Горгіа“ и „Федонѣ“. Тамъ онъ училъ, что надо искать счастья въ бѣгствѣ отъ міра, а здѣсь является идеаломъ *καλοκαγαθία* — мѣра, обуславливающая собою и добродѣтель, и здоровье души, и счастье человѣка. Платонъ возвращается къ евдемонизму своего Протагора и въ „Законахъ“, (5, 5—6) проповѣдуетъ добродѣтельную жизнь, какъ наиболѣе пріятную и счастливую. Здѣсь, какъ и въ Протагорѣ, онъ признаетъ, что правильный расчетъ или вѣрно выведенный балансъ удовольствій и страданій, заключающихся въ отдѣльныхъ образахъ жизни, склоняетъ разумный выборъ въ пользу нравственной, добродѣтельной жизни, какъ жизни наиболѣе пріятной и счастливой. Какъ здоровье есть добродѣтель или доблесть тѣла, такъ добродѣтель есть здоровье и красота души. Поэтому она безусловно желательна сама по себѣ, независимо отъ всякихъ внѣшнихъ побужденій, отъ какихъ бы то ни было наградъ въ этой жизни или въ будущей—все равно. Но вмѣстѣ съ тѣмъ она неизбежно, по существу своему связана со счастьемъ и постольку она имѣетъ

цѣнность не только для безплотнаго ума или для боговъ, но и для людей. Въ своемъ ученіи о добродѣтели Платонъ сначала слѣдовалъ Сократу, отождествляя ее съ знаніемъ и утверждая единство всѣхъ добродѣтелей. Но потомъ мало-по-малу онъ отклонился отъ Сократа и на ряду съ его философскою добродѣтелью сталъ признавать и другую *добродѣтель*, основанную не на знаніи, а на правильномъ представленіи. Уже въ Менонѣ Платонъ признаетъ относительную цѣнность такой нефилософской, обычной добродѣтели: она обуславливается правильнымъ воспитаніемъ, вѣрными, хотя и безотчетными принципами, царящими въ душѣ человѣка, его природными склонностями. Въ „Республикѣ“ Платонъ признаетъ эту „обычную“ добродѣтель на ряду съ совершенной добродѣтелью, которой она предшествуетъ, подобно тому, какъ музыкальное и гимнастическое образованіе предшествуетъ научному. Самый грѣхъ является уже не только слѣдствіемъ невѣжества и заблужденія, но и результатомъ недостатка самообладанія или господства надъ неразумнымъ влеченіемъ смертной части человѣческой души. Въ „Республикѣ“ же онъ признаетъ четыре рода добродѣтели, исходя изъ дѣленія души на три части. Во-первыхъ, добродѣтель разума—мудрость (*σοφία*), посредствомъ которой разумъ господствуетъ въ жизни; она помогаетъ правильно познавать цѣль жизни, подлинное добро и осуществляетъ его на практикѣ. Добродѣтель воли (*θυμός*) есть мужество (*δύσκρατα*), какъ опредѣляетъ его Сократъ. Поддерживая разумъ въ борьбѣ со скорбями и удовольствіями, она подчиняетъ ихъ его рѣшеніямъ, указывающимъ, чего слѣдуетъ бояться и чего не слѣдуетъ. Добродѣтель желательной части души есть умѣренность—*σωφροσύνη*, безусловное, подчиненіе неразумныхъ страстей указаніямъ разума. Наконецъ общая добродѣтель, гармонически обнимающая собою дѣйствіе всѣхъ трехъ упомянутыхъ добродѣтелей, есть справедливость—*δικαιοσύνη*, которая состоитъ въ томъ, чтобы каждая часть души исполняла свою задачу—*τὰ ὀρεῖα πράττειν* и не выходила изъ ея предѣловъ. Водворившись въ душѣ, справедливость производитъ то, что каждая часть души исполняетъ свое дѣло: разумъ повелѣваетъ, воля осуществляетъ его повелѣнія, страсти подчиняются положеннымъ имъ границамъ. Такое гармоническое, законмѣрное согласіе нашихъ душевныхъ силъ и способностей есть въ одно и то же время благое и счастливое настроеніе человѣческой души. Добродѣтель есть высшее благо, несправедливость—худшее зло.

Республика Платона.

Платонъ признаетъ индивидуальную этику односторонней и недостаточной: она требуетъ восполненія и находитъ его лишь въ этикѣ соціальной. Основные вопросы о благѣ человѣка, о его высшей цѣли, о добродѣтели и справедливости не могутъ быть разрѣшены помимо соціальной этики. Ибо „справедливость“ обнимаетъ въ себѣ систему нормальныхъ отношеній человѣка какъ къ себѣ самому, такъ и къ своимъ ближнимъ, къ обществу, которому онъ принадлежитъ. Идея добра и справедливости универсальна, и потому она должна осуществляться не только въ личной жизни человѣка, но и въ общественномъ союзѣ людей. Чтобы понять, что такое справедливость, не-

достаточно разсматривать ее въ маломъ—въ душѣ отдѣльнаго человѣка; надо читать ее тамъ, гдѣ она начертывается крупными буквами—въ организованномъ человѣческомъ обществѣ,—въ государствѣ, которое не имѣетъ безъ нея истиннаго здоровья. Добродѣтель личная нуждается въ воспитаніи; она должна быть воспитана обществомъ. Но и доброцѣтель самаго общества также нуждается въ воспитаніи. И, чѣмъ болѣе Платонъ открывалъ недостатковъ въ существующемъ государственномъ строѣ, тѣмъ сильнѣе желалъ онъ его коренной всеобщей реформы. Устройство государства опредѣляется его цѣлью—господствомъ справедливости, высшаго блага. Лишь то государство истинно, достойно этого имени, которое устроено сообразно этой цѣли, основано на ясномъ сознаніи истиннаго идеала. Всякая другая форма, основанная лишь на удовлетвореніи насущныхъ матеріальныхъ потребностей человѣка, не истинна.

Государственный союзъ возникаетъ въ силу естественной необходимости, взаимопомощи и взаимозащиты. Общество тѣмъ совершеннѣе, тѣмъ болѣе развито, чѣмъ совершеннѣе развитъ въ немъ принципъ раздѣленія труда, который позволяетъ каждому посвящать себя одной дѣятельности, одному призванію, находя въ дѣятельности другихъ восполненіе своей собственной. Культурное развитіе Аѳинъ, необычайное техническое совершенство, достигнутое ими въ различныхъ сферахъ искусства и промышленности, обуславливается именно этимъ раздѣленіемъ труда. Оно обуславливается самой природой человѣческой дѣятельности, самымъ разнообразіемъ способностей человѣка и постольку оно представляется *справедливымъ*: всякому свое дѣло, свое призваніе на пользу личную и общую; и каждый долженъ дѣлать свое дѣло, отправлять свою функцію въ общественномъ организмѣ, не вмѣшиваясь въ постороннія дѣла и обязанности (*τὰ ἑαυτοῦ πράττειν καὶ μὴ τοῦλοπραγματοεῖν*).

Но въ Аѳинахъ, какъ и въ другихъ греческихъ государствахъ—демократическихъ въ особенности,—этотъ принципъ нарушается въ самомъ главномъ изъ всѣхъ дѣлъ,—въ самой важной изъ всѣхъ функцій общественнаго организма—въ дѣлѣ управления государствомъ и въ государственной службѣ, въ которую вмѣшиваются безъ различія ремесленники всякихъ цеховъ, войны, купцы, крупные собственники, иногда простая чернь. Между тѣмъ какъ всякое ремесло или искусство требуетъ специальныхъ знаній и подготовки, самое великое „царственное искусство“—*βασιλικὴ τέχνη*—не требуетъ, повидимому, ни знанія, ни спеціальнаго воспитанія и подготовки: къ нему всякій считаетъ себя призваннымъ, кто только имѣетъ возможность достигнуть власти. Въ однихъ государствахъ власть попадаетъ въ руки богатыхъ, въ другихъ—въ руки бѣдныхъ; и здѣсь и тамъ правящіе классы преслѣдуютъ свои личные интересы, а не благо цѣлаго, котораго они не знаютъ. Съ точки зрѣнія индивидуалистическаго эгоизма, захватъ власти представляется высшимъ благомъ, обезпечивая удовлетвореніе страстей. Но разсмотрѣніе жизни обществъ показываетъ, что борьба классовъ обуславливаетъ разложеніе общественнаго строя, ослабленіе и гибель государства и самихъ правителей, ведя ихъ къ неизбѣжнымъ катастрофамъ. Эта катастрофа естественна, по-

скольку самый строй государства, противный разуму и природѣ и не направленный къ общему благу, заключаетъ въ себѣ начало разложенія.

Отсюда — мысль Платона — образовать и воспитать путемъ социальной подготовки особое служилое сословіе, правящій классъ, ремесло и призваніе котораго состоитъ *исключительно* въ государственной службѣ—военной и гражданской. Нѣчто подобное онъ видѣлъ въ спартанской аристократіи: военные успѣхи спартанцевъ въ значительной степени объясняются спеціально военнымъ характеромъ и воспитаніемъ этой аристократіи, воинской дисциплиной, проникавшей весь ея строй. Но спартанская аристократія все же была политической партіей, которая преслѣдовала свои сословные, родовые и имущественные интересы, господствуя надъ остальными. Правящій классъ Платона не есть привилегированное, а служилое сословіе; чтобы быть совершеннымъ стражемъ общегосударственныхъ интересовъ, оно не должно преслѣдовать никакихъ частныхъ, сословныхъ, семейныхъ или имущественныхъ интересовъ. И весь проектъ философа рассчитанъ на то, чтобы уничтожить всякій своекорыстный интересъ въ сословіи „стражей“, путемъ воспитанія и коммунистическаго строя жизни. Съ этой цѣлью онъ прежде всего упраздняетъ въ этомъ классѣ всякую частную собственность—въ отличіе отъ промышленнаго и земледѣльческаго класса. „Стражамъ“ запрещено касаться золота и серебра или имѣть что-либо свое: они имѣютъ общій столъ, общія жилища и, поскольку вся дѣятельность ихъ направлена на общую цѣль охраненія государства отъ внѣшнихъ и внутреннихъ опасностей, низшія сословія—классъ управляемыхъ—доставляютъ имъ все необходимое. „Стражи“ ведутъ лагерную жизнь, воспитанные въ суровой простотѣ, чуждые всякой роскоши или извѣженности. Сами женщины подчиняются всецѣло той же дисциплинѣ.

Уничтоживъ частную собственность, Платонъ упраздняетъ и семью, чтобы всецѣло замѣнить и семейные интересы общегосударственными. Только при условіи общности женъ и дѣтей достигается совершенное единство гражданъ, единство интересовъ. Только тамъ, гдѣ никто не называетъ ничего „своимъ“ или „не своимъ“, исчезаютъ алчность, корысть, любостяжаніе, раздоры и тяжбы. Задушевность семейныхъ связей переносится на государство, всеобщее братство дѣлается реальнымъ.

Уничтожая семью въ классѣ „стражей“, Платонъ вовсе не предполагаетъ беспорядочнаго полового сожителства. Признавая, что въ совмѣстной жизни мужчинъ и женщинъ, „не съ геометрической, а съ эротической необходимостью“, явятся связи, онъ считаетъ нужнымъ подчинить ихъ строгому контролю государства съ цѣлью воспрепятствовать вырожденію военнаго класса. Женщины производятъ дѣтей отъ 20 до 40 лѣтъ, мужчины—отъ 25 до 55; браки устраиваются правителями путемъ тщательнаго искусственнаго подбора брачующихся—съ цѣлью произведенія наилучшихъ дѣтей въ определенномъ числѣ, сообразно потребностямъ *полиса*. Браки торжественно освящаются въ установленныя празднества—одновременно между всѣми предназначенными въ данный срокъ женихами и невѣстами. Всякій ребенокъ, прижитой внѣ брака, считается незаконнымъ и отвергается. Женщины принад-

лежать не каждому въ отдѣльности, но государству, которое распредѣляетъ женъ и мужей на взаимное временное пользованіе ¹⁾, сортируя браки. Дѣти также должны быть общими, то-есть составлять собственность всего государства. Тотчасъ же послѣ рожденія они отнимаются у матерей и отсылаются въ особое учрежденіе, гдѣ имъ назначаются особыя няньки. При этомъ принимаются всевозможныя предосторожности, чтобы ни отецъ, ни мать не узнали своего сына, но всѣ считали бы другъ друга родственниками, почитая въ старшихъ отцовъ и матерей, и признавая въ младшихъ своихъ дѣтей.

Далѣе Платонъ предлагаетъ уничтожить и различіе въ социальномъ положеніи половъ. Оба пола равно способны къ политической дѣятельности. Такъ въ арміи своего государства онъ допускаетъ амазонокъ и въ оправданіе равенства между мужчинами и женщинами для военной службы приводитъ въ примѣръ охотничьихъ собакъ, которыя безъ различія пола дѣлаютъ свое дѣло. Женщины высшаго класса у Платона не занимаются хозяйствомъ. Чтобы уничтожить семью и частную собственность, надо превратить женщину въ амазонку. Платонъ остается вѣрнымъ себѣ и въ „женскомъ вопросѣ“: онъ уравниваетъ женщинъ съ мужчинами далеко не въ интересѣ женщины, а въ интересѣ своего государства, которому подчиняется все.

Главнѣйшая задача государства есть истинное воспитаніе дѣтей. Каждый уже съ дѣтства готовится къ своей будущей дѣятельности, будетъ ли онъ причисленъ къ классу философовъ, или воиновъ, или ремесленниковъ. Назначеніе въ то или другое сословіе зависитъ отъ усмотрѣнія и выбора свѣдущихъ правителей. Будущіе правители и попечители подготавливаются къ своему призванію обученіемъ математическимъ наукамъ, музыкѣ и гимнастикѣ. Мальчики и дѣвочки получаютъ одинаковое воспитаніе.

Про гражданскія отношенія низшаго класса управляемыхъ, класса земледѣльцевъ, промышленниковъ, Платонъ не говоритъ ничего, предоставляя самимъ правителямъ нормировать эти отношенія. Законы или не нужны при такомъ идеальномъ правительствѣ, или бесполезны, такъ какъ помимо его они все равно не проникнутъ въ жизнь. Граждане низшаго класса, которые гораздо численнѣе своихъ „стражей“, пользуются частной собственностью; но задача истиннаго правительства состоитъ въ томъ, чтобы препятствовать развитію пауперизма и скопленію капитала въ частныхъ рукахъ, поскольку и то и другое дурно отражается на производствѣ, на развитіи техники и нарушаетъ гармоническое равновѣсіе общества.

Такимъ путемъ достигается внутреннее органическое единство государственной жизни, котораго Платонъ не находилъ ни въ одномъ изъ греческихъ государствъ, раздираемыхъ борьбою партій, сословныхъ и имуществен-

¹⁾ За предѣлами 40 лѣтъ для женщинъ и 55 для мужчинъ имъ разрѣшаются половыя отношенія за исключеніемъ кровосмѣшенія между родителями и дѣтьми. Степени родства опредѣляются такъ: всякій ребенокъ, родившійся между 7-мъ и 10-мъ мѣсяцемъ послѣ торжественнаго заключенія брака, считается ребенкомъ всѣхъ тѣхъ мужчинъ и женщинъ, которые тогда вступили въ браки. Повидимому, бракъ заключался на время, а не на всю жизнь; отличавшіеся въ войнѣ пользовались особыми преимуществами: на нихъ чаще падалъ выборъ, и имъ приготавливалось большее число браковъ (468 с.).

ныхъ интересовъ. Государство должно быть такимъ же внутренне-единымъ цѣлымъ, какъ тѣло живого существа: граждане должны чувствовать себя членами этого тѣла, членами другъ друга, восполняя другъ друга.

Въ такомъ государственномъ организмѣ и осуществляется *справедливость*. Какъ въ душѣ отдѣльнаго человѣка, справедливость заключается въ томъ, чтобы каждая способность исполняла свое назначеніе, соблюдая правильное гармоническое отношеніе къ другимъ способностямъ, такъ точно и въ государствѣ справедливость заключается въ *δίκηπραγία*, то-есть въ томъ, чтобы всякое званіе и сословіе соотвѣтствовало своему назначенію, отправляя свои спеціальныя обязанности. Самъ Платонъ сравниваетъ эти сословія со способностями человѣческой души. И, если каждое званіе имѣетъ свою спеціальную задачу, то справедливость должна одушевлять собою все общество въ его цѣломъ: отъ правителей требуется мудрость, отъ воиновъ—мужество, отъ низшаго класса, посвятившаго себя чисто матеріальной дѣйствительности,—воздержаніе и самообладаніе, и отъ всѣхъ—справедливость и самоподчиненіе государству, общему благу (Tim. 19, A и B; RP. 471 с.).

Но каково *идеальное* условіе для осуществленія и сохраненія такого государства? Высшая власть въ немъ должна принадлежать тѣмъ, кто вполне овладѣлъ „царственнымъ искусствомъ“, кто ясно сознаетъ идеальную справедливость, идею добра и способенъ къ ея сознательному, послѣдовательному осуществленію въ обществѣ; къ такому ясному сознанію идеала способны лишь философы, которые поэтому одни могутъ быть истинными политиками. Если философы не сдѣлаются правителями или правители не обратятся въ философовъ, то не будетъ конца потрясеніямъ и бѣдствіямъ государства. Нужны особенныя качества и особенное воспитаніе, чтобы сдѣлать человѣка способнымъ къ истинному управленію гражданами. Но, Платонъ считаетъ невѣроятнымъ, чтобы всѣ граждане могли достигать этой ступени: слишкомъ властно царить въ людяхъ корысть и сила страстей (τὸ φιλοχρημάτων, ἐπιθυμητόν). Лишь черезъ посредство виѣшней силы масса гражданъ можетъ сдерживаться въ границахъ воздержанія (σωφροσύνη), меньшая часть способна къ совершенному самообладанію, то-есть къ мужеству (ἀνδρεία), и только очень немногіе обладаютъ добродѣтелью разума—мудростью (σοφία).

Такимъ образомъ и въ политикѣ мы находимъ тройственное дѣленіе, аналогичное дѣленію души на три части. Есть люди—ихъ очень мало, которые способны познавать истину, проводить ее въ личной и общественной жизни; таковы должны быть истинные правители (οἱ ἄρχοντες, γένος βουλευτικόν). Другіе по своей природѣ способны къ самообладанію и мужественной борьбѣ со зломъ, какъ внутри себя, въ сопротивленіи страстямъ и искушеніямъ, такъ и въ общественной дѣятельности; такихъ людей сравнительно больше, и они составляютъ классъ тоже привилегированный, —ἐπιχοῦροι, γένος ἐπιχοῦρικόν“, воины и надсмотрщики. Наконецъ, слѣдуютъ земледѣльцы — γεωργοί, γένος χρηματιστικόν, люди, заботящіеся лишь о матеріальныхъ выгодахъ, не могущіе познавать истину и управлять собою; поэтому они должны служить высшимъ классамъ и во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ направляются ими. „Мудрые“

должны править неограниченно, „храбрые“ должны блюсти за цѣльностью государства, слѣдуя указаніямъ „мудрыхъ“; имъ принадлежитъ исполнительная власть. Наконецъ третій классъ долженъ безпрекословно имъ повиноваться.

Философы воспитываются съ дѣтства изъ числа наиболѣе способныхъ „стражей“, но вступаютъ въ коллегію верховныхъ правителей не ранѣе пятидесятилѣтняго возраста, испытанные до этого времени въ исполненіи общихъ обязанностей стражей,—на войнѣ и въ гражданскихъ должностяхъ. Они должны быть тверды въ своихъ нравственныхъ убѣжденіяхъ, умудрены опытомъ и избираются самопополняющейся коллегіей правителей лишь въ томъ случаѣ, если докажутъ свои способности.

Такова конституція идеальнаго государства, въ которомъ художественно осуществляется идея справедливости. Оно истинно, едино, благодаря нравственной солидарности гражданъ. Его сила и крѣпость—не въ большомъ объемѣ, не въ числѣ гражданъ, которое должно быть ограничено (ибо въ большей массѣ людей идеальнѣйшій *πόλις* неосуществимъ); сила Платонова „государства“—именно въ этомъ совершенномъ единствѣ, которое даетъ ему преимущество надъ всѣми дѣйствительными государствами, раздираемыми внутренними раздорами. Одна тысяча „стражей“ есть уже самое сильное изъ всѣхъ войскъ какъ по своей дисциплинѣ, по своей военной специализаціи и подготовкѣ, такъ и по тому, что она всегда найдетъ себѣ союзниковъ, уступая имъ военную добычу или опираясь на какую-либо изъ враждующихъ партій въ непріятельскомъ государствѣ ¹⁾.

Что же представляетъ изъ себя государство Платона? Утопія это, или проектъ? Не забудемъ, что въ глазахъ Платона истинный идеальнѣе ложной дѣйствительности. Онъ обладаетъ высшею правдой самъ по себѣ, независимо отъ того, осуществленъ ли онъ въ дѣйствительности, или существуетъ только „въ небесахъ“; онъ одинъ естествененъ вытекая изъ истинной природы человѣка. Если дѣйствительныя государства не согласны съ этимъ идеаломъ, тѣмъ хуже для нихъ: заключая въ себѣ нѣчто противное разуму, правдѣ, природѣ человѣка, они осуждены на гибель.

Какія же надежды могъ питать Платонъ на осуществленіе своего государства? Не забудемъ прежде всего, что оно осуществляется не въ народѣ, а въ ограниченномъ греческомъ полисѣ. Отдѣльныя черты его носятъ дорійскій характеръ (строй военно-служилаго класса, сисситія, подборъ дѣтей, лагерная жизнь, суровый консерватизмъ воспитанія, гимнастика женщинъ и пр.) ²⁾; при этомъ наиболѣе радикальныя реформы (коммунизмъ) касаются лишь срав-

¹⁾ Впрочемъ, Платонъ высказываетъ мысль, что всякая война между греками есть лишь междоусобіе: поэтому идеальное „справедливое государство“ не допускаетъ опустошенія и разрушенія греческихъ городовъ даже во время усобицы, имѣя въ виду ея конечное прекращеніе и умиротвореніе. Подобно Исократу, и многимъ другимъ современникамъ, Платонъ мечтаетъ объ объединеніи эллиновъ для совмѣстнаго военнаго предпріятія противъ „варваровъ“. *Рабами* могутъ быть только *варвары*, а не эллины.

²⁾ Любопытно сравненіе проекта Платона съ трактатомъ Ксенофонта о Лакедемонскомъ государствѣ.

нительно небольшого числа гражданъ—„стражей“ (желательна всего одна тысяча). Но и эти радикальныя реформы вводятся въ жизнь, въ самую природу стражей, путемъ чрезвычайно разработанной системы воспитанія, имѣющей по преимуществу эстетическій и нравственно-дисциплинарный характеръ. Единственная надежда на осуществленіе идеала—въ воспитаніи властителя, въ передачѣ власти въ руки философа или философовъ.

Тѣмъ не менѣе идеаль совершеннаго общества, поглощающаго всѣ частныя интересы, имущественныя и семейныя, правительство философовъ, вѣдающихъ полноту божественной истины, и воиновъ, имъ подчиненныхъ,— весь этотъ планъ истиннаго государства не могъ осуществиться въ греческой жизни, но въ нѣкоторыхъ чертахъ своихъ оказался пророческимъ. Въ средніе вѣка мы находимъ Церковь, проповѣдующую отреченіе отъ міра, монашество, отречшееся отъ собственности и семьи во имя высшаго божественнаго блага, во имя высшаго небеснаго царствія, въ которомъ всѣ люди суть члены одинаго тѣла. Въ средневѣковомъ строѣ Европы мы находимъ и тройное дѣленіе общества, соотвѣтствующее мысли Платона; духовенство, провозгласившее себя единственнымъ носителемъ божественной правды, требовавшее безусловнаго подчиненія себѣ свѣтскаго меча. Мѣсто второго класса заняли свѣтскіе владыки, рыцари и князья, сознававшіе себя слугами духовной власти; наконецъ вся остальная масса народа представляла изъ себя низшій классъ, дѣятельность котораго исчерпывалась торговлей, промышленностью и земледѣліемъ.

Послѣдній періодъ философіи Платона.

Въ послѣдній періодъ своей философской дѣятельности Платонъ значительно отклонился отъ своихъ прежнихъ началъ и сблизился съ пифагорейцами какъ въ силу личныхъ симпатій, такъ и въ силу философскихъ побужденій. Свѣдѣнія объ этомъ послѣднемъ періодѣ мы почерпаемъ изъ Аристотеля, который слушалъ Платона въ эту эпоху, и изъ позднѣйшаго сочиненія Платона—„Законы“.

Въ метафизикѣ Платона произошли слѣдующія измѣненія: онъ отождествилъ свои идеи съ числами пифагорейцевъ и, подобно имъ, призналъ началомъ всего сущаго элементы чисель—„единое“ и „безпредѣльное“. Изъ этихъ началъ образуется не только все чувственное множество, но и самыя идеи, которыя Платонъ призналъ идеальными числами (*ἀριθμοὶ νοῦτοι*). Единое (*τὸ ἓν*) отождествляется съ *сущимъ* и съ *блжимъ*, является образующей причиною всѣхъ вещей; безпредѣльное—съ матеріей (*ὕλη*) и получаетъ всѣ ея отрицательныя свойства. Это—начало раздвоенія, дѣлимости (Платонъ называетъ его также неопредѣленной двойцей—*δύαδ ἀόριστος*); какъ противоположное первому это—начало отрицанія, множества, несовершенства зла,—какъ у пифагорейцевъ.

Уже ранѣе Платонъ ставилъ математическое познаніе посрединѣ между чувственнымъ и умозрительнымъ; въ то же время онъ признавалъ міровую душу, какъ принципъ всѣхъ математическихъ отношеній, всякой мѣры и пропорціи въ природѣ, посредствующимъ началомъ между идеями и вещами. Те-

перь онъ пошелъ далѣе: число, какъ начало единства и множества, является ему началомъ всего сущаго, идей и вещей. И его ученики развиваютъ цѣлую систему фантастической ариѳметики. Въ отличіе отъ пифагорейцевъ Платонъ различалъ между идеальными числами и числами математическими; послѣдніа слагаются, составляются изъ однородныхъ единицъ, между тѣмъ какъ первыя—непроизводны (идеальное „четыре“ не есть *сумма* четырехъ отдѣльныхъ единицъ, а нераздѣльная четверица, „идея четырехъ“, и т. д.).

Еще большую перемѣну мы находимъ въ политическомъ ученіи „Законовъ“. Въ этомъ сочиненіи Платонъ отказывается отъ прежней несбыточной мечты и стремится примѣниться къ дѣйствительности. Онъ предлагаетъ рядъ законовъ, рядъ мѣръ для реформъ государственной жизни, не нарушающихъ ея дѣйствительныхъ условій. Платонъ по прежнему видитъ въ добродѣтели высшую цѣль государства, по прежнему признаетъ коммунизмъ наиболѣе справедливымъ порядкомъ общественной жизни. Но онъ уже потерялъ надежду на осуществимость правленія философовъ: онъ убѣдился въ томъ, что идеальное государство, въ которомъ нѣтъ ни семьи, ни частной собственности, мыслимо лишь среди боговъ и сыновъ божіихъ (739). Законы по прежнему должны основываться на разумѣ и знаніи истины; но они должны сообразоваться со страной и народомъ. Платонъ понижаетъ свои требованія; отъ правителей онъ требуетъ лишь мудрости и благородія (*φρόνησις*), а не философіи. Добродѣтель, составляющая цѣль государства, понимается уже въ обыденномъ смыслѣ и должна воспитываться равномерно во всѣхъ гражданахъ.

Прежнее строгое дѣленіе на классы уничтожено; полноправные граждане всѣ участвуютъ въ управленіи. Этимъ достигается согласіе и свобода, изгоняется зависть и вражда. Ибо главная цѣль государства—миръ и свободное согласіе. Воинскія добродѣтели, игравшія прежде столь важную роль, занимаютъ самое низшее мѣсто; на ряду съ разумомъ господствуетъ свобода и дружба; вездѣ царитъ пифагорейскій идеаль мѣры и гармоніи. Въ истинной конституціи разумно соединены свобода и порядокъ, демократическіе, аристократическіе и монархическіе принципы. Солонова конституція повліяла отчасти на этотъ поздній проектъ Платона.

Его новое государство есть республика, во главѣ которой стоитъ советъ (*βουλή*) изъ 360 ежегодно избираемыхъ членовъ, въ важнѣйшихъ случаяхъ (напримѣръ, при изданіи новыхъ законовъ) созывается народное собраніе (*ἐκκλησία*). Граждане распадаются на четыре имущественныхъ класса, при чемъ цензъ даетъ нѣкоторыя преимущества высшимъ классамъ. Полноправные граждане не занимаются ни земледѣліемъ, ни торговлей, ни ремеслами. Частная собственность регулируется государствомъ, которое даетъ гражданамъ опредѣленные надѣлы, обрабатываемые рабами. Рѣзкія имущественныя различія смягчаются; въ государствѣ не должно быть ни чрезмѣрнаго богатства, ни нищенства. Максимумъ всего въ пять разъ превышаетъ минимумъ имущества. Бракъ и семейная жизнь также подчиняются контролю государства.

Воспитаніе гражданъ остается главнѣйшею задачей государства, которую оно преслѣдуетъ путемъ особыхъ учреждений, и въ этомъ воспитаніи

значительную роль играет нравственное образование характера, упражненіе воли.

О философіи и діалектикѣ, какъ подготовкѣ къ политической дѣятельности, нѣтъ болѣе рѣчи. Вся научная часть образованія ограничивается математикой и астрономіей. „Двѣ вещи,—говоритъ философъ,—даютъ твердое основаніе для страха Божія—сознаніе превосходства духа надъ тѣломъ и признаніе того разума, который управляетъ свѣтилами небесными“. Мѣсто философіи занимаетъ религія, при чемъ Платонъ предпринимаетъ религіозную реформу въ пифагорейскомъ духѣ. Все государственное устройство закладывается на религіозныхъ началахъ. Боги, демоны и герои играютъ самую видную роль. Ими санкціонируются законы, ими стоитъ государство, всѣ части котораго распредѣляются между отдѣльными божествами. Жертвы и богослуженіе составляютъ одно изъ важнѣйшихъ занятій гражданъ. Вѣровавія основываются на законахъ и преданіи, и всякое нарушеніе законовъ есть такое же нечестіе, такой же грѣхъ противъ боговъ, какъ кощунство или святотатство. Религія должна быть очищена отъ безнравственныхъ мифологическихъ элементовъ; но основы народнаго политеизма остаются неизблемы.

Таковы общія черты этого новаго проекта Платона. Несравненно болѣе умѣренный, чѣмъ проектъ республики, онъ является результатомъ компромисса между идеаломъ и той дурною дѣйствительностью, которая оказывается вполне неспособной къ его осуществленію. Поэтому взглядъ на дѣйствительность—еще болѣе мрачный. Платонъ признаетъ на ряду съ разумной, доброй душой и благимъ Богомъ—дѣйствіе злой души во вселенной. Зло въ мірѣ есть общее начало. И какъ все доброе, цѣлесообразное въ природѣ необъяснимо безъ признанія доброй души, благого разума, такъ и присутствіе зла въ мірѣ, злыя стремленія, сопротивленія благу указываютъ на существованіе злой души, злого начала.

Древняя академія.

Школа, основанная Платономъ, академія, продолжала существовать и послѣ его смерти, сохраняя прежнюю организацію. Во главѣ ея стоялъ схолярхъ—преемникъ умершаго учителя. Ни одинъ изъ академикомъ не обладалъ тѣмъ философскимъ духомъ, который былъ погребенъ не только для новаго развитія платонизма, но даже для истиннаго пониманія Платоновой мысли. Несмотря на значительныя отклоненія, школа застыла на той ступени, на которой оставилъ ее учитель. Въ теоретической философіи академики всѣ были скорѣе пифагорейцами, чѣмъ платониками. Въ области нравственной философіи они далеко отошли отъ Сократова радикализма и всего ближе подходили къ тому нравственному ученію, которое мы находимъ въ Филебѣ и Законахъ. Таковъ былъ общій характеръ древней академіи.

Первымъ преемникомъ Платона былъ его племянникъ Спевсиппъ, по смерти котораго управленіе школой перешло къ другому ученику Платона, Ксенократу. Послѣдній пробылъ въ должности схолярха около 25 лѣтъ (339—314). Изъ другихъ непосредственныхъ ученикомъ Платона, кромѣ Аристотеля, извѣстнѣйшіе суть: Гераклитъ Понтійскій, Филиппъ Опунтскій,

Евдоксъ Книдскій и другіе. Всѣ они съ разными оттѣнками и измѣненіями примыкаютъ къ преобразованному пифагорейству.

Спевсиппъ нѣсколько выше цѣнилъ значеніе чувственнаго опыта (*ἐπιστημονική αἴσθησις*), чѣмъ Платонъ. Онъ призналъ нѣкоторую достовѣрность опыта и придавалъ ему большее теоретическое значеніе. Это уже представляетъ собою какъ бы переходъ къ Аристотелю. Впрочемъ, отрывки изъ сочиненій Спевсиппа, сохранившіеся до насъ, отличаются пифагорейскимъ характеромъ. Идеи замѣняются числами; основаніемъ всего существующаго является „единое и многое“, при чемъ Спевсиппъ отличалъ „единое“ и отъ разума и отъ блага, съ которымъ, повидимому, отождествлялъ его Платонъ. Спевсиппъ признавалъ душепереселеніе: въ этикѣ онъ слѣдовалъ позднѣйшему ученію Платона, признавая, что блаженство человѣка обуславливается гармоническимъ развитіемъ его естественныхъ способностей.

Ксенократъ все существующее производилъ изъ единаго и безпредѣльнаго—нечета и четнаго (*ἀρίστος δυάς*)—„двойцы“ пифагорейцевъ. Изъ этихъ началъ возникаютъ идеи, которыя Ксенократъ отождествлялъ съ числами. Ксенократъ, кажется, первый раздѣлилъ философію на діалектику, физику и этику; въ древности онъ былъ извѣстенъ, какъ нравственный философъ. Свои этические взгляды, сходные съ воззрѣніями Платона, онъ изложилъ въ многочисленныхъ сочиненіяхъ, которыми въ значительной степени подготовилъ стоическую философію. Душу Ксенократъ считалъ „движущимъ себя числомъ“ и училъ о міровой душѣ въ духѣ „Тимея“. Онъ вѣрилъ въ душепереселеніе, въ злыхъ и добрыхъ демоновъ, проповѣдовалъ воздержаніе отъ мясной пищи; повидимому, міросозерцаніе его носило религіозно-мистическій характеръ.

Другіе академики, какъ Филиппъ или Эвдоксъ Книдскій, были болѣе математиками и астрономами, чѣмъ философами. Филиппъ училъ, что математика и астрономія даютъ намъ высшее знаніе: онъ научаютъ правильному представленію о богахъ и истинномъ благочестіи. Онъ признавалъ демоновъ, посредниковъ между міромъ и богами (но мифологическихъ боговъ онъ отвергалъ) и раздѣлялъ позднѣйшее мнѣніе Платона о злой міровой душѣ. Высшимъ предметомъ умозрѣнія считалъ звѣзды и числа: посредствомъ ихъ душа освобождается отъ земного бытія, дѣлаясь нравственной, и, просвѣтленная, возвращается на небо.

Гераклитъ Понтійскій былъ послѣдователемъ пифагорейца Экфанта (о которомъ я выше упомянулъ). Началомъ всего онъ признавалъ тѣлесныя частицы—монады, изъ которыхъ божественный умъ слагаетъ міръ. Подобно Экфанту, Гераклитъ признавалъ суточное обращеніе земли вокругъ своей оси и видѣлъ въ Меркуріи и Венерѣ спутниковъ солнца.

Въ этомъ духѣ продолжалась дѣятельность древней академіи вплоть до Аркесилая (315—241), который существенно измѣнилъ характеръ ея ученія, преобразовавъ его въ особаго рода скептицизмъ. На этомъ философѣ и кончается развитіе древней академіи, ведущей свое начало непосредственно отъ Платона. Мистика, математика, популярная мораль и скептицизмъ, отчаяніе въ возможности разумаго познанія истины—вотъ что осталось отъ отвлеченнаго идеализма Платона въ средѣ его ближайшихъ учениковъ и преемниковъ.