ОЧЕРКИ ПО ИСТОРІИ ФИЛОСОФІИ ПРАВА.

ПОЛИТИЧЕСКІЕ ИДЕАЛЫ

ДРЕВНЯГО и НОВАГО МІРА.

П. НОВГОРОДЦЕВА.



МОСКОВСКОЕ НАУЧНОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
ПРИ МОСКОВСКОМЪ НАУЧНОМЪ ИНСТИТУТѢ.



Типо-литография
т-ва „ПЕЧАТНИКЪ"
1919 г.
Москва, Хапиловский пер., д. 11, тел. 41-87.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Я приступаю къ изданію своего курса ранѣе, чѣмъ я предполагалъ, въ виду необходимости дать слушателямъ пособіе, соотвѣтствующее основнымъ идеямъ моихъ чтеній. Планъ, которому я слѣдую въ своемъ изложеніи, представляетъ извѣстныя особенности по сравненію съ планами другихъ курсовъ, имѣющихся въ литературѣ. Моя задача заключается не въ томъ, чтобы дать подробную исторію ученій, а въ томъ, чтобы выдвинуть главные и основные идеалы, около которыхъ сосредоточиваются построенія отдѣльныхъ мыслителей. При выполненіи этой задачи я слѣдую извѣстной схемѣ, которая представляется мнѣ наиболѣе цѣлесообразной для сопоставленія различныхъ ученій и которая въ этомъ видѣ не была еще испытана другими.

Имѣя въ виду дать лишь общую линію развитія политической мысли, я не ввожу въ это изложеніе тѣхъ спеціальныхъ курсовъ, которые я читалъ въ послѣдніе годы; я извлекаю изъ нихъ для настоящихъ „Очерковъ“ только самое главное и основное, въ соотвѣтствіи съ общимъ планомъ задуманнаго мною изданія.

Нѣкоторыя части моего курса уже появлялись ранѣе въ различныхъ студенческихъ изданіяхъ. Такъ были изданы отдѣльными выпусками: „Сократъ и Платонъ“, „Ученія XVI — XVIII вв.“, „Нѣмецкія ученія XIX вѣка“ [1]). Въ настоящее изданіе всѣ эти выпуски войдутъ съ необходимыми исправленіями и дополненіями.

[1]) Изданный въ 1908 г. конспектъ къ моимъ лекціямъ подъ заглавіемъ „Конспектъ къ лекціямъ по исторіи философіи права П. И. Новгородцева“ представляетъ весьма краткій и очень свободный пересказъ нѣкоторыхъ частей моего курса съ небольшими вставками изъ другихъ болѣе раннихъ изданій и съ нѣкоторыми существенными недоразумѣніями и ошибками

ВВЕДЕНІЕ.

I. Предметъ изученія.

Предлагаемый курсъ исторіи философіи права является изложеніемъ нѣкоторыхъ основныхъ идеаловъ общественной жизни, въ ихъ послѣдовательной смѣнѣ и внутреннемъ развитіи.

Сталкиваясь съ дѣйствительностью въ противорѣчивой сложности ея проявленій, мысль стремится, ее усовершенствовать, внести въ нее порядокъ и единство, присущіе разуму Такъ возникаютъ тѣ идеальныя построенія, которыя не остаются лишь въ области отвлеченной, но иногда могущественно входятъ въ жизнь и вліяютъ на ея устроеніе.

Въ наше время не думаютъ болѣе, чтобы ходъ исторіи можно было подчинить какому-либо заранѣе начертанному плану. Однако нельзя утверждать, чтобы усилія мысли преобразовать общественныя отношенія оставались безплодными. Опытъ прошлаго обнаруживаетъ не одну тщету этихъ усилій, но и ихъ дѣйствительный успѣхъ, въ зависимости отъ того, способна ли была данная эпоха воспріять предлагаемыя ей начала или нѣтъ. Попытки до конца раціонализировать жизнь, устроить всю ее на основѣ неизмѣнной гармоніи, не достигали цѣли; но свѣтъ разума все же проникалъ въ судьбу людей и вносилъ въ нее начала справедливости и добра. Этотъ свѣтъ исходилъ не изъ однихъ философскихъ умозрѣній и не только въ нихъ получалъ свое выраженіе, но въ дѣлѣ устроенія человѣческихъ отношеній и философская мысль принимала участіе, наряду съ другими проявленіями духовной мощи человѣка.

Можетъ показаться страннымъ, что именно философія обнаруживала дѣятельный интересъ къ устроенію жизни, и что политическіе идеалы изучаются въ исторіи философіи права. Какимъ образомъ соединяются столь разнородныя

понятія, какъ философія и политика? Философія, какъ выражался Платонъ, есть стремленіе смертнаго возвыситься къ безсмертному; это — возвышенная жизнь духа и спокойная ясность мысли. Политика, напротивъ, есть область ежедневныхъ тревогъ и заботъ, иногда борьбы и интригъ, столкновеніе интересовъ и страстей. Какъ возможно ихъ примиреніе?

Когда мы изучаемъ различныя системы политической философіи, появляющіяся въ исторіи, мы должны сказать, что бывали случаи, обнаруживавшіе трудность подобнаго примиренія философіи съ политикой. Бывали примѣры, когда философскій идеализмъ меркнулъ и тускнѣлъ при столкновеніи съ вопросами и нуждами дня, или же напротивъ, когда эти нужды и вопросы, пріобщаясь духу философской мысли, утрачивали свой жгучій интересъ, чтобы пріобрѣсть интересъ болѣе отвлеченный, хотя, можетъ быть, и болѣе глубокій. Крайнія проявленія этихъ двухъ возможныхъ направленій я обозначу историческими именами, которыя превратились въ нарицательныя, — именами макіавеллизма и утопіи. Макіавеллизмъ, это мысль подчинившая, себя данной политической дѣйствительности,— мысль продавшая свое первородство въ угоду временныхъ соображеній политики; утопія—это построеніе, въ которомъ мысль до такой степени возобладала и возвысилась надъ практической жизнью, что политика перешла въ абстракцію и мечту. Быть—можетъ, это требуетъ разъясненій; въ такомъ случаѣ я напомню, что макіавеллизмъ, какимъ мы его знаемъ въ изображеніи его творца Макіавелли, былъ въ сущности копіей, фотографіей итальянской политики своей эпохи, со всѣми ея кознями и ухищреніями, со всей ея жестокостью и вѣроломствомъ. Обобщающая мысль почти не оставила слѣда на этомъ фотографическомъ снимкѣ. Она покорно подчинилась своему матеріалу, рабски воспроизвела то, что видѣла вокругъ, и если бы въ доктринѣ Макіавелли не было нѣкоторыхъ воспоминаній прошлаго и надеждъ на будущее, она была бы самымъ печальнымъ произведеніемъ, какое только извѣстно политической литературѣ. Таковъ макіавеллизмъ; это — философская мысль на службѣ у политики.—Что касается другого

упомянутаго типа политическихъ построеній, который мы обозначили именемъ утопіи, то его слѣдуетъ характеризовать прямо противоположными чертами. Замѣчу здѣсь, что это названіе, впервые употребленное въ XVI вѣкѣ англійскимъ писателемъ Томасомъ Моромъ, стало съ тѣхъ поръ обычнымъ обозначеніемъ для мечтательныхъ и несбыточныхъ проектовъ всякаго рода. Оно и означаетъ въ переводѣ на русскій языкъ: небывалое или несуществующее мѣсто. Томасъ Моръ даже географически помѣщалъ его въ невѣдомую даль, за тридевять земель, какъ образецъ невѣдомаго совершенства и завиднаго счастья. Съ тѣхъ поръ политики, склонные подчеркивать трезвость своей мысли, иронически говорятъ обо всемъ, что кажется имъ непрактичнымъ: это—утопія! Конечно, утопіи, мечты, иллюзіи—все это не ко двору практической политикѣ, которая руководится реальными интересами; но философія не можетъ и не должна безъ нихъ обходиться: въ этихъ иллюзіяхъ и мечтахъ она часто прозрѣваетъ ту высшую и болѣе цѣнную дѣйствительность, которой еще нѣтъ, но которая должна быть и которая будетъ. Если макіавеллизмъ мы характеризовали, какъ философію на службѣ у политики, то утопизмъ мы можемъ обозначить, какъ политику, совершенно подчиненную философіи и воспріявшую отъ нея духъ безконечныхъ стремленій. Между этими двумя крайними типами лежитъ цѣлый рядъ промежуточныхъ звеньевъ, и они то составляютъ преимущественное содержаніе исторіи философіи права.

Само собою разумѣется, что подчиненіе дѣйствительности не всегда бываетъ такимъ рабскимъ, какъ у Макіавелли, и что проявляется оно въ самыхъ различныхъ формахъ. Съ другой стороны философскій духъ не всегда приводитъ къ утопіямъ и не всегда созидаетъ свои построенія за гранью несовершенныхъ обществъ дѣйствительности. Среднее положеніе между макіавеллизмомъ и утопіей занимаютъ тѣ многочисленныя системы, которыя стремятся сочетать принципы съ фактами, идеальныя начала съ потребностями практики. Если по существу между политикой и философіей есть извѣстное несоотвѣтствіе, то вполнѣ возможны однако и такія построенія, гдѣ философія не забываетъ себя и не

уничтожаетъ политики. Какъ политика не исключаетъ высшихъ соображеній, такъ и философія не отрицаетъ жизненныхъ стремленій. Но нѣтъ ничего удивительнаго, что въ исторіи философіи права нерѣдки случаи уклоненія отъ этого средняго пути. Политическая мысль работаетъ часто въ эпоху смуты и борьбы, когда сложныя проблемы жизни тревожатъ и безпокоятъ умъ. Созидая свои построенія при такихъ условіяхъ, философская мысль нерѣдко сама теряетъ спокойствіе и равновѣсіе, затемняясь подъ вліяніемъ тревоги дня.

II. Историческое и философское изученіе идей. — Ихъ взаимоотношеніе.

Изучая политическіе идеалы, смѣнявшіеся въ исторіи, мы замѣчаемъ въ нихъ великое разнообразіе, въ зависимости отъ конкретныхъ условій среды и особенностей индивидуальнаго творчества. Каждое отдѣльное построеніе имѣетъ свой особый характеръ, свой мѣстный колоритъ, свою временную окраску. Но при всемъ различіи временъ и мѣстъ, настроеній и стремленій, среди которыхъ появляются отдѣльныя ученія, въ нихъ можно усмотрѣть связующія нити и общія черты. Какъ въ каждую отдѣльную эпоху легко указать основныя идеи,составляющія общій фундаментъ для различныхъ системъ, такъ и въ совокупномъ разсмотрѣніи всего историческаго развитія возможно открыть извѣстное единство, которое является отраженіемъ единства человѣческаго разума. Исторія философіи права, какъ частная вѣтвь исторіи философіи, знакомитъ насъ не только съ отжившими своевременно идеями прошлаго, но и съ вѣчно живыми началами общечеловѣческаго сознанія.

Такое опредѣленіе предмета изученія само собою намѣчаетъ путь, которымъ слѣдуетъ итти при разсмотрѣніи отдѣльныхъ системъ. Въ историческомъ обзорѣ идей было бы неправильно игнорировать конкретную обстановку, въ которой эти идеи возникаютъ. Для того, чтобы понять живую душу системы, указать вдохновляющія ее стремленія, оцѣнить проникающій ее пафосъ, необходимо имѣть въ виду тѣ историческія силы, которыя вызвали ее къ жизни. Безъ этого часто бываетъ трудно, и даже невозможно понять, что

было въ данной системѣ самое важное съ точки зрѣнія ея автора, что сообщало ей конкретный жизненный смыслъ. Но это историческое освѣщеніе идей должно сочетаться съ ихъ философскимъ изслѣдованіемъ, открывающимъ общія логическія основанія отдѣльныхъ системъ и вводящимъ ихъ въ общую связь развитія мысли.

Путь чисто философскаго разсмотрѣнія исторіи идей, съ такой удивительной послѣдовательностью намѣченный Гегелемъ, нельзя не признать одностороннимъ: исторія человѣческой мысли не представляетъ собою развитія отвлеченныхъ началъ, смѣняющихся по строгимъ законамъ логики. Но не менѣе одностороннимъ слѣдуетъ признать и тотъ взглядъ, который пытается свести исторію идей къ совокупности временныхъ и преходящихъ воздѣйствій измѣнчивой исторической среды. По справедливому замѣчанію новѣйшаго историка философіи, кн. С. Н. Трубецкого, за историческимъ изученіемъ „стоитъ вполнѣ законный философскій интересъ, безъ котораго самое историческое знаніе было бы существенно неполнымъ и неосмысленнымъ, не объясняя намъ самыхъ глубокихъ, разумныхъ основаній отдѣльныхъ ученій и развертывая передъ нами лишь пеструю вереницу разнообразныхъ, противорѣчивыхъ и причудливыхъ построеній. Понять смыслъ ихъ различій, оправдать философію въ самыхъ этихъ различіяхъ—такова задача научнаго и философскаго изученія исторіи философіи“ [1]).

Если чисто отвлеченное разсмотрѣніе идей совершенно выводитъ ихъ изъ условій исторической обстановки, то одностороннее историческое изученіе урѣзываетъ идеи въ уровень съ породившей ихъ эпохой, оставляя въ тѣни ихъ болѣе глубокое, абстрактное и обобщающее значеніе. Идеи и ученія получаютъ тутъ характеръ второстепенныхъ и преходящихъ рефлексовъ среды, игры тѣней на ея поверхности. А между тѣмъ каждое ученіе, помимо того что оно есть отраженіе своего времени и составляетъ элементъ извѣстной исторической эпохи, есть также и нѣкоторое утвержденіе, теоретическое или практическое, подлежащее обсужденію и усво-

[1]) Кн. С. Н. Трубецкой. Исторія древней философіи. Часть первая. М. 1906 Стр. 13—14

енію, независимо отъ своихъ историческихъ связей. Подобно тому, какъ въ своемъ происхожденіи каждая болѣе глубокая доктрина не покрывается ближайшими и непосредственными впечатлѣніями, такъ и въ своемъ вліяніи она можетъ простираться далеко за предѣлы своей эпохи, являясь источникомъ поученій для послѣдующихъ вѣковъ и поколѣній. Знакомясь съ произведеніями прошлаго, мы съ особенной ясностью чувствуемъ общіе законы и общія основы духовнаго развитія человѣчества. Мы убѣждаемся въ томъ, что общія логическія формулы и построенія отличаются поразительной живучестью и повторяемостью на протяженіи самыхъ отдаленныхъ эпохъ. Неувядаемая прелесть старыхъ ученій не разъ приводила къ мысли о вѣчной сторонѣ прошлаго, о непреходящей правдѣ общихъ основъ человѣческаго сознанія. Отсюда требованіе учиться „старой правдѣ“. „Истинное въ исторіи не всегда то, что ново“,—говоритъ Б. Н. Чичеринъ: „нерѣдко новое бываетъ выраженіемъ односторонняхъ взглядовъ и еще чаще повтореніемъ старой односторонности, всплывающей вновь на поверхность при извѣстномъ направленіи умовъ. Истинно то, что прочно, что лежитъ въ самой природѣ вещей, а потому проявляется всегда и вездѣ. Вѣчная истина—старая истина. Къ исторіи вполнѣ прилагается изреченіе великаго германскаго поэта-философа:—„старайся постигнуть старую правду“ [1]).

Но если справедливо это ученіе о непреходящемъ значеніи старой правды, то ясно, что великія произведенія прошлаго могутъ подвергаться обсужденію и независимо отъ своихъ историческихъ предпосылокъ. Если безспорно, что логическій объемъ каждой доктрины въ совокупности ея абстрактныхъ опредѣленій шире тѣхъ непосредственныхъ реальныхъ поводовъ, которыми она вызывается къ жизни, то очевидно, что каждая доктрина можетъ стать предметомъ особаго философскаго анализа. И этотъ анализъ можетъ имѣть значеніе не только съ философской точки зрѣнія, но и съ исторической, поскольку онъ способствуетъ выясненію истиннаго смысла идей, подлежащихъ историческому изученію. Какъ указано было выше, для правильнаго истолкованія извѣстной

[1]) Б. Чичеринъ, Исторія политическихъ ученій. Ч. I. М. 1869. Стр. 2.

доктрины важно не только ея историческое освѣщеніе, но и философскій анализъ. И подобно тому, какъ философское изученіе не можетъ обойтись безъ справокъ съ исторіей, такъ и въ историческомъ изслѣдованіи необходимо принимать во вниманіе результаты философскаго анализа. Эти результаты послужатъ коррективомъ противъ поспѣшнаго сближенія идей съ произвольно избранными явленіями жизни и помогутъ внести новый свѣтъ въ историческую смѣну отдѣльныхъ ученій [1]).

Цѣль нашего курса заключается въ томъ, чтобы изучить вѣковую работу политической мысли въ ея собственныхъ задачахъ и проблемахъ, въ ея надеждахъ и разочарованіяхъ, въ ея внутреннихъ драматическихъ переживаніяхъ. Мы будемъ разсматривать политическую мысль не какъ рефлексъ жизни или тѣнь реальности, а какъ самостоятельное явленіе, въ которомъ практическія нужды жизни находятъ свое углубленіе и продолженіе. Мы будемъ помнить, что у мысли есть свои неизмѣнные, постоянно повторяющіеся обороты, свои привычныя комбинаціи и позиціи, въ которыя она становится къ жизни, что въ глубинѣ ея переживаній зарождается особая жизнь, съ своими собственными началами и концами, съ своими особенными законами и путями. Это жизнь своего рода организмовъ идей, которые, питаясь изъ окружающей среды, по своему перерабатываютъ полученный извнѣ матеріалъ. Тутъ совершается особый процессъ, не совпадающій съ реальнымъ, то уходящій впередъ отъ жизни, то возвращающійся назадъ, комбинирующій жизненные элементы по особымъ планамъ, повинующійся не только запросамъ реальности, но и творческимъ мотивамъ идеальнаго сознанія.

Пользуясь всѣми необходимыми историческими данными, мы не будемъ однако сливать развитія идей съ общимъ историческимъ процессомъ. Напротивъ, мы будемъ выдѣлять ихъ изъ него для болѣе отчетливаго изученія. Въ томъ, что думали и какъ думали люди объ историческихъ задачахъ своего времени, заключается самостоятельный интересъ, который

[1]) О различіи философскаго и историческаго изученія идей см. въ моей книгѣ. „Кантъ и Гегель въ ихъ ученіяхъ о правѣ и государствѣ". М. 1901.

и будетъ для насъ руководящимъ. Вполнѣ признавая глубокую важность изслѣдованія соціальной подпочвы идей и считая необходимымъ принимать во вниманіе результаты этого изслѣдованія, мы будемъ полагать центръ тяжести нашего курса не въ изученіи этого соціальнаго фундамента, а въ анализѣ тѣхъ продуктовъ индивидуальнаго сознанія, которые на немъ возникаютъ.

III. Основные идеалы, изучаемые въ курсѣ.—Ихъ различіе и связь.

Въ соотвѣтствіи съ основной мыслью настоящаго курса,—въ разнообразіи смѣнявшихся въ исторіи ученій усматривать связующія нити и общія черты,—я дѣлаю въ своемъ изложеніи опытъ указать въ каждую эпоху нѣкоторые господствующіе идеалы, около которыхъ сосредоточивается въ данный періодъ времени развитіе политической мысли. Для древнегреческой мысли такимъ идеаломъ является совершенная автаркія, для средневѣковой—абсолютная теократія, для новой—правовое государство.

Каждый изъ этихъ идеаловъ служитъ для своего времени общимъ фономъ, на которомъ развиваются различныя и иногда противоположныя направленія мысли. Какъ въ господствующую форму созерцанія, въ него вкладываются воззрѣнія, переходящія отъ одного поколѣнія къ другому. За него и противъ него совершается борьба, иногда заканчивающаяся полнымъ его отрицаніемъ. Но въ центрѣ этой борьбы, при всемъ разнообразіи ея проявленій, остается нѣкоторая основная идея, господствующая надъ различіемъ частныхъ точекъ зрѣнія.

Всего легче такое объединяющее средоточіе можно усмотрѣть въ развитіи древнегреческой философіи права. Эволюція политической мысли охватываетъ здѣсь сравнительно краткій періодъ времени, самое большее два вѣка, причемъ и по мѣсту своего развитія греческая политическая философія сосредоточивается по преимуществу въ центрѣ просвѣщенія древней Эллады, въ Аѳинахъ. Подобно тому какъ основной формой древнегреческой государственности, которую жизнь тщетно пыталась преодолѣть, является πόλις, государство-городъ, такъ

и основной формой политической мысли является идеалъ совершенной автаркіи, самодовлѣющей и независимой общины, все имѣющей для жизни своихъ гражданъ и охраняющей свое совершенство въ отчужденіи отъ прочаго міра. Къ этому идеалу пріурочиваются здѣсь самыя различныя начала, занимавшія древнегреческую философію права: и коммунистическіе проекты, и патріархальныя мечты, и теократическіе планы, и наконецъ либерально-эгалитарные принципы, составлявшіе основу аѳинской демократіи. Тѣ воззрѣнія, которыя шли въ разрѣзъ съ этимъ партикуляристическимъ идеаломъ, какъ напримѣръ идеи имперіалистическаго монархизма, слегка промелькнувшія въ греческой публицистикѣ къ концу IV вѣка, на почвѣ древней Греціи не получили развитія. Но и эти идеи заявлялись въ противовѣсъ началамъ замкнутости и обособленія, на которыхъ покоился идеалъ совершенной автаркіи, и которыя до конца сохраняли свое руководящее значеніе. Что же касается анархическо-космополитическихъ принциповъ цинической и стоической школъ, то они знаменуютъ собою полное крушеніе древнегреческихъ политическихъ воззрѣній и переходъ къ новымъ созерцаніямъ.

Господствующее значеніе въ средніе вѣка идеала царства Божія едва ли можетъ возбуждать сомнѣнія. Но и до сихъ поръ еще нельзя признать достаточно разъясненнымъ и усвоеннымъ то положеніе, что въ эпоху господства теократической идеи не только церковь, но и государство стояло на почвѣ этой идеи и видѣло высшую задачу человѣческой жизни въ господствѣ надъ нею религіознаго начала. Развивая этотъ взглядъ, можно даже утверждать, какъ это и было сдѣлано въ русской литературѣ (кн. Е. Н. Трубецкимъ), что въ сущности борьба государства съ церковью въ средніе вѣка была борьбою двухъ теократій, изъ которыхъ одна имѣла своимъ главою папу, а другая—императора. Во всякомъ случаѣ руководящая роль теократической идеи въ средніе вѣка является настолько яркой и всеобъемлющей, что въ свѣтѣ ея возможна исчерпывающая характеристика средневѣковой жизни, въ родѣ той, какую мы имѣемъ въ извѣстномъ трудѣ Генриха Эйкена.

Новое время представляетъ наибольшее количество по-

лятическихъ теорій, развивающихся притомъ въ самыхъ разнообразныхъ направленіяхъ. Однако, и здѣсь нетрудно указать общую основу, около которой сосредоточиваются отдѣльныя ученія. Эта основа намѣчается историческимъ развитіемъ новыхъ европейскихъ государствъ, приводящихъ всѣ ихъ безъ исключенія къ одному и тому же идеалу правового государства. То, что въ новое время противопоставляется этому идеалу, имѣетъ характеръ или пережитковъ средневѣковой старины, или неясныхъ предчувствій еще невѣдомаго будущаго. Простымъ недоразумѣніемъ слѣдуетъ признать, когда эти предчувствія облекаются въ форму радикальнаго отрицанія идеи правового государства. Эта идея является настолько широкой, что даже и такія съ виду безусловно порывающія съ прошлымъ теоріи, какъ теоріи соціалистическаго и синдикалистскаго государства, вполнѣ вмѣщаются въ рамки правового государства и даже немыслимы внѣ формъ правового строя. Отрицаніемъ правового государства, какъ и самаго права, являются нѣкоторыя теченія анархизма, но объ этихъ теченіяхъ слѣдуетъ сказать, что они оставляютъ насъ въ полномъ невѣдѣніи относительно возможной организаціи общественныхъ отношеній.

Сдѣланными здѣсь разъясненіями я надѣюсь предотвратить упрекъ въ насильственномъ подведеніи множества разнообразныхъ явленій къ нѣкоторымъ простымъ формамъ. Прослѣживая въ каждую эпоху лишь главные ходы мысли, я нисколько не отрицаю параллельныхъ и противоборствующихъ теченій. Съ другой стороны я беру эти основные ходы въ такомъ широкомъ и формальномъ смыслѣ, что они легко покрываютъ связанное съ ними разнообразіе историческихъ явленій. Они не являются отвлеченными понятіями, вытекшими изъ какой-либо предвзятой діалектической схемы, а представляютъ конкретныя формы мысли, данныя самой жизнью въ ея историческомъ развитіи.

Сводя разнообразныя ученія, разсматриваемыя въ настоящемъ курсѣ, къ тремъ основнымъ идеаламъ, которые съ особенной яркостью выдѣляются въ развитіи европейской политической мысли, я не думаю, однако, утверждать, чтобы и между ними не было объединяющихъ связей. Такія

связи прежде всего устанавливаются ихъ общей цѣлью— наилучшей организаціи общественной жизни. Каждый по-своему, эти три идеала разрѣшаютъ одну и ту же проблему справедливаго устроенія общественныхъ отношеній, и несмотря на видимое разнорѣчіе, всѣ они въ наиболѣе глубокихъ и классическихъ своихъ выраженіяхъ приходятъ къ одному и тому же выводу, что для разрѣшенія этой проблемы недостаточно однихъ внѣшнихъ политическихъ средствъ, что для достиженія прочной и устойчивой гармоніи общественныхъ отношеній — „pour que la société fut paisible et que l'harmonie se maintînt"—по классическому выраженію Руссо—необходима также и гармонія душъ, та ὁμόνοια, въ которой видѣли спасеніе общества въ эпоху Платона, или солидарность, какъ выражаютъ то же понятіе во французской теоріи нашихъ дней. Не одни отвлеченныя начала равенства и свободы утвердятъ въ обществѣ совершенную справедливость, а прежде всего дружеское общеніе и братство, отреченіе отъ частныхъ интересовъ, подчиненіе ихъ высшимъ цѣлямъ. Такой выводъ, сдѣланный на основаніи вѣкового опыта философскихъ размышленій, можетъ внушить мысль, что политическая проблема есть своего рода квадратура круга. Если для разрѣшенія политической задачи необходимы начала, превышающія средства политики, не значитъ ли это, что политика не можетъ осуществить своей конечной цѣли? Однако, указанный выводъ можетъ имѣть и другое истолкованіе. Возможно утверждать, что задача, которая была поставлена политикѣ, въ сущности имѣетъ въ виду не одну политику, а всѣ средства общественнаго воздѣйствія на человѣка, и что въ общемъ ея формулированіи слѣдуетъ различать абсолютный идеалъ отъ его относительнаго воплощенія въ жизни. Именно къ такому пониманію политической проблемы и приводитъ послѣдовательное развитіе философіи права.

Древнегреческая философія поставила осуществленіе общественнаго идеала на абсолютную основу: въ величайшемъ своемъ выраженіи у Платона и Аристотеля она стремилась къ установленію идеала неизмѣнной совершенной справедливости, и для того чтобы практически этого достиг-

нуть, она считала необходимымъ въ основу общенія положить элементы особенно совершенные и отдѣлить ихъ непроходимой гранью отъ остального несовершеннаго міра. Въ строгомъ обособленіи и полномъ самоудовлетвореніи немногихъ счастливыхъ избранниковъ судьбы видѣли Платонъ и Аристотель разрѣшеніе политической задачи. Но ясно, что именно эта исключительность осуждала ихъ идеалъ на безплодность. Это не было разрѣшеніе задачи въ ея общемъ видѣ. Напротивъ, въ самой основѣ предложеннаго идеала заключался отказъ отъ справедливаго устроенія *всѣхъ*: это былъ идеалъ для *немногихъ*.

Въ противоположность древнегреческому партикуляризму, средневѣковый теократическій идеалъ прежде всего подчеркиваетъ начало универсализма, начало вселенской правды и вселенскаго единства. Согласно евангельскому завѣту: „и будетъ едино стадо и единъ пастырь“, средневѣковая теократія только въ общемъ объединеніи всѣхъ подъ сѣнью церкви видѣла достиженіе своей цѣли. Перспективы тутъ безконечно расширялись и относились, повидимому, въ самое далекое будущее. Но такова судьба начинаній, осуществляемыхъ въ страстномъ убѣжденіи ихъ единоспасающей силы, что и этотъ возвышенный идеалъ сочетался съ мыслью о его скорѣйшемъ осуществленіи. Когда кажется, что желанный идеалъ всеобщаго единства уже близокъ, уже готовъ осуществиться, и когда сопротивленіе иначе мыслящихъ представляется досадной помѣхой къ осуществленію всеобщаго грандіознаго плана, созидателями такого единства овладѣваетъ страстное желаніе поскорѣе устранить ошибки и заблужденія немногихъ во имя спасительнаго единства всѣхъ. Такъ средневѣковая теократическая идея переходитъ въ проповѣдь *принудительнаго универсализма*, и великій принципъ всеобщаго устроенія увѣнчивается страшной практикой инквизиціи.

Въ отличіе отъ этого принудительнаго универсализма, новое время въ результатѣ сложнаго и длиннаго процесса, которымъ шло развитіе теоріи правового государства, приходитъ къ идеѣ *свободнаго универсализма*. Оно сохраняетъ въ опредѣленіи идеала справедливости мысль о все-

Б Юрьевъ Анадъ

общемъ объединеніи человѣчества, но относитъ осуществленіе этой цѣли въ безконечность. Такимъ образомъ, освобождая общественный идеалъ отъ исключительности и партикуляризма, новое время отбрасываетъ и мысль о его скорѣйшемъ достиженіи путемъ принужденія. Принципъ принужденія ставится здѣсь въ связь не съ высшими задачами нравственной солидарности и совершеннаго общенія, а исключительно съ цѣлями правовой охраны. Вслѣдствіе этого идеалъ правового государства съ абсолютной точки зрѣнія постепенно переходитъ къ относительной: отъ той перспективы абсолютнаго совершенства, съ которой онъ былъ задуманъ у Руссо, послѣдовательнымъ развитіемъ мысли онъ переводится на степень относительнаго примиренія общественныхъ противорѣчій. Вслѣдствіе этого онъ получаетъ существенно иной характеръ, чѣмъ идеалъ совершенной автаркіи или абсолютной теократіи: онъ не притязаетъ на окончательное рѣшеніе политической проблемы, а стремится указать лишь путь къ ея постепенному разрѣшенію въ идеѣ правовой организаціи. Вмѣстѣ съ тѣмъ и формы политическаго устройства, предлагаемыя этимъ идеаломъ, утрачиваютъ абсолютный смыслъ и пріобрѣтаютъ характеръ временнаго и подчиненнаго средства нравственной культуры. Ихъ настоящая сила усматривается въ ихъ связи со всѣми другими средствами культурнаго развитія. Въ этомъ отношеніи теорія правового государства еще болѣе рѣшительно, чѣмъ древнегреческая или средневѣковая доктрина, говоритъ: разрѣшеніе соціальнаго вопроса дается не одной политикой, а всѣми средствами нравственнаго прогресса: ибо для нея не существуетъ абсолютныхъ политическихъ формулъ и формъ.

Такое пониманіе политическаго идеала, какъ уже было отмѣчено выше, и въ новое время достигнуто не сразу, а лишь въ результатѣ послѣдовательнаго развитія. Въ первой своей стадіи, которой самымъ блестящимъ выраженіемъ служитъ теорія Руссо, концепція правового государства еще носитъ на себѣ черты старой традиціи и въ извѣстной степени воспроизводитъ средневѣковый теократическій идеалъ. Основаніемъ для этой мечты является только вмѣ-

сто абсолютной теократіи абсолютное народовластіе. Представленіе о правдѣ народной воли надѣляется такими же чертами безусловнаго совершенства, какъ и старый теократическій идеалъ. Но уже Руссо сознавалъ тѣ многочисленныя препятствія, которыя ставятся дѣйствительностью на пути къ осуществленію народной воли, а политическое развитіе XIX вѣка окончательно свело абсолютныя притязанія теоріи народовластія къ скромнымъ началамъ относительнаго правового идеала. Не безусловное совершенство, а лишь возможное устроеніе жизни на основѣ права обѣщаетъ новая теорія. Конечный же идеалъ, по выраженію нѣмецкаго юриста Адольфа Меркеля, блистаетъ передъ нею въ дали,—„какъ недосягаемое созвѣздіе“.

Въ связи съ этой перемѣной основного взгляда на осуществленіе идеала въ жизни стоитъ и другое важное измѣненіе въ пониманіи началъ идеальнаго устроенія общества. Характерной особенностью древнегреческой, какъ и средневѣковой, философіи права являлось убѣжденіе, что мудрость и справедливость, на основаніи которыхъ могутъ быть устроены человѣческія общества, приходятъ сверху, съ вершинъ человѣческаго генія или божественнаго откровенія. Въ противоположность этому, демократическая теорія новаго времени, достигающая своего кульминаціоннаго пункта въ ученіи Руссо, исходитъ изъ убѣжденія, что справедливость можетъ быть осуществлена только снизу, общей волей всѣхъ гражданъ. Не принесенный извнѣ, хотя бы и самый мудрый идеалъ, а идеалъ, органически выросшій изъ мысли и воли народной, является нормальнымъ основаніемъ для устройства общественной жизни—вотъ что на разные лады повторяетъ политическая мысль XIX вѣка, приводя въ подтвержденіе этого взгляда и соціологическія, и политическія, философскія, и историческія основанія.

Но придти къ этому убѣжденію значило отказаться отъ прежнихъ надеждъ устроить жизнь по разуму и переродить людей мгновеннымъ дѣйствіемъ поучающей мудрости. Медленный процессъ стихійныхъ силъ, загадочное и сложное движеніе массъ—вотъ гдѣ приходится искать послѣднихъ опоръ для прогрессивныхъ идей. А къ этому созна-

нію, охлаждающему пылкія мечты, присоединяется и другой выводъ многовѣковой работы мысли: лишь тогда идеальное устроеніе какого бы то ни было общества или народа станетъ прочнымъ, когда и вокругъ него всѣ общества и народы проникнутся началами правды и мира, когда невидимая цѣпь свободнаго универсализма могущественно свяжетъ всѣхъ въ одинъ союзъ. Но какими путями придетъ человѣчество къ осуществленію этой высшей земной мечты? Гдѣ силы и средства побѣдить вражду племенъ и расъ? Какое чудо должно совершиться для того, чтобы спаять воедино старый свѣтъ съ новымъ, восточныя цивилизаціи съ западными, утонченныя формы передовыхъ народовъ съ отсталостью малокультурныхъ странъ?

Неясны и загадочны пути будущаго, и не дѣло философіи пророчествовать и гадать. Но среди самыхъ очевидныхъ и безспорныхъ требованій нравственнаго сознанія, которыя подкрѣпляются и всѣмъ предшествующимъ опытомъ исторіи, незыблемо стоитъ этотъ выводъ: только все человѣчество могло бы осуществить общественный идеалъ.

Такъ можно характеризовать общее соотношеніе политическихъ идеаловъ стараго и новаго міра. Было бы неумѣстнымъ притязаніемъ и страннымъ недоразумѣніемъ полагать, что наше время уже стоитъ на твердомъ пути правды и добра и, счастливо разрѣшивъ старыя недоразумѣнія, неизмѣнно движется къ совершенству. Въ послѣдней части настоящаго курса будетъ показано, что именно въ наши дни въ политической области поднимаются самыя острыя и сложныя проблемы. Вмѣсто перспективы всеобщаго умиротворенія, снова, какъ и прежде, предъ человѣчествомъ открывается невѣдомое и неопредѣленное будущее. Снова, какъ и прежде, человѣкъ долженъ слѣдовать завѣту — искать и трудиться. Но въ этомъ процессѣ исканій онъ можетъ теперь итти не съ утопическими иллюзіями и несбыточными мечтами, а съ огромнымъ запасомъ опыта и знанія, который обѣщаетъ впереди болѣе легкія времена.

ДРЕВНЕГРЕЧЕСКІЯ УЧЕНІЯ.

ИДЕАЛЪ СОВЕРШЕННОЙ АВТАРКІИ.

I. Общая характеристика греческой философіи права.

Ея значеніе.—Дѣленіе на періоды.—Идеалъ совершенной автаркіи.

Интересъ греческой политической мысли тѣмъ болѣе для насъ возрастаетъ, чѣмъ яснѣе представляемъ мы себѣ огромную важность тѣхъ задачъ, которыя она ставила. Греческая философія права поставила политическую проблему, —проблему наилучшаго устроенія государства—во всей глубинѣ ея значенія для человѣка и человѣчества, для нравственности, для культуры; и поставивъ ее столь глубоко и знаменательно, она продумала ее до конца, до тѣхъ предѣловъ, которые можно назвать предѣлами человѣческихъ стремленій въ области политики. Въ разрѣшеніи политической задачи она искала не временнаго компромисса враждующихъ общественныхъ силъ, а совершеннаго и вѣчнаго идеала, который служилъ бы и къ устроенію, и къ оправданію жизни. Въ этихъ исканіяхъ она подвергла анализу всѣ средства, которыя могли способствовать сохраненію и совершенствованію государства, и пришла къ убѣжденію, что есть въ общественныхъ явленіяхъ какой-то роковой законъ, который рано или поздно и лучшія формы устройства склоняетъ къ упадку. Политическая мысль доходитъ тутъ до своего логическаго конца, и за этимъ естественнымъ ея предѣломъ какъ—будто бы открывается пропасть, невѣдомая и страшная пустота. И если греческая философія не кончила безвыходнымъ пессимизмомъ и сознаніемъ полной безпомощности человѣка въ дѣлѣ устроенія своей судьбы, она обязана этимъ глубинѣ своихъ философскихъ стремленій, обнаружившихъ для нея въ человѣческомъ духѣ безконечную нравственную силу.

Гегель замѣтилъ однажды, что политическая философія съ своими планами улучшенія приходитъ обыкновенно слишкомъ поздно: „сова Минервы начинаетъ свой полетъ только съ наступленіемъ сумерекъ“. И если это въ особенности приложимо къ какому-либо міру, такъ именно къ греческому. Новая политическая мысль развивается въ совершенно иныхъ условіяхъ: она начинаетъ свою работу въ

то время, когда восходитъ звѣзда правового государства, когда впереди открывается полная надеждъ перспектива роста и прогресса. Въ Греціи, напротивъ, въ эпоху Платона и Аристотеля уже закатывается звѣзда государства вообще. Самую идею государства здѣсь приходится спасать изъ груды развалинъ и обломковъ, среди утраченныхъ надеждъ и горькихъ разочарованій. Отношеніе между мыслью и жизнью тутъ было иное, можно сказать прямо обратное сравнительно съ тѣмъ, которое мы наблюдаемъ въ новое время. Греческіе философы разсуждаютъ о политикѣ въ преддверіи паденія и смерти государства, при очевидномъ крушеніи старыхъ формъ, и мысль невольно уходитъ въ самую глубину человѣческихъ сомнѣній относительно цѣли и смысла политики.

Значеніе этой проникновенной и углубленной работы мысли еще болѣе уяснится намъ, если мы отдадимъ себѣ отчетъ относительно существа той общей задачи, которую ставили себѣ въ политической области греческіе философы Послѣ первыхъ опытовъ философскаго умозрѣнія, которыми ознаменованъ начальный періодъ греческой мысли, философія отъ чисто теоретическихъ интересовъ переходитъ къ практическимъ. Начиная съ софистовъ и Сократа и затѣмъ въ высшемъ выраженіи у Платона и Аристотеля греческая мысль ставитъ себѣ великую задачу—овладѣть нитями жизни, руководить политикой, господствовать надъ міромъ силою знанія Сначала софисты, а за ними Сократъ хотятъ не только мыслить для себя, не только погружаться въ уединенныя философскія созерцанія, но вмѣстѣ съ тѣмъ учить своихъ согражданъ философіи, а чрезъ нее и искусству господствовать надъ жизнью. Ибо философія—такъ думаютъ они —раскрываетъ тайну всѣхъ жизненныхъ отношеній. Задача эта была задумана слишкомъ широко, для того чтобы она могла быть разрѣшена успѣшно. Много новыхъ и цѣнныхъ знаній внесли философы этой эпохи въ греческое общество; но жизни и политики они не переродили, напротивъ, жизнь сломила ихъ; софисты подчинились ея нуждамъ, Сократъ погибъ осужденный, Платонъ ушелъ изъ окружавшей дѣйствительности нравственно, а Аристотель,

вмѣсто того чтобы дать программу для будущей греческой политики, какъ онъ того хотѣлъ, въ сущности далъ только ея некрологъ и подвелъ ея итоги. Все это, конечно, сломило не философію, а только практическія задачи философовъ. Такъ или иначе имъ приходилось вновь уйти на свои горнія высоты, съ которыхъ они спустились, для того чтобы руководить жизнью. Такова задача и таковъ исходъ этого второго періода. Понятна теперь судьба третьяго, такъ называемаго послѣ—аристотелевскаго періода.

Онъ вышелъ изъ разочарованія въ практикѣ, и если онъ не кончилъ отчаяніемъ, то именно потому, что ему оставалась философія. Въ этотъ третій періодъ философія есть прежде всего утѣшеніе отъ жизни, отъ ея невзгодъ. Античный міръ доживалъ свои послѣдніе дни; политическая самостоятельность Греціи кончилась; приходилось довольствоваться личной жизнью, искать внутренняго самоудовлетворенія. Здѣсь человѣка спасала философія, которая стала, наконецъ, вліятельной общественной силой, хотя и совсѣмъ не въ томъ видѣ, какъ хотѣли Сократъ, Платонъ и Аристотель,— не какъ устроительница, а только какъ утѣшительница жизни. Такъ часто въ это время ищутъ прибѣжища въ философіи, и такъ высоко цѣнятъ философовъ,—мудрецовъ, какъ ихъ зовутъ въ этотъ періодъ. Что такое мудрецъ въ представленіи этой эпохи? Это человѣкъ, нашедшій успокоеніе въ философіи. У этихъ мудрецовъ хотятъ учиться, какъ жить въ смутное и тяжкое время общаго упадка. Стоики и эпикурейцы—таковы главнѣйшіе представители философіи этого періода. Тѣ и др гіе одинаково цѣнятъ философію съ той стороны, на которую мы указали,—со стороны ея нравственнаго значенія для человѣка. Жизнерадостный и уравновѣшенный эпикуреецъ, недоступный для тревогъ и закалившій свой духъ стоикъ—вотъ типическіе философы этого времени. Они проповѣдуютъ отрѣшеніе отъ внѣшнихъ связей съ міромъ въ пользу личнаго совершенствованія и счастья. Единственно, что они еще высоко ставятъ сверхъ того, это—дружбу, прочную, истинную и преданную дружбу, которую они цѣнятъ почти такъ же, какъ философію, и въ томъ же самомъ смыслѣ, т. е. какъ надежное прибѣжи-

ще среди тревогъ смутнаго времени. О политикѣ они не говорятъ болѣе: философія забыла свои гордые замыслы руководить міромъ, устроять царства, чтобы тѣмъ прочнѣе поселиться въ сердцахъ людей и руководить личностью. Изъ жизненнаго испытанія она вышла, потерявъ эти замыслы, но твердая по прежнему въ своемъ собственномъ существѣ. Всю внутреннюю силу свою она сохранила,—ту силу нравственнаго подъема, которая давала такъ много и древнимъ грекамъ, и всѣмъ, кто послѣ нихъ углублялся въ вѣчные источники философскаго познанія.

Такова судьба греческой философіи, поучительная и интересная судьба. Ей не удалось преобразовать жизнь, устроить міръ, повернуть колесо исторіи и задержать упадокъ греческихъ государствъ. Въ исходѣ ея стремленій слѣдуетъ видѣть однако не крушеніе самой философіи, а скорѣе крушеніе тѣхъ жизненныхъ формъ, съ которыми она пыталась сочетать свои возвышенныя мечты. Мысль можетъ явиться организующимъ началомъ только тогда, когда налицо есть жизнеспособные элементы, и когда она своимъ творческимъ воздѣйствіемъ вдохновляетъ ихъ на новую жизнь. Но какъ оживить, какъ организовать то, что уже обречено на смерть? Гдѣ взять живой воды, чтобы воскресить омертвѣлые члены распадающагося общественнаго организма? Для философіи не оставалось иного исхода, какъ уйти въ собственный внутренній міръ и основать самобытное царство духа. Въ этомъ внутреннемъ мірѣ она раскрываетъ такое богатство силъ и стремленій, что всѣ внѣшнія превратности судьбы теряютъ передъ этимъ свое значеніе. Она помогаетъ личности не только самой выбраться изъ этой груды развалинъ, но еще и вынести изъ нея незыблемой идею государства, идею права и справедливости. Въ лицѣ Платона и Аристотеля она производитъ удивительную и безсмертную критику политическихъ формъ, произноситъ судъ надъ греческой исторіей и, спасая изъ нея то цѣнное, что въ ней было, бросаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ свѣтъ въ отдаленнѣйшія времена, въ то будущее, которое можетъ раскрыться предъ новыми людьми и новымъ міромъ. Въ поученіе всѣмъ грядущимъ временамъ она выска-

зываетъ въ классически ясной и привлекательной формѣ, что одна политика и одно право сами по себѣ недостаточны для того, чтобы основать справедливое общеніе, что нуженъ особый нравственный подъемъ, особый нравственный духъ для того, чтобы осуществить болѣе справедливое устроеніе жизни и въ частности для того, чтобы разрѣшить проблему благоустроеннаго государства.

Я изобразилъ общій ходъ греческой философіи въ отношеніи къ политикѣ. Какъ мы видѣли, философія пережила здѣсь цѣлую драму разочарованій. Но для того, чтобы понять все значеніе этой драмы и ея высшій поучительный смыслъ, слѣдуетъ выяснить ту основную политическую идею, съ которой греческая философія связывала свои планы общественнаго переустройства. Это была идея совершенной автаркіи, которая исторически была внушена традиціями древнегреческаго государства-города, но въ философіи получила болѣе широкое и общее значеніе. Принципы политическаго совершенства и самодовлѣнія, изъ которыхъ слагается эта идея, были выражены здѣсь въ такой послѣдовательной и законченной формѣ, что всѣ послѣдующія попытки подобнаго рода по существу ничего не могли къ этому прибавить. Съ тѣхъ поръ и до нашихъ дней для всякаго, кто хочетъ оцѣнить практическую осуществимость идеала совершенной автаркіи, построенія Платона и Аристотеля могутъ представить наилучшій источникъ для заключеній.

Но не слѣдуетъ думать, чтобы мечты древнихъ мудрецовъ, создавшіяся въ узкихъ рамкахъ греческаго государства, представляли чисто мѣстный интересъ. Въ ихъ философскомъ замыслѣ были такіе элементы, которые отвѣчали на нѣкоторую общую потребность человѣческаго духа и потому дѣлали его вѣчно цѣннымъ и безсмертнымъ. Существеннѣйшая особенность этого замысла заключалась въ томъ, чтобы разрѣшить политическую проблему въ небольшомъ кругу лицъ, поставленныхъ въ особо благопріятныя условія и подчиненныхъ неизмѣнному порядку совершеннаго общенія. Когда въ душѣ мыслителя возникаетъ планъ счастливаго устроенія людей и когда представляется, что общаго усовершенствованія ждать долго или невозможно, является мысль

осуществить этотъ планъ хотя бы въ небольшихъ размѣрахъ: взять немногихъ счастливыхъ избранниковъ судьбы и примѣромъ ихъ образцовой жизни показать, чего люди могутъ достигнуть, если они захотятъ слѣдовать опредѣленному порядку отношеній [1]).

Нѣтъ ничего удивительнаго, что проекты этого рода съ нѣкоторой естественной необходимостью возникаютъ у всѣхъ культурныхъ народовъ и во всѣ времена. Они отвѣчаютъ нѣкоторой глубокой потребности человѣческой души: человѣку хочется хотя бы въ мысли и въ мечтѣ имѣть конкретный образъ достигнутаго совершенства и спокойной гармоніи душъ. Хочется имѣть гдѣ нибудь хотя бы уголокъ счастья, хочется опредѣленной картины будущаго, тихой пристани жизненныхъ исканій и странствій. Всѣ эти желанія и представленія вытекаютъ изъ глубоко—коренящейся въ человѣческой природѣ потребности счастія. Жизнь человѣческая по существу есть трагизмъ, вѣчная борьба духа съ самимъ собою, какъ говорилъ Гегель; а душѣ нашей присуща склонность къ идилліямъ, къ моментамъ спокойствія и остановки въ жизненной борьбѣ. И невольно является желаніе задержать эти прекрасные моменты отдыха и счастья, сдѣлать ихъ длительнымъ состояніемъ, общимъ правиломъ, постояннымъ закономъ жизни, личной и общественной.

Въ развитіи древнегреческаго міра были свои условія, которыя особенно способствовали возникновенію проектовъ этого рода и которыя объясняютъ намъ, почему именно въ этомъ мірѣ идеалъ совершенной автаркіи получилъ наиболѣе яркое выраженіе. Той формой, съ которой греческая мысль связывала представленіе о нормальномъ государственномъ устройствѣ, была небольшая община, государство-городъ. Даже Аристотелю съ его богатымъ запасомъ политическаго опыта и многосторонними наблюденіями казалось, что только въ небольшомъ и легкообозримомъ государствѣ можетъ быть хорошее законодательство и надлежащій порядокъ Съ тѣмъ большей настойчивостью отстаивалъ этотъ взглядъ Платонъ, который подъ свѣжимъ впечатлѣніемъ крушенія велико-

[1]) См. мою статью „Два правовыхъ идеала“ въ журналѣ „Научное Слово“ дек. 1904.

державныхъ замысловъ и морского могущества Аѳинъ съ негодованіемъ отвергалъ весь ходъ греческой политики со времени Ѳемистокла. Опыты греческой исторіи, казалось, укрѣпляли этотъ взглядъ, что только въ небольшомъ и замкнутомъ кругу общинной жизни, вдали отъ шума и суеты международныхъ сношеній и завоевательныхъ замысловъ, можно создать прекрасную гражданственность. Въ отвѣтъ на исполненную бурь и тревогъ исторію аѳинскаго государства его лучшіе философы рисовали гармоническій образъ самодовлѣющей общины, которая все имѣетъ въ себѣ для совершенной жизни гражданъ и не стремится къ расширенію своихъ предѣловъ.

Но не только объ автаркіи, о самодовлѣніи государства мечтали греческіе мудрецы. Въ страстномъ порывѣ общественнаго обновленія они стремились къ такому усовершенствованію жизни, которое могло бы явиться образцомъ для всѣхъ государствъ, стремящихся къ правдѣ. Они думали, что совершенная справедливость можетъ быть осуществлена среди людей однимъ горячимъ стремленіемъ къ ней, однимъ единодушіемъ и постоянствомъ гражданъ. Они ожидали, что, преодолѣвъ силою разума темныя стихіи жизни, можно дать примѣръ такого устройства, которое явится отблескомъ небесной истины. Вотъ почему они требовали отъ людей теперь же, сейчасъ воспріять въ свою жизнь образъ вѣчной правды, вмѣстить въ свои учрежденія и нравы подлинное совершенство, осуществить идеалъ полной гармонизаціи общественнаго быта. Но это требованіе превышало мѣру возможнаго, и для того, чтобы мысленно представить его возможнымъ, приходилось придумывать особыя условія, нигдѣ не существующія или вовсе неосуществимыя.

Для того, чтобы устроиться хорошо и счастливо не въ примѣръ другимъ, надо отдѣлиться отъ этихъ другихъ и замкнуться въ себѣ, надо создать свою особую и самобытную жизнь; иначе и въ этотъ счастливый уголокъ земли вторгнутся несовершенства міра, людскіе недостатки; иначе чужія бѣдствія сольются съ этимъ счастьемъ и затуманятъ ясные горизонты счастливой земли. Требованіе совершенства, которое должно быть осуществлено немедленно и вполн-

нѣ, съ логической необходимостью требуетъ замкнутости и уединенія, разобщенности съ прочимъ міромъ, обособленія отъ другихъ государствъ,—говоря иначе, требуетъ того, что никогда еще не удавалось вполнѣ ни одному изъ человѣческихъ обществъ, если не говорить о заброшенности дикихъ племенъ или отсталости патріархальныхъ союзовъ.

Но этого мало. Для того чтобы внутри этихъ замкнутыхъ общинъ поддержать совершенство жизни и солидарность гражданъ, необходимо строго блюсти за сохраненіемъ установленной гармоніи. Ставя своей цѣлью осуществить нѣкоторое прочное единство, всѣ подобные планы требуютъ отъ человѣческой природы болѣе, чѣмъ она можетъ дать: они требуютъ такой стройности, такой согласованности общественной жизни при которой живая человѣческая личность приносится въ жертву абстрактному плану. Въ самомъ дѣлѣ, какъ ни заманчиво звучитъ это обѣщаніе провести гармонизацію жизни, осуществить хотя бы въ маломъ размѣрѣ солидарность и дружескую близость людей, мы не должны забывать, что никогда это не можетъ быть достигнуто безъ ущерба для самаго дорогого изъ общественныхъ благъ, какимъ является свобода. Что иное можетъ означать осуществленная гармонія и неизмѣнная солидарность душъ, какъ не тягостное насиліе надъ человѣческой свободой. Одно изъ двухъ: или гармонія, или свобода; или принудительный режимъ полнаго согласія, въ которомъ противорѣчія и различія стерты и уничтожены, въ которомъ неожиданныя осложненія первоначальнаго плана заранѣе преграждены; или свободный путь для широкаго проявленія всякихъ новыхъ возможностей и творческихъ силъ, свободная почва для всякихъ противорѣчій и конфликтовъ, на которыхъ зрѣетъ и растетъ человѣческая личность. Идея совершенной гармоніи человѣческаго общества въ своемъ осуществленіи неизбѣжно превратится въ принудительную задержку личнаго развитія, въ вынужденный режимъ внѣшняго согласія. Построенія Платона и Аристотеля какъ нельзя лучше подтверждаютъ эту мысль: мы увидимъ это далѣе изъ подробнаго ихъ анализа.

Какъ уже было замѣчено выше, идеалъ совершенной автаркіи не былъ разрѣшеніемъ политической проблемы въ ея

общемъ видѣ. Къ лучшему жребію призываются здѣсь лишь немногіе; они выдѣляются, приподнимаются надъ остальнымъ человѣчествомъ; имъ достается въ удѣлъ счастливая доля и праведная жизнь; а остальные—какъ хотятъ. Принципъ, на которомъ созидается здѣсь общеніе, самъ собою приводитъ къ духу аристократическаго сектантства, внушаетъ лицамъ, входящимъ въ совершенный строй, мысль объ особомъ избранничествѣ, отдѣляетъ ихъ отъ другихъ, образуетъ особый сектантскій режимъ суроваго единомыслія, нетерпимость внутри и нетерпимость во внѣ. А между тѣмъ только тотъ идеальный типъ общественнаго устройства можетъ считаться окончательнымъ и предѣльнымъ, который хочетъ дать выходъ и надежду всѣмъ труждающимся и обремененнымъ, и только на этой основѣ можно строить общественный идеалъ. Этой универсалистической основы мы не находимъ въ греческихъ построеніяхъ. Въ нихъ отразился партикуляризмъ древнегреческой политики, и въ этомъ сказывается ихъ историческая ограниченность. Дальнѣйшій ходъ греческой исторіи не оправдалъ традиціонныхъ путей греческой политики и привелъ къ подчиненію Греціи чужестранному владычеству. Философамъ пришлось говорить тогда уже не о самодовлѣніи государства, а о самодовлѣніи личности; это было полное отреченіе отъ общественной дѣятельности.

Но, какъ бы то ни было, и въ тѣхъ узкихъ предѣлахъ, въ которыхъ греческіе философы пытались разрѣшить политическую проблему, они оставили нѣкоторыя безсмертныя поученія. Идеалъ совершенной автаркіи былъ созданъ въ напряженной атмосферѣ политической борьбы, но онъ явился вмѣстѣ съ тѣмъ и плодомъ глубокомысленныхъ исканій философской мысли. Въ немъ отразилась страстная преданность политикѣ, которая была знакома древнимъ грекамъ, какъ немногимъ народамъ міра. Но въ немъ видны также и слѣды глубочайшихъ сомнѣній, проистекающихъ изъ философской рефлексіи. Это своеобразное сочетаніе политическаго интереса съ философскимъ дѣлаетъ греческій идеалъ любопытнѣйшимъ порожденіемъ мысли и обезпечиваетъ ему прочное значеніе.

II. Первоначальное отношеніе греческой философіи къ политикѣ.

Первоначальные шаги греческой философіи отмѣчены преимущественнымъ вниманіемъ къ вопросамъ отвлеченнымъ; въ умозрѣніяхъ первыхъ греческихъ философовъ вопросы практической жизни занимаютъ самое незначительное мѣсто. Для послѣдующихъ поколѣній, для философовъ конца V и IV столѣтій, проникнутыхъ горячимъ интересомъ къ общественной реформѣ, отношеніе болѣе раннихъ мыслителей къ политикѣ представлялось не вполнѣ яснымъ равнодушіемъ къ ней. Такъ въ одномъ изъ діалоговъ Платона мы встрѣчаемъ вопросъ: „что за причина, что тѣ древніе, имена которыхъ, ради ихъ мудрости, слывутъ великими,—Питтакъ, Біантъ, Ѳалесъ Милетскій съ его послѣдователями, да и болѣе поздніе вплоть до Анаксагора, или всѣ, или по большей части, воздерживались, повидимому, отъ общественныхъ дѣлъ (ἀπεχόμενοι τῶν πολιτικῶν πράξεων [1]). Свидѣтельство Платона довольно точно отмѣчаетъ эпоху, къ которой оно относится: отъ Ѳалеса до Анаксагора тянется первый періодъ греческой философіи. Характерно, что къ числу древнихъ, воздерживавшихся отъ политики, отнесены также Питтакъ и Біантъ, которые вмѣстѣ съ Ѳалесомъ причисляются къ семи мудрецамъ, прославившимся своей практической мудростью [2]).

Чѣмъ объяснить это явленіе, причины котораго доискивались сами древніе? Если мы захотимъ выдвинуть ту причину, которая, повидимому, играла первенствующую роль, то она заключалась въ самой философіи, въ томъ свойствѣ

[1]) Plato. Hipp. mai. 281 C.—Свидѣтельство это сохраняетъ силу, какъ идущее отъ древнихъ грековъ, если бы даже діалогъ „Большій Гиппій“ и не принадлежалъ Платону (изъ новѣйшихъ писателей сомнѣніе въ подлинности этого діалога высказываютъ Gomperz, Griechische Denker. Leipzig. 1896. Bd. I. S. 469 и Ivo Bruns, Das literarische Porträt der Griechen. Berlin. 1896. SS. 347—349). Сомнѣніямъ Гомперца и Брунса можно противопоставить увѣренность въ подлинности „Большаго Гиппія“ Эд. Мейера (Geschichte des Alterthums. Stuttgart u Berlin 1901. Bd. IV, SS. 244, 255) и Влад. Соловьева (Творенія Платона. М. 1903 Т. II. Стр. 138—143).

[2]) Мнѣніе объ удаленіи отъ политики семи мудрецовъ основательно оспаривалось Аристотелемъ и перипатетиками, особенно Дикеархомъ. См. Ed. Meyer, Gesch. des. Alterthums. Stuttgart 1893. Bd. II. S. 717. Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen. Fünfte Aufl. I. Th. 1 H. S. 112, Note 2.

зарождающейся философской рефлексіи, что она отдаляетъ человѣка отъ практическихъ вопросовъ жизни. Взамѣнъ обычныхъ житейскихъ интересовъ вырастаетъ новый духовный интересъ,—познаніе міра, изслѣдованіе безконечнаго. Тотъ, кто вошелъ въ эту область высшихъ проблемъ, приводящихъ въ соприкосновеніе съ безконечнымъ, неохотно возвращается къ обычнымъ заботамъ повседневной жизни. Такъ въ этотъ первый періодъ мы нерѣдко встрѣчаемъ философовъ, которые, подобно Анаксагору, объявляютъ небо своимъ отечествомъ и проводятъ жизнь въ созерцаніи звѣздъ.

Быть-можетъ самый важный результатъ начинающейся рефлексіи можно выразить слѣдующимъ образомъ: когда мысль стремится обнять все сущее въ его цѣломъ, въ его вѣчной измѣняемости, въ его безконечномъ теченіи, человѣку становится жутко предъ этой безконечностью. Вѣчное измѣненіе до насъ, вѣчный процессъ передъ нами, и наша жизнь, какъ краткій мигъ между двумя безконечностями. Это созерцаніе предстало греческому философствующему уму уже въ его раннихъ глубокомысленныхъ опытахъ. И тогда всѣ практическіе интересы, которыми живутъ люди, всѣ моменты этой временной жизни должны были показаться суетными и ничтожными. Тогда-то философы начали объявлять небо своимъ отечествомъ и проводить жизнь въ созерцаніи звѣздъ. Самымъ яркимъ примѣромъ этого настроенія является въ эту эпоху эфесскій философъ конца VI и начала V вѣка—Гераклитъ—одинъ изъ крупнѣйшихъ умовъ древности, который и въ XIX столѣтіи приводилъ въ восторгъ Гегеля и составлялъ предметъ особаго изученія Лассаля. Въ чемъ основная мысль его философіи? Это—мысль о вѣчномъ теченіи и процессѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ о вѣчномъ крушеніи всего сущаго; это — мысль о непрочности и измѣнчивости всѣхъ явленій, а вмѣстѣ съ тѣмъ и всѣхъ человѣческихъ начинаній. Подобный взглядъ долженъ былъ приводить Гераклита къ презрѣнію всего того, что цѣнятъ люди, онъ долженъ былъ уничтожить ту непосредственную радость жизни, которая не спрашиваетъ о началѣ и концѣ, о цѣли и смыслѣ существующаго и наслаждается не разсуждая. Философія разрушаетъ эту обычную жизнерадо-

стность; и если въ открывающейся предъ философомъ картинѣ міра взоръ его не находитъ ничего постояннаго, кромѣ порядка вѣчныхъ измѣненій, ему остаются лишь жалобы Гераклита о всеобщемъ крушеніи сущаго.

Все течетъ, все мѣняется во всеобщемъ круговоротѣ Вѣчности. „Этотъ міръ, единый для всѣхъ существъ, не созданный никѣмъ изъ боговъ и людей, всегда былъ, есть и будетъ вѣчно живущій огонь, воспламеняющійся и угасающій опредѣленными мѣрами“ (fr. 30).

„Огонь живетъ смертью воздуха, воздухъ — смертью огня, вода живетъ смертью земли, земля—смертью воды„ (fr. 76).

„Жизнь и смерть, бодрствованіе и сонъ, молодость и старость,—все это существуетъ совмѣстно и переходитъ одно въ другое“ (fr. 88).

„Богъ есть день и ночь, зима и лѣто, война и миръ, изобиліе и голодъ. Онъ измѣняется, какъ огонь, который смѣшивается съ жертвенными куреніями, и всякій называетъ его по своему“ (fr. 67).

„Люди родятся, чтобы жить и затѣмъ умереть или, скорѣе, чтобы успокоиться, и оставляютъ дѣтей, чтобы и они затѣмъ испытали смерть“ (fr. 20).

„Время—какъ дитя, которое играетъ, и міровой порядокъ,—какъ царство ребенка“ (fr. 52).

Настроеніе, которое вытекаетъ изъ этихъ созерцаній, есть настроеніе глубоко пессимистическое. Не даромъ же преданіе называетъ Гераклита плачущимъ философомъ и говоритъ о его презрѣніи къ землѣ и людямъ. Гордый и недоступный, онъ удаляется въ уединеніе, чтобы жить внутренней жизнью своего духа. Но подъ этой неприступной гордостью скрывалась глубокая тоска пессимистическаго настроенія. Читая темныя и загадочныя изреченія Гераклита, мы чувствуемъ, какъ чрезъ нихъ проглядываетъ одна и та же господствующая мысль о суетности земного существованія. Мы какъ будто слышимъ знакомыя слова русскаго писателя: „все дымъ и паръ; все какъ будто безпрестанно мѣняется, всюду новые образы, явленія бѣгутъ за явленіями, а въ сущности все то же да то же; все торопится, спѣшитъ куда-то—и все

исчезаетъ безслѣдно, ничего не достигая". . Понятно, почему Гераклитъ не хочетъ участвовать въ людскихъдѣлахъ и земныхъ почестяхъ, и почему онъ совершенно не занимается политикой ни практически, ни теоретически. Отъ него дошли до насъ лишь очень скудные отрывки практическаго характера, въ которыхъ особенно подчеркивались преимущества закона надъ беззаконіемъ. Законъ, который онъ имѣлъ въ виду, былъ старый законъ аристократическаго режима; беззаконіе, которое онъ порицаетъ, это новый демократическій строй, который казался Гераклиту извращеніемъ естественныхъ отношеній. „Одинъ, если онъ лучшій (ἐὰν γένηται ἄριστος), то же, что десять тысячъ" (fr. 49, ср. fr. 104),— такъ выражалъ философъ свое предпочтеніе принципа избранныхъ и лучшихъ умовъ предъ господствомъ толпы. И когда онъ вспоминалъ о судьбѣ своего друга Гермодора, котораго сограждане изгнали, говоря, что среди нихъ никто не долженъ быть лучшимъ, онъ отзывался объ этомъ съ жестокой и горькой ироніей, замѣчая, что „эфесянамъ слѣдовало бы перевѣшать у себя всѣхъ взрослыхъ и предоставить свой городъ несовершеннолѣтнимъ" (fr. 121). На запросы и протесты личности противъ общаго порядка онъ отвѣчалъ совѣтомъ „тушить самопревознесеніе, какъ пожаръ" (fr. 43), и „стоять за законъ, какъ за каменную стѣну" (fr. 44). Въ борьбѣ видѣлъ онъ законъ и правду міра (fr. 80), и если эта борьба „однихъ дѣлаетъ богами, а другихъ людьми, однихъ рабами, а другихъ свободными" (fr. 53), онъ требовалъ отъ личности смиренія предъ этимъ міровымъ строемъ, на которомъ держится все.

Я взялъ ученіе Гераклита для разъясненія того положенія, что философія въ своемъ стремленіи обнять все сущее, какъ единый процессъ, открываетъ для человѣка новый міръ и отдаляетъ его отъ обычной житейской практики [2]). Тѣ немногія практическія изреченія, которыя мы у него находимъ, свидѣтельствуютъ не объ интересѣ къ

[1]) Цитирую фрагменты Гераклита въ порядкѣ ихъ изложенія у Дильса (Hermann Diels, Heraklitos von Ephesos. Berlin. 1901). См. также другое изданіе Дильса: Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin. 1903.

[2]) См. объясненія Эд. Мейера. Bd IV, S. 249 и Дильса, Einleitung, SV.

человѣческимъ дѣламъ, а скорѣе о презрѣніи къ нимъ. Въ томъ строѣ воззрѣній, для котораго человѣческія мысли, по сравненію съ божественнымъ разумомъ, казались дѣтской игрой, не знающей цѣлей (fr. 70, fr. 79, fr. 78), не было мѣста для положительнаго интереса къ общественнымъ вопросамъ.

Но столь же мало мѣста для философской разработки политической проблемы было и въ другой замѣчательной философской системѣ этой эпохи, принадлежавшей Пармениду. Этотъ крупнѣйшій представитель элейской школы, выступившій съ своимъ произведеніемъ лѣтъ двадцать спустя послѣ появленія философскихъ разсужденій Гераклита и учившій въ первой половинѣ V вѣка, по своему воззрѣнію на сущность міра былъ прямымъ антиподомъ эфесскаго мудреца. Но въ оцѣнкѣ человѣческаго „мнѣнія“ они совершенно сходились, при чемъ Парменидъ, для котораго весь видимый міръ былъ лишь призракомъ, порожденіемъ обманчивыхъ чувствъ, еще болѣе, чѣмъ Гераклитъ, долженъ былъ презирать событія и дѣла этого призрачнаго міра. Философія Парменида знаменуетъ собою тотъ пунктъ въ развитіи греческаго мышленія, когда оно становится въ полное противорѣчіе съ внѣшними чувствами и опирается только на силы мыслящаго духа. Въ самомъ дѣлѣ, что можетъ быть въ большемъ противорѣчіи съ нашими чувствами, какъ не утвержденіе, что вся эта множественность наблюдаемыхъ явленій, все это разнообразіе вещей—не болѣе, какъ обманъ чувствъ, и что существуетъ только единое и нераздѣльное бытіе. Люди не могутъ отличить истины отъ лжи, утверждаетъ онъ: недоумѣвающее и безсмысленное племя, они смѣшиваютъ бытіе съ небытіемъ (fr. 6). Надо отвлечь свою мысль отъ ложнаго пути и не допускать себя итти по привычкѣ проторенной дорогой (fr. 1, 35). Но что же открываетъ Парменида свидѣтельство истины, которому онъ хочетъ слѣдовать? Его основная мысль состоитъ въ утвержденіи безусловнаго единства міра; множественное, различное, индивидуальное, т.-е. именно то, что человѣку такъ близко и такъ дорого, объявляется здѣсь призракомъ, миражемъ. Ученіе Парменида о призрачности множественнаго бытія, о невозможности проис-

хожденія и измѣненія напоминаетъ восточную мудрость, мысль индійскую о томъ, что міръ, какъ онъ намъ кажется, есть лишь майя, ложный покровъ, скрывающій единое сущее.—Такъ съ другой стороны Парменидъ въ отношеніи къ житейскимъ интересамъ приходитъ къ тому же результату, что и Гераклитъ: интересы эти призрачны и ничтожны. Эта замкнутая система мысли, столь отрицательно относившаяся къ дѣйствительности, не давала никакихъ опоръ для политическаго міросозерцанія. Если міръ—призракъ, и призрачны всѣ его интересы, то нѣтъ никакого основанія въ немъ дѣйствовать. Мы знаемъ, впрочемъ, изъ преданія, что Парменидъ и его ученикъ Зенонъ играли видную политическую роль въ своемъ родномъ городѣ Элеѣ. Но эта была только дань политическимъ преданіямъ и нравамъ, столь твердымъ въ древней Греціи. Міросозерцаніе элейской школы не давало для этой дѣятельности никакихъ философскихъ основаній, и въ умозрѣніяхъ Парменида мы и вовсе не находимъ отзвуковъ интереса къ политическимъ вопросамъ.

Слѣдующее затѣмъ поколѣніе философовъ V вѣка объединяется общей задачей примиренія крайнихъ положеній, которыя были высказаны Гераклитомъ и Парменидомъ. Эмпедоклъ, Анаксагоръ, атомисты Левкиппъ и Демокритъ пытаются согласовать представленіе объ измѣненіи вещей съ понятіемъ объ ихъ неизмѣнной и единой основѣ. Къ этому же синтетическому направленію можно причислить и пиѳагорейцевъ V вѣка, изъ которыхъ особенно выдѣляется Филолай. Но для насъ важно не столько прослѣдить различные способы этого согласованія, сколько подчеркнуть другую сторону предмета, а именно—то обстоятельство, что это примиреніе предшествующихъ крайностей было до извѣстной степени и примиреніемъ философіи съ жизнью. У Гераклита и Парменида мысль взяла слишкомъ рѣзкіе и крайніе тоны и повернула противъ человѣка всю силу и всю односторонность абстракціи. Теперь философія беретъ тоны болѣе мягкіе и примирительные. Жизнь людская и міръ измѣненій уже не считаются ничтожными призраками. Всѣ эти философы защищаютъ ту мысль, что измѣнчивость и множественность принадлежатъ къ необходимымъ признакамъ міра. И еще въ

одномъ отношеніи эти системы сходны между собою и интересны для насъ: онѣ подчеркиваютъ разумный смыслъ и порядокъ міра. Такъ, Эмпедоклъ предлагаетъ цѣлую поэму о дѣйствіи въ мірѣ божественнаго начала Любви. По его ученію, Любовь всюду разлита въ природѣ и людяхъ. Посредствомъ ея люди познаютъ все прекрасное и осуществляютъ его въ жизни. Ея первоначальное господство нарушается вмѣшательствомъ Вражды; но затѣмъ, пройдя весь міровой процессъ, она снова торжествуетъ побѣду надъ Враждою. Анаксагоръ говоритъ объ устрояющемъ дѣйствіи въ мірѣ Разума. Филолай начинаетъ свое философское произведеніе съ утвержденія о гармоніи и порядкѣ міра. Только у атомистовъ, соотвѣтственно ихъ общему міросозерцанію, эта мысль не получила развитія. Во всякомъ случаѣ и они столько же примирители, сколько и примиренные: Демокрита преданіе называетъ даже смѣющимся философомъ.

Но если у всѣхъ этихъ философовъ можно отмѣтить болѣе примирительное отношеніе къ жизни, то все же и у нихъ мы не находимъ теоретической разработки вопросовъ политическихъ и общественныхъ. Даже и болѣе поздній изъ нихъ Демокритъ, проживши, если вѣрить преданію, на нѣсколько десятковъ лѣтъ долѣе Сократа и по духу своихъ воззрѣній отчасти принадлежащій къ послѣдующей эпохѣ, при всемъ интересѣ своемъ къ этическимъ проблемамъ и при свойственной ему высокой оцѣнкѣ политики и государственнаго искусства, не пытался болѣе подробно анализировать условія государственной жизни. Да и всѣ его нравственныя изреченія суть не болѣе какъ отрывочныя сентенціи, не сведенныя въ систему [1]). Съ другой стороны, если нѣкоторые изъ названныхъ философовъ, какъ, напримѣръ, Эмпедоклъ, играли видную общественную роль, то нельзя не замѣтить, что именно философу этой эпохи Анаксагору принадлежитъ упомянутое указаніе на то, что отечествомъ мудраго является небо. По всей видимости, общественные вопросы не предстаютъ еще этимъ мудрецамъ въ качествѣ предметовъ философскаго размышленія, и они не усматри-

[1]) См. общее заключеніе о морали Демокрита у кн. С. Н. Трубецкого, Исторія древней философіи, стр. 132, 134, 135 и 126.

ваютъ еще того рѣшенія этихъ вопросовъ, которое послѣдующая греческая философія нашла въ видѣ реформы жизни при посредствѣ знанія [1]).

Такимъ образомъ надо сказать, что типическимъ философомъ всего этого періода является тотъ, который удаляется отъ міра, чтобы жить собственною мыслью. То привлекательность мысли, то горечь жизни являются причинами этого удаленія. Но удаленіе это не можетъ быть полнымъ: философъ уходитъ отъ міра, а міръ приходитъ къ нему. Страданія и горести, которыми полна жизнь человѣческая, требуютъ къ себѣ сочувствія и участія, и мы видимъ, что многіе изъ этихъ небожителей, какъ Парменидъ, Зенонъ, Эмпедоклъ, принимали участіе въ заботахъ міра, если даже философія ихъ этого не требовала. Позднѣе это участіе отзовется и на самихъ построеніяхъ философовъ, дастъ поводъ къ ихъ политическимъ проектамъ, къ общественнымъ идеаламъ, къ реформаторскимъ опытамъ. Пока оно являлось не болѣе, какъ невольнымъ отступленіемъ отъ философіи въ пользу жизни, и притомъ чисто практическимъ отступленіемъ, для котораго теорія не придумала еще никакихъ основъ и никакой программы.

Въ заключеніе этой общей характеристики первоначальнаго отношенія греческой философіи къ политикѣ мы должны сказать нѣсколько словъ и объ упомянутыхъ выше семи мудрецахъ, которые хронологически относятся къ самому началу разсматриваемаго періода, а именно—къ концу VII вѣка и началу VI. Какъ мы видѣли, нѣкоторыхъ изъ нихъ Платонъ также относилъ къ числу воздерживавшихся отъ общественныхъ дѣлъ; но надо сказать, что у этихъ практическихъ мудрецовъ болѣе, чѣмъ у ближайшихъ къ нимъ по времени натуръ философовъ, сказывается духъ времени, переходившаго къ новымъ формамъ жизни.

Этихъ мудрецовъ было не семь, а гораздо болѣе; если сопоставить всѣ редакціи и комбинаціи, то окажется, что ихъ можно насчитать 22 [2]). Число 7 принято было самими

[1]) Ср. замѣчанія Эд. Мейера. Bd. IV, SS. 241, 244, 248.

[2]) Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen. Funfte Aufl. Leipzig. 1892. 1 Th., 1 H., S. 110.

греками, какъ священное и мистическое число, къ которому они любили пріурочивать разныя замѣчательныя явленія. Такимъ образомъ выходитъ, что каждая редакція у различныхъ писателей включаетъ другія имена; однообразно повторяются въ числѣ семи только четыре имени: Солонъ, Ѳалесъ, Питтакъ и Біантъ. Подробности объ ихъ общей дружбѣ и встрѣчахъ, о знаменитомъ треножникѣ, который былъ присужденъ оракуломъ мудрѣйшему и затѣмъ былъ любезно передаваемъ однимъ мудрецомъ другому, по очереди,— все это и недостовѣрно, и мало интересно. Но насъ интересуетъ другая сторона вопроса: что оставили эти мудрецы, какое значеніе принадлежитъ имъ, чего хотятъ они вообще въ своихъ поученіяхъ?

Прежде всего, что касается формы этихъ поученій, то она имѣетъ чисто афористическій характеръ. Это не связныя построенія, а только отрывочныя изреченія, афоризмы, или какъ, называли ихъ греки: гномы, откуда и самое названіе: гномическая мудрость. Иногда эти гномы состоятъ изъ двухъ-трехъ словъ, какъ напримѣръ: владѣй собою; забывай вражду; думай похвальное; не будь легкомысленно-неблагодарнымъ и т. д. Это родъ пословицъ или поговорокъ, быть можетъ только приписанныхъ извѣстнымъ мудрецамъ, для возвышенія авторитета содержавшихся въ нихъ поученій: цѣнность изреченія въ глазахъ народа увеличивалась, когда говорили, что оно принадлежитъ, напримѣръ, Солону или Питтаку. Краткій афоризмъ, краткая формула много значатъ: подобно утвержденной временемъ нравственной аксіомѣ, они часто разрѣшаютъ сомнѣнія, выводятъ изъ колебаній и затрудненій, даютъ руководящія указанія для дѣйствій. За краткой формулой скрывается иногда цѣлая система воззрѣній, цѣлое міросозерцаніе. Нельзя сказать, однако, чтобы эти древнегреческіе афоризмы или гномы представляли собою что-нибудь цѣльное; напротивъ, среди нихъ встрѣчаются самыя разнообразныя мысли; нерѣдко эта мудрость сбивается на мораль прописи или переходитъ въ наставленіе хорошаго тона. Но изслѣдователи этихъ гномъ давно уже и справедливо открыли въ нихъ одну преобладающую тенденцію: это совѣтъ умѣренности. Еще Платонъ, у котораго впервые встрѣчается

сказаніе о семи мудрецахъ, передаетъ, что они, „сойдясь вмѣстѣ, положили какъ начатокъ мудрости въ храмъ Аполлону, что въ Дельфахъ, написавши то, что всѣ прославляютъ: познай самого себя и ничего черезъ мѣру“ [1]). Такимъ образомъ древнее преданіе изъ всей гномической мудрости выдѣляло, какъ высшія ея поученія, заповѣди самопознанія и самоограниченія. На разные лады и въ разныхъ сочетаніяхъ повторяется въ гномахъ эта мысль: ничего черезъ мѣру, μηδὲν ἄγαν.

Соотвѣтственно съ этимъ, и въ тѣхъ изреченіяхъ, которыя имѣютъ отношеніе къ политикѣ, также подчеркивается правило о необходимости мѣры и сдержки въ политическихъ отношеніяхъ. Такъ, на вопросъ какое изъ государственныхъ устройствъ лучшее, многія изъ гномъ отвѣчаютъ: то, въ которомъ дается преобладаніе закону, т.-е. общей и сдерживающей всѣхъ нормѣ. Иногда указывается на необходимость умѣренности средствъ, и тогда то государство признается лучшимъ, въ которомъ нѣтъ ни очень бѣдныхъ, ни очень богатыхъ [2]). Это требованіе мѣры и сдержки, это μηδὲν ἄγαν очень характерно для этой эпохи. Подъ этимъ же лозунгомъ мѣры и середины или компромисса, какъ сказали бы мы теперь, была проведена въ Аѳинахъ самая замѣчательная реформа этого времени, связанная съ именемъ Солона, одного изъ семи мудрецовъ. Въ эпоху перваго пробужденія массъ, заявлявшихъ свои притязанія, такъ понятны были требованія умѣренности. Извѣстно, что съ этихъ поръ входятъ въ моду всякія правоученія и наставленія въ морали. На пиршествахъ на ряду съ застольными пѣснями начинаютъ пѣть элегіи нравоучительнаго содержанія. По приказанію тирана Гиппарха (во второй половинѣ VI вѣка), нравственныя изреченія высѣкаются на камняхъ, отмѣчавшихъ собою большія дороги въ Аттикѣ. Все это очень интересно въ своей совокупности. Тамъ, гдѣ слишкомъ много начинаютъ говорить о морали, очевидно, мораль находится въ опасности. Это

---

[1]) Plato, Protag. 343 B.

[2]) См. сопоставленіе гномъ, относящихся къ политикѣ, у Hildenbrand, Geschichte und System der Rechts-und Staatsphilosophie. Leipzig. 1860 Bd. I. SS. 42—43, Note.

можетъ означать одно изъ двухъ: или общій упадокъ нравственности, или же переходъ отъ старыхъ завѣтовъ къ новымъ устоямъ. Въ VI вѣкѣ греческое общество было еще слишкомъ молодо, чтобы можно было предположить въ немъ общій нравственный упадокъ. Напротивъ, оно только вступало—въ болѣе прогрессивныхъ общинахъ Греціи—на путь свободной и сознательной жизни; старыя политическія и и народно-хозяйственныя формы начинали испытывать измѣненіе. Въ жизнь греческаго общества вторгалось вѣяніе свободныхъ началъ; эта жизнь начинала выходить изъ старыхъ рамокъ, иногда брать черезъ край. И вотъ мудрецы произносятъ свои увѣщанія: μηδὲν ἄγαν, ничего черезъ мѣру! Долго будемъ еще мы слышать этотъ совѣтъ въ греческой философіи; въ иной формѣ, съ инымъ обоснованіемъ и въ глубокомъ выраженіи онъ встрѣтитъ насъ и у Платона, и у Аристотеля. Но философія не ограничится только этимъ совѣтомъ благоразумной умѣренности,—она сама постарается войти въ жизнь, чтобы руководить ею, поставить свободное творчество на мѣсто устарѣлыхъ формъ, восполнить пробѣлы дѣйствительности просвѣтительной силой разума. Это задача второго періода греческой философіи, самаго интереснаго для насъ и составляющаго специальную задачу нашего изложенія.

III. Софисты.

1. Общее историческое положеніе софистики. Основной характеръ софистическаго просвѣщенія.

Овладѣть жизнью при посредствѣ мысли, вліять на людей силою знанія и поученія—такова была великая и привлекательная задача, которую поставила себѣ греческая философія, начиная съ софистовъ. Эта новая задача характеризуетъ собою второй періодъ философскаго развитія Греціи въ его отношеніи къ жизни и къ политикѣ. Тѣ рѣзкія противорѣчія и крайности, на которыхъ остановились высшіе представители перваго періода, Гераклитъ и Парменидъ, еще до софистовъ сгладились и смягчились. Мысль

этихъ философовъ, столь удалявшая ихъ отъ міра и жизни, была лишь первой крайностью абстракціи, увлеченной смѣлостью своего полета. Но вслѣдъ за тѣмъ явились и примирительныя попытки. Философы заговорили о міроустроляющемъ разумѣ, о порядкѣ вселенной, о неслышной, но дѣйствительной гармоніи сферъ, о всепокоряющемъ дѣйствіи міровой любви. Такъ было подготовлено, то бодрое и оживленное настроеніе, которое столь ярко сквозитъ во всѣхъ произведеніяхъ второго періода.

Это оживленіе философской мысли становится еще болѣе замѣтнымъ, когда философія съ окраинъ греческаго міра переходитъ въ Аѳины. До сихъ поръ главнѣйшіе представители философіи учили на Востокѣ или на Западѣ, въ іонійскихъ колоніяхъ, въ Сициліи, въ южной Италіи. Анаксагоръ первый сталъ учить въ Аѳинахъ приблизительно съ 460 года, и съ этихъ поръ философія прочно утверждается въ этомъ центрѣ греческаго просвѣщенія. Блестящій расцвѣтъ культуры въ эпоху Перикла привлекаетъ въ Аѳины выдающихся представителей мысли. Вслѣдъ за Анаксагоромъ сюда являются и Протагоръ, и Горгій, и Продикъ и другіе софисты; и здѣсь среди необычайнаго подъема духовныхъ силъ націи, въ борьбѣ философскихъ школъ и въ полной глубокаго драматизма смѣнѣ событій, созрѣваетъ школа Сократа. Все соединилось въ Аѳинахъ для того, чтобы создать атмосферу напряженныхъ и страстныхъ исканій, и превратить отвлеченную мудрость іонійскихъ философовъ въ конкретную науку жизни [1]).

Начало этого періода, который завершается глубокими синтезами Платона и Аристотеля, называется новѣйшими изслѣдователями эпохой просвѣщенія. Это—очень вѣрное обозначеніе. Греція также знала свой вѣкъ просвѣщенія, siècle des lumières, какъ знала его новая Европа. И какъ въ новой Европѣ, такъ и здѣсь исходной задачей является распространеніе знаній, основанное на потребности просвѣ-

[1]) О значеніи аѳинскаго духа для развитія философіи см. интересныя замѣчанія Эд. Мейера, Bd. IV. SS. 123, 149 и его же Forschungen zur alten Geschichte. Halle 1899. Bd. II. SS. 264—265 (Note 2). См. также Dummler, Prolegomena zu Platons Staat. Basel. 1891. SS. 26—27.

щенія и на вѣрѣ въ силу разума. Распространить свѣтъ разума среди людей, сдѣлать философію и науку достояніемъ общества и властнымъ элементомъ жизни —вотъ о чемъ идетъ здѣсь рѣчь. Эта популяризаторская сторона просвѣщенія есть необходимый моментъ въ развитіи каждаго прогрессирующаго народа. За періодомъ творчества и накопленія въ области мысли рано или поздно долженъ наступить періодъ популяризаціи и демократизаціи знаній. То, что первоначально немногіе вырабатываютъ про себя, въ спокойномъ отдаленіи отъ жизни, становится затѣмъ общимъ достояніемъ при помощи популярныхъ толкованій и разъясненій. Эта важная задача популяризаціи нерѣдко увлекаетъ цѣлыя поколѣнія и эпохи. Такъ было и въ Греціи въ разсматриваемый періодъ Софистовъ, явившихся здѣсь главными популяризаторами знаній, сравнивали съ энциклопедистами XVIII вѣка, и это прекрасно поясняетъ ихъ историческую роль. И нѣтъ сомнѣнія, ихъ слава была бы равна славѣ французскихъ просвѣтителей, если бы они выполнили свою задачу съ такой же твердостью и съ такой же нравственной силой. Но какъ увидимъ далѣе, именно этого имъ недоставало. Они увлеклись внѣшнимъ успѣхомъ, и въ концѣ концовъ вмѣсто того, чтобы господствовать надъ жизнью, подчинились ей, ея вкусамъ и прихотямъ. Въ иномъ смыслѣ понималъ задачу просвѣщенія Сократъ. Не приспособляясь къ общественному мнѣнію, а господствуя надъ нимъ, хотѣлъ онъ учить своихъ согражданъ. Онъ хотѣлъ, прежде всего, служить высшему голосу истины и вмѣсто старой вѣры дать своимъ согражданамъ новое міросозерцаніе, прошедшее чрезъ испытаніе критики. Какъ и софисты, онъ принадлежитъ къ эпохѣ просвѣщенія; какъ и они, онъ проникнутъ ея критическимъ духомъ и просвѣтительными стремленіями. Но по глубинѣ своей мысли онъ перерастаетъ ея задачи: онъ не остается на уровнѣ популяризаторскаго энциклопедизма, а залагаетъ фундаментъ для новыхъ философскихъ построеній, безконечно возвышающихся надъ всѣмъ предшествующимъ развитіемъ философіи. Для того, кто судилъ по внѣшности, кто не могъ оцѣнить глубины философской реформы Сократа, легко было смѣшать его съ

софистами. И быть можетъ именно настойчивостью его критики, безпощадностью діалектики, захватывающей силой проповѣди объясняется то, что ревнители старыхъ взглядовъ видѣли въ немъ главнаго виновника того новаго духа, который распространяется въ Аѳинахъ со второй половины V вѣка.

Этотъ новый духъ проникаетъ въ Аѳины еще до Сократа и до софистовъ. Его приносятъ сюда впервые послѣдователи философскаго раціонализма, и изъ нихъ въ особенности Анаксагоръ. Идеи этого философа не остались тайной его школы, какъ это можно судить изъ постигшей его кары за свободомысліе [1]). Но въ самихъ задачахъ просвѣтительной философіи заключались причины, которыя дѣлали ея представителей главными поборниками раціонализма и носителями новаго духа. Новое просвѣщеніе, которое она несла съ собою, обращалось прежде всего къ разуму человѣка, къ его діалектической и критической силѣ. Испытующій разумъ ставился во главу угла, и такимъ образомъ просвѣтительная философія неизбѣжно превращалась въ критику старыхъ преданій и унаслѣдованныхъ вѣрованій. Какъ бы ни уклонялись отъ этого пути иные софисты, которые брались, напримѣръ, подобно Антифону, за врачеваніе душъ и толкованіе сновъ, но общій тонъ софистики былъ несомнѣнно критическій, какъ объ этомъ свидѣтельствуетъ большинство дошедшихъ отъ нея отрывковъ.

Таково общее историческое положеніе софистики. Переходя къ болѣе подробной характеристикѣ ея ученій, замѣтимъ прежде всего, что было бы совершенно неправильно объединять всѣхъ софистовъ общностью школы или міросозерцанія. Послѣ изслѣдованій Гомперца и Дюммлера, съ особенной тщательностью раскрывшихъ цѣлый рядъ оттѣнковъ въ ученіяхъ отдѣльныхъ софистовъ, говорить о софистахъ, какъ о представителяхъ одной и той же доктрины, значило бы повторять явное недоразумѣніе. Та общность, которая между ними существуетъ, устанавливается не единствомъ доктрины, а общимъ духомъ эпохи и общностью практической задачи, которой они служили. Отсюда объ-

[1]) О распространеніи его взглядовъ въ Аѳинахъ см. Plato Apol. 26 D.

ясняются многочисленныя точки соприкосновенія между ними, которыя, несмотря на все различіе ихъ взглядовъ, позволяютъ дать ихъ общую характеристику. Но это будетъ характеристика не школы, а профессіи, поставленной въ особыя историческія условія и среди этихъ условій пріобрѣтшей всемірно-историческое значеніе.

То, что объединяло всѣхъ софистовъ и что позволяетъ говорить о нихъ, какъ о нѣкоторой общей группѣ, заключается въ ихъ общемъ практическомъ призваніи. Это были профессіональные учители молодежи, за плату сообщавшіе желающимъ извѣстную сумму познаній. Не кто иной, какъ одинъ изъ новѣйшихъ поклонниковъ греческихъ софистовъ, Гомперцъ, нашелъ для нихъ, какъ мнѣ кажется, самое удачное обозначеніе, назвавъ ихъ полупрофессорами и полужурналистами. И дѣйствительно, трудно придумать лучшее названіе для того особаго сочетанія ихъ наставничества съ популяризаторскимъ энциклопедизмомъ и легкимъ публицистическимъ жанромъ, которое всѣхъ ихъ въ большей или меньшей степени отличаетъ. Прежніе греческіе философы, творцы оригинальныхъ системъ, были далеки отъ мысли дѣлать изъ своей мудрости профессію. Мы знаемъ среди нихъ учителей жизни, какимъ былъ Пиѳагоръ, странствующихъ проповѣдниковъ, вродѣ Ксенофана, руководителей общества, подобныхъ Эмпедоклу, но, какъ говоритъ Платонъ „изъ тѣхъ древнихъ ни одинъ не подумалъ требовать себѣ денежнаго вознагражденія или показывать свою мудрость на всевозможныхъ сборищахъ“ [1]). Профессіональное обученіе высшимъ научнымъ и философскимъ познаніямъ было новостью въ греческомъ обществѣ, и блестящее выступленіе софистовъ на этомъ поприщѣ сразу обратило на нихъ общее вниманіе. Ихъ появленіе въ различныхъ городахъ Греціи и особенно въ Аѳинахъ встрѣчалось, какъ событіе, привлекало къ нимъ цвѣтъ молодежи и надолго оставляло по себѣ славу ихъ ораторскихъ и учительскихъ тріумфовъ.

Однако, сколь ни было необычнымъ подобное выступленіе

---

[1]) Hipp. mai. 282 C.

софистовъ для древней Греціи V вѣка, само по себѣ оно не представляло еще ничего такого, что могло бы объяснить и ихъ шумную славу, и ту горячую оппозицію, которую они встрѣтили въ древней Греціи, особенно въ школѣ Сократа. Для того, чтобы найти объясненіе этой славѣ и этой оппозиціи, необходимо предположить нѣкоторыя особыя условія въ ихъ дѣятельности, которыя столь рѣзко выдвигали ихъ изъ ряда обычныхъ наставниковъ молодежи. Почему бы, въ самомъ дѣлѣ, сохранилась иначе столь прочная память о нихъ, какъ объ особой группѣ, сыгравшей крупную роль въ просвѣщеніи Греціи, въ развитіи ея философскихъ идей, въ ходѣ ея политической жизни.

Эти условія заключаются въ томъ, что именно въ софистахъ,—и притомъ въ классически ясномъ и простомъ выраженіи,—воплотился тотъ „духъ отрицанья и сомнѣнья“, который во второй половинѣ V вѣка проявляется въ греческомъ обществѣ. Было бы глубочайшимъ недоразумѣніемъ стараться снять съ софистовъ эту печать разрушительнаго скептицизма, придать невинный видъ ихъ положеніямъ, и, поставивъ ихъ въ одну линію съ Сократомъ, уничтожить индивидуальныя особенности ихъ положенія. Въ этомъ отношеніи Гомперцъ и тѣ, кто за нимъ слѣдуетъ, повинны въ прямой несправедливости къ греческимъ просвѣтителямъ V вѣка. Если кто сохранилъ для насъ сущность софистики въ ея рельефномъ и яркомъ выраженіи, такъ именно Платонъ, свидѣтельства котораго, полныя жизненной конкретности и философской глубины, всегда будутъ представлять не только философскій, но и историческій интересъ. Старое утвержденіе, будто бы Платонъ, изображая софистовъ, даетъ только карикатуры, нельзя не признать крайне преувеличеннымъ и невѣрнымъ. Тонъ легкой иронiи, который мы замѣчаемъ, напримѣръ, въ діалогахъ: Протагоръ, Гиппій Меньшій и Гиппій Большій, Горгій, нисколько не дѣлаетъ изъ его художественныхъ образовъ карикатурныхъ искаженій дѣйствительности. Исключеніе представляетъ только діалогъ Эвтидемъ, но и здѣсь, по очень правдоподобному предположенію кн. С. Н. Трубецкого, „подъ личиной зло-

счастныхъ Эвтидема и Діонисіодора бичуются родоначальники кинической школы“ [1]), а не софисты.

Конечно, Платонъ изображаетъ философскую сущность и глубину софистическихъ ученій, и естественно, что не всѣ софисты доходили до этой глубины. Такіе легковѣсные энциклопедисты, какъ Гиппій или Антифонъ, не могутъ быть поставлены на одномъ уровнѣ съ Горгіемъ и въ особенности съ Протагоромъ. Съ другой стороны, отъ этихъ старшихъ софистовъ слѣдуетъ отличать ихъ учениковъ и послѣдователей, которые дѣлали иногда крайніе выводы изъ усвоенныхъ положеній. Таковы, напримѣръ, проповѣдники сверхчеловѣческой морали, среди которыхъ Платонъ называетъ Калликла и Тразимаха. Характерно то обстоятельство, что великій критикъ софистовъ не связываетъ эти ученія съ именами старшихъ софистовъ, хотя совершенно безспорно, что они логически вытекали изъ ихъ идей. Наконецъ, необходимо имѣть въ виду, что и среди послѣдователей софистики не всѣ непремѣнно доходили до конца; иные останавливались на промежуточныхъ и болѣе мирныхъ рѣшеніяхъ. Дюммлеръ доказалъ это съ великимъ искусствомъ и съ безспорной убѣдительностью. [2])

Какъ бы то ни было, одно остается несомнѣннымъ: такъ называемые разрушительные выводы софистики соотвѣтствовали ея внутреннему существу. Они вытекали изъ раціоналистическаго характера того новаго образованія, которое предлагали софисты, изъ естественнаго противоположенія новыхъ идей старымъ вѣрованіямъ, изъ всего того духа критицизма, которымъ была напоена умственная атмосфера конца V вѣка. Какъ всякое критическое движеніе мысли, софистическое просвѣщеніе представляло необходимую ступень культурнаго развитія. Только преодолѣвъ эти крайности, только пройдя чрезъ эту отрицательную инстанцію, школа Сократа могла возвыситься до того необычайнаго

---

[1]) Творенія Платона. Т II М. 1903. Стр. 376 Ср. замѣчанія Владиміра Соловьева, тамъ же, стр. 94—95. Очень цѣнно объективное и безпристрастное мнѣніе Эд. Мейера, Bd. IV, S. 268.

[2]) Я имѣю здѣсь въ виду его статьи въ сборникѣ: Akademika. Giessen 1889 и цитированное выше изслѣдованіе: Prolegomena zu Platons Staat. Basel 1891.

подъема положительныхъ утвержденій, который ее отличаетъ. Не только въ гносеологіи и въ метафизикѣ, но также и въ философіи права, что для насъ особенно важно отмѣтить, софистика была прямымъ подготовленіемъ платонизма. Взвѣшивая эту созидательную силу софистическаго отрицанія, мы всего болѣе отдадимъ должное историческому значенію софистовъ.

Однако, въ общемъ положеніи софистовъ существенны не только ихъ отрицательныя идеи. Ихъ призваніе связывалось съ одной очень важной положительной вѣрой: это была вѣра въ силу воспитанія. Когда софисты, какъ Гиппій, претендуютъ на то, чтобы все знать и все умѣть, они вмѣстѣ съ тѣмъ утверждаютъ, что не только сами все знаютъ, но еще и могутъ научить всему другихъ. Нельзя не согласиться съ замѣчаніемъ Гольма въ его „Греческой исторіи“ [1]), что въ этой самоувѣренности греческихъ просвѣтителей заключалась мысль, подкупающая своимъ величіемъ,—мысль, что для человѣка нѣтъ ничего недоступнаго, если только искуснымъ обученіемъ и воспитаніемъ развить его внутреннія силы. Это и была вѣра во всемогущество просвѣщенія, которая характеризуетъ эту эпоху Краткая формула, при помощи которой софисты выражали эту мысль, состоитъ въ слѣдующемъ: „добродѣтели можно научиться“ [2]). Въ объясненіе этой формулы замѣчу, что слово: добродѣтель, ἀρετή означало у грековъ всякое выдающееся качество или достоинство; оно не имѣло спеціальнаго отношенія къ моральнымъ свойствамъ. Даръ слова, умственное превосходство, ловкость—все это можетъ быть подведено подъ понятіе добродѣтели [3]). Такимъ образомъ, утвержденіе, что добродѣтели можно научиться, имѣло глубокое практическое значеніе: оно было равносильно утвержденію всемогущества воспитанія. Дошедшія до насъ красивыя изреченія Протагора и Антифона о необходимости воспринимать воспитаніе глубоко въ душу, о неувядаемости благороднаго воспитанія, котораго „ни дождь, ни бездождіе не уничтожаютъ“, представ-

[1]) Holm, Griechische Geschichte Berlin 1889. Bd. II, S. 485.
[2]) Plato, Protagoras 320 и сл.
[3]) L. Schmidt, Ethik der alten Griechen. Bd. I S. 295.

ляютъ собою характерные образчики вѣры софистовъ въ воспитаніе [1]). Эта вѣра не была, однако, только, педагогической идеей, порожденной естественнымъ профессіональнымъ увлеченіемъ. Въ условіяхъ того времени она означала нѣчто гораздо большее: она являлась свидѣтельствомъ цѣлаго переворота понятій. Древне-греческое воззрѣніе стояло скорѣе за то, что добродѣтели не учатся, съ ней рождаются; добродѣтель есть признакъ высокаго, аристократическаго происхожденія. Даже у Эврипида, характернаго представителя эпохи просвѣщенія, встрѣчаются еще отзвуки стараго взгляда: „все дѣло въ природѣ, и напрасно пытается воспитаніе превращать дурное въ хорошее“. Въ послѣдующей этикѣ, у Сократа, у Демокрита, у Платона и наконецъ у Аристотеля мы постоянно встрѣчаемъ затѣмъ этотъ вопросъ: можно ли научиться добродѣтели? Но это не только задача для академическихъ споровъ или тема для школьныхъ упражненій. Нѣтъ, это исходная мысль греческой просвѣтительной философіи, являвшаяся лозунгомъ общественной реформы. Идея этой реформы могла развиваться въ различныхъ направленіяхъ, но для всѣхъ направленій было общимъ это исходное убѣжденіе, что *путь къ общественной реформѣ лежитъ чрезъ воспитаніе*. Это убѣжденіе впервые было утверждено въ греческомъ обществѣ софистами.

Мы не имѣемъ достаточныхъ данныхъ утверждать, чтобы педагогическій идеалъ софистовъ былъ увѣнчанъ у кого-либо изъ нихъ также и опредѣленнымъ общественнымъ идеаломъ. Конечно, въ утвержденіи софистовъ, что они всѣхъ могутъ научить добродѣтели, нельзя не видѣть соотвѣтствія демократическому духу времени. Если добродѣтель есть даръ природы, свойство, получаемое человѣкомъ отъ рожденія, то этимъ установляется отъ природы перевѣсъ лицъ благороднаго происхожденія; если же она есть нѣчто пріобрѣтаемое собственными усиліями и трудомъ, то слѣдовательно для каждаго, кто только можетъ учиться, открытъ доступъ въ правящіе круги общества. Демократическій характеръ но-

[1]) Изреченіе Протагора и Антифона см. у Дильса, Die Fragmente der Vorsokratiker, S 521, fr. 11 и S. 559, fr 60.—О новыхъ фрагментахъ см. Gomperz, Griechische Denker. Bd. I Anmerkungen S. 471.

сять и многія другія идеи софистовъ, которыхъ мы коснемся ниже. Однако, у насъ нѣтъ основаній для утвержденія, чтобы они слагали изъ этихъ идей законченный идеалъ. Сохранились свѣдѣнія о политическихъ произведеніяхъ Протагора и Антифона, но свѣдѣнія настолько скудныя, что представляется совершенно невозможнымъ итти далѣе догадокъ о ихъ общемъ характерѣ [1]). Неясно также, за отсутствіемъ болѣе точныхъ данныхъ, въ какой мѣрѣ можетъ быть поставлена въ связь съ софистикой коммунистическая теорія Фалея Халкедонскаго [2]). Но несомнѣнно, что на почвѣ началъ, высказанныхъ софистами, подготовлялись будущія идеальныя построенія.

2. Ученія софистовъ о естественномъ правѣ.

Это подготовленіе совершалось однако не только чрезъ пропаганду идеи всемогущества воспитанія. Самая эта идея получала свой общественный характеръ отъ связи съ другимъ ученіемъ, которое также является руководящимъ для большинства софистовъ; это было ученіе естественнаго права. Едва ли можно признать достаточно оцѣненной заслугу софистовъ въ этомъ отношеніи.

Правда, для того, чтобы судить объ этой заслугѣ ихъ, мы имѣемъ лишь очень отрывочныя свѣдѣнія. Но и эти свѣдѣнія позволяютъ утверждать, что софисты намѣтили главнѣйшія линіи естественно-правовой доктрины, имѣвшей въ послѣдующей философіи права столь длинную и славную исторію. Подъ знаменемъ противоположенія закона и природы, νόμος и φύσις софисты утвердили въ греческой философіи знаменательное противопоставленіе естественнаго права и положительнаго. Но утвердить это противопоставленіе значило принципіально порвать со старой традиціей, говорившей

---

[1]) Всѣ эти свѣдѣнія собраны у Дильса, Die Fragmente der Vorsokratiker, S. 512, 37—40; S. 519 fr. 5, S. 520, 26—29. S. 550,31—32; S. S. 556—560. См Ed Zeller, Philosophie der Griechen I. Th. 2 Hälfte S. 1119, Note I. S 1120 и Note 4. См. также догадки Дюммлера въ Prolegomena zu Platons Staat. S. 28. Note 1 и Akademika, S. 79.

Ed. Zeller., ibid. S. 1072. Къ софистамъ Фалей причисляется, хотя и съ оговоркой, у Рѣдкина. Изъ лекцій по исторіи философіи права. СПБ. 1889. Т. 2 Стр 351.

о незыблемой силѣ положительнаго закона. Это значило подготовить почву для анализа и критики въ вопросахъ общественныхъ и заложить фундаментъ для идеальныхъ построеній, вытекающихъ изъ разума. Старое греческое созерцаніе нашло для себя наилучшее выраженіе въ получившемъ широкое распространеніе среди грековъ стихѣ Пиндара:

„Законъ—царь всѣхъ смертныхъ и безсмертныхъ,
превозмогающей рукою даетъ онъ побѣду справедливости".

Другое знаменитое положеніе, продуктъ аристократическаго образа мыслей, принадлежало Гераклиту: полагая, что присущія положительному закону неравенства и противорѣчія, дѣленія на свободныхъ и рабовъ отражаютъ міровой законъ борьбы, онъ требовалъ смиренія разума предъ этимъ закономъ и признанія его справедливости.

Съ этими воззрѣніями у софистовъ происходитъ полный разрывъ; они объявляютъ, что законъ не царь, а тиранъ, нарушающій естественныя отношенія, и этому тираническому господству положительнаго закона противопоставляютъ изначальную правду природы [1]). Вмѣсто стараго Пиндаровскаго воззрѣнія: νόμος ὁ πάντων βασιλεύς входитъ въ употребленіе новое опредѣленіе Гиппія: νόμος τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων.

Уже одно это противопоставленіе закона природѣ имѣло огромное значеніе: оно будило мысль объ основаніяхъ существующаго порядка, утверждало критицизмъ въ отношеніи къ государственнымъ законамъ и общественнымъ требованіямъ. Но софисты не остановились на одномъ общемъ лозунгѣ; они старались связать его съ дальнѣйшими опредѣленіями, вслѣдствіе чего возможно говорить если не о системахъ, то во всякомъ случаѣ о законченныхъ схемахъ софистической

---

[1]) Противопоставленіе закона природѣ, если вѣрить Діогену Лаэрцію, высказывается одновременно съ болѣе ранними софистами и ученикомъ Анаксагора Архелаемъ. Дюммлеръ предполагаетъ въ данномъ случаѣ заимствованіе Архелая у софистовъ (Akademika, S. 257). Мысль объ этомъ, какъ и самое сообщеніе Діогена подвергается основательнымъ сомнѣніямъ у Целлера (Ed. Zeller, Philosophie der Griechen. 1 Th. 2 Hälfte. S. 1037. Note 5) Всего скорѣе софистическая формула была приписана Архелаю въ позднѣйшее время.

философіи права. И замѣчательно, что эти схемы предвосхищаютъ основныя направленія позднѣйшаго времени.

Въ новое время, въ эпоху расцвѣта естественно-правовыхъ ученій по вопросу о характерѣ естественнаго состоянія, предшествовавшаго утвержденію положительнаго закона, существовало два рѣзко расходящихся взгляда, съ особенной яркостью выразившихся въ ученіяхъ Гоббса и Локка. Согласно одному воззрѣнію, естественное состояніе есть всеобщая вражда, bellum omnium contra omnes; согласно другому—это напротивъ блаженное время мира, равенства и свободы. Въ первомъ случаѣ, положительный законъ получалъ значеніе спасительнаго выхода изъ бѣдствій естественныхъ отношеній, во второмъ—онъ казался лишь несовершеннымъ порожденіемъ испорченныхъ нравовъ, получающимъ оправданіе только отъ приближенія къ праву природы. Не столь рѣзко, но все же вполнѣ опредѣленно эта антитеза была намѣчена и въ древней философіи права.

Согласно свидѣтельству Платона, первая точка зрѣнія была высказана Протагоромъ. Первоначально—учитъ Протагоръ — люди жили разрозненно и не имѣли городовъ. Попытки собираться вмѣстѣ и спасаться, строя города, кончались неудачей: безъ политическаго искусства они обижали другъ друга, такъ что имъ приходилось снова разсѣиваться и погибать. Только тогда, когда у людей появились стыдъ и правда, ставшіе „укладами городовъ и узами дружбы“, они получили возможность совмѣстной жизни [1]).

---

[1]) Plato, Protag. 322 B—C. Что миѳъ о Прометеѣ, изъ котораго я беру приведенныя въ текстѣ слова, вѣрно передаетъ взгляды знаменитаго софиста, это признается такими знатоками греческой философіи, какъ Целлеръ (Philosophie der Griechen S. 1120, Note 4) и Дюммлеръ (Prolegomena zu Platons Staat. SS. 28—29 Note). Мнѣніе это представляется тѣмъ болѣе убѣдительнымъ, что и позднѣйшее свидѣтельство Платона въ „Теэтетѣ“167 C въ общемъ не противорѣчитъ первоначальной версіи ученія Протагора въ діалогѣ, носящемъ его имя. Теологическая окраска этого ученія, можетъ быть, связана была съ формой миѳа, который въ діалогѣ Платона Протагоръ разсказываетъ присутствующимъ, „какъ старикъ молодежи“. Дюммлеръ допускаетъ даже, что Протагоръ первоначально могъ прямо воспроизводить теологическо-консервативную форму обычнаго воззрѣнія на право, не находя нужнымъ ей противорѣчить Непонятно только, какимъ образомъ Дюммлеръ утверждаетъ, что Платонъ сохранилъ свѣдѣнія лишь о радикальной группѣ софистовъ (S. 45), если въ то же время онъ признаетъ, что въ миѳѣ о Прометеѣ великій философъ вѣрно

Какъ видно отсюда, согласно Протагору, политическое искусство, опирающееся на стыдъ и правду, является сравнительно позднимъ достояніемъ людей: оно не было свойственно имъ съ самаго начала; первоначальное ихъ состояніе есть состояніе разрозненности и взаимныхъ обидъ. Протагоръ называетъ стыдъ и правду искусствами и разъясняетъ, что основанная на нихъ гражданская добродѣтель „существуетъ не по природѣ, и не сама собою, а пріобрѣтается изученіемъ и дается людямъ въ силу прилежанія“ (Protag. 322 D и 323 C). Въ соотвѣтствіи съ этимъ стоитъ и другое, по всей вѣроятности, болѣе позднее положеніе Протагора, которое у Платона приводится, какъ согласное съ его ученіемъ, что мѣрою справедливаго и прекраснаго является государство: „то, что представляется каждому государству справедливымъ и прекраснымъ, то и является таковымъ для него, пока оно таковымъ считается“ (οἷά γ' ἂν ἑκάστη πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῇ, ταῦτα καὶ εἶναι ἀπῇ, ἕως ἂν ἀῳτὰ νομίζῃ... 167 C Theät.) [1]). Это былъ только послѣдовательный выводъ изъ основного ученія Протагора, что не природа, а политическое искусство утвердило среди людей начала справедливости и добра [2]).

Подобный взглядъ, при дальнѣйшемъ развитіи, можетъ привести къ системѣ консерватизма и государственнаго абсолютизма. Такъ именно было у Гоббса. По всему духу своихъ воззрѣній Протагоръ былъ далекъ отъ вѣры въ абсолютное значеніе государства; но элементы консерватизма несомнѣнно были свойственны его философіи права. Находясь въ близкихъ отношеніяхъ къ Периклу и живя въ Аѳи-

передаетъ ученіе Протагора въ его первоначальной консервативно-теологической окраскѣ и что столь же вѣрно передаетъ онъ и ученіе Гиппія, чуждое крайнихъ выводовъ Тразимаха и Калликла.

[1]) Ср. Theät. 172 A. О степени достовѣрности свидѣтельствъ Платона въ „Теэтетѣ“ см. Zeller, o. c. SS 1098 и 1121.

[2]) Мнѣніе Целлера (o. c. S. 1121) о томъ, что Протагору было чуждо различеніе естественнаго права и положительнаго, есть результатъ очевиднаго недоразумѣнія. Взглядъ, изложенный въ Protag. 323 C—D, не можетъ быть истолкованъ иначе, какъ въ томъ смыслѣ, что хотя задатки къ стыду и правдѣ есть у всякаго, но развитіе этихъ задатковъ дается не природой, а прилежаніемъ и обученіемъ, и составляетъ предметъ политическаго искусства. Несомнѣнно, однако, что противопоставленіе природы закону не могло быть яснымъ у Протагора, въ виду его положительнаго отношенія къ государственнымъ установленіямъ.

нахъ въ эпоху блеска и славы аѳинскаго государства, онъ легко могъ раздѣлять общіе взгляды кружка Перикла на мудрость государственныхъ законовъ. Это былъ консерватизмъ особаго рода, получавшій свое подкрѣпленіе въ счастливомъ сознаніи успѣховъ и преимуществъ существующаго строя. Но по свидѣтельству Платона, идея о правдѣ государственныхъ установленій получала у Протагора обобщенное выраженіе и относилась ко всѣмъ государствамъ вообще. Самъ по себѣ этотъ взглядъ очень близко подходилъ къ традиціонному воззрѣнію грековъ. Бросается въ глаза полное сходство его съ тѣми мыслями, которыя приписываются Периклу въ извѣстномъ разговорѣ его съ Алкивіадомъ, переданномъ у Ксенофонта (Memorabilia, I, 2, 40 слл.) [1]). Ничего ни разрушительнаго, ни новаго въ этомъ ученіи не было. Ново было лишь то скептическое основаніе, которое подводилъ подъ эту старую мудрость Протагоръ. Государство представлялось ему въ томъ же смыслѣ мѣрою справедливости, въ какой человѣкъ мѣрою всѣхъ вещей. Для каждаго государства справедливы только свои законы, и притомъ лишь на то время, пока они кажутся ему таковыми; никакой естественной, общеобязательной, абсолютной справедливости нѣтъ. Это была присущая Протагору точка зрѣнія релятивизма, ученіе объ относительности и условности человѣческихъ понятій и представленій. Но вслѣдствіе этого и старая мысль о верховенствѣ государственнаго закона неожиданно получала у него скептическій оттѣнокъ. Если никакой абсолютной справедливости нѣтъ, то сразу падаетъ священный авторитетъ положительнаго закона. Это уже не прежній законъ — царь всѣхъ смертныхъ и безсмертныхъ, а только измѣнчивое и условное человѣческое установленіе. Таковъ былъ естественный плодъ софистическаго раціонализма, результатъ сравненія законовъ различныхъ странъ. Нѣтъ основаній предполагать, чтобы Платонъ что-либо прибавилъ къ собственному ученію Протагора: настолько его свидѣтельство соотвѣтствуетъ всему, что мы знаемъ о знаменитомъ

[1]) Взглядъ, приписываемый здѣсь Периклу, можно свести къ утвержденію, что закономъ ярляется постановленіе господствующей въ государствѣ власти.

софистѣ, и настолько основное ядро переданнаго Платономъ ученія имѣетъ умѣренный и даже традиціонно-консервативный видъ.

Что Протагоръ не былъ одинокъ въ этомъ умѣренномъ направленіи софистической философіи права, это подтверждаютъ имѣющіяся у насъ данныя о софистѣ Антифонѣ и анализъ произведеній Эврипида, очевидно пользовавшагося софистической литературой [1]). Но изъ нѣкоторыхъ выраженій Антифона, горячо возражавшаго противъ анархіи и беззаконія, можно заключить, что одновременно съ этимъ умѣреннымъ направленіемъ софистической философіи права стали высказываться и взгляды иного характера [2]).

Точка зрѣнія Протагора и Антифона, какъ мы сейчасъ показали, воспроизводя старое воззрѣніе, ставила его однако на очень шаткое основаніе. Если законъ имѣетъ силу не отъ природы, а отъ измѣнчивой воли государства, то возможно было спросить далѣе о санкціи этой воли, о ея правѣ опредѣлять законъ по своему усмотрѣнію. И вполнѣ понятно, что въ эту критическую эпоху были сдѣланы выводы, повернувшіе формулу Протагора противъ положительнаго права. Положительный законъ существуетъ дѣйствительно не по природѣ, а по измѣнчивому человѣческому установленію, но отсюда и объясняются его противорѣчія и несовершенства. Настоящая правда, данная людямъ отъ природы, напротивъ, одна и общая для всѣхъ. Эти выводы

---

[1]) Анализъ произведеній Эврипида съ этой точки зрѣнія блестяще выполненъ Дюммлеромъ въ его Prolegomena zu Platons Staat

[2]) Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, S. 559, fr. 61. Если бы справедлива была догадка Бласса, раздѣляемая Гомперцомъ (Griechische Denker, Bd. I, S 351), что сохранившіеся у Ямвлиха фрагменты неизвѣстнаго софиста принадлежатъ Антифону (по существу дѣла эта догадка, при наличности имѣющихся данныхъ, не можетъ притязать на достовѣрность), то мы получили бы новое подтвержденіе полемики Антифона съ крайними софистическими теоріями. Во всякомъ случаѣ, принадлежатъ ли эти фрагменты Антифону или кому-либо другому, они свидѣтельствуютъ о томъ, что кромѣ Протагора умѣренная точка зрѣнія раздѣлялась и другими софистами. Дильсъ съ полнымъ основаніемъ полагаетъ, что изъ софистовъ анонимный авторъ этихъ фрагментовъ всего ближе подходитъ къ Протагору (S. 577. 82. Anonymus Jamblichi См. особенно S 579 20 слл.). Ср. обстоятельныя возраженія Бласcу въ сочиненіи Joël, Der echte und der Xenophontische Socrates. Berlin 1901. Bd. II SS. 673. ff Exculs. Die scheinbaren Antiphon - fragmente bei Iamblichos)

существенно измѣняли отношеніе между естественнымъ состояніемъ и гражданскимъ: идеальнымъ признавалось то, что существуетъ отъ природы, а въ положительномъ порядкѣ усматривалось искаженіе этой естественной правды.

Этотъ взглядъ, напоминающій ученія Локка и Руссо, повидимому былъ высказанъ впервые софистомъ Гиппіемъ [1]). Противопоставленіе природы закону, еще неясное у Протагора въ виду его положительнаго отношенія къ государственнымъ установленіямъ, выступаетъ у Гиппія со всей своей критической силой. Какъ передаетъ Платонъ, Гиппій утверждалъ, что всѣ люди „сродники и свойственники, и сограждане по природѣ,—не по закону; ибо подобное подобному по естеству сродно, но законъ, будучи тираномъ надъ людьми, принуждаетъ ко многому противъ природы“ [2]). Естественное родство и равенство людей противополагается здѣсь, очевидно, далекимъ отъ равенства и единства отношеніямъ дѣйствительности, и вина за это отступленіе отъ естественной справедливости возлагается на тиранически властвующій законъ, установленный людьми. Съ этой же точки зрѣнія софистъ Алкидамъ, ученикъ Горгія, отрицалъ рабство и провозглашалъ общую свободу: „Богъ всѣхъ создалъ свободными,—говорилъ онъ—природа никого не сдѣлала рабомъ“ [3]). Другой софистъ изъ школы Горгія, Ликофронъ, въ томъ же смыслѣ отрицалъ привилегіи рожденія [4]).

Очевидно, всѣ принципы либерально-эгалитарнаго естественнаго права нашли у софистовъ свое выраженіе. Но быть можетъ еще болѣе интересно то обстоятельство, что у нихъ была высказана и идея договорнаго установленія государства. Хорошо извѣстно, сколь важную роль играла эта идея въ политической литературѣ новаго времени; но что она являлась своего рода неотъемлемымъ членомъ доктрины естественнаго права, это лучше всего доказывается примѣромъ греческой философіи. Мысль о договорномъ про-

---

1) Dümmler, Akademika, S 251 ff
2) Plato, Protag 337 C. См. также Xenoph. Memor. IV, 4, 14.
3) Schol Aristot Rhet I, 13. 1373 b. Ср Zeller, o c. S. 1129, Note 2.
4) Stob Flor.l 86, 24.

исхожденіи права не внушалась здѣсь ни традиціями политической жизни, ни воспоминаніями прошлаго, какъ это было въ новое время. Она являлась чисто теоретическимъ объясненіемъ перехода отъ естественнаго состоянія къ гражданскому.

Теорію договорнаго происхожденія права Платонъ влагаетъ въ уста софиста Тразимаха. Убѣдившись на практикѣ въ невыгодѣ взаимныхъ обидъ, люди нашли полезнымъ „договориться между собою, чтобы не дѣлать несправедливости и не терпѣть отъ нея (ξυνθέσθαι ἀλλήλοις κατ' ἀδικεῖν κατ' ἀδικεῖσθαι)"; вслѣдствіе этого они начали составлять законы и договоры и предписанное закономъ называть законнымъ и справедливымъ (Rep. 358 E—359 A).

Что эта теорія дѣйствительно высказывалась софистами, это подтверждается и свидѣтельствомъ Аристотеля, который связываетъ ее съ именемъ Ликофрона. По словамъ Аристотеля, Ликофронъ полагалъ, что законъ только обезпечиваетъ людямъ взаимную справедливость, не дѣлая ихъ самихъ хорошими и справедливыми. Это воззрѣніе, какъ говоритъ Аристотель, въ сущности превращаетъ законъ въ договоръ (Pol. III, 5. 1280 b. 10).

Конечно, и Платонъ и Аристотель сохранили отъ договорной теоріи софистовъ лишь краткую схему. Можетъ быть и сами софисты не шли далѣе этого, довольствуясь однимъ общимъ указаніемъ на происхожденіе права изъ договора. Однако, и въ этомъ общемъ и краткомъ видѣ ихъ теорія въ высшей степени любопытна: она живо напоминаетъ позднѣйшія формулы естественно-правовой доктрины. Очевидно, и для греческой мысли, искавшей раціональнаго объясненія права и пытавшейся связать его установленіе съ волей отдѣльныхъ лицъ, наиболѣе понятной представлялась идея первобытнаго договора.

Таково было второе направленіе философіи права софистовъ, шедшее отъ Гиппія. И въ этомъ второмъ направленіи, при всемъ его различіи отъ ученія Протагора, не было ничего такого, отъ чего слѣдовало бы защищать софистовъ. Нападая на положительный законъ, Гиппій признавалъ однако идеальныя нормы естественнаго права, объединяющія людей

узами общенія и родства. Личность не освобождалась у него отъ всякихъ связей, а напротивъ, подчинялась высшему закону общечеловѣческой солидарности. По своимъ принципамъ философія права Гиппія, Алкидама и Ликофрона заслуживаетъ той же славы, что и ученія Локка, Монтескье и Руссо, провозгласившихъ однохарактерныя начала свободы, равенства и братства въ новое время. Это было смѣлое возстаніе противъ существующихъ установленій, противъ неравенства и несвободы, среди которыхъ живутъ люди; это былъ протестъ въ пользу права природы и разума, дѣлавшій эпоху въ греческомъ общественномъ развитіи. Совпаденіе въ принципахъ греческаго естественнаго права съ новымъ показываетъ, что эти принципы вытекали изъ противопоставленія идеальнаго порядка дѣйствительному съ неизбѣжной необходимостью.

Но столь же неизбѣжнымъ слѣдуетъ признать, что въ пониманіи идеала, соотвѣтствующаго природѣ, иные софисты высказывали и взгляды болѣе радикальные. Въ наше время, послѣ блестящей и шумной славы Ницше, представляется страннымъ, что находятъ нужнымъ защищать софистовъ отъ предположенія въ проповѣди имморализма. Слѣдуетъ скорѣе удивляться, что модные теперь лозунги крайняго индивидуализма нашли у софистовъ столь отчетливое выраженіе. Въ эпоху критическаго раціонализма и на почвѣ индивидуалистическихъ исканій было логически неизбѣжно сдѣлать и дальнѣйшій шагъ и придти къ полному отрицанію положительнаго права во имя естественнаго права личности. Какъ отъ взглядовъ Протагора и Антифона былъ прямой шагъ къ формуламъ Гиппія и Алкидама, такъ и эти послѣднія формулы, развитыя въ односторонне индивидуалистическомъ направленіи, легко могли перейти въ идеи Калликла и Тразимаха. Гиппій и Алкидамъ защищали права личности съ точки зрѣнія равенства; но возможно было провести принципъ личности и въ иномъ направленіи. Ставъ на точку зрѣнія естественной свободы и независимости, послѣдовательно было вообще отвергнуть власть общественныхъ установленій и провозгласить высшее право личности на опредѣленіе своей судьбы. Этотъ радикальный символъ вѣры

очень хорошо выраженъ въ Платоновомъ діалогѣ: „Горгій“ устами ученика софистовъ Калликла. Отправляясь также отъ противопоставленія природы закону, онъ усматриваетъ требованіе природы не въ завѣтахъ равенства и братства, а въ правѣ сильнаго на полную и безграничную свободу.

„Я думаю, что установляющіе законы - слабые люди; это тѣ, которые составляютъ большинство. Они установляютъ законы ради себя и своей выгоды и въ этихъ видахъ они возлаютъ хвалу и произносятъ порицанія. Для устрашенія тѣхъ, кто болѣе силенъ и кто можетъ имѣть болѣе, и чтобы не дать имъ преобладанія, они говорятъ, что постыдно и несправедливо имѣть болѣе другихъ, и что несправедливость и состоитъ именно въ томъ, чтобы домогаться преобладанія надъ другими. Сами же они, я думаю, довольствуются равенствомъ, будучи ничтожнѣе. Поэтому-то по закону считается несправедливымъ и постыдчымъ стремиться имѣть болѣе, чѣмъ имѣетъ большинство, и это называютъ совершать несправедливость. Однако, я думаю, сама природа указываетъ на то, что справедливо лучшему передъ худшимъ и сильнѣйшему передъ слабѣйшимъ имѣть преобладаніе“... Такъ полагается „по закону природы, но конечно не по тому закону, который мы сами постановляемъ, когда, взявши съ молодыхъ лѣтъ лучшихъ и сильнѣйшихъ изъ насъ и какъ львовъ заговаривая и завораживая ихъ, мы стараемся ихъ поработить, говоря, что слѣдуетъ соблюдать равенство и что это и есть прекрасное и справедливое. Когда же, думаю я, найдется мужъ съ достаточно сильнымъ характеромъ, то онъ все это стряхнетъ съ себя и разорветъ и убѣжитъ отъ всего этого, попретъ всѣ наши писанія и чары и заклинанія, и всѣ противные природѣ законы, возстанетъ и явится господиномъ нашъ бывшій рабъ, и тогда-то возсіяетъ естественная справедливость (τὸ τῆς φύσεως δίκαιον)... Справедливое по природѣ въ томъ и состоитъ... чтобы все достояніе слабѣйшихъ и худшихъ принадлежало сильнѣйшимъ и лучшимъ“ (Gorg. 483 B—C—D—E, 484 A—C).

Вотъ древнегреческая проповѣдь сверхчеловѣка — сильной личности, освобождающей себя отъ обычныхъ человѣческихъ законовъ и правилъ. Съ удивительной силой и простотой

выражаются здѣсь основные догматы имморализма: презрѣніе къ господству большинства и принципу равенства, отрицаніе установленныхъ въ обществѣ нормъ, вѣра въ естественное право сильной личности. Въ другомъ діалогѣ Платона, въ „Государствѣ“, эти же идеи выражаются устами софиста Тразимаха въ нѣсколько иной формѣ: здѣсь выдвигается та мысль, что во всѣхъ государствахъ справедливымъ называется то, что полезно установленной власти (339 A, 343 C). Но выводъ Тразимаха тотъ же, что и Калликла: собственная польза говоритъ человѣку иное, чѣмъ общественная справедливость, и то, что зовется въ обществѣ несправедливостью, на самомъ дѣлѣ является при извѣстныхъ условіяхъ и болѣе сильнымъ, и болѣе свободнымъ, и болѣе властнымъ, чѣмъ справедливость (344 C).

Такова была третья ступень въ развитіи софистической философіи права. Въ какой мѣрѣ слова, вложенныя Платономъ въ уста Калликла и Тразимаха, дѣйствительно принадлежали кому-либо изъ софистовъ, многимъ изслѣдователямъ представлялось спорнымъ [1]). Но совершенно безспорно какъ то, что идеи крайняго индивидуализма были распространены въ эпоху софистовъ, такъ и то, что эти идеи связывались прямой логической связью съ философіей Протагора и Гиппія. О степени распространенія этихъ идей можно судить по указанію Платона, что онѣ повторяются тысячами [2]). Объ этомъ же свидѣтельствуетъ и оживленная полемика съ имморализмомъ, слѣды которой отчасти дошли и до насъ: отъ Эврипида и до Аристотеля съ этимъ ученіемъ считались и боролись [3]). Платонъ возвращался къ нему нѣсколько разъ; онъ нашелъ нужнымъ упомянуть о немъ и въ послѣднемъ своемъ произведеніи „Законы“, написанномъ много лѣтъ спустя послѣ діалога „Горгій“ [4]). Идеи радикальнаго индивидуализма находили осужденіе и со стороны болѣе умѣренныхъ представителей софистики, какъ объ этомъ

---

[1]) Ср. Zeller o. c., S. 1130, Note 2, S. 1131, Note 2.
[2]) Rep. II, 358 c.; ср. Gorg. 492 d.
[3]) См. объ этомъ Dümmler, Prolegomena S. 30, Note 1 и Pöhlmann, Geschichte des antik. Socialismus u. Kommunismus. Bd. I, S. 151.
[4]) De legg. IV, 714; X, 889e.

свидѣтельствуютъ фрагменты Антифона [1]). Но не смотря на это осужденіе, все же остается несомнѣннымъ, что проповѣдники сверхчеловѣческой морали являлись духовными преемниками старшихъ софистовъ. Ихъ идеи завершали кругъ естественно-правовыхъ ученій, развитыхъ Протагоромъ и Гиппіемъ, и въ это время для нихъ нельзя указать никакой иной идейной почвы, кромѣ философіи естественнаго права, къ которой онѣ и сводятся у Платона. Нельзя упускать изъ вида, что въ этой философіи, въ томъ видѣ какъ она была развита софистами, не было никакихъ твердыхъ устоевъ. Протагоръ могъ высказываться умѣренно и даже консервативно, но противопоставляя природу закону, онъ не указывалъ никакого безусловнаго принципа морали и права. Онъ училъ, что „человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей“ (Theät. 152 A.), и отсюда вытекало, что всѣ наши сужденія, теоретическія какъ и практическія, носятъ субъективный характеръ: какъ что кому кажется, такъ оно и есть съ точки зрѣнія его познанія; иной же точки зрѣнія, иной мѣры вещей нѣтъ для человѣка. Но и другой знаменитый софистъ, Горгій, подобно Протагору имѣвшій особенное вліяніе на развитіе софистики, также былъ скептикомъ. Въ сочиненіи своемъ „о природѣ или о несуществующемъ“ онъ доказывалъ, что ничего нѣтъ, а если бы что и было, мы не могли бы ни познать его, ни передать нашего познанія другимъ. При такомъ взглядѣ приходилось допустить, что человѣкъ живетъ въ мірѣ призрачныхъ и субъективныхъ мнѣній, въ которыхъ нѣтъ ничего прочнаго и постояннаго.

Мы не имѣемъ данныхъ утверждать, чтобы скептическія воззрѣнія Горгія и Протагора были общими убѣжденіями всѣхъ софистовъ. Скорѣе можно утверждать противоположное. Повидимому, это были самыя значительныя философскія ученія, рѣзко выдѣлявшіяся своей оригинальностью и новизною, причемъ со стороны другихъ софистовъ имъ не было противопоставлено никакихъ иныхъ положительныхъ ученій. Не всѣ софисты могли возвыситься до опредѣленной теоріи познанія. Но несомнѣнно, что во всемъ существѣ

[1]) См. выше стр. 56.

того реторическаго и энциклопедическаго преподаванія, которое являлось общей основой софистики, не было никакихъ опоръ противъ релятивизма Протагора и Горгія. Неудивительно, если при этихъ условіяхъ послѣдовательное развитіе мысли приводитъ и къ релятивизму моральному, послѣднимъ словомъ котораго былъ имморализмъ. У старшихъ софистовъ сохранялись еще и уваженіе къ закону, и вѣра въ идеальныя начала равенства и единства людей; у ихъ болѣе рѣшительныхъ учениковъ всякія связующія человѣка нормы были отринуты. Человѣкъ оставался во всемъ произволѣ своихъ естественныхъ влеченій. Это было не только возстаніе личности противъ стѣсненій старой морали; это было возмущеніе страстей противъ обязанностей [1]).

Такъ, обозрѣвая всю совокупность идей, развитыхъ софистами, мы не можемъ не видѣть въ этихъ идеяхъ постепенныхъ наслоеній, объясняющихъ ихъ различія. Не слѣдуетъ забывать, что отъ перваго выступленія Протагора на поприщѣ наставника молодежи въ половинѣ V вѣка прошло не менѣе трехъ десятилѣтій, пока софистическое обученіе окончательно упрочилось, и сложились тѣ основанія софистическаго просвѣщенія, которыя вытекали изъ его задачъ и изъ условій времени. Крайніе выводы изъ этихъ основаній могли оформиться и позднѣе [2]). Само собою разу-

[1]) См. слова Платона о возстаніи противъ законовъ души, ищущей наслажденій и удовлетворенія страстей: εἰ δ' ἄρχος εἷς ἢ ὀλιγαρχία τις ἢ καὶ δημοκρατία φυχὴν ἔχουσα ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ὀρεγομένην... De legg. 714A.

[2]) Протагоръ началъ свою дѣятельность приблизительно съ 450 г., имѣя около 30 лѣтъ отъ роду. Его первоначальные взгляды на право, переданные Платономъ въ миѳѣ о Прометеѣ и составлявшіе болѣе раннюю форму его ученія, могли относиться уже къ сороковымъ годамъ пятаго вѣка, ко времени сближенія его съ Перикломъ и участія въ организаціи аеинской колоніи Ѳурій въ Италіи (въ 443 г.). Дѣятельность Протагора прервалась въ 415 г., когда онъ, обвиненный въ неуваженіи къ религіи, бѣжалъ изъ Аѳинъ въ Сицилію и утонулъ, потерпѣвъ кораблекрушеніе. Къ 427 г относится пріѣздъ въ Аѳины Горгія, когда онъ „не только прославился, какъ превосходный ораторъ въ народномъ собраніи, но и выступая частнымъ образомъ и наставляя юношей“ (Plato Hipp mai 282 B.). Повидимому, къ первому десятилѣтію пелопонесской войны (съ 431 г) относится появленіе болѣе значительныхъ соціально-политическихъ ученій софистовъ (см. Dümmler, Prolegomena, S. 20, Note 2). Къ этому же времени слѣдуетъ отнести и утвержденіе въ Аѳинахъ софистическаго просвѣщенія, судя по тому, что въ 424 г. въ „Облакахъ“ Аристофанъ подвергаетъ его осмѣянію, какъ нѣчто уже вполнѣ сложившееся и опредѣленное. Эдуардъ Мейеръ относитъ окончательное упроченіе софистической профессіи къ срединѣ

мѣется, что въ столь значительный срокъ и въ эпоху столь оживленной умственной жизни софистическія идеи не могли остаться неизмѣнными. Борьба страстей, кипучій водоворотъ событій отражались и на нихъ, увлекая болѣе смѣлыхъ и рѣшительныхъ въ сторону крайнихъ заключеній. Неудивительно, если великія и важныя начала, провозглашенныя первыми софистами, были развиты ихъ преемниками въ одностороннемъ направленіи. Вѣра въ силу просвѣщенія, критика существующаго, указаніе на возможность высшихъ идеальныхъ нормъ жизни—таковы были начала Протагора и Горгія, Продика и Гиппія. У позднѣйшихъ софистовъ эти начала смѣнились требованіемъ полной независимости личности, свободы отъ преданій и правилъ, отъ установленій и законовъ.

3. Общее заключеніе объ условіяхъ развитія и значеніи софистики.

Въ объясненіе позднѣйшихъ выводовъ софистики, какъ и вообще ея постепеннаго упадка, нельзя не указать на тѣ особыя условія, въ которыхъ протекало ея развитіе, въ особенности въ Аѳинахъ. Софисты выступили на поприще просвѣщенія съ запасомъ накопленныхъ греческой мыслью знаній. Но въ ихъ энциклопедическомъ преподаваніи осо-

---

пелопонесской войны (Ed. IV, S. 256). Къ концу V вѣка софистическія идеи получили и догматическое изложеніе, въ формѣ компендіума, дошедшаго до насъ подъ именемъ Διαλέξεις (приблизительно отъ 400 г.); идеи Протагора, Горгія, Гиппія и другихъ софистовъ въ обработкѣ провинціальнаго компилятора, жившаго на островѣ Кипрѣ, передаются въ качествѣ утвердившейся мудрости (см. Bergck, Über die Echtheit der Διαλέξεις въ его сборникѣ: Fünf Abhandlungen zur Geschichte der griechischen Philosophie und Astronomie. Leipzig, 1883.—Ed. Meyer. Bd. IV, S. 268) Интересно отмѣтить, что только въ „Горгіи“ и „Государствѣ“, написанныхъ много лѣтъ спустя послѣ смерти Сократа, Платонъ подвергаетъ критикѣ ученія имморализма, ничего не упоминая о нихъ въ болѣе раннемъ діалогѣ „Протагоръ“. Широкое распространеніе они получили можетъ быть только съ начала четвертаго вѣка, и Платонъ имѣлъ тогда основаніе сказать, что ихъ раздѣляютъ тысячи. У Эврипида и Антифона мы находимъ свидѣтельства тому, что они появились и ранѣе. См. Dümmler, S. 30, Note 1. Софистическое преподаваніе сохраняетъ свое значеніе въ теченіе всего IV вѣка, постепенно уступая свое мѣсто другимъ направленіямъ. Въ III вѣкѣ происходитъ полное вырожденіе софистики. См. Hans von Arnim, Leben und Werke des Dio von Prusa Berlin 1898. S. 68.

бенно соотвѣтствующимъ духу времени оказалось обученіе политическому искусству, и нигдѣ потребность въ этомъ обученіи не заявлялась такъ сильно, какъ въ Аѳинахъ. Въ это время оживленной политической борьбы не было страсти болѣе дѣйствительной, чѣмъ честолюбіе. Политическій успѣхъ въ собраніяхъ, вліяніе въ государствѣ, доступное для столь многихъ при демократическомъ режимѣ, были такъ заманчивы и привлекательны. Но для того чтобы господствовать надъ другими и побѣждать противниковъ, особенно важно было усвоить ораторское искусство: научиться умѣнію выступать публично. Власть слова и рѣчи въ аѳинскихъ собраніяхъ была какой-то всемогущей силой. Какъ выражается Горгій у Платона, ораторское искусство есть „величайшее благо, которое является причиной и свободы людей, и власти каждаго въ своемъ государствѣ“ (Gorgias 452). И вотъ ученики софистовъ хотѣли усвоить отъ нихъ этотъ чудный даръ. Слѣдуя за ними, какъ „завороженные ихъ голосомъ“ (Protag. 315 B), они прежде всего искали постигнуть эту тайну краснорѣчія и власти. Когда Протагоръ опредѣлялъ свою науку въ качествѣ умѣнія какъ можно лучше управлять и своимъ собственнымъ домомъ, и дѣлами общественными (Protag. 318 E), онъ очень хорошо указывалъ на тотъ практическій характеръ софистики, который дѣлалъ изъ нея могущественную жизненную силу. Наука хотѣла быть здѣсь владычицей жизни, руководительницей людей. Но неудивительно, если при томъ упадкѣ политическихъ нравовъ и при томъ разгарѣ политическихъ страстей, которыми отмѣчена исторія Аѳинъ послѣ Перикла, наука софистовъ постепенно получила сомнительный характеръ. Если у позднѣйшихъ софистовъ настоящее убѣжденіе нерѣдко замѣнялось діалектическимъ остроуміемъ и риторическимъ фразерствомъ, это въ значительной мѣрѣ объяснялось практическими условіями времени. Справедливо утверждаютъ, что софисты имѣли большое вліяніе на аѳинское общество, въ которое они внесли рядъ отрицательныхъ идей; но несомнѣнно, что еще большее вліяніе аѳинское общество оказало на нихъ. Увлекшись внѣшнимъ успѣхомъ, они подчинились тѣмъ требованіямъ, которыя къ нимъ предъ-

являлись, а эти требованія стояли въ связи съ общимъ ходомъ жизни. Никто иной, какъ Платонъ, котораго такъ часто упрекаютъ въ несправедливости къ софистамъ, далъ мудрую оцѣнку ихъ положенія въ Аѳинахъ, когда онъ замѣтилъ, что не софисты развращаютъ юношество, а вся аѳинская жизнь, весь этотъ шумъ неумѣренныхъ похвалъ и порицаній въ народныхъ собраніяхъ, въ судахъ, въ театрахъ, въ военномъ станѣ (Rep. 492 B).

Въ развитіи своихъ ученій софисты слѣдовали за этимъ шумомъ народной молвы, приспособляя къ нему свою науку. Въ этомъ сложномъ процессѣ взаимодѣйствія мысли и жизни странно слагать всю вину на одну сторону. Описывая политическіе нравы той эпохи, когда слагалась софистика, изображая картину одичанія и распада, полной путаницы нравственныхъ понятій и разгара партійной вражды, Ѳукидидъ винитъ въ этомъ не какія-либо умственныя вліянія, а междоусобную войну: отсюда тяжкія бѣды, обрушившіяся на государство, — „бѣды, какія обыкновенно бываютъ и всегда будутъ, пока человѣческая природа остается тою же, но только проявляются онѣ въ большей или меньшей степени и различны по формамъ, сообразно обстоятельствамъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ“. Двойное свидѣтельство Платона и Ѳукидида должно было бы и новѣйшихъ критиковъ софистики склонить къ большей объективности сужденій

Софистамъ пришлось учить въ тяжкую пору общей деморализаціи. Понятно, что ихъ ученія были проникнуты скептицизмомъ, что они искали новыхъ основъ жизни. Имъ не удалось возвыситься до положительнаго идеала и указать впереди новыя перспективы: въ этомъ отношеніи они дали лишь самыя общія указанія. И если эти указанія иногда толковались превратно и въ этомъ видѣ подхватывались толпою и усваивались безпринципными политиками, вродѣ Критія и Алкивіада, это соотвѣтствовало духу времени. Возлагать на софистовъ отвѣтственность за общую деморализацію или даже за безнравственную политику не болѣе возможно, чѣмъ дѣлать напримѣръ Макіавелли отвѣтственнымъ за политическую практику его эпохи.

Но если софисты подчинялись запросамъ и вкусамъ

времени, какъ объяснить вражду къ нимъ широкой массы? Въ 424 г. Аристофанъ въ своей комедіи „Облака“ далъ образчикъ сужденій толпы о софистахъ: въ противоположность почтенію къ старшимъ и строгой дисциплинѣ, на которой были воспитаны люди временъ Мараѳона, теперь обучаютъ безбожію, неуваженію къ законамъ, вольнымъ нравамъ. Платонъ около пятидесяти лѣтъ спустя подтвердилъ, что мнѣніе аѳинской массы о софистахъ остается столь же враждебнымъ (Rep. 492 A) [1]). Для объясненія этого факта нѣтъ необходимости прибѣгать къ указаніямъ на постепенный упадокъ софистики и на склонность нѣкоторыхъ ея представителей къ радикальнымъ парадоксамъ. Это были подробности, весьма существенныя съ философской точки зрѣнія, но быть можетъ не столь замѣтныя для толпы. Причины вражды къ новому просвѣщенію лежали глубже, во всемъ его духѣ и существѣ, противорѣчившемъ старымъ вѣрованіямъ и традиціямъ. Увлекая за собой золотую афинскую молодежь и находя покровительство у свободомыслящихъ меценатовъ и друзей просвѣщенія, софисты очень скоро столкнулись съ недовольствомъ и недовѣріемъ болѣе широкихъ круговъ. То просвѣщеніе, которое они несли съ собою, въ своихъ подробностяхъ могло быть недоступнымъ для массъ; но всѣ хорошо понимали, что тутъ предлагается нѣчто новое и иное, и притомъ противорѣчащее старымъ устоямъ аѳинскаго государства. А общество крѣпко держалось за эти устои, которые для всѣхъ формулировались въ простыхъ и ясныхъ требованіяхъ—уваженіе къ богамъ, уваженіе къ законамъ и уваженіе къ государству. Это были какъ бы три члена символа вѣры, неразрывно между собою связанные [2]). Аѳинская демократія стояла за нихъ, какъ за государственную религію, обязательную для каждаго. Въ то самое время, какъ учили въ Аѳинахъ софисты, вожди народа Клеонъ и Никій подавали примѣръ благочестія и соблюденія обрядовъ. Они были вѣрными представителями своего города, который считалъ себя благочестивѣйшимъ городомъ

[1]) Указанное мѣсто содержится въ VI книгѣ „Государства“, которая по общему признанію относится къ числу позднѣйшихъ частей этого діалога.

[2]) См. Ed. Meyer, Bd. IV, S. 122.

Эллады и всѣ свои дѣла и начинанія хотѣлъ сообразовать съ волей боговъ. Это благочестіе питалось постояннымъ страхомъ предъ неисповѣдимой силой судьбы, сознаніемъ зависимости отъ высшей воли, желаніемъ умилостивить эту волю и боязнью ее оскорбить. При этомъ религіозное чувство смѣшивалось съ суевѣрной мнительностью, съ практикой отгадыванія судьбы чрезъ прорицателей и богослововъ, при помощи таинственныхъ явленій и небесныхъ указаній. Весь городъ погружался въ уныніе, когда казалось, что знаменія неба противъ него, или когда совершалось святотатственное оскорбленіе боговъ, какъ было предъ сицилійской экспедиціей послѣ загадочной исторіи съ поврежденіемъ статуй Гермеса. Распространеніе новыхъ взглядовъ и успѣхи просвѣтительной философіи не только не ослабили общественнаго благочестія, а казалось придали ему новую силу: въ моментъ расцвѣта софистики, въ концѣ двадцатыхъ годовъ пятаго вѣка въ Аѳинахъ вводятся новые культы и празднества, возстановляются старыя святилища, оживляются внѣшнія формы богопочитанія [1]).

Если въ этой твердынѣ благочестія, столь чуткой къ вопросамъ религіи, и философія нашла для себя воспріимчивую почву, это было вполнѣ понятно. Но столь же понятно, и именно вслѣдствіе быстрыхъ успѣховъ философіи въ Аѳинахъ, что она встрѣтила здѣсь и сильную оппозицію. Хранители старыхъ святынь не могли помириться съ новымъ раціоналистическимъ духомъ. Еще при Периклѣ, въ тридцатыхъ годахъ, по предложенію одного изъ нихъ—прорицателя Діопейѳа,—народнымъ собраніемъ было принято постановленіе, въ силу котораго отрицаніе боговъ и изслѣдованіе небесныхъ явленій карались, какъ государственныя преступленія. На основаніи этого постановленія долженъ былъ покинуть Аѳины Анаксагоръ, а въ 415 году та же участь постигла Протагора, когда стало извѣстно его сочиненіе, начинавшееся словами: о богахъ неизвѣстно, существуютъ ли они или нѣтъ.

Софистическое просвѣщеніе должно было вызывать тѣмъ

---

[1]) Ed. Meyer, Bd IV, SS 420—421, 428.

большую реакцію, что внутри себя оно таило если не отрицаніе, то критическое отношеніе ко всѣмъ основнымъ вѣрованіямъ аѳинянъ. И вѣра въ боговъ, и уваженіе къ законамъ, и преданность государству, — все это подвергалось здѣсь критическому испытанію и сомнѣнію. Чувствовалось, что новое образованіе несетъ такіе запросы и взгляды, которые далеко оставляютъ за собою привычный кругъ воззрѣній. И потому обѣ партіи, боровшіяся въ это время въ Аѳинахъ, — и демократическая, охранявшая существующій строй, и аристократическая, мечтавшая о возвратѣ къ прошлому, — въ отношеніи къ новой философіи были одинаково враждебны. Когда въ 404 году утвердилась власть тридцати, одной изъ первыхъ мѣръ ихъ было полное запрещеніе философскаго преподаванія. А въ 399 году возстановленная демократія засвидѣтельствовала свою вражду къ новому просвѣщенію казнью Сократа. Масса не разбирала между различіемъ школъ, между прямо противоположными философскими направленіями. Карали свободное изслѣдованіе, хотѣли вырвать съ корнемъ новый духъ, предвѣщавшій разрушеніе старыхъ традицій.

Но въ одномъ отношеніи общественное мнѣніе не ошибалось. Въ философскомъ отношеніи Сократъ былъ, конечно, антиподомъ софистовъ, но въ его ученіи содержались основанія, не менѣе разрушительныя для аѳинскаго государства. Простой игрой словами слѣдуетъ признать, когда Сократа относятъ къ софистамъ. Такое соединеніе подъ общимъ названіемъ столь различныхъ направленій или неправильно, если за словомъ софистъ удерживается его традиціонный смыслъ, идущій отъ Платона, или безплодно, если этому слову придается болѣе древнее значеніе, равносильное названію: философъ или мудрецъ [1]). Но простая

[1]) Споръ о томъ, правильно или неправильно относить Сократа къ софистамъ, можетъ быть рѣшенъ только конкретнымъ сопоставленіемъ ихъ ученій въ ихъ вліяніи на греческое просвѣщеніе. Опытъ такого сопоставленія данъ въ превосходной монографіи Hans von Arnim, Leben und Werke des Dio von Prusa. Berlin 1898. См. Einleitung: Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung, особенно SS. 16—17, ср. SS 63—68. Значеніе Сократа, какъ основателя новой школы, выступаетъ у Арнима тѣмъ ярче, что онъ разъясняетъ, въ какомъ именно смыслѣ Сократа могли причислять къ софистамъ (zur Sophistenzunft). Ср. также

историческая справедливость заставляетъ признать, что при всей своей принципіальной враждѣ къ софистикѣ школа Сократа стояла съ ней на одной и той же почвѣ критицизма и просвѣщенія. Софистическая наука подготовила появленіе Сократа не только отрицательно, но и положительно. Ея вѣра въ силу разума и воспитанія, ея реформаторскій оптимизмъ, ея исканіе естественной справедливости, — все это создало атмосферу, въ которой созрѣлъ политическій идеалъ Сократовой школы. Для этого идеала она подготовила пути. У ней не было собственныхъ силъ, чтобы итти далѣе, но Сократъ, Платонъ, Аристотель явились ея продолжателями.

IV. Школа Сократа.

1. Общая характеристика.

Ученія естественнаго права, развитыя софистами, явились первымъ шагомъ политической философіи грековъ: они впервые сдѣлали возможной постановку политической проблемы въ качествѣ философской, а не только практической задачи. Софисты приблизились къ самой сущности политической философіи, когда они поставили вопросъ: что такое право по существу, отъ природы, независимо отъ человѣческаго установленія. Этотъ вопросъ уже включалъ въ себѣ проблему наилучшаго и справедливаго устроенія общества, которая должна была привести къ созданію политическаго идеала. Но только въ школѣ Сократа явились необходимыя условія для положительныхъ построеній: вѣра въ силу справедливости и способность къ творческому синтезу. Такимъ образомъ, только въ этой школѣ слагается тотъ идеалъ совершенной автаркіи, который составляетъ славу греческой философіи. Условія историческаго развитія Аѳинъ въ своеобразномъ сочетаніи съ особенностями философской

сохраняющія свою силу замѣчанія Целлера противъ Грота, впервые отнесшаго Сократа къ софистамъ (Die Philosophie der Griechen. II Th., S. 188) и Siebeck, Untersuchungen zur Poposhilhie der Griechen. Freiburg. 1888. SS 1 ff.

школы Сократа способствовали тому, что этотъ идеалъ получилъ тутъ классическое выраженіе.

Со времени Ѳемистокла Аѳины выступили на путь широкой завоевательной и объединительной политики. Непобѣдимая сила внутренняго роста влекла ихъ къ расширенію границъ. Великодержавные замыслы и стремленія создавали ту необычайную энергію и подвижность аѳинской политики, которыя заставляли говорить объ аѳинянахъ, что и сами они не знаютъ покоя, и другимъ не даютъ оставаться спокойными [1]). Параллельно съ этимъ направленіемъ внѣшней политики аѳинянъ и въ связи съ нимъ совершалась постепенная демократизація государства. Въ этомъ небольшомъ политическомъ союзѣ, только опираясь на массу народную можно было осуществить смѣлыя завоевательныя предпріятія. Еще ранѣе, въ эпоху Солона начавшійся процессъ возвышенія демократіи въ политикѣ Ѳемистокла и Перикла получилъ для себя новое и сильнѣйшее подкрѣпленіе. Державный демосъ все болѣе пріобрѣталъ опредѣляющее значеніе въ судьбахъ государства, и принципъ народоправства, какъ единственно справедливаго и закономѣрнаго образа правленія, становился традиціоннымъ основаніемъ политики, своего рода священнымъ догматомъ, въ которомъ хотѣли видѣть самую сущность правильно устроеннаго государства [2]).

Когда въ V вѣкѣ, въ эпоху начинавшагося расцвѣта философіи, стали выдвигаться новыя теченія критическаго и просвѣтительнаго характера, ревнители демократическаго строя создали цѣлую теорію въ защиту простоты и необразованности, какъ естественныхъ опоръ законнаго порядка. Представителемъ такой теоріи у Ѳукидида выводится демагогъ Клеонъ, одинъ изъ ближайшихъ преемниковъ Перикла въ руководительствѣ народной массой. „Необразованность, соединенная со скромностью,—утверждаетъ Клеонъ—полезнѣе, чѣмъ умъ, соединенный съ распущенностью, и люди простые обыкновенно лучше правятъ государствомъ, чѣмъ умные; ибо послѣдніе хотятъ казаться мудрѣе зако-

[1]) Слова, приводимыя у Ѳукидида, I. 70.
[2]) Ср. Ed Meyer, Bd. IV, SS 119—120.

новъ... и такимъ образомъ губятъ государство. Люди же простые, не довѣряя собственному знанію, считаютъ себя менѣе свѣдущими, чѣмъ законы... и большей частью лучше правятъ“ [1]). Простота народная тутъ разсматривается какъ залогъ хорошаго правленія и твердости законовъ. Это тотъ самый взглядъ, который мы находимъ впослѣдствіи у Руссо, утверждавшаго, что „людей прямыхъ и простыхъ трудно обмануть именно по причинѣ ихъ простоты“ и что у такихъ простыхъ людей можетъ быть наилучшимъ образомъ осуществленъ законный порядокъ [2]).

Но независимо отъ этой спеціальной теоріи, явившейся, по всей вѣроятности, отвѣтомъ на пробудившееся критическое сознаніе, аѳинская демократія имѣла и болѣе общее оправданіе, въ сознаніи гражданъ, какъ форма правленія, единственно разумная и законная. Въ извѣстной рѣчи Перикла, приводимой у Ѳукидида, народоправство восхваляется, какъ правленіе, основанное на большинствѣ, а не на меньшинствѣ, какъ порядокъ, соединяющій свободу съ уваженіемъ къ законамъ. Но то же самое убѣжденіе, которое казалось безспорнымъ въ эпоху расцвѣта демократіи, сохраняетъ свою силу у ея сторонниковъ и много позднѣе, послѣ цѣлаго ряда крупнѣйшихъ неудачъ, выпавшихъ на долю аѳинянъ. У Демосѳена, выражавшаго, очевидно, господствующіе взгляды своей партіи, мы встрѣчаемъ то же убѣжденіе, что „правовымъ государствомъ κατ'ἐξοχήν» является лишь демократическое народное государство, такъ какъ только въ демократіи господствуетъ или по крайней мѣрѣ долженъ господствовать законъ. Во всѣхъ другихъ государствахъ личная воля одного или нѣсколькихъ сильнѣе закона“ [3]).

Таково было демократическое воззрѣніе, соотвѣтствовавшее утвердившейся въ Аѳинахъ формѣ государственнаго устройства. Ни у кого изъ греческихъ мыслителей это воззрѣніе не получило теоретическаго развитія: оно осталось

---

[1]) Thukid III, 37.
[2]) Contrat social, IV, I.
[3]) Pöhlmann, Grundriss der griechischen Geschichte. II Aufl. München. 1896. S. 192.

на степени простого догмата, раздѣлявшагося одинаково и массой, и ея духовными вождями. Это была какъ бы утвержденная временемъ вѣра, которая не требовала уже никакихъ дальнѣйшихъ подтвержденій и доказательствъ. Когда затѣмъ въ школѣ Сократа сталъ слагаться опредѣленный политическій идеалъ, среди философовъ эта старая вѣра не только не встрѣтила сочувствія, но даже вызвала рѣшительное противодѣйствіе. Такимъ образомъ случилось, что идеалъ государственнаго устройства, переданный позднѣйшему времени греческой философіей, соотвѣтствовалъ не историческимъ задачамъ аѳинской демократіи, а особымъ философскимъ идеямъ, въ которыхъ прихотливо сочетались элементы дѣйствительности и мечты прошлаго и будущаго. Это былъ идеалъ не историческій, а утопическій. Опираясь на воспоминанія прошлаго, на стародавнія начала греческаго государства-города, этотъ идеалъ былъ вмѣстѣ съ тѣмъ философскимъ предвосхищеніемъ будущаго. Въ немъ не было только одного — сочувствія къ настоящему, къ великодержавнымъ замысламъ радикальной демократіи, къ политическимъ традиціямъ Ѳемистокла и Перикла. Въ этомъ смыслѣ идеалъ, созрѣвшій въ школѣ Сократа, былъ рѣзкимъ противорѣчіемъ аѳинскому демократическому строю. Даже тѣ либерально-эгалитарныя начала аѳинскаго строя, которыя нашли сочувственную оцѣнку въ ученіи Аристотеля, были вставлены здѣсь въ особую связь философскихъ понятій, рѣшительно отдѣлявшую ихъ отъ подлинной дѣйствительности аѳинскаго государства.

Здѣсь, мнѣ кажется, слѣдуетъ искать объясненія нѣкоторыхъ своеобразныхъ особенностей идеала совершенной автаркіи: этотъ идеалъ былъ задуманъ въ нѣдрахъ философской школы и отразилъ на себѣ ея духъ,—духъ углубленнаго исканія истины и напряженнаго стремленія къ нравственному совершенству. По удачному разъясненію кн. С. Н. Трубецкого, идеалъ высшей жизни, который со времени пиѳагорейцевъ раздѣлялся болѣе или менѣе всѣми философскими школами древности, сводился къ представленію о „жизни, проводимой въ замкнутомъ кругу избранныхъ

друзей, соединенныхъ общностью духовныхъ интересовъ, отдавшихся всецѣло совмѣстному исканію истины и заботѣ о совершенствованіи, о гармоническомъ развитіи своихъ духовныхъ, умственныхъ и физическихъ силъ". Политическій идеалъ греческихъ философовъ былъ созданъ въ тѣсной связи съ этимъ стремленіемъ къ высшему совершенству. Понятно, что онъ явился отрицаніемъ широкихъ замысловъ о новыхъ земляхъ и заморскихъ владѣніяхъ: онъ требовалъ тѣснаго круга близко сплоченныхъ людей, того государства-города, съ которымъ связывала греческую мысль старая традиція. Когда въ школѣ Сократа былъ поставленъ вопросъ о цѣли политическаго союза и государственной жизни, отвѣтъ на этотъ вопросъ былъ подсказанъ всѣмъ идеалистическимъ строемъ школы, ея вѣрой въ силу разума, въ возможность высшей правды и высшаго совершенства. Государство призвано служить справедливости: въ этомъ духѣ оно должно воспитывать своихъ гражданъ, и съ этой цѣлью оно должно сообразовать свои учрежденія и свою жизнь. Въ противоположность демократической вѣрѣ въ правду большинства и законность народнаго правленія, здѣсь выдвигается первенство правды, основанной на знаніи, и необходимость законности, утверждающейся на согласіи съ законами божественными. Демократическому имперіализму противопоставляется совершенная автаркія, свободному самоуправленію народа—правленіе мудрыхъ и знающихъ.

Вмѣстѣ съ тѣмъ вся политическая жизнь въ идеяхъ философской школы Сократа поднимается на нѣкоторую необычную высоту сознательнаго и разумнаго порядка, гармонически сочетающаго общественныя противорѣчія. Платонъ въ этомъ отношеніи является лишь наиболѣе яркимъ выразителемъ основныхъ стремленій Сократовой школы, которыя у самого Сократа выражаются въ общихъ руководящихъ указаніяхъ, а у другого великаго ученика школы Аристотеля—въ болѣе умѣренныхъ и близкихъ къ дѣйствительности построеніяхъ.

Характеризуя особенности идеала совершенной автаркіи, необходимо упомянуть въ заключеніе о томъ существенномъ обстоятельствѣ, что онъ созданъ былъ въ IV вѣкѣ, послѣ

тяжкихъ ударовъ, понесенныхъ Аѳинами, и въ эпоху постепеннаго ихъ упадка. Роковой исходъ сицилійской экспедиціи (413 г.) въ самой демократіи породилъ неувѣренность и смущеніе, а въ кругахъ, недовольныхъ народнымъ правленіемъ, вызвалъ стремленіе возвратиться къ старому строю. Переворотъ 411 года, приведшій къ власти олигарховъ, не далъ прочныхъ результатовъ, какъ не дало ихъ и правленіе тридцати. Однако и возстановленная демократія не могла уже стать прочной и могущественной. Четвертый вѣкъ является періодомъ медленной агоніи аѳинскаго государства, утратившаго подъ конецъ свою независимость. При этихъ условіяхъ идеальныя построенія философовъ питались постояннымъ недовѣріемъ къ существующему строю, а иногда и горячей враждой къ нему. И философская мысль еще далѣе уходила на высоту отвлеченныхъ умозрѣній, создавая свой идеалъ вдали отъ бѣдствій аѳинской жизни.

Мы должны теперь разсмотрѣть этотъ идеалъ въ его различныхъ выраженіяхъ у Сократа, Платона, Аристотеля.

2. Сократъ.

1. Значеніе Сократа. Его философія.

Произнесетъ это имя: „Сократъ“ —значитъ вызвать въ человѣческой душѣ одно изъ самыхъ лучшихъ историческихъ воспоминаній. Есть у Платона красивый образъ, живописующій вліяніе людей другъ на друга: душа, встрѣчаясь съ другой, родственной ей душою, получаетъ крылья и способность къ духовному полету. Вотъ эта способность окрылять чужія души въ высшей степени присуща Сократу. Даже и теперь, когда много вѣковъ спустя мы читаемъ о Сократѣ, когда къ намъ доносится звукъ его бодрящихъ рѣчей въ классической передачѣ Платона, мы чувствуемъ, что насъ захватываетъ и поднимаетъ какое-то вѣяніе добраго генія. О томъ, какое вліяніе имѣлъ онъ на своихъ современниковъ, мы узнаемъ изъ свидѣтельства того же Платона: ни одинъ изъ ораторовъ аѳинскихъ не дѣйствовалъ такъ сильно и глубоко на слушателей, мужчинъ, женщинъ и юношей, —какъ Сократъ своими простыми рѣчами: билось сердце, слезы текли, душа смущалась и негодовала противъ собственнаго рабства [1]).

Но какъ понять, какъ объяснить это вліяніе Сократа? Прежде всего надо сказать, что мы напрасно стали бы полагаться здѣсь на самыя подробныя изложенія и самыя кропотливыя работы, стремящіяся возстановить подлинное ученіе Сократа. Прочтя добросовѣстнѣйшее изложеніе въ большомъ трудѣ Целлера или въ обширномъ изслѣдованіи Фулье, мы все же получаемъ впечатлѣніе, что это не все, что это слишкомъ мало. Гдѣ же та философія, которая такъ могущественно

[1]) Plato, Symp. 215 E. См. кн С. Н. Трубецкой, Метафизика въ древней Греціи. М. 1890 Стр. 440.

дѣйствовала на современниковъ? Это потому, что Сократъ принадлежалъ къ числу тѣхъ учителей человѣчества, которые проповѣдывали не только свою доктрину, но и свою личность. Ихъ вліяніе есть тайна ихъ индивидуальности; ее нельзя выразить словами, ее можно только чувствовать. Въ какомъ-то таинственномъ сочетаніи неуловимыхъ оттѣнковъ души и сердца носятъ они свою привлекательную силу; о такихъ людяхъ можно сказать извѣстнымъ стихомъ:

„Какъ неразгаданная тайна,
Живая прелесть дышитъ въ нихъ".

Можно сколько угодно анализировать и систематизировать ихъ слова и ученія, и все это будетъ недостаточно, не то. Отдѣленныя отъ живой личности, которая ихъ произносила, они теряютъ свою главную силу. Поэтому, повторяю, никакое и подробнѣйшее изложеніе Сократовыхъ взглядовъ не даетъ полнаго представленія о нихъ. Для того, чтобы узнать Сократа, слѣдуетъ читать Платона—это будетъ самый близкій и самый лучшій путь къ цѣли. Самъ Сократъ не оставилъ ни строчки, но Платонъ былъ именно тотъ ученикъ его, который своимъ глубокимъ и проникновеннымъ духомъ былъ всего болѣе способенъ передать сущность Сократа. Платонъ въ одно и то же время и философъ, и художникъ; его одушевленный пересказъ даетъ не только мысли, но также и образы; намъ передается его настроеніе и чувство, и прежде чѣмъ понять глубину излагаемой системы, мы уже чувствуемъ нравственную силу личности. А въ отношеніи къ Сократу это самое главное. Когда я ставлю этотъ вопросъ: что узнаемъ мы о Сократѣ черезъ Платона? — я прихожу къ заключенію, что первое и самое сильное впечатлѣніе мы получаемъ отъ личности Сократа. Мы чувствуемъ, что въ Сократѣ воплотилась живая сила знанія и добра. И здѣсь-то мы начинаемъ, благодаря Платону, понимать обаяніе его учителя. Когда то, чего такъ ищутъ и жаждутъ люди — увѣренность въ смыслѣ жизни и спокойствіе духа — воплощается въ конкретномъ человѣкѣ, въ живомъ образѣ, это убѣждаетъ лучше всякихъ системъ и теорій. Вотъ отчего собираются къ Сократу его слушатели, вотъ

отчего всѣ хотятъ послушать этого удивительнаго человѣка, который въ эпоху скептицизма и невѣрія ходитъ съ такимъ бодрымъ видомъ, съ такой утѣшающей рѣчью, съ такимъ истинно-философскимъ взглядомъ на вещи. Это сама философія говоритъ его устами, отражается во всѣхъ словахъ и поступкахъ, и наконецъ запечатлѣваетъ самую его смерть. Это прежде всего цѣльная личность, въ которой мысли, слова и дѣйствія сочетаются въ неразрывномъ единствѣ.

Я не буду говорить болѣе этого о Сократѣ, какъ о человѣкѣ. Моя спеціальная задача заключается не въ этомъ. Мнѣ хотѣлось бы остановиться на особенностяхъ его, какъ моралиста и гражданина, и здѣсь всего удобнѣе начать съ противопоставленія его софистамъ. При этомъ необходимо имѣть въ виду, что Сократъ, выступившій на поприще философскаго учительства вскорѣ послѣ начала пелопонесской войны, пережилъ не только расцвѣтъ софистики въ лицѣ старшихъ софистовъ, но также и ея позднѣйшій уклонъ къ радикальному имморализму въ концѣ V вѣка [1]). Онъ былъ свидѣтелемъ и наиболѣе блестящихъ тріумфовъ ея въ Аѳинахъ, и начавшейся противъ нея реакціи.

Въ проповѣди софистовъ, какъ мы показали это ранѣе, была извѣстная двойственность, сочетаніе великихъ началъ съ ложными выводами. Они говорили людямъ: „будьте свободны“ и кончали заявленіемъ, что во имя свободы человѣку все позволено, даже и отрицаніе чужой свободы. Они говорили: „человѣкъ все можетъ узнать, всему научиться“ и кончали тѣмъ, что удовлетворяли жажду познаній жалкими обрывками философіи и сомнительнымъ утѣшеніемъ, что каждый правъ по своему. Этотъ печальный конецъ проповѣди, начинавшейся такими знаменательными словами, объясняется тѣмъ, что у софистовъ по мѣрѣ постепеннаго развитія ихъ ученій мѣсто энтузіазма занялъ расчетъ и мѣсто убѣжденія

[1]) См. данныя выше хронологическія указанія относительно развитія софистическихъ ученій, стр. 63 О времени выступленія Сократа, Zeller, o. c. II Th., I Abth., S. 53, Note 1 и Ed. Meyer. Bd. IV, S. 435. Главныя даты его біографіи можно установить слѣдующимъ образомъ: рожденіе—469 г., первоначальное выступленіе около 430 г.; въ 424 г. Сократъ уже извѣстный человѣкъ, какъ показываютъ нападки на него Аристофана и Амейпсія; запрещеніе преподаванія по закону Критія и Харикла въ 404 г.; осужденіе и смерть Сократа въ 399 г.

фраза. Философія была всецѣло подчинена нуждамъ дня и политическимъ потребностямъ. Свобода и истина получили служебный и второстепенный характеръ; главной цѣлью сталъ внѣшній успѣхъ.

Если обратить вниманіе на это извращеніе задачъ познанія и политики у позднѣйшихъ софистовъ, то станетъ ясно, что Сократъ долженъ былъ начать прежде всего съ отрицанія. Такъ часто и такъ настойчиво повторяетъ онъ: „я ничего не знаю“ и иногда къ этому прибавляетъ: „политикой я не занимаюсь“ [1]). Эти отрицательныя заявленія получаютъ ясный смыслъ, когда мы сопоставляемъ ихъ съ самоувѣреннымъ доктринерствомъ софистовъ. Знаніе софистовъ подобно мелкой и низкопробной монетѣ, которую легко получать пригоршнями [2]). Оно усваивается тѣмъ проще и скорѣе, чѣмъ менѣе въ немъ углубленныхъ точекъ зрѣнія, мучительныхъ вопросовъ, трудныхъ проблемъ. Но знаніе это призрачно и непрочно, и Сократъ заявляетъ, что этого знанія онъ не имѣетъ: „я знаю, что я ничего не знаю“. Въ этой скромности Сократа его сила; онъ сознаетъ свое незнаніе, чтобы отсюда возвыситься къ настоящему знанію, чтобы мыслить и искать, упорнымъ трудомъ добывая истину. Знаніе лежитъ въ глубинѣ вещей и въ глубинѣ нашего существа; оно не дается легко и при первомъ желаніи, человѣкъ долженъ сдѣлаться достойнымъ истины, онъ долженъ возвыситься къ ней.

Другое отрицаніе Сократа касается политики. Платонъ влагаетъ ему въ уста слова: „къ политикамъ я не принадлежу“ [3]). И здѣсь опять подразумѣвается та политика, которой обучали позднѣйшіе софисты, политика честолюбія и насилія, своекорыстныхъ стремленій и призрачныхъ цѣлей. Отрицая это ложное искусство, Сократъ имѣетъ въ виду, что политическая мудрость, какъ и истинное познаніе, есть удѣлъ тѣхъ, которые стремятся къ нимъ искреннимъ возно-

---

[1]) Въ Apol. 31 D. это уклоненіе отъ занятій политикой Сократъ объясняетъ, какъ велѣніе своего внутренняго голоса.

[2]) См. ироническое отношеніе къ всезнанію софистовъ въ Hipp. min. 364 A, 368 B. Та же иронія звучитъ въ обращеніи Сократа къ Гиппію въ Mem. IV. 4, 6.

[3]) Gorg. 473 E.

шеніемъ духа. Надо много размышлять и учиться, чтобы пріобрѣсть то и другое.

Такимъ образомъ мы понимаемъ то, что называется ироніей Сократа. Эта ирония относится къ призрачному знанію и къ ложной политикѣ. Софисты только что убѣдили аѳинянъ, что ихъ политика и ихъ наука есть то настоящее знаніе, которое долженъ имѣть человѣкъ. Задача Сократа состоитъ въ томъ, чтобы раскрыть глаза народа на этотъ призракъ знанія. И вотъ онъ появляется всюду, со всѣми вступаетъ въ разговоръ, и его первая мысль всегда одна и та же: посмотримъ, что можно объ этомъ знать достовѣрнаго. Остроумной критикой, массой примѣровъ и сопоставленій и добродушной насмѣшкой онъ стремится разрушить самоувѣренность и доктринерство. Онъ не берется учить, онъ хочетъ прежде всего уничтожить мнимую ученость. Въ противоположность софистамъ онъ утверждаетъ, что онъ нимало не сознаетъ себя мудрымъ и не умѣетъ учить людей чему бы то ни было. Мудрѣйшій изъ людей по его словамъ тотъ, кто не считаетъ себя мудрымъ, кто думаетъ, что человѣческая мудрость стоитъ немногаго или вовсе ничего не стоитъ [1]). И потому ирония Сократа становится сознательнымъ общественнымъ служеніемъ, которое самъ онъ называлъ „испытаніемъ себя и другихъ“. Потомъ, на судѣ, Сократъ говорилъ своимъ судьямъ: „отпустите вы меня или не отпустите, я буду дѣлать то же самое, хотя бы мнѣ пришлось и нѣсколько разъ умереть за это“ [2]). Въ этомъ его высшее призваніе — будить мысль и совѣсть своихъ согражданъ, подрывать ихъ мирное спокойствіе. Въ той же рѣчи на судѣ онъ именно такъ и смотритъ на свою задачу. „Можетъ быть вы,—такъ говоритъ онъ судьямъ,—какъ тѣ, которыхъ пробуждаютъ отъ сна, наброситесь на меня, по совѣту Анита, и легко убьете меня, чтобы затѣмъ провести во снѣ всю остальную жизнь вашу, если только Богъ, жалѣя васъ, не пошлетъ вамъ еще кого-нибудь. А что я дѣйствительно таковъ, что какъ будто бы Богомъ данъ городу вашему, вы можете убѣдиться изъ слѣдующаго: есть нѣчто

1) Apol. 23 A.
2) Apol. 30 C.

сверхчеловѣческое въ томъ, что я оставилъ всякую заботу о собственныхъ дѣлахъ, столько лѣтъ терпя въ нихъ ущербъ, и всецѣло посвятилъ себя вашимъ, обращаясь съ каждымъ изъ васъ, какъ отецъ или старшій братъ, убѣждая васъ стремиться къ добродѣтели“ [1]).

Здѣсь-то мы начинаемъ понимать всю глубину Сократовской иронiи: это—не плодъ насмѣшливаго ума, не природный даръ остроумiя, а нравственный подвигъ критики и суда надъ окружающей средой. Въ этомъ подвигѣ философъ сочетается съ пророкомъ и патрiотомъ. Мы бы назвали его пророческiй даръ бичующимъ, если бы въ немъ не было какой-то мягкости и теплоты, чего-то добродушно-отеческаго и снисходительно-дружескаго. Сократъ вѣрно говорилъ о себѣ, что онъ относился къ своимъ согражданамъ, какъ отецъ или старшiй братъ.

Но иронiя, критика есть лишь первая часть задачи Сократа. Она направляется на всякое мнимое знанiе. Здѣсь одинаково достается и софистическимъ ученiямъ, и старымъ преданiямъ и предразсудкамъ. Все неосновательное, непровѣренное должно быть отброшено. Одна эта критика была уже глубоко важнымъ дѣломъ. Встревожить и пробудить общественную совѣсть—это великая заслуга. Но она становится еще болѣе великой и важной, если за критикой слѣдуетъ новая вѣра, если иронiя сочетается съ энтузiазмомъ. Надо сильно вѣрить для того, чтобы имѣть право критиковать: у Сократа была эта вѣра, и она давала его критикѣ и нравственное оправданiе, и ясную цѣль.

Во что же вѣрилъ Сократъ? Это не будетъ лишь очень общимъ указанiемъ, если мы скажемъ, что онъ вѣрилъ въ истину и добро. Въ вѣкъ скептицизма и невѣрiя, какимъ былъ его вѣкъ, это значило очень много. Въ подобныя критическiя эпохи ничто такъ не трудно, какъ вѣрить. Вѣра должна здѣсь пройти чрезъ критику и сомнѣнiе; и если это не простой возвратъ усталой души къ покинутымъ догматамъ, если это есть новое и свободное исповѣданiе, оно всегда является нѣкоторымъ чудомъ внутренняго откро-

[1]) Apol. 31 A—B.

венія. И какъ же благодарны мы бываемъ тѣмъ философамъ и пророкамъ, которые умѣютъ пронести благодатный даръ вѣры чрезъ очистительный огонь критики. Они не только учатъ насъ, но и примиряютъ съ жизнью, въ ея высшемъ мистическомъ смыслѣ. Такимъ философомъ былъ Сократъ, и оттого, какъ разсказываетъ о немъ Платонъ, у его слушателей—сердце билось, слезы текли и душа хотѣла быть свободной,—свободной отъ предразсудковъ и принятыхъ мнѣній, свободной чрезъ критику для новой вѣры.

Мы должны однако опредѣлить основныя вѣрованія Сократа нѣсколько ближе и подробнѣе. Въ какую истину онъ вѣрилъ и въ какое добро?

При тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ развивалъ свои взгляды Сократъ, понятно, что онъ не могъ дать стройной философской системы. Часто и много обдумывалъ онъ про себя свои взгляды, простаивая иногда нѣсколько часовъ на одномъ мѣстѣ, забывая все окружающее: но онъ никогда не имѣлъ ни охоты, ни потребности присѣсть за систематическое писаніе. Его призваніе—устная бесѣда, живой діалогъ. Онъ прежде всего философъ-просвѣтитель, онъ идетъ въ народъ, онъ пробуждаетъ мысль своимъ словомъ. Къ общимъ проблемамъ онъ переходитъ отъ частныхъ, иногда практическихъ вопросовъ. Съ кѣмъ только не говоритъ онъ, начиная отъ молодыхъ политиковъ честолюбцевъ, отъ философовъ по призванію и кончая простыми ремесленниками, съ каждымъ о томъ, что его интересуетъ. Понятно, какіе разнообразные вопросы при этомъ затрогивались и какъ трудно было свести все это въ систему. Это одно обстоятельство, почему Сократъ не оставилъ законченнаго ученія. Другое обстоятельство заключалось въ слѣдующемъ. Сократъ выступилъ противъ софистовъ, которые подрывали авторитетъ знанія, и его главной цѣлью было возстановить этотъ авторитетъ. Надо было возвратить вѣру человѣка въ истину и разумъ, и эту задачу взялъ на себя Сократъ. Только послѣ него греческая мысль могла обнаружить тотъ смѣлый, тотъ геніальный полетъ, какой она проявила въ Платонѣ. Мы можемъ, не боясь преувеличенія, сказать, что Сократъ подарилъ міру Платона. На легкомысленный скептицизмъ

софистовъ, на ихъ поверхностное всезнаніе надо было отвѣтить глубокой вѣрой въ истинное познаніе, которое стоитъ передъ человѣкомъ, какъ завѣтная цѣль и священный долгъ. Сократъ былъ именно такимъ мыслителемъ, который былъ призванъ разрѣшить эту задачу; и онъ выполнилъ свою миссію съ такимъ увлекательнымъ энтузіазмомъ, что и теперь, когда мы ищемъ въ исторіи мысли философа, который былъ бы олицетвореніемъ вѣры въ разумъ и познаніе, мы прежде всего останавливаемся на немъ. Иногда типическими философами, представляющими двѣ противоположности человѣческаго духа —разумъ и волю—считаютъ Сократа и Канта. Собственно говоря, есть только двѣ оригинальныхъ философскихъ системы—замѣчаетъ Виндельбандъ—Сократовская и Кантовская [1]).

Это сопоставленіе Сократа, который ничего не писалъ, съ Кантомъ, который такъ много и глубоко писалъ, очень знаменательно. Вотъ что значитъ сила настроенія и живого убѣжденія. Устная проповѣдь иногда равносильна законченной системѣ. Учитель Сократъ, наряду съ писателемъ Кантомъ, возвышаются среди другихъ философовъ, — великіе среди великихъ.

Мы сейчасъ объяснили, почему Сократъ не далъ законченной системы и указали двѣ причины этого — устный и отрывочный характеръ его бесѣдъ, и затѣмъ — его цѣль, состоявшую въ томъ, чтобы возвратить вѣру въ разумъ; вся сила его ушла на это. Но если у Сократа не было законченной системы, это не значитъ, чтобы у него не было опредѣленныхъ и глубокихъ взглядовъ. Прежде всего здѣсь слѣдуетъ указать на тотъ основной взглядъ его, который относится къ природѣ познанія. Убѣжденный въ томъ, что есть нѣкоторая безусловная истина, царящая надъ произволомъ личныхъ мнѣній, Сократъ искалъ въ познаніи постоянныхъ и прочныхъ основъ, и нашелъ эти основы въ понятіяхъ, въ которыхъ, по его ученію, раскрывается сущность явленій, ихъ общая непреходящая основа. Софисты ссылались на измѣнчивость и шаткость индивидуальныхъ

[1]) Windelbaen, Präludirg, Freiburg und Tübingen 1884. S. 117 (Zweite Auflage 1903. S, 124).

мнѣній; Сократъ, напротивъ, хочетъ показать, что въ содержаніи нашего познанія есть элементы общности и постоянства, и какъ надежный путь къ истинному познанію онъ указываетъ образованіе понятій. Онъ предлагаетъ испытывать и провѣрять свои представленія, отбрасывать въ нихъ случайные и второстепенные признаки и стремиться къ установленію твердыхъ началъ. Въ своихъ бесѣдахъ онъ даетъ многочисленные примѣры подобнаго анализа. Для того, чтобы опредѣлить какое-либо понятіе, онъ беретъ различные случаи жизни, различные опыты и наблюденія, свѣряетъ, сопоставляетъ ихъ и такимъ образомъ приходитъ къ общимъ опредѣленіямъ, обнимающимъ всѣ случаи, какіе только можно себѣ представить. Въ этихъ общихъ опредѣленіяхъ, въ этихъ понятіяхъ заключается по Сократу критерій истины.

Какъ указывалъ еще Аристотель, Сократъ впервые открылъ индукцію и методу опредѣленія понятій, какъ сознательные логическіе пріемы. Онъ не воспользовался этимъ открытіемъ для обоснованія методы научнаго знанія, и главная область, въ которой онъ примѣнялъ свои пріемы, была область моральныхъ вопросовъ. Но важно было то, что въ общихъ понятіяхъ онъ нашелъ образъ истины и путь къ ея отысканію. Это было открытіе еще болѣе знаменательное съ общефилософской точки зрѣнія, чѣмъ съ методологической. Въ томъ увлеченіи, съ которымъ училъ о немъ Сократъ, утверждая на немъ свою вѣру въ истину и добро, заключается объясненіе, какимъ образомъ на почвѣ этой—съ перваго взгляда скудной по содержанію—философіи понятія создались позднѣйшія великія системы.

Уже и самъ Сократъ связывалъ со своими логическими основаніями нѣкоторыя важныя и основныя метафизическія воззрѣнія, отличавшія его философію отъ древнегреческаго созерцанія и перешедшія затѣмъ отъ него къ Платону. Здѣсь прежде всего необходимо отмѣтить его вѣру въ божественное начало, присущее міру, въ разумъ вселенной, устрояющій и объединяющій ее въ стройномъ порядкѣ. Находя въ сознаніи человѣческомъ начала разума, Сократъ считаетъ немыслимымъ, чтобы только одинъ человѣкъ былъ носителемъ разума, нигдѣ болѣе не проявляющагося, и

чтобы все сущее въ своемъ величіи и безпредѣльности было устроено неразумѣемъ (Mem. I, 4, 8,). Но разумъ вселенной, по ученію Сократа, не есть только отвлеченное начало порядка и благоустройства, онъ есть также премудрый деміургъ и зиждитель міра и вмѣстѣ съ тѣмъ Богъ благой, жизнелюбецъ и человѣколюбецъ. Сократъ вѣрилъ въ промыселъ Божій, въ заботу Бога о мірѣ и человѣкѣ, въ непосредственную и всепроникающую связь Божественнаго разума и человѣческаго [1]).

Наряду съ этимъ основнымъ метафизическимъ воззрѣніемъ Сократа стоитъ и тотъ его взглядъ, которымъ онъ такъ отличается отъ древнегреческаго созерцанія и который перешелъ затѣмъ отъ него къ Платону. Это мысль о двойственности мірозданія, о противорѣчіи двухъ міровъ, преходящаго и вѣчнаго. Мысль эта не разъ мелькала, какъ неясный образъ, какъ смутное предчувствіе, въ системахъ перваго періода. Теперь она получаетъ значеніе коренного и центральнаго принципа и становится основнымъ убѣжденіемъ Сократовой школы. Платонизмъ былъ только глубокимъ выраженіемъ ея. Съ тѣхъ поръ этотъ философскій дуализмъ,—эта мысль о двойственности мірозданія — сталъ присущъ философіи, какъ одна изъ самыхъ выдающихся ея системъ. Въ концѣ концовъ она представляетъ собою замѣчательную попытку разъяснить разладъ духа человѣческаго съ собою и съ міромъ, двойство нашихъ стремленій, противорѣчіе между идеальными основами и земнымъ несовершенствомъ Это—попытка понять человѣка, какъ участника двухъ міровъ, видимаго и преходящаго съ одной стороны, незримаго и идеальнаго съ другой. Это—попытка объяснить безконечность человѣческихъ стремленій, твердость надеждъ и глубину вѣры. Все это идетъ—такъ учатъ Сократъ и Платонъ—изъ нѣкоторой неизъяснимой глубины духа, изъ его идеальной основы; въ этомъ мірѣ человѣкъ пребываетъ лишь тѣломъ своимъ; душа его рвется вверхъ, къ безконечному. Будучи безусловно отличной отъ тѣла, душа при-

[1]) См. исчерпывающее сопоставленіе цитатъ у кн. С. Н. Трубецкого. Метафизика въ древней Греціи М 1891. Стр. 494—495. Ср. Zeller, o c. SS. 176—179

частна Божеству, и чѣмъ болѣе она отрѣшается отъ земного, тѣмъ ближе человѣкъ къ своему идеалу (Mem. IV, 3, 14 и I, 16, 10).

Этотъ взглядъ былъ намѣченъ Сократомъ. Вотъ та истина, которую онъ носитъ съ собою и которая вдохновляетъ его проповѣдь. Вотъ почему, когда онъ, встрѣчаясь съ своими согражданами, начинаетъ разговоръ съ ними, онъ неизмѣнно говоритъ своему собесѣднику: „о лучшій изъ мужей, гражданинъ города Аѳинъ, величайшаго и славнѣйшаго въ мудрости и силѣ, какъ не стыдно тебѣ заботиться только о богатствѣ, чтобы его у тебя было всѣхъ больше, о почестяхъ, о славѣ людской, а о мудрости и правдѣ не заботиться и не думать о душѣ, чтобы она была всего лучше“ (Apol. 29 D—E). Отсюда и убѣжденіе Сократа, что проповѣдь его есть священный долгъ, отъ исполненія котораго его не могутъ отвратить ни угрозы, ни кары. Отсюда и его вѣра въ нѣкоторый внутренній таинственный голосъ, которому онъ повинуется, какъ предписанію свыше. Онъ живетъ и учитъ, исполняя высшее предназначеніе и какъ бы прозрѣвая за внѣшними дѣлами людей, за круговоротомъ временныхъ событій ту вѣчную цѣль, къ которой все стремится, и которую онъ, Сократъ, долженъ раскрыть своимъ согражданамъ.

Эта истина, въ которую вѣрилъ Сократъ, поясняетъ также и то, въ какое добро онъ вѣрилъ. Онъ вѣрилъ, что есть въ мірѣ высшая цѣль и сокровенный смыслъ; онъ вѣрилъ, что есть основа для нашихъ добрыхъ стремленій и для утвержденія объективнаго добра. Памятуя объ этомъ, человѣкъ долженъ заботиться о своей душѣ, о мудрости и правдѣ, о стремленіи къ божественному (Apol. 29 E; Mem. I, 6, 10). Вотъ въ чемъ состоитъ его истинное благо. Оно дается человѣку внутреннимъ самоуглубленіемъ, и когда оно закрѣплено изученіемъ и упражненіемъ, оно становится прочнымъ его достояніемъ (Mem. III, 9, 14).

Въ этомъ стремленіи къ величайшему благу человѣческому, къ добродѣтели, Сократъ видѣлъ руководящее начало для жизни, какъ личной, такъ и общественной. Отчужденіе отъ добродѣтели и отдѣльнаго человѣка уводитъ

съ правильнаго пути, и въ обществѣ порождаетъ столкновенія и раздоры. Люди должны быть умѣренными и воздержанными, и тогда они достигнутъ какъ личнаго счастья, такъ и общественнаго мира (Mem. IV, 5, 6 и II, 6, 21—22).

Этими утвержденіями Сократъ высказываетъ очень важный этическій принципъ, который опять-таки былъ впослѣдствіи развитъ Платономъ. Нельзя утвердить ни личной, ни общественной жизни на стремленіи къ внѣшнему счастью. Случайное и непрочное, оно порождаетъ лишь раздоры между людьми. Согласіе можетъ быть достигнуто только путемъ отреченія и при посредствѣ высшей и всеобщей цѣли. У Платона отсюда вытекаетъ подробный общественный идеалъ, своеобразный и знаменательный; у Сократа высказываются только общія основанія этого идеала.

Нѣкоторые изслѣдователи указываютъ на то, что Сократъ не выдержалъ послѣдовательно этого идеальнаго принципа и нерѣдко склонялся къ утилитаризму, говоря, что высшее благо для человѣка есть также извѣстная его польза [1]). Этотъ традиціонный упрекъ Сократовой этикѣ можетъ быть принятъ только съ весьма значительными органиченіями, совершенно ослабляющими его критическую силу. Несомнѣнно, что въ изложеніи Ксенофонта нравственное ученіе Сократа пріобрѣтаетъ нерѣдко утилитарный и даже релятивистическій характеръ: нравственное сводится къ полезному, и притомъ къ полезному не объективно, а смотря по условіямъ и обстоятельствамъ. Если опираться на извѣстное мѣсто изъ IV книги „Воспоминаній“ Ксенофонта (IV, 6, 8) [2]), то возможно утверждать, что Сократъ въ своемъ ученіи о нравственности только повторялъ мораль Протагора съ ея относительнымъ и условнымъ характеромъ. Высказывая мысль, что полезное для одного можетъ быть вреднымъ

[1]) У Целлера (о. с. SS. 151—153 и примѣчанія къ нимъ) собраны всѣ цитаты, говорящія въ пользу этого взгляда.

[2]) Привожу здѣсь полностью это мѣсто, представляющее часть бесѣды Сократа съ Эвтидемомъ. „Кажется ли тебѣ,—спрашиваетъ Сократъ,—что одно и то же полезно для всѣхъ?—Конечно, нѣтъ.—Такъ какъ же? не кажется ли тебѣ, что полезное для одного иногда бываетъ вреднымъ для другого?—И очень часто. —Но скажешь ли ты, что добро есть что либо иное, чѣмъ полезное?—Конечно, нѣтъ.—Слѣдовательно, полезное есть добро для того, для кого оно полезно?—Мнѣ кажется“.

для другого, и что добро есть не что иное, какъ полезное для того, для кого оно полезно, не воспроизводилъ ли Сократъ, по крайней мѣрѣ въ моральной области, положеніе Протагора о томъ, что „человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей"? Но придти къ этому выводу значитъ явно обнаружить несостоятельность его основаній. Допустить, что Сократъ въ этомъ основномъ положеніи сходился съ софистами, вѣдь это значитъ сдѣлать непонятными и все остальное содержаніе его философіи, и его горячую полемику съ своими философскими противниками. Даже тѣ, кто подобно Целлеру настаиваетъ на утилитарныхъ основахъ морали Сократа, должны признать, что въ ученіи его есть и рядъ совершенно иныхъ опредѣленій, которыя,—что особенно важно отмѣтить,—переданы намъ не только Платономъ, но также и Ксенофонтомъ [1]). Въ этихъ опредѣленіяхъ Сократъ предстаетъ намъ въ образѣ возвышеннаго идеалиста, основывающаго добродѣтель на воздержаніи и на стремленіи къ божественному. Эта кажущаяся двойственность этики Сократа, это колебаніе ея между началами идеализма и утилитаризма остались бы для насъ совершенно непонятными, если бы мы не обратили вниманія на общій духъ его ученій. Останавливаясь на отдѣльно взятыхъ мѣстахъ изъ Ксенофонта, принимая эти мѣста за буквальную запись словъ Сократа и толкуя ихъ внѣ общаго содержанія его философіи, мы рискуемъ впасть въ недоразумѣнія и ошибки [2]).

---

[1]) См. Zeller, o. c. SS. 153—156

[2]) Новѣйшая критика далеко оставила за собою прежнюю точку зрѣнія на „Воспоминанія" Ксенофонта, представителемъ которой являлся еще Целлеръ, и которая исходила изъ полнаго довѣрія къ точности „Воспоминаній" (см. Zeller, o c. SS. 182—186: Treue der Xenophontischen Darstellung). Не только точность, но даже и принадлежность значительной части „Воспоминаній" Ксенофонту подвергнута сомнѣнію (см. Joël, Der echte und der Xenophontische Socrates Bd. I. Einleitung). Нѣмецкая критика проявила въ этомъ отношеніи скептицизмъ, иногда доходящій до крайности (примѣромъ чего является самъ Joël). Во всякомъ случаѣ пользоваться въ настоящее время текстомъ „Воспоминаній" съ прежней довѣрчивостью невозможно Не можетъ быть сомнѣнія, что различныя части ихъ, въ качествѣ свидѣтельства о Сократѣ, имѣютъ весьма различную цѣнность, и опираться на нихъ можно только съ величайшей осторожностью, не полагаясь на отдѣльныя мѣста, а сопоставляя ихъ каждый разъ со всѣмъ содержаніемъ и смысломъ философіи Сократа, поскольку мы можемъ судить объ этомъ изъ всѣхъ сохранившихся свидѣтельствъ. Иначе придется приписать Сократу и одобреніе рабства, и формализмъ, и утилитарную

Но когда мы беремъ всѣ приписываемыя философу изреченія въ совокупности, предъ нами постепенно вырисовывается ясная и цѣльная картина. Объсненіе заключается въ томъ, что ученію Сократа несомнѣнно былъ присущъ элементъ утилитаризма, но не какъ главный и основной, а какъ вторичный и производный. Сократъ былъ не прочь показать, что добродѣтель ведетъ въ концѣ концовъ и къ счастью человѣка, но онъ вовсе не думалъ выводить или основывать добродѣтель на счастьи, пользѣ или расчетѣ. Счастье въ его системѣ есть слѣдствіе, а не основаніе добродѣтели, и Сократъ, отказавшійся бѣжать изъ тюрьмы, смертью своей запечатлѣлъ это убѣжденіе, что тамъ, гдѣ дѣло идетъ о вѣрности нравственному долгу, всякія соображенія пользы должны быть отвинуты

Этическое ученіе Сократа еще болѣе уяснится намъ въ своей цѣльности и послѣдовательности, если мы приведемъ его въ связь съ общими нравственными воззрѣніями его народа. Позднѣйшее рѣзкое противопоставленіе счастья и долга было чуждо греческимъ созерцаніямъ, и подходить къ этикѣ Сократа съ такимъ противопоставленіемъ значило бы примѣнять къ ея анализу совершенно чуждую мѣрку. Сократъ вмѣстѣ съ своимъ народомъ вѣрилъ, что добродѣтель и счастье неразлучны. Съ точки зрѣнія этого оптимизма слишкомъ холоднымъ, слишкомъ отвлеченнымъ показалось бы ученіе новоевропейской морали, предписывающей стремиться къ исполненію долга, независимо и даже вопреки своему счастью. Для грека такое противоположеніе было немыслимо. Положить на одну чашу вѣсовъ идею долга, идущую наперекоръ всѣмъ нашимъ склонностямъ, всѣмъ нашимъ мечтамъ о счастьи, а на другую привлекательную, жизнерадостную, манящую къ себѣ совокупность земныхъ благъ, и утверждать еще при этомъ, что первая чаша

мораль, и мелкую практичность, и многое другое.—О различіи между основнымъ ходомъ „Воспоминаній“, передающимъ иногда, повидимому, подлинныя мысли Сократа, и собственными поясненіями и иллюстраціями къ этому основному ходу со стороны Ксенофонта см. тонкій анализъ у Ivo Bruns, Das literarische Portrat der Griechen. Berlin 1896. Кар. VII. Xenophon's „Denkwürdigkeiten“. Точка зрѣнія Брунса, къ которой примыкаетъ и Эд Мейеръ, представляется мнѣ правильной серединой между излишнимъ довѣріемъ Целлера и крайнимъ скептицизмомъ Іозля

перевѣшиваетъ, этого греки никогда бы не поняли.—Но то счастье, которое Сократъ полагаетъ естественнымъ послѣдствіемъ добродѣтели, не есть во всякомъ случаѣ обычное благополучіе будничной жизни. Такое внѣшнее благополучіе онъ считалъ случайнымъ и непрочнымъ. Оно приходитъ и уходитъ, оно можетъ даже вредить человѣку, какъ призрачная приманка, уклоняющая отъ истинной цѣли [1]). А эта истинная цѣль есть прежде всего счастье духа, познающаго добро и осуществляющаго его въ жизни [2]).

Изложенный здѣсь взглядъ на этику Сократа получаетъ особенное подкрѣпленіе въ томъ другомъ основномъ его ученіи, согласно которому добродѣтель есть знаніе [3]). Подобно другимъ философамъ второго періода, философамъ-просвѣтителямъ, Сократъ думалъ, что добродѣтели можно научиться, что разумъ и познаніе приводятъ къ ней, какъ къ своему естественному результату. Но вѣдь это значило также, что добродѣтель, подобно знанію, имѣетъ всеобщій и необходимый характеръ, что она есть норма, обязательная для всѣхъ. Это не случайное установленіе людей, какъ говорили софисты, не придуманная ими условная мораль, которую можно поворачивать, какъ угодно, а священный и безусловный законъ, который въ своемъ существѣ не можетъ подлежать никакимъ сомнѣніямъ. Безусловность нравственнаго закона въ представленіи Сократа прямо вытекаетъ изъ безусловности истиннаго познанія. Не шаткое и относительное мнѣніе, а всеобщая и необходимая истина лежитъ въ основѣ нравственности и сообщаетъ ей всеобщій и необходимый характеръ.

Важность этого ученія для Сократа не можетъ подлежать сомнѣнію [4]). Но въ такомъ случаѣ какъ возможно

---

[1]) Вспомнимъ здѣсь хотя бы цитированное выше мѣсто изъ Ксенофонта, Mem. IV, 5, 6.

[2]) Воззрѣніе Целлера относительно утилитарнаго обоснованія Сократовой этики совершенно поколеблено послѣдующими изслѣдователями. См. напр. Fouillée, La philosophie de Socrate. Paris 1874. T I, p. 259 et suiv., особ. p. 272 et suiv.; кн. С. Н. Трубецкой, Метафизика въ древней Греціи. М. 1891. Стр. 477—485; Joël, Der echte und der Xenophontische Socrates. Bd. I, см. особ. S. 425 ff.

[3]) См. отчетливое выраженіе этого взгляда у Ксенофонта Mem. III 9, 5.

[4]) Joël дѣлаетъ интересный опытъ именно на этомъ логическомъ элементѣ Сократовой этики основать ея характеристику. Въ связи съ

поддерживать мысль о близости Сократовой этики къ релятивизму Протагора, къ утилитаризму, къ морали условной пользы? Совокупное разсмотрѣніе всѣхъ сторонъ этическаго ученія Сократа лучше всего убѣждаетъ въ томъ, сколь неправильно придавать преувеличенное значеніе нѣкоторымъ случайнымъ свидѣтельствамъ Ксенофонта.

Въ убѣжденной проповѣди Сократа разумъ и познаніе являются силами, противъ которыхъ ничто не можетъ устоять, которыя побѣждаютъ всякое сопротивленіе страстей и пороковъ. О томъ, что здѣсь было извѣстное преувеличеніе, нечего распространяться. Еще Аристотель замѣтилъ, что Сократъ упустилъ изъ вида неразумную часть души [2]). Очевидно однако, что и это ученіе Сократа есть продуктъ его цѣльной нравственной натуры. Самъ господствуя надъ своими страстями, повинуясь своему разуму, видя въ этомъ истинное благо, могъ ли Сократъ думать иначе? О хорошихъ, но односторонніхъ убѣжденіяхъ говорятъ иногда: „это истина, но это—не полная истина“. Мы можемъ примѣнить эти слова и къ воззрѣнію Сократа. Конечно, разумъ и познаніе не все, что владѣетъ человѣкомъ, что направляетъ его дѣйствія и даже его мысли. Но развѣ познаніе, проникновенное и углубленное познаніе, образуя умъ, не вліяетъ также на сердце? Развѣ расширеніе нашего умственнаго взора, развѣ пребываніе въ чистой атмосферѣ мысли не воспитываетъ и нашу волю? Въ просвѣтительную эпоху, къ которой принадлежалъ Сократъ и которая вся исходила изъ вѣры въ познаніе, преувеличеніе было естественно и неизбѣжно. Но здѣсь была и доля правды, за которую мы должны быть признательны Сократу. Не будемъ забывать также и того, что Сократъ дѣйствовалъ въ этомъ случаѣ противъ крайнихъ выводовъ софистики. Онъ видѣлъ ту смуту, которую вносили эти выводы въ умы; онъ видѣлъ, какъ шаткость умственной жизни отражается и на поведеніи, какъ многіе лишены были всякой нравственной опоры, запутанные обманчивой рѣчью риторовъ. Естественно было

этимъ онъ приписываетъ особенное значеніе тѣмъ даннымъ, которыя сообщаетъ о ней Аристотель.

[2]) Magn. Mor I, 1, 1182 a 15.

сказать въ это время, что твердое познаніе значитъ не только много, но все.

2. Отношеніе Сократа къ естественному праву. Его политическій идеалъ.

Мы можемъ теперь опредѣлить, наконецъ, и отношеніе Сократа къ политикѣ и праву. Если, какъ мы видѣли, онъ самъ утверждалъ о себѣ, что къ политикамъ онъ не принадлежитъ, это не значитъ, чтобы онъ не проявлялъ горячаго и постояннаго интереса къ политическимъ вопросамъ. Онъ не хотѣлъ участвовать въ политикѣ практически, онъ осуждалъ порядки своего государства, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ носилъ въ себѣ идеалъ лучшей государственной жизни, и для нея хотѣлъ онъ приготовить новыхъ гражданъ просвѣтительнымъ дѣйствіемъ своихъ ученій. Реформа жизни при посредствѣ знанія являлась и для него руководящей цѣлью. Это былъ тотъ пунктъ, въ которомъ онъ сходился съ софистами и слѣдовалъ за ними.

И въ другомъ отношеніи Сократъ продолжалъ и поддерживалъ положительныя стороны софистическихъ ученій: онъ раздѣлялъ ихъ представленіе объ естественномъ правѣ, какъ высшемъ основаніи справедливости. Но у него это представленіе получило совершенно особый характеръ, какого оно не имѣло ни въ одномъ изъ направленій софистики. Вмѣсто того, чтобы быть радикальнымъ отрицаніемъ положительнаго права, идея божественныхъ неписаныхъ законовъ становится у Сократа только нравственнымъ основаніемъ положительныхъ законовъ, и такимъ образомъ между естественнымъ и положительнымъ правомъ устанавливается прямая связь.

Мысль Сократа объ этой связи иногда истолковывали такъ, что все содержаніе справедливости онъ сводилъ къ положительному праву. Но и здѣсь причиной недоразумѣнія является одностороннее заключеніе изъ отдѣльныхъ изреченій, переданныхъ Ксенофонтомъ. Когда берутъ то мѣсто изъ „Воспоминаній“, гдѣ Сократъ отождествляетъ справедливое съ законнымъ (IV, 4, 12), можно дѣйствительно подумать, что справедливость онъ ставилъ въ зависимость отъ

опредѣленій положительнаго закона. Но однако уже простое сопоставленіе этого мѣста со всѣмъ содержаніемъ и смысломъ той главы, гдѣ излагается бесѣда Сократа съ Гиппіемъ о справедливости, сразу приводитъ къ инымъ выводамъ. Сущность этой бесѣды прежде всего заключается въ томъ, чтобы противопоставить законность произволу и утвердить мысль о справедливости законнаго порядка. Соотвѣтственно съ этимъ и глава, передающая разговоръ о справедливости, начинается съ похвалы Сократу за неуклонное соблюденіе законовъ: въ городѣ и на военной службѣ, все равно имѣлъ ли онъ противъ себя противозаконныя желанія народа или произвольныя распоряженія олигарховъ, онъ всегда стоялъ на стражѣ законности. Эта мысль о преимуществахъ законнаго порядка по мѣрѣ развитія бесѣды переходитъ въ цѣлый панегирикъ законности. „Повсюду въ Элладѣ — говоритъ Сократъ — установленъ законъ, чтобы граждане приносили клятву въ единомысліи, и повсюду они приносятъ эту клятву... Это дѣлается для того, чтобы они повиновались законамъ. Когда граждане сохраняютъ это повиновеніе, государства бываютъ самыми счастливыми и сильными; между тѣмъ какъ безъ единомыслія ни государство, ни отдѣльное хозяйство не могутъ хорошо управляться. Да и въ частныхъ дѣлахъ кто менѣе наказывается государствомъ и кто болѣе уважается, какъ не тотъ, кто повинуется законамъ? Кто менѣе терпитъ ущерба и кто болѣе побѣждаетъ въ судебныхъ мѣстахъ? Кому скорѣе довѣрятъ опеку надъ имуществомъ или надъ сыновьями или надъ дочерями? Кого все государство признаетъ болѣе достойнымъ довѣрія, чѣмъ человѣка законнаго? Отъ кого скорѣе получатъ удовлетвореніе своихъ справедливыхъ притязаній родители, родственники, слуги, друзья, граждане, чужестранцы? Кому болѣе будутъ довѣрять непріятели при заключеніи перемирія или въ договорахъ о мирѣ? Съ кѣмъ болѣе, какъ не съ человѣкомъ законнымъ, захотятъ сдѣлаться союзниками? Кому болѣе довѣрятъ союзники предводительство, охрану крѣпостей, города“?.. „Вотъ почему я и доказываю,— заключаетъ свою рѣчь Сократъ,—что законное и справедливое одно и то же“.

Но какъ бы для того, чтобы не осталось впечатлѣнія, что законами государственными и человѣческими исчерпывается вся справедливость, Сократъ, продолжая бесѣду, ставитъ вопросъ о законахъ неписаныхъ. Это—законы, установленные богами и признанные повсюду. Обязанность почитанія родителей, долгъ благодарности за полученныя благодѣянія, запрещеніе браковъ между близкими родственниками существуютъ вездѣ, и свойство этихъ нормъ таково, что избѣжать кары за ихъ нарушеніе невозможно. Бесѣда съ Гиппіемъ кончается заключеніемъ Сократа: „значитъ, Гиппій, и богамъ угодно, чтобы справедливое и законное было одно и то же“. Въ этихъ многозначительныхъ словахъ содержится признаніе, что проистекающее изъ воли боговъ согласіе справедливаго и законнаго есть высшее оправданіе святости законнаго порядка. Кто не найдетъ во всемъ приведенномъ разсужденіи горячей защиты принципа законности и правового порядка? Кто не усмотритъ здѣсь рѣшительнаго протеста противъ произвола и беззаконія?

Не можетъ подлежать сомнѣнію, что приводимыя Ксенофонтомъ мысли дѣйствительно исходили отъ Сократа [1]). Это вполнѣ подтверждается и свидѣтельствами Платона въ „Апологіи“ (32 B-C-D) и „Критонѣ“. Здѣсь также справедливость полагается въ соблюденіи законности, причемъ законы человѣческіе объявляются „братьями“ законовъ божественныхъ (Krito 54 C). Положительное право даннаго государства разсматривается, какъ часть общаго мірового порядка: отъ послѣдствій его нарушенія человѣка не спасаютъ ни бѣгство, ни смерть. Повсюду онъ встрѣчается съ такими же законами, съ такими же устоями нравственнаго порядка, одинаково имѣющими значеніе и для земной жизни, и за ея предѣлами.

Всѣ эти свидѣтельства, вмѣстѣ взятыя, позволяютъ намъ съ ясностью установить отношеніе Сократа къ естест-

---

[1]) Я говорю здѣсь, конечно, только объ основныхъ мысляхъ бесѣды, которая въ своихъ подробностяхъ есть свободное воспроизведеніе Ксенофонта. Нѣкоторые изслѣдователи считаютъ всю эту бесѣду позднѣйшей вставкой. Мы должны сказать, что кому бы она ни принадлежала, она во всякомъ случаѣ совпадаетъ съ другими свидѣтельствами о Сократѣ и въ своей основѣ правильно передаетъ живое преданіе о великомъ мудрецѣ.

венному праву. Подобно софистамъ онъ видѣлъ въ немъ высшую неписаную справедливость, которая стоитъ надъ волей людей и не зависитъ отъ человѣческаго установленія. Но согласно общему духу своего ученія, онъ съ особенной силой подчеркиваетъ неизмѣнный и безусловный характеръ этой справедливости: она существуетъ повсюду, въ качествѣ общеобязательной нормы, и отступленія отъ нея сами собою навлекаютъ кару на отступниковъ. Наряду съ этимъ неизмѣннымъ естественнымъ правомъ Сократъ признавалъ измѣнчивое положительное право. Въ измѣнчивости положительнаго порядка нѣкоторые софисты видѣли поводъ къ отрицанію его авторитета. „Какъ можно считать законы и повиновеніе имъ дѣломъ важнымъ, если сами законодатели часто отвергаютъ и измѣняютъ ихъ?“ спрашиваетъ Гиппій (Mem. IV, 4, 14). На этотъ вопросъ Сократъ отвѣчаетъ разъясненіемъ значенія принципа законности. Положительное право, хотя бы и измѣнчивое, есть необходимая основа государственнаго порядка и вмѣстѣ съ тѣмъ *часть того общаго мірового порядка, основой котораго являются божественные неписаные законы.* Вотъ почему „богамъ угодно, чтобы справедливое и законное было одно и то же“. Послѣ всѣхъ сдѣланныхъ разъясненій, очевидно, что это сближеніе справедливаго и законнаго слѣдуетъ понимать только какъ результатъ признанія непосредственной связи естественнаго права съ положительнымъ. Высшую опору справедливости Сократъ видѣлъ не въ предписаніяхъ законодателя, а въ тѣхъ основахъ общаго нравственнаго порядка, которыя и самимъ этимъ предписаніямъ сообщаютъ ихъ авторитетную силу. Далекій отъ того, чтобы сводить всю справедливость къ положительному праву, онъ напротивъ искалъ для этого права нравственнаго оправданія въ его связи съ правомъ естественнымъ и съ общими условіями государственнаго порядка.

Правильность изложеннаго взгляда на ученіе Сократа подтверждается не только свидѣтельствомъ его учениковъ, но и фактами его жизни. Являя собою примѣръ сыновняго почтенія къ своему государству и его законамъ, онъ въ то же время жилъ и дѣйствовалъ въ предчувствіи иной

и высшей справедливости. Въ рѣчи своей на судѣ, переданной Платономъ, онъ слѣдующимъ образомъ вспоминаетъ о своемъ отношеніи къ законамъ: „Никогда, Аѳиняне, не занималъ я въ городѣ никакой другой должности, но въ совѣтѣ я засѣдалъ. И пришла нашей филѣ Антіохидѣ очередь засѣдать въ то время, когда вы желали судить огуломъ десятерыхъ стратеговъ, которые не подобрали пострадавшихъ въ морскомъ сраженіи,—судить незаконно, какъ вы сами признали это впослѣдствіи. Тогда я, единственный изъ притановъ, возсталъ противъ нарушенія закона, и въ то время, когда ораторы готовы были обвинить меня и посадить въ тюрьму, и вы сами этого требовали и кричали, въ то время я думалъ, что мнѣ скорѣе слѣдуетъ, несмотря на опасность, стоять на сторонѣ закона и справедливости, нежели, изъ страха передъ тюрьмою или смертью, быть за одно съ вами, желающими несправедливаго. Это еще было тогда, когда городъ управлялся народомъ, а когда наступила олигархія, то и тридцать въ свою очередь призвали меня и еще четверыхъ гражданъ въ Круглую Палату и велѣли намъ привезти изъ Саламина Саламинца Льва, чтобы казнить его. Многое въ этомъ родѣ приказывали они дѣлать и многимъ другимъ, желая отыскать какъ можно больше виновныхъ. Только и на этотъ разъ опять я доказалъ не словами, а дѣломъ, что для меня смерть, если не грубо такъ выразиться, самое пустое дѣло, а вотъ воздерживаться отъ всего беззаконнаго и безбожнаго, это для меня самое важное. Такимъ образомъ, какъ ни могущественно было это правительство, а меня оно не испугало настолько, чтобы заставить сдѣлать что-нибудь несправедливое, но, когда вышли мы изъ Круглой Палаты, четверо изъ насъ отправились на Саламинъ и привезли Льва, а я отправился домой“ (Apol. 32 B-C-D) [1]).

Такъ рисуется намъ неуклонная преданность Сократа принципу законности: эта преданность вытекаетъ у него не изъ какихъ-либо внѣшнихъ побужденій, а изъ глубины

[1]) Привожу это мѣсто въ переводѣ М. С. Соловьева (Творенія Платона. Переводъ съ греческаго Владиміра Соловьева, М. С. Соловьева и кн. С. Н. Трубецкого. Т. II).

внутренняго сознанія. Онъ не склоняется предъ могуществомъ власти, предъ шумомъ народныхъ массъ: его покоряетъ только нравственная сторона законнаго порядка, та внутренняя сила законности, которая составляетъ главную опору государства. Противъ несправедливыхъ распоряженій властвующихъ онъ возстаетъ съ безстрашной смѣлостью непоколебимаго убѣжденія, и предъ лицомъ смерти остается столь же непреклоннымъ, какъ и въ обычныхъ столкновеніяхъ жизни.

Но признавая авторитетъ положительнаго порядка и вмѣняя всѣмъ въ обязанность ему подчиняться, Сократъ далеко не считаетъ его образцомъ совершенства. Сознаніе высшей правды постоянно приводитъ его въ противорѣчіе съ окружающимъ строемъ, и въ его душѣ слагается идеалъ новой и лучшей жизни. Въ правильномъ воспитаніи гражданъ, въ усовершенствованіи ихъ взглядовъ, въ подготовленіи лучшаго будущаго онъ видитъ свое призваніе. Онъ хочетъ разскрыть всѣмъ глаза на коренные недостатки аѳинскаго государства, указать для него новые пути и настоящія непризрачныя цѣли. Постоянно касается онъ въ своихъ бесѣдахъ вопросовъ общественной реформы, и когда мы собираемъ отдѣльныя черты, сохраненныя его учениками, передъ нами вырисовывается ясный и опредѣленный политическій идеалъ. Сократъ не остановился, подобно софистамъ, на отрицательныхъ выводахъ изъ идеи естественнаго права: его вѣра въ божественную справедливость, руководящую людьми, побуждала его къ положительному творчеству. И такимъ образомъ онъ именно долженъ быть признанъ первымъ творцомъ того идеала, который послѣ него легъ въ основу построеній Платона и Аристотеля. Въ этомъ идеалѣ есть и своеобразныя, чисто Сократовскія черты, но общія начала его тѣ же, что и у великихъ послѣдователей Сократа. И какъ впослѣдствіи у Платона и у Аристотеля, такъ и у Сократа исходнымъ пунктомъ идеальнаго построенія является глубокое недовольство существующимъ и принципіальное его отрицаніе. Самыя причины этого отрицательнаго отношенія къ дѣйствительности близко подходятъ къ основнымъ мотивамъ Платона и Аристотеля.

Неудачи аѳинянъ въ концѣ V вѣка должны были всѣхъ наводить на грустныя размышленія. Упадокъ аѳинскаго могущества былъ очевиднымъ фактомъ, и обсуждая его причины, Сократъ постепенно восходитъ къ самымъ кореннымъ причинамъ общаго неустройства. Первая мысль, которая являлась ему въ данномъ случаѣ, заключалась въ томъ, что сами аѳиняне сдѣлались хуже и уклонились отъ старыхъ преданій. „Значительно выдвинувшись по сравненію съ другими, аѳиняне перестали заботиться о самихъ себѣ и стали вслѣдствіе этого хуже... Если бы они, изслѣдовавши обычаи предковъ, не хуже предковъ исполняли ихъ, они и сами не были бы хуже. Если же этого нельзя, то подражая тѣмъ, которые въ настоящее время являются первыми, и слѣдуя тому же образу жизни, они ни въ чемъ не были бы хуже“ (Mem III, 5, 14) Легко понять, кого имѣетъ въ виду Сократъ подъ именемъ „первенствующихъ въ настоящее время“ (νῦν πρωτεύοντας); собесѣдникъ его сразу догадывается, что рѣчь идетъ о Лакедемонянахъ, у которыхъ всего болѣе сохранились старые устои. Лакономанія, связанная съ уваженіемъ къ прошлому, есть первый и простѣйшій элементъ того идеальнаго строя, который преносился Сократу. Отступленіе аѳинянъ отъ старыхъ устоевъ представляется ему самой наглядной причиной ихъ слабости; это было объясненіе, которое очень многимъ казалось тогда неоспоримымъ. Но Сократъ не считаетъ эту слабость за неизлѣчимую болѣзнь (Mem, III, 5, 18). Онъ не отчаивается за будущее, и вотъ почему въ своихъ бесѣдахъ онъ постоянно возвращается и къ причинамъ болѣзни, и къ средствамъ исцѣленія.

Указаніе на забвеніе старыхъ преданій имѣло скорѣе отрицательный характеръ, и естественно, что Сократъ на этомъ не остановился. Онъ идетъ далѣе и глубже: онъ хочетъ понять и указать, чѣмъ же плохъ тотъ новый строй, который аѳиняне противопоставили строгости старыхъ преданій. И здѣсь опять таки объясненіе являлось само собой. Скорбя о неудачахъ аѳинскаго государства, Сократъ, какъ многіе въ его время, винилъ въ нихъ народное правленіе. Могъ ли онъ, столь настойчиво требовавшій подготовки къ

политикѣ, мириться съ тѣмъ, что государствомъ руководитъ народное собраніе, состоящее, по его словамъ, изъ людей, которые „никогда не размышляли о государственныхъ дѣлахъ“ (Mem. III, 7, 7). „Развѣ ты стыдишься этихъ суконщиковъ, сапожниковъ, плотниковъ, земледѣльцевъ, купцовъ или тѣхъ рыночныхъ мѣновщиковъ, которые только и думаютъ о томъ, какъ бы дешевле купить и дороже продать? Вѣдь изъ всѣхъ этихъ людей и составляется народное собраніе“ (Mem. III, 7, 6). Нѣтъ нужды разъяснять, что въ этой безпощадной характеристикѣ содержится рѣшительное отрицаніе демократическаго строя. Народное собраніе представляется Сократу прежде всего невѣжественной толпой ремесленниковъ и торговцевъ, главные помыслы которой обращены на суетныя заботы о выгодѣ и барышѣ. Эти „простые люди“, которыхъ Клеонъ считалъ лучшей опорой хорошаго правленія, кажутся Сократу только людьми, не подготовленными къ политикѣ, никогда не размышлявшими о государственныхъ дѣлахъ [1]).

Но еще болѣе осуждаетъ онъ аѳинскую демократію за принятый ею способъ избранія правящихъ лицъ. Замѣщеніе должностей посредствомъ жребія представляется ему совершеннымъ извращеніемъ правильнаго порядка. По словамъ одного изъ обвинителей Сократа, онъ доказывалъ, „что нелѣпо ставить по жребію правителей государства, тогда какъ никто не хочетъ избирать жребіемъ ни кормчаго, ни строителя, ни флейтиста, ошибки которыхъ приносятъ гораздо менѣе вреда, чѣмъ ошибки въ отношеніи государства“ (Mem. I, 2, 9). „Такія рѣчи,—прибавляетъ обвинитель,—внушали молодежи презрѣніе къ установленному порядку и дѣлали ее склонной къ насилію“ (ibid.). Ксенофонтъ, передающій это обвиненіе, отрицаетъ въ немъ только одно: Сократъ никого не могъ приводить на путь насилія, его примѣръ говорилъ только о силѣ убѣжденія. Но что рѣчи его содержали въ себѣ прямое осужденіе установленнаго строя, это не только не оспаривается Ксенофонтомъ, но и под-

[1]) См. выше стр. 62.—Въ болѣе общей формѣ отрицательное отношеніе къ мнѣнію народной массы приписывается Сократу и Платономъ, см., напр., Alcib. I, 111—112, Krito 44 D.

тверждается всѣмъ тѣмъ, что онъ сообщаетъ о своемъ великомъ учителѣ.

Неподготовленность къ политикѣ и самого народа, и его случайныхъ вождей являлась однако не единственной причиной, губившей демократію, по мнѣнію Сократа. Мы встрѣчаемъ у него и другое указаніе на язвы Аѳинъ, которое потомъ воспроизводится у Платона и Аристотеля. Отъ него исходитъ это убѣжденіе всей его школы, что жизнь аѳинянъ получила опасный уклонъ въ сторону стяжанія, накопленія денегъ и пріобрѣтенія богатствъ. Въ рѣчи своей на судѣ, какъ передаетъ ее Платонъ, Сократъ съ особенной силой выдвигаетъ именно этотъ мотивъ своей проповѣди: „вѣдь я только и дѣлаю, что хожу и убѣждаю каждаго изъ васъ, молодого и стараго, заботиться раньше и сильнѣе не о тѣлахъ вашихъ или о деньгахъ, но о душѣ, чтобы она была какъ можно лучше, говоря вамъ: не отъ денегъ рождается доблесть, а отъ доблести бываютъ у людей и деньги, и всѣ прочія блага, какъ въ частной жизни, такъ и въ общественной“ [1]). Страсть къ стяжанію (ὁ τοῦ πλεονεκτεῖν ἔρως), какъ одна изъ причинъ общаго разстройства, находитъ самое рѣшительное порицаніе и въ тѣхъ бесѣдахъ, которыя сохранены „Воспоминаніями“ Ксенофонта [2]).

Таковы мотивы, которые возстановляютъ Сократа противъ существующаго порядка. Силою убѣжденія, которой по мнѣнію его и его учениковъ „безопасно и дружественно“ (Mem. 1, 2, 10) осуществляется вліяніе на согражданъ, стремится онъ направить аѳинянъ на лучшіе пути. Въ спокойномъ тонѣ его рѣчей слышится глубокій нравственный протестъ противъ всего, что видѣлъ онъ предъ собою. Демократическія Аѳины конца V вѣка мало напоминали еще недавнюю эпоху Эфіальта и Перикла. „Порядокъ законодательства, проникнутый скорѣе консервативнымъ духомъ, отмѣченный печатью умѣренности и уваженія къ существующимъ законамъ“ [3]), смѣнился тѣмъ тягостнымъ разстройствомъ общихъ дѣлъ, которое Эд. Мейеръ назвалъ „состоя-

---

[1]) Apol. 30 B; см. 29 E.
[2]) См., напримѣръ, Mem. II, 6, 21—24.
[3]) В. Бузескулъ, Исторія Аѳинской демократіи. С.-Пб. 1909 стр. 137.

ніемъ непрерывной анархіи“ [1]). Но и смѣна демократіи олигархіей, которую пережилъ Сократъ, нисколько не радовала его: въ господствѣ тридцати, съ которыми онъ очень скоро пришелъ въ столкновеніе, онъ видѣлъ то же уклоненіе отъ истинныхъ путей политики и сверхъ того жестокость тираническаго произвола [2]). Знакомыя ему формы аѳинскаго устройства глубоко возмущали его и заставляли искать иныхъ политическихъ началъ. Какія же это были начала, и какъ слагался изъ нихъ новый политическій идеалъ?

Упóминаніе о нравахъ предковъ и подражаніи спартанцамъ могло бы навести на мысль, что Сократъ мечтаетъ о возрожденіи старины. Однако, самое поверхностное ознакомленіе съ совокупностью его взглядовъ приводитъ къ заключенію, что отъ старой Греціи онъ хочетъ сохранить только принципъ законности, уваженіе къ законному порядку. Это и есть первый камень его политическаго построенія. Когда онъ опредѣляетъ ту форму правленія, которую онъ считаетъ лучшей и называетъ аристократіей, онъ видитъ главный признакъ ея въ томъ, что здѣсь „власти поставляются изъ лицъ, исполняющихъ законы“. Въ отличіе отъ этого, „въ плутократіи власти поставляются по богатству, а въ демократіи—изъ всѣхъ“ (Mem. IV, 6, 12) [3]). Какъ именно

---

[1]) Ed Meyer, o. c Bd. IV, S. 335 См. В. Бузескулъ, стр. 279.

[2]) Mem , I, 2, 31 и Apol 32 C-D.

[3]) Приведенное здѣсь мѣсто изъ Ксенофонта даетъ поводъ Рему путемъ чрезвычайно искусственнаго толкованія придти къ выводу, будто бы Сократъ не былъ противникомъ демократическаго устройства (Rehm, Geschichte der Staatsrechtswissenschaft. Freiburg u. Leipzig 1896. S. 29). Этотъ взглядъ, нашедшій и въ русской литературѣ своего сторонника въ лицѣ М. М. Ковалевскаго (Отъ прямого народоправства къ представительному. М. 1906. Т. 1, стр. 29), былъ бы настоящимъ открытіемъ и ниспроверженіемъ прочно установившагося пониманія, если бы онъ имѣлъ за себя какія-нибудь основанія. Ремъ ссылается на то, что въ аристократіи, плутократіи и демократіи поставленіе властью обозначается у Сократа однимъ и тѣмъ же терминомъ—καθίστασθαι. „Кому иначе должно это принадлежать,—спрашиваетъ Ремъ, — какъ не народному собранію, если, какъ показываетъ „ἐκ πάντων“, это поставленіе исходитъ во всѣхъ трехъ формахъ отъ одного и того же органа,—„πάντες“. Здѣсь дается совершенно превратное толкованіе текста: ἐκ πάντων, „изъ всѣхъ“ относится у Ксенофонта *исключительно* къ демократіи, а καθίστασθαι означаетъ вообще „поставляться“ безотносительно къ тому или другому способу поставленія.—Я не говорю уже о томъ, что при современномъ взглядѣ на текстъ Ксенофонтовыхъ „Воспоминаній“ основывать столь важный выводъ на случайномъ сопоставленіи словъ одного

выдвигаются въ аристократіи люди, чтущіе законъ, это остается неяснымъ. Все это разграниченіе, несомнѣнно очень близко передающее мнѣніе Сократа, имѣетъ скорѣе характеръ нравственной оцѣнки, чѣмъ научной классификаціи. Въ немногихъ словахъ оно выражаетъ его основной взглядъ, что правители могутъ быть только изъ лучшихъ людей, а не изъ богатыхъ и не изъ всѣхъ. Плутократія и демократія, очевидно, разсматриваются, какъ формы извращенныя, и въ этомъ смыслѣ противопоставляются аристократіи, какъ единственно правильному устройству.

Начало законности, которымъ Сократъ освящалъ свою лучшую форму, само по себѣ не представляло ничего новаго. Какъ мы видѣли выше [2]), это начало служило и для сторонниковъ демократіи къ восхваленію народнаго правленія, при которомъ, по ихъ мнѣнію, всего болѣе охраняется незыблемость законнаго порядка. Сократъ, какъ и его противники, стояли тутъ на общей почвѣ аѳинскихъ преданій. Но онъ совершенно отрѣшался отъ этой почвы, когда связывалъ охрану законнаго порядка съ новымъ условіемъ,—знаніемъ. Реформа жизни при посредствѣ знанія—это былъ лозунгъ всей просвѣтительной эпохи, къ которой принадлежалъ Сократъ. Особенность его школы заключалась въ томъ, что этотъ лозунгъ она примѣнила къ переустройству политическихъ учрежденій.

„Цари и правители,—говорилъ онъ—не тѣ, которые держатъ скипетры или которыхъ выбрали первые попавшіеся люди, или которые намѣчены посредствомъ жребія, и не тѣ, которые достигли власти посредствомъ насилія или обмана, а тѣ, которые умѣютъ править“ (Mem. III, 9, 10). Вотъ принципъ, которымъ Сократъ разрывалъ со всѣмъ прошлымъ и въ которомъ онъ обнаруживалъ истинный духъ своей философской школы. Если цѣль жизни человѣческой есть добродѣтель, а добродѣтель есть знаніе, то отсюда должна быть опредѣлена и цѣль государства. Не легкій

мѣста совершенно неправильно Замѣчу здѣсь кстати, что и вообще говоря, Ремъ—опасный руководитель при изученіи древне-греческихъ ученій, къ изложенію которыхъ онъ примѣняетъ терминологію нѣмецкой юридической школы государственнаго права.

[2]) См. стр. 72

жребій, доступный каждому, а тяжкій подвигъ и трудъ налагается этой цѣлью на человѣка, призваннаго къ власти. Управленіе государствомъ представляется Сократу величайшимъ изъ всѣхъ дѣлъ (πάντων ἔργων μέγιστον — Mem. IV, 2, 2), прекраснѣйшей и царской добродѣтелью (Mem IV, 2, 11), и онъ не перестаетъ доказывать на разные лады, сколь необходимо знаніе и изученіе для правителей государства: искусство править не дается само собою, оно есть удѣлъ особо призванныхъ и подготовленныхъ [1]).

Въ этомъ противопоставленіи владычества мудрыхъ и знающихъ правленію случая и судьбы чувствуются неизмѣнные укоры Сократа аѳинской демократіи; но здѣсь есть и нѣчто большее. Не только безконечно болѣе труднымъ, но и совершенно инымъ по цѣлямъ, чѣмъ думали аѳиняне, представляется политическое искусство Сократу, и тутъ опять мы вступаемъ въ область его философскихъ созерцаній, къ которымъ онъ хотѣлъ возвысить своихъ согражданъ. Не богатство и не слава, не шумъ внѣшней жизни, а внутреннее совершенство души, воспитаніе къ добродѣтели—вотъ къ чему призываетъ Сократъ. И когда онъ видитъ, какъ мало вокругъ него понимаютъ эти истинныя цѣли и какъ всѣ, въ частной и общественной жизни, идутъ ложными путями, онъ не устаетъ внушать всѣмъ, какъ первую и высшую заповѣдь, заботу о душѣ, воздержаніе, единомысліе и дружбу [2]). Это былъ совѣтъ философа уйти отъ жажды пріобрѣтеній и освободиться отъ порождаемой ею вражды. Это былъ выходъ, который очевидно внушался Сократу зрѣлищемъ гражданской борьбы и обостреніемъ внутреннихъ противорѣчій. Платонъ и Аристотель въ этомъ отношеніи только слѣдовали за нимъ, повторяя завѣты своего учителя. Но здѣсь мы чувствуемъ также, какъ политическій идеалъ греческихъ мудрецовъ уже у Сократа пріобрѣтаетъ по преимуществу философскій характеръ, какъ исключительно запечатлѣвается онъ высшимъ стремленіемъ къ истинѣ и совершенству. Въ этомъ философскомъ замы-

[1]) См. Mem IV, 2, 2, III, 9, 10—11, III, 5, 21; III, 6.

[2]) См. приведенныя выше мѣста. Apol 30 B, 29 E; Mem. II, 6, 21—24; V, 4, 4—16, IV, 7, 14

слѣ, какъ удачно замѣтилъ Эд. Мейеръ, государство перестаетъ быть силой [1]),,оно становится чистымъ воплощеніемъ нравственной идеи.' Такъ было положено начало идеалу совершенной автаркіи. *Внѣшнее могущество*—таковъ былъ лозунгъ аѳинской демократіи со временъ Ѳемистокла. Сократъ и его школа противопоставляютъ этому требованіе *внутренняго совершенства*.

Часто потомъ стремленіе къ внутреннему совершенству противополагали заботѣ объ усовершенствованіи общественныхъ формъ. Особенность школы Сократа заключается въ томъ, что она не разъединяетъ, а сочетаетъ оба эти начала: совершенства личной жизни она хочетъ достигнуть чрезъ переустройство общественныхъ отношеній, а преуспѣяніе общества связываетъ съ нравственнымъ подъемомъ личности. По ея ученію одно невозможно безъ другого. Вотъ почему и Сократъ, и его ученики, Платонъ и Аристотель, удѣляютъ такъ много вниманія политическимъ вопросамъ. Проблема правильнаго устройства государства становится у нихъ неотъемлемой частью философскихъ построеній

Самъ основатель школы не входилъ однако въ этой области въ подробности и частности. Онъ ограничивался опредѣленіемъ однихъ общихъ основаній политическаго идеала. Принципъ законности, господство знающихъ, естественное подчиненіе имъ остальныхъ во имя высшаго совершенства—таковы основанія этого идеала. Что съ этимъ связывалось извѣстное раздѣленіе занятій и жизненныхъ положеній [2]), если не опредѣленныхъ сословій, что здѣсь имѣлось въ виду преобладаніе аристократическихъ элементовъ надъ массой народной, это прямо вытекаетъ изъ принциповъ Сократа. Но его аристократія есть аристократія ума и знанія; вотъ почему его политическій идеалъ приводитъ его въ столь же рѣзкое противорѣчіе съ родовитой олигархіей, какъ и съ народными вождями.

Но если Сократъ не останавливался на подробностяхъ идеальнаго политическаго устройства, то тѣмъ настойчивѣе

---

[1]) Ed. Meyer, o. c. Bd. IV, SS. 460—461.

[2]) Pöhlmann, Geschichte des antiken Kommunismus und Socialismus Bd. I, S. 276.

подчеркивалъ онъ необходимость правильнаго воспитанія. Господство знающихъ представлялось ему, повидимому, настолько важной и рѣшающей идеей, настолько увлекало его своею силой новаго откровенія, что дальнѣшія подробности отступали на второй планъ. Но изъ самой идеи знанія съ необходимостью вытекала потребность воспитанія: знаніе не дается само собою, оно требуетъ подготовленія. Эту задачу подготовленія новыхъ гражданъ къ лучшему политическому строю и ставитъ своей ближайшей цѣлью Сократъ. Самъ онъ не занимается политикой, но считаетъ наилучшимъ служеніемъ государству готовить къ политической дѣятельности другихъ. „Какъ лучше могъ бы я заниматься государственными дѣлами,—спрашиваетъ онъ,—если бы я самъ занимался ими, или если бы я заботился о томъ, чтобы подготовить какъ можно болѣе лицъ, способныхъ къ этому занятію?“ (Mem. I, 6, 15). Какого рода подготовленіе имѣлъ въ виду Сократъ, мы уже знаемъ изъ предшествующаго. Вмѣстѣ съ представленіемъ о трудности и отвѣтственности государственнаго служенія, онъ внушалъ своимъ слушателямъ также и мысль о высшихъ цѣляхъ политическаго искусства. По словамъ Ксенофонта, Сократъ рѣзко осуждалъ ту политику своекорыстныхъ расчетовъ, которую многіе въ его время дѣлали своей цѣлью. „Тѣ, кто стремится къ почестямъ и власти въ государствѣ, для того чтобы имѣть возможность присваивать себѣ чужое имущество, совершать насилія и пользоваться наслажденіями, несправедливы и преступны и не могутъ жить въ ладу съ другими“ (Mem. II, 6, 24). Править въ согласіи съ людьми и въ соотвѣтствіи съ законами, имѣть въ виду общее благо государства, вносить въ народъ единство и согласіе — вотъ чему училъ Сократъ будущихъ правителей [1]). Для власти, какъ и для гражданъ онъ признавалъ необходимость высшей нравственной нормы, авторитету которой всѣ должны подчиняться.

Но эти поученія Сократа переносятъ его на почву новыхъ просвѣтительныхъ идей. Политика, какъ знаніе,

[1]) Mem. IV, 7, 12 и 14; III, 2, 2—3; II, 6, 21—24.

прививаемое воспитаніемъ,—это былъ идеалъ, разрывавшій съ прошлымъ. Въ основу подчиненія гражданина государству полагалось сознательное и свободное признаніе авторитета законовъ. По свидѣтельству Платона, это подчиненіе представлялось Сократу даже въ качествѣ договорнаго отношенія: признавши однажды надъ собою законы, человѣкъ долженъ соблюдать ихъ безусловно, но въ самомъ признаніи онъ властенъ и свободенъ (Krito 51 D—E).

Въ этомъ обращеніи къ сознанію и свободѣ человѣка Сократъ сходился съ софистами, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ и преодолѣвалъ односторонность ихъ субъективизма. Если свобода, которую они провозглашали, переходила въ право сильнаго и въ господство произвола, не значило ли это, что ее надо выразить иначе и глубже. Свобода полная и безусловная, не связанная никакимъ закономъ, никакой общей цѣлью, превращается въ стихійный произволъ; значитъ надо внести въ понятіе свободы норму и цѣль, правило и законъ, чтобы дать ей разумную твердость и нравственное постоянство. Свобода должна соединиться съ высшей цѣлью, съ разумнымъ познаніемъ, чтобы быть нравственной и достойной человѣка.

Такъ отъ субъективизма эпохи просвѣщенія Сократъ переходилъ къ новому созерцанію, къ утвержденію объективныхъ и безусловныхъ связей въ мірѣ и въ жизни. Господство разума, этотъ естественный законъ вселенной, онъ хотѣлъ сдѣлать и нормой отношеній общественныхъ. И ему предносилось счастливое правленіе мудрыхъ и знающихъ, гдѣ разумъ царитъ въ обществѣ, гдѣ добродѣтель направляетъ всѣ шаги политики.

Никакой правящій классъ не любитъ подобныхъ напоминаній о разумѣ и добродѣтели. Судьба хотѣла, чтобы Сократъ уже на склонѣ лѣтъ своихъ, завершая свою дѣятельность, поплатился за смѣлую проповѣдь. Былъ ли это простой случай или неизбѣжный результатъ? Фактъ тотъ, что Сократъ училъ и обличалъ очень долго, до семидесяти лѣтъ, и кара постигла его тогда, когда онъ, быть можетъ, былъ уже близокъ къ естественной смерти. Какой-то ненужной нелѣпостью представляется весь этотъ процессъ съ

его случайнымъ исходомъ. Народныя страсти разыгрались, цѣлый рядъ личныхъ и общественныхъ обидъ вспомнился, для того чтобы склонить судей къ суровому приговору, и Сократъ былъ присужденъ къ смерти.

Но и въ самой смерти своей онъ остался великимъ учителемъ человѣчества. И до него, и послѣ него многіе философы страдали за свои идеи, а нѣкоторые и умирали за нихъ, подобно Сократу. Отчего же его смерть является такимъ высокимъ и исключительнымъ примѣромъ? По этому поводу уже было правильно разъяснено [1]), что въ концѣ Сократа поучительное и великое есть та простота и ясность душевная, та преданность судьбѣ, съ которой онъ умеръ. Все хорошо, все ясно для него; его не смущаютъ ни раскаяніе въ прошломъ, ни тревога за будущее: онъ чистъ душою и вѣритъ. Вотъ разгадка. Его смерть есть его побѣда; это апоѳеоза его доктрины и жизни. Не многимъ достается въ удѣлъ такая прекрасная смерть; но когда такъ умираютъ люди, мы невольно повторяемъ возгласъ: смерть, гдѣ твое жало?

Сократъ умеръ, но его душа, его свѣтлый образъ остались не только въ памяти учениковъ, но и въ памяти человѣчества. Люди живутъ не только надеждой, но и воспоминаніемъ. И чѣмъ болѣе оставляетъ намъ прошлое такихъ животворныхъ воспоминаній, чѣмъ отраднѣе и ярче они, тѣмъ легче переносимъ мы бремя жизни. Великіе примѣры, великія доктрины не умираютъ; въ памяти человѣчества оставляютъ они неизгладимый слѣдъ. А Сократъ живетъ въ человѣчествѣ и своей доктриной, и своей личностью. Онъ былъ однимъ изъ тѣхъ, о которыхъ можно сказать, что они даютъ намъ еще болѣе своею личностью, чѣмъ своимъ ученіемъ или своими дѣлами. То, что они есть, что они собой представляютъ, значитъ для насъ еще болѣе, чѣмъ то, что они дѣлаютъ или говорятъ. Одно присутствіе ихъ съ нами и среди насъ дѣйствуетъ успокоительно, возвышаетъ насъ, приводитъ къ гармоніи, а ихъ отсутствіе

[1]) Windelband, Praludien. II Aufl. Tübingen und Leipzig 1903. S 91. (Статья. Ueber Socrates). Объ отношеніи Сократа къ своему народу— Pohlmann, Socrates und sein volk. München und Leipzig 1899.

мы чувствуемъ, какъ тяжкій и жестокій ударъ, послѣ котораго остается лишь одно утѣшеніе, что они были и что они *могли* быть.

Таковъ Сократъ. Его личность есть сама по себѣ великое поученіе. Она дѣйствуетъ на насъ, какъ дѣйствовала въ свое время на его слушателей, какъ живая сила знанія и добра, какъ живой образъ осуществленнаго нравственнаго закона. И какъ осуществленнаго!—не въ аскетическомъ отчужденіи отъ міра, не въ бѣгствѣ отъ его соблазновъ и грѣховъ, не въ удаленіи отъ его горестей и печалей, а среди нихъ, въ шумномъ водоворотѣ событій, въ тревожной смѣнѣ настроеній большой столицы, переживавшей внутренній кризисъ политическаго распаденія.

3. Платонъ.

У Платона идеалъ совершенной автаркіи достигаетъ высшаго выраженія. Особенности его философскаго генія и условія его развитія способствовали тому, что онъ болѣе, чѣмъ кто-либо другой изъ греческихъ мыслителей, стремился приблизить политическую жизнь къ идеалу высшаго нравственнаго совершенства, осуществляемаго въ тѣсномъ кругу замкнутаго общественнаго союза. Съ изумительной законченностью и послѣдовательностью онъ нарисовалъ образъ такого союза, и этотъ яркій образъ долго потомъ служилъ предметомъ удивленія и подражанія для многихъ политическихъ мыслителей. Завѣты Сократа получили у Платона конкретное воплощеніе, и это даетъ возможность вполнѣ оцѣнить историческое и философское значеніе политическихъ принциповъ Сократовой школы.

1. Общая характеристика Платона. Его жизнь и произведенія.

По преданію, передъ тѣмъ, какъ Платонъ явился къ Сократу, этотъ послѣдній видѣлъ знаменательный сонъ: къ нему прилетѣлъ съ пріятнымъ пѣніемъ лебедь, птица Аполлона. Когда на другой день Сократъ въ первый разъ увидѣлъ пришедшаго къ нему прекраснаго и жаждущаго познаній юношу, онъ понялъ смыслъ сновидѣнія [1]). Древняя сага украсила этимъ вымысломъ отношенія ученика къ учителю въ самомъ ихъ возникновеніи и подчеркнула значеніе встрѣчи для обѣихъ сторонъ. Если справедливо, что

[1]) См. объ этомъ преданіи Zeller, Die Philosophie der Griechen. II Th., I Abth. IV Aufl. Leipzig 1889 S. 397, Note 3.

безъ Сократа не было бы вѣроятно Платона, то съ другой стороны безъ Платона мы имѣли бы лишь искаженное и невѣрное представленіе о Сократѣ. Это былъ знаменательный союзъ двухъ умовъ, одинаково важный и цѣнный для обоихъ. Судьба хотѣла, чтобы въ тотъ самый моментъ, когда греческая философія вышла, въ лицѣ Сократа, на новый путь углубленнаго самосознанія, у ней явился такой рѣдкій и единственный въ своемъ родѣ представитель, какъ Платонъ.

Я говорю: рѣдкій и единственный въ своемъ родѣ; и дѣйствительно, по богатству и глубинѣ философскихъ дарованій трудно поставить кого-либо на ряду съ Платономъ. Въ средніе вѣка, въ эпоху исключительнаго господства Аристотеля, когда хотѣли сослаться на его авторитетъ, о немъ говорили просто: философъ. Всѣ средневѣковые ученые знали, что въ этомъ случаѣ рѣчь идетъ объ Аристотелѣ, который считался единственнымъ настоящимъ философомъ,— философомъ вѣковъ. Но быть можетъ еще съ большимъ правомъ можно говорить, какъ о философѣ вѣковъ, о Платонѣ. Удивительна та сила, съ которой онъ, переживъ столько смѣняющихся настроеній и эпохъ, по прежнему продолжаетъ властвовать надъ умами и увлекать глубиною мысли, блескомъ изложенія, возвышеннымъ идеализмомъ убѣжденій. Послѣ смерти Платона въ основанной имъ академіи около девятисотъ лѣтъ сохранялась философская традиція его школы: эта традиція возродилась въ средніе вѣка, вошла могущественнымъ началомъ въ философію эпохи возрожденія и съ тѣхъ поръ уже не забывается болѣе, такъ или иначе отражаясь на различныхъ теченіяхъ философской мысли. Въ этой способности генія переживать вѣка и дѣйствовать на безконечное количество мѣняющихся поколѣній, проявляется не только власть глубокой мысли надъ силой времени: здѣсь вмѣстѣ съ тѣмъ обнаруживается и отрадный фактъ непрекращающейся связи эпохъ и народовъ,—фактъ единства въ пониманіи истины и добра, по крайней мѣрѣ въ ихъ общихъ основахъ. Скептики и пессимисты любятъ говорить о безплодности философскихъ исканій, о тщетѣ усилій познать истину, а между тѣмъ передъ нами на лицо безспорное

явленіе: великія откровенія мысли неизмѣнно сохраняютъ свое значеніе, какъ прочное и непоколебимое достояніе человѣчества.

Если теперь, обращаясь къ Платону, и прежде чѣмъ изложить его систему, мы захотѣли бы отвѣтить на вопросъ, въ чемъ ея существенный смыслъ, который увлекалъ столь многихъ его послѣдователей, то мы должны будемъ сказать, что этотъ смыслъ заключается въ оправданіи идеальныхъ стремленій человѣка, его вѣры въ истину и добро. Для человѣчества всегда будутъ сохранять свою привлекательность такія системы, такія убѣжденія, которыя помогаютъ ему жить и вѣрить въ жизнь, которыя оправдываютъ непосредственное чувство жизни, внушаютъ мужественное отношеніе ко всѣмъ превратностямъ и ударамъ судьбы. Среди этихъ системъ Платоновскій идеализмъ занимаетъ одно изъ первыхъ мѣстъ. Разбирая въ своемъ діалогѣ „Государство“ вопросъ о томъ, какіе музыкальные мотивы должны быть сохранены въ правильномъ воспитаніи, Платонъ говоритъ: „оставь мнѣ мотивъ, достойнымъ образомъ подражающій восклицаніямъ и припѣвамъ человѣка, который въ военномъ ли дѣлѣ, или въ какой бы то ни было вынужденной дѣятельности является мужественнымъ, который испытываетъ неудачу, идетъ на раны и смерть или впадаетъ въ какое-либо иное несчастье и во всѣхъ этихъ случаяхъ упорно и твердо борется съ судьбою“ [1]. Вотъ это мужественное настроеніе, котораго Платонъ требовалъ отъ хорошей музыки, проникаетъ и всю его философію. И можно сказать, что она дѣйствуетъ подобно прекрасной музыкѣ, которая захватываетъ насъ помимо воли. Читая лучшіе изъ діалоговъ Платона, со многимъ можно не соглашаться, и все-таки нельзя не чувствовать того возвышеннаго настроенія, которымъ проникнута мысль философа, того благороднаго пафоса, который его одушевляетъ. У Платона есть великій даръ поднимать своего читателя на высоту идеальнаго настроенія, сообщать ему гармонію мысли и чувства. Платонъ—идеалистъ въ томъ истинномъ, высокомъ смыслѣ этого слова,

[1]) De rep. 339 A.

что онъ, не смущаясь непрочностью человѣческаго существованія, вѣритъ въ идеальныя и вѣчныя основы жизни, которыя придаютъ смыслъ и нашему временному бытію. Онъ вѣритъ въ то, что все видимое, преходящее есть отблескъ иного, незримаго міра, и что въ основѣ всего, всѣхъ нашихъ дѣлъ и поступковъ, всѣхъ событій и явленій заключается свой особый смыслъ и порядокъ. Уже въ первоначальный періодъ греческой философіи рѣзкимъ противорѣчіемъ ученій Гераклита и Парменида была выдвинута проблема глубокой важности—показать связь преходящаго съ вѣчнымъ, измѣнчиваго съ неизмѣннымъ, временнаго съ безвременнымъ. Все второе поколѣніе философовъ V вѣка—Эмпедоклъ, Анаксагоръ, Левкиппъ, Демокритъ и Филолай—ищутъ разрѣшенія этой задачи. Каждый философъ становится предъ нею; всѣмъ она представлялась самой центральной, основной, существенной. Но прежде чѣмъ Сократъ не указалъ новаго пути для философствованія, никто не могъ поставить этой задачи такъ, какъ Платонъ. Всѣ его предшественники искали примиренія чрезъ изученіе міра внѣшняго: они указывали на атомы, элементы, числа, какъ на вѣчныя основы сущаго. Но все это оказывалось недостаточнымъ, слишкомъ далекимъ и чуждымъ для человѣческой души, для ея тайныхъ чаяній и стремленій. И сила Платона состоитъ именно въ томъ, что по указанію Сократа онъ первый попытался разрѣшить проблему примиренія Гераклита и Парменида въ терминахъ, близкихъ и понятныхъ внутреннему міру человѣка.

Но для того, чтобы поставить и разрѣшить философскую проблему въ этомъ смыслѣ, требовалась особая философская организація, особыя свойства духа, которыми въ высшей степени обладалъ Платонъ. Бываютъ философы,—и очень крупные, какъ, напримѣръ, Спиноза, Декартъ, Кантъ,—которыхъ жизнь вся проходитъ въ абстрактномъ потокѣ чистой мысли. Обыкновенно они всецѣло уходятъ въ теорію, въ науку; ихъ чувства элементарны и просты, ихъ жизнь бѣдна событіями, и біографію ихъ можно передать извѣстными словами о Спинозѣ: „свободный отъ ненависти и любви, онъ жилъ для того, чтобы мыслить“. Пла-

тонъ представляетъ полную противоположность такимъ философамъ. Каждый важный шагъ его мысли былъ имъ пережитъ и испытанъ въ глубинѣ души; онъ узналъ страданія и муки этого міра, какъ и его радости. И когда затѣмъ онъ подвелъ итоги своихъ размышленій, это были вмѣстѣ съ тѣмъ итоги всей его жизни, полной разнообразныхъ испытаній. Вотъ почему и то философское спокойствіе, котораго онъ достигъ, было истинно философскимъ спокойствіемъ человѣка, владѣющаго собой и господствующаго надъ волненіями жизни. Вотъ отчего и то настроеніе, которое мы выносимъ изъ его чтенія, есть настроеніе примиренной и успокоенной мысли, для которой открылись бодрящія и свѣтлыя перспективы.

На первыхъ шагахъ греческой философіи, въ особенности на примѣрѣ Гераклита, можно видѣть, какъ первое пробужденіе философской мысли порождаетъ пессимизмъ и убиваетъ непосредственную радость жизни. Это — одинъ изъ возможныхъ результатовъ начинающейся рефлексіи, который въ зрѣлую пору философскаго развитія уступаетъ мѣсто другимъ плодамъ философствованія. Въ Сократѣ и Платонѣ мысль именно достигаетъ той степени зрѣлости, когда она перешла чрезъ первые кризисы непосредственнаго чувства и возвратилась къ мужественному примиренію съ жизнью. У Сократа это примиреніе было внутреннимъ даромъ всей его натуры, на рѣдкость бодрой и здоровой, съ необычайно яснымъ нравственнымъ взглядомъ, съ глубокимъ философскимъ пониманіемъ жизни. Выражаясь словами моралиста нашихъ дней, онъ былъ однимъ изъ тѣхъ, которымъ дано въ удѣлъ, несмотря ни на что, „спокойно и радостно жить, спокойно и радостно приближаться къ смерти“. У Платона это настроеніе получаетъ подчеркнутый характеръ, такъ какъ воспринятую отъ Сократа вѣру ему пришлось пронести черезъ цѣлый рядъ внутреннихъ потрясеній и жизненныхъ испытаній, изъ которыхъ самымъ главнымъ была несправедливая казнь Сократа аѳинскимъ государствомъ. Эти испытанія отвратили Платона отъ дѣйствительности и въ этомъ отношеніи сообщили его міросозерцанію извѣстный скорбный оттѣнокъ, но они не убили въ немъ вѣры въ существенный

смыслъ жизни и въ привлекательную силу добра. Чѣмъ глубже переживалъ Платонъ эти испытанія, тѣмъ яснѣе и настоятельнѣе ставилась для него основная философская проблема — раскрыть и обосновать метафизическія основы истинно-сущаго идеальнаго міра. Она являлась ему не только логической или діалектической задачей, а вмѣстѣ съ тѣмъ и прежде всего нравственнымъ вопросомъ, съ которымъ связанъ весь смыслъ жизни и все направленіе дѣятельности человѣка.

Въ дальнѣйшемъ изложеніи я отмѣчу, какъ Платонъ воспользовался для разрѣшенія этой задачи различными выводами предшествующихъ философовъ. Онъ мастерски сочеталъ ученія Парменида и Гераклита и перевелъ ихъ проблему на почву философіи Сократа. Вслѣдствіе этого онъ далъ цѣльный сводъ и законченный итогъ всего предшествующаго развитія греческой мысли. Но указать только на эти философскіе элементы его синтетическаго построенія было бы недостаточно. Различные изслѣдователи давно уже отмѣтили въ его воззрѣніяхъ еще одинъ очень важный и существенный элементъ, который носитъ скорѣе религіозный характеръ. Это орфико-пиѳагорейскій мистицизмъ. Орфическія и пиѳагорейскія ученія создались на почвѣ мистерій, на почвѣ тѣхъ свободныхъ культовъ и богослуженій, которые явились въ Греціи на смѣну болѣе древнимъ вѣрованіямъ и отразили въ себѣ сознаніе грѣховности человѣка и потребность въ нравственномъ искупленіи. Въ этихъ ученіяхъ выработалось совершенно отличное отъ стараго міросозерцанія воззрѣніе на тѣлесный и видимый міръ, какъ на темницу духа, и убѣжденіе въ необходимости путемъ искупительныхъ жертвъ и обрядовъ освобождаться отъ оковъ этого міра и отъ узъ грѣха. Какъ новое откровеніе, какъ слово высшей правды, это ученіе привлекло къ себѣ массу прозелитовъ и могущественнымъ образомъ отразилось на судьбахъ греческой философіи. Теперь уже не ново утверждать, что въ ея развитіи играли роль не только чисто логическіе, наукообразные элементы, но также и религіозно-мистическіе, отразившіе волну религіознаго энтузіазма, связаннаго съ культомъ мистерій. Платонъ былъ самымъ

яркимъ центромъ этого отраженія, и чѣмъ болѣе мы вдумываемся въ его философію, тѣмъ болѣе склонны полагать, что орфико-пиѳагорейскій мистическій элементъ составляетъ неотъемлемое звено его построеній. Неразрывно сплетаясь съ коренными философскими выводами Платона, онъ подкрѣпляетъ и одухотворяетъ ихъ. Онъ звучитъ, какъ руководящій мотивъ во всѣхъ основныхъ его ученіяхъ, въ его взглядѣ на природу и человѣческую душу, въ его построеніи общества и государства, въ его представленіи объ отношеніи идеальнаго міра къ дѣйствительному. Онъ всюду замѣтно оттѣняется и той литературной формой, въ которую Платонъ его облекаетъ; это—форма *миѳа*. Никоимъ образомъ не слѣдуетъ думать, что миѳы Платона есть простые вымыслы,—напротивъ, важнѣйшіе изъ нихъ заключаютъ обыкновенно въ себѣ его истинное убѣжденіе. Онъ излагаетъ въ нихъ въ очищенной и углубленной формѣ то самое, что думали и исповѣдывали религіозныя ученія [1]).

Я подошелъ здѣсь къ первому основному положенію, которое должно быть выдвинуто въ характеристикѣ Платона. Предшествующими замѣчаніями я хотѣлъ показать, что онъ свелъ въ одно цѣлое все то основное, вѣчное, существенное, что до него было передумано греческой мыслью. Религіозныя исканія, философскія стремленія, нравственныя переживанія, все это воплотилось въ его всеобъемлющемъ синтезѣ.

Но тутъ надо упомянуть еще одно чисто внѣшнее обстоятельство, придающее этому синтезу особый отпечатокъ и особое значеніе. Платонъ жилъ въ то время, когда приверженцу старыхъ аристократическихъ формъ, какимъ онъ былъ, должно было казаться, что исторія его родного государства совершила какой-то безнадежный поворотъ въ сторону, изъ котораго она уже не выйдетъ. Рядъ внѣшнихъ пораженій и ужасныхъ военно-морскихъ катастрофъ привелъ Аѳины на край упадка. Агрессивная политика аѳинской демократіи потерпѣла полное крушеніе. Какъ разъ въ годы юности

[1]) Zeller, Philosophie der Griechen, SS. 579—582.—Rohde, Psyche. II Aufl. Freiburg 1898. S. 278 ff.—Windelband, Plato. Кар. V.—Кн. С. Н. Трубецкой, Исторія древней философіи Часть вторая М. 1908. Стр. 17.—Gomperz, Griechische Denker Bd. I. Leipzig 1896 S 111; Bd. II. Leipzig 1902. S. 349.—Ed. Meyer, Geschichte des Alterthums. Bd V S 353.

Платонъ долженъ былъ съ горечью, болью и стыдомъ пережить униженіе своей родины [1]). Онъ долженъ былъ чувствовать, что весь строй окружающей его дѣйствительности страдаетъ роковыми недостатками. Часто бываетъ, что отдѣльнымъ лицамъ приходится разочаровываться въ ходѣ событій и говорить о всеобщемъ крушеніи и упадкѣ. Для тѣхъ, кто живетъ исключительно успѣхами внѣшней исторіи, кто въ одномъ этомъ видитъ всю суть жизни, подобныя разочарованія являются концомъ всѣхъ ихъ вѣрованій и надеждъ. Но есть точка зрѣнія, для которой не страшны подобныя испытанія. Это—точка зрѣнія идеализма. Смыслъ всего совершающагося идеализмъ видитъ не во временномъ успѣхѣ, не въ случайномъ достиженіи, а въ вѣчномъ и разумномъ стремленіи. Временная неудача поражаетъ только временное, а не вѣчное, а временный успѣхъ, будучи естественнымъ и желательнымъ концомъ нашихъ начинаній, ничего не прибавляетъ къ ихъ нравственной основѣ, которая имѣетъ безусловный, независимый отъ результатовъ характеръ. На этой точкѣ зрѣнія стоитъ Платонъ. Онъ умѣлъ найти путемъ глубокаго проникновенія въ сущность человѣческаго духа источники внутренняго и безконечнаго удовлетворенія, которые составляютъ неотъемлемое достояніе человѣка при всѣхъ условіяхъ и положеніяхъ, все равно живетъ ли онъ среди блестящаго расцвѣта общественныхъ формъ, или среди ихъ печальнаго упадка. Вотъ что сообщаетъ его идеалистическому созерцанію особый смыслъ, еще болѣе объясняющій намъ, почему столь разнообразныя эпохи и поколѣнія черпали изъ этой системы нравственную опору для своихъ убѣжденій.

Подобное міросозерцаніе, которое старается поставить

---

[1]) Время рожденія Платона, согласно наиболѣе вѣроятнымъ предположеніямъ, относится къ 427 году. Во время окончанія несчастной сицилійской экспедиціи 415—413 года ему уже было 14 лѣтъ, въ годъ катастрофы аеинскаго флота при Эгоспотамахъ (405 г.) ему было 22 года. Само собою разумѣется, что неудачи и тягости пелопонесской войны, начавшейся за четыре года до рожденія Платона (въ 431 г.), были еще свѣжи въ памяти всѣхъ, когда Платонъ достигъ зрѣлаго возраста. О годѣ рожденія, точное опредѣленіе котораго невозможно, см. Zeller, o. c. SS. 390—391, Note 1. Новѣйшій изслѣдователь Платона Риттеръ (C. Ritter, Platon. München 1910. Bd. I, S. 12) примыкаетъ въ этомъ вопросѣ къ Целлеру.

человѣческія надежды и упованія надъ преходящей смѣной событій, надъ обычными земными тревогами, которое всю жизнь человѣческую разсматриваетъ подъ угломъ вѣчности, часто создаетъ у сторонниковъ этихъ взглядовъ полное равнодушіе ко всему совершающемуся, полный квіетизмъ мысли и чувства. Но что касается Платона, то ни въ его настроеніи, ни въ его взглядахъ не было этого равнодушія и квіетизма. Въ то время, когда его міросозерцаніе созрѣло и сложилось, его идеализмъ былъ бодрый и дѣятельный, призывающій къ реформѣ общественной жизни. Онъ съ особенной любовью занимается политическими проблемами, ищетъ идеальнаго государственнаго устройства, а когда представляется случай, не отступаетъ предъ далекими путешествіями въ Сицилію, гдѣ, какъ ему казалось, онъ могъ приложить на практикѣ начала своей политической философіи. Въ глубокой старости, послѣ разнообразныхъ испытаній долгой жизни, мысль философа все еще занята вопросами устроенія общественной жизни: онъ пишетъ свой обширнѣйшій діалогъ: „Законы“. Какая-то неизмѣнная, неослабѣвающая страсть влекла этого возвышеннаго идеалиста къ людскимъ дѣламъ, къ общественнымъ интересамъ. Правда, политическія идеи не представляютъ собою сильной стороны его философствованія. Тотъ, кто привыкъ жить на горѣ, плохо оріентируется въ долинѣ; а Платонъ лучшіе годы свои провелъ въ философскихъ созерцаніяхъ и мечтахъ, и когда затѣмъ онъ обратился къ обычнымъ человѣческимъ дѣламъ, съ горячей жаждой разъяснить людямъ, какъ должны они устроить свою жизнь, онъ не во всемъ оказался впереди своихъ соотечественниковъ: въ нѣкоторыхъ конкретныхъ предложеніяхъ онъ пытался воспроизвесть давно отжившую старину. Виндельбандъ очень вѣрно характеризовалъ эту часть построеній Платона, сказавъ, что онъ желалъ обратить просвѣщенныхъ грековъ въ благочестивыхъ землепашцевъ. Тутъ невольно вспоминается однородная идея нашего великаго писателя—Толстого. Я разъясню на своемъ мѣстѣ, что въ подобныхъ патріархальныхъ мечтахъ и великіе умы часто ищутъ успокоенія отъ тревогъ подвижнаго и нервнаго вѣка. Но вмѣстѣ съ тѣмъ я укажу, что въ политическихъ про-

ектахъ Платона были и просвѣты впередъ, въ даль вѣковъ, что прекрасный полетъ его философскаго генія и здѣсь оставилъ свои слѣды.

Такъ можемъ мы характеризовать въ общихъ и предварительныхъ чертахъ философію Платона. Здѣсь умѣстно будетъ упомянуть, что въ наше время, когда вся картина греческой исторіи подъ перомъ новѣйшихъ историковъ пріобрѣтаетъ любопытное видоизмѣненіе, и отдѣльныя стадіи въ развитіи греческой мысли представляются иногда въ новомъ освѣщеніи. Я имѣю здѣсь въ виду ту переоцѣнку отдѣльныхъ теченій философіи, которая производится въ духѣ позитивизма. Выдвигаются на первый планъ научныя заслуги атомистовъ, просвѣтительная дѣятельность софистики и затѣмъ углубленный эмпиризмъ Аристотеля; и наоборотъ школа Сократа съ ея высшимъ представителемъ Платономъ разсматривается, какъ реакція, какъ упадокъ научнаго духа, какъ возвратъ къ старымъ вѣрованіямъ. Для того, кто хочетъ ознакомиться съ этимъ взглядомъ на греческую философію, лучше всего обратиться къ „Исторіи Греціи“ Белоха. Сократъ и Платонъ изображаются здѣсь въ особой главѣ подъ заглавіемъ: „Реакція“; ихъ борьба съ софистикой принимается за походъ противъ науки, ихъ философскія ученія выдаются за упадокъ мысли [1]).

Я не могу иначе отозваться объ этомъ взглядѣ, какъ назвавъ его поверхностнымъ и ложнымъ. Въ наше время пора было бы перестать бояться за неприкосновенность науки, а между тѣмъ такъ часто и теперь мистицизмъ и метафизику, романтику и поэзію разсматриваютъ какъ ущербъ строгой научности. Вотъ почему и сократовское ученіе, которое не хотѣло вытѣснять науки, а напротивъ требовало неуклоннаго стремленія къ истинѣ, называютъ реакціоннымъ въ виду того, что въ немъ были элементы мистицизма и вѣры. Но въ одномъ смыслѣ Белохъ и другіе историки-позитивисты правы,—если эту реакцію понимать какъ воз-

1) Beloch, Griechische Geschichte. Strassburg, 1897. Bd. II, Кар. I (есть русскій переводъ М. Гершензона). Одностороннему взгляду Белоха здѣсь можно противопоставить объективное сужденіе Эд. Мейера о значеніи Сократовой школы для сохраненія вѣчныхъ основъ философіи греческаго просвѣщенія. См. Ed. Meyer, Geschichte des Alterthums. Bd. IV, S 453 ff.

станіе противъ узкаго раціонализма предшествующей эпохи. Никогда исключительный раціонализмъ не можетъ удовлетворить всѣхъ запросовъ духа. Подобно тому какъ въ наши дни и на нашихъ глазахъ властно возрождается метафизика и распространяются въ искусствѣ новыя теченія утонченнаго и проникновеннаго творчества, въ видѣ протеста противъ натурализма и позитивизма недавняго прошлаго; подобно тому какъ въ началѣ XIX вѣка раціонализмъ смѣнился романтикой, такъ въ Греціи IV вѣка, въ то время, какъ жизнь совершала свое смѣлое движеніе впередъ и когда софисты довели ея притязанія до крайнихъ предѣловъ, школа Сократа—и въ особенности Платонъ—являются защитниками тѣхъ стремленій духа, для которыхъ наука не даетъ и не можетъ дать удовлетворенія. Они стремились найти ту высшую точку зрѣнія, которая хочетъ утвердить и мысль, и жизнь человѣческую на уваженіи къ вѣчнымъ святынямъ. Я сравнилъ бы платонизмъ съ нѣмецкимъ философскимъ романтизмомъ; но надо сказать, что греческій романтизмъ гораздо здоровѣе, свѣжѣе и моложе позднѣйшаго нѣмецкаго. Въ немъ нѣтъ той экзальтаціи и взвинченности, той намѣренной ходульности и фантастичности, которыя столь свойственны нѣмецкимъ романтикамъ. Тѣмъ сильнѣе дѣйствуетъ на насъ этотъ здоровый романтизмъ Платона. Онъ дѣйствуетъ какъ знаменательный примѣръ и какъ великое поученіе. Знаменательность и поучительность этого явленія состоитъ въ томъ соединеніи глубокаго знанія съ глубочайшими мистическими стремленіями, которое оно представляетъ. Поучительно видѣть, какъ Платонъ, этотъ величайшій и проникновенный умъ, обогащенный всѣмъ предшествующимъ развитіемъ мысли, знакомый со всѣмъ тѣмъ, что давала наука его времени, приходитъ къ заключенію, что все это недостаточно. Онъ смѣло пускается въ область иныхъ построеній, лежащихъ за предѣлами науки; поэтическое сказаніе, религіозный миѳъ, глубокомысленный символъ, откровенія и созерцанія—вотъ его средства. И что же? Прошли вѣка, а платонизмъ попрежнему служитъ неизсякаемымъ источникомъ живой мысли. Та греческая наука, объ упадкѣ которой жалѣетъ Белохъ, давнымъ-

давно забыта, даже и научныя теоріи Аристотеля никого болѣе не интересуютъ, кромѣ историковъ. А платонизмъ сохраняетъ свою жизненность и, надо думать, сохранитъ ее навсегда, пока люди не утратятъ своихъ безконечныхъ стремленій и лучшихъ надеждъ. Счастливъ народъ, который создалъ эту систему, столь возвышенную и идеальную, среди котораго жилъ философъ, раскрывшій эту чудную глубину человѣческаго духа. Такія системы не забываются и не преходятъ.

Чтобы закончить это вступленіе, я считаю необходимымъ присоединить къ нему еще одно важное указаніе, подобное тому, которое выше было сдѣлано о Сократѣ [1]). Не надо думать, что какое бы то ни было изложеніе можетъ передать всю красоту Платоновой мысли. Ея первое качество есть художественность, а это качество всего менѣе поддается передачѣ. Надо читать самого Платона, чтобы его почувствовать и оцѣнить; и тотъ, кому предстоитъ еще это высокое удовольствіе, не можетъ и представить себѣ, какія художественныя красоты скрываются у этого древняго философа-поэта. Его манера писать діалогами есть единственная въ своемъ родѣ: никогда ни прежде, ни послѣ него ни одинъ философъ не достигалъ ничего подобнаго. Изъ отвлеченныхъ разсужденій эти діалоги нерѣдко переходятъ въ оживленную и драматическую борьбу мнѣній; спорящіе противники выступаютъ предъ нами, какъ яркіе и мѣтко схваченные типы, придавая жизненность защищаемымъ ими идеямъ; къ этому присоединяется подчасъ описаніе обстановки, иногда картина природы. Всѣ эти средства изложенія, совершенно необычныя для философскихъ произведеній, придаютъ Платоновымъ діалогамъ неизъяснимую прелесть. Вотъ, напримѣръ, одинъ изъ прекраснѣйшихъ діалоговъ— „Федръ“. Здѣсь описывается встрѣча и бесѣда Федра съ Сократомъ въ жаркій лѣтній день на берегу Илисса, за городскими стѣнами, недалеко отъ того мѣста, гдѣ, по преданію, Борей похитилъ Оритію. Серьезный разговоръ перемѣшивается шутками, и мимоходомъ собесѣдники дѣлятся

[1]) См. выше стр. 77.

своими впечатлѣніями природы. Сократъ и Федръ восхищаются и этимъ мѣстомъ, и этимъ днемъ; воды Илисса кажутся имъ такими пріятными, чистыми и прозрачными, что онѣ, по словамъ Федра, какъ бы созданы для того, чтобы молодыя дѣвушки въ нихъ играли. Помѣстившись на мягкой травѣ, подъ тѣнью высокаго платана, освѣжая ноги въ прохладномъ ручьѣ, они восхищаются всѣмъ, какъ горожане, чувствующіе себя за предѣлами города. Сократу необыкновенно нравится и огромное дерево, подъ тѣнью котораго они отдыхаютъ, и высокій тѣнистый кустарникъ, стоящій въ полномъ цвѣту и наполняющій благоуханіемъ все это мѣсто, и текущій подъ платаномъ прохладный источникъ, и пріятный нѣжный вѣтерокъ, который своимъ дуновеніемъ такъ явственно и по-лѣтнему вторитъ хору цикадъ, и въ особенности трава, на которую такъ удобно преклонить для отдыха голову. „Странный ты человѣкъ“, говоритъ Сократу Федръ: „ты какъ будто бы никогда не выходишь изъ города въ окрестности, никогда не покидаешь городской стѣны“ [1]). Но эти восторги Сократа, которымъ удивляется его спутникъ, такъ идутъ ко всему діалогу. Невольно переносишься въ обстановку чуднаго лѣтняго дня, въ который происходитъ бесѣда. Начатая въ такомъ духѣ, она вся проникается какой-то внутренней гармоніей, какой-то свѣтлой, почти ликующей радостью и заканчивается торжественной молитвой Сократа: „О милостивый Панъ и вы, божества этихъ мѣстъ, дайте мнѣ внутреннюю красоту и сдѣлайте такъ, чтобы и внѣшнее мое соотвѣтствовало этой духовной красотѣ. Пусть мудрый кажется мнѣ и богатымъ; и пусть у меня будетъ лишь столько золота, сколько могъ бы имѣть и носить благоразумный человѣкъ“. — „Нужно ли намъ еще что-либо?“—обращается Сократъ къ Федру, закончивъ свою молитву: „что касается меня, у меня нѣтъ болѣе просьбъ“. Федръ проситъ повторить тѣ же просьбы, и затѣмъ они уходятъ [2]).—Такова внѣшняя рамка для знаменитой бесѣды о любви къ прекрасному, которой посвященъ „Федръ“.

[1]) Phaedr. 229—230.
[2]) ibid. 279 C

А вотъ другой діалогъ—„Парменидъ“, интересный по характеристикѣ лицъ. Здѣсь ведется разсказъ о встрѣчѣ и бесѣдѣ Сократа въ дни его юности съ элейскимъ мудрецомъ Парменидомъ и ученикомъ его Зеноном. Едва выслушавъ чтеніе сочиненій Зенона, Сократъ съ юношеской горячностью начинаетъ возраженія, высказываетъ свои мнѣнія, задаетъ вопросы. Но Парменидъ и Зенонъ не сердятся на эту горячность юноши. Улыбаясь, они переглядываются между собою, какъ бы восхищенные этой молодой жаждой познаній. Охотно даютъ они свои разъясненія, и постепенно діалогъ развертывается въ сложное изслѣдованіе отвлеченныхъ началъ единства и множества. Не менѣе замѣчателенъ по удивительной ситѣ художественнаго изображенія лицъ діалогъ „Протагоръ“. Софисты и ихъ почитатели рисуются здѣсь въ такой яркой картинѣ, что кажется, будто видишь предъ собою сцену въ домѣ мецената Каллія, гдѣ собрались знаменитые учители мудрости Протагоръ, Гиппій и Продикъ съ толпой „завороженныхъ“ послѣдователей.

Не буду приводить дальнѣйшихъ примѣровъ; могу только порекомендовать самостоятельно ознакомиться съ Платономъ въ его лучшихъ произведеніяхъ, изъ которыхъ въ особенности назову здѣсь „Апологію Сократа“, „Критона“, „Горгія“, „Федона“, „Федра“, „Пиршество“ и „Государство“. Послѣдній діалогъ отличается особеннымъ богатствомъ содержанія, въ немъ заключеннаго. Помимо политическихъ вопросовъ, здѣсь обсуждаются величайшія проблемы метафизики и этики, и въ цѣломъ это безспорно самое крупное, что написалъ Платонъ.

Обо всѣхъ этихъ сочиненіяхъ надо сказать, что философія соединяется въ нихъ съ поэзіей. Нерѣдко отъ логическихъ аргументовъ Платонъ переходитъ къ миѳамъ, образамъ и сравненіямъ. Но и эти поэтическія средства служатъ у него къ уясненію философскихъ началъ. Вѣдь онъ облекалъ въ эти поэтическіе образы тайну своей души, ея стремленіе къ истинѣ, ея восторженный энтузіазмъ, ея презрѣніе къ мелочамъ жизни, ея причастность къ идеальному міру. И развѣ поэзія, когда она идетъ изъ глубины души, не раскрываетъ міровыхъ загадокъ? Развѣ величайшія

истины, ускользающія отъ логическаго анализа, не даются при помощи энтузіазма поэтовъ и откровеній философовъ?

Я укажу для примѣра на діалогъ „Государство“. Читая этотъ діалогъ, можно остаться неудовлетвореннымъ логической аргументаціей Платона, употребленной на то, чтобы доказать живую правду добра въ мірѣ,—правду непреходящую и непоколебимую никакими событіями, никакой человѣческой несправедливостью. Но не удовлетворившись логической аргументаціей, нельзя не почувствовать, что это сочиненіе оставляетъ въ душѣ нѣкоторый драгоцѣнный слѣдъ, какое-то внутреннее успокоеніе. Какъ достигаетъ этого Платонъ, это тайна его художественнаго и философскаго дарованія. Онъ умѣетъ затронуть какія-то невидимыя струны въ человѣческой душѣ, и, затронувъ ихъ, настроить на гармоническій ладъ. Вотъ отчего не только трудно, но прямотаки невозможно передать въ изложеніи всю прелесть Платоновыхъ діалоговъ; ихъ надо прочесть самому, чтобы понять всю ихъ могущественную силу.

Обращаясь теперь къ слѣдующему пункту своего изложенія,—къ вопросу о личномъ и философскомъ развитіи Платона,—я долженъ прежде всего выдвинуть здѣсь то важное для насъ обстоятельство, что положительный планъ общественныхъ преобразованій созрѣваетъ у Платона лишь позднѣе, во вторую половину его литературной дѣятельности. Въ болѣе раннихъ его сочиненіяхъ преобладаютъ отрицательныя и обличительныя характеристики существующихъ отношеній и традиціонной политики. Объясненіемъ этого могъ бы служить характеръ проповѣди Сократа, имѣвшей по преимуществу критическое направленіе. Отъ тѣхъ общихъ основаній политики, которыя Платонъ воспринялъ отъ своего учителя, онъ не сразу могъ перейти къ законченному политическому идеалу. Но тутъ имѣли значеніе и другія, болѣе глубокія причины. Влад. Соловьевъ очень удачно характеризовалъ эти причины подъ именемъ „жизненной драмы“ Платона, которую онъ сравнивалъ съ драмой Гамлета [1]). На первый взглядъ можетъ показаться страннымъ это сопоста-

[1]) Вл Соловьевъ, Жизненная драма Платона. Полн. собр. сочиненій, Спб т. VIII

вленіе героя Шекспировой трагедіи съ великимъ философомъ древности. Но стоитъ припомнить основныя черты Гамлета, чтобы понять всю правильность подобнаго сопоставленія. По разъясненію новѣйшихъ комментаторовъ Шекспира, онъ изображаетъ въ Гамлетѣ кризисъ юношескаго идеализма подъ вліяніемъ житейскаго зла: убійство отца Гамлета, измѣна его матери послужила для Гамлета началомъ той внутренней трагедіи, которая закончилась крушеніемъ его молодой вѣры. Это—не безвольный и нерѣшительный отъ природы человѣкъ, какъ его иногда понимаютъ; это—человѣкъ, потерпѣвшій самое горькое разочарованіе въ жизни, какое только можно себѣ представить, и живущій подъ гнетомъ этого разочарованія. Такой же ударъ для своихъ юношескихъ вѣрованій пришлось испытать и Платону; и точно такъ же трагическій случай, который явился поводомъ для его нравственнаго кризиса, есть смерть близкаго человѣка, погибшаго невинно. Этотъ ударъ былъ тѣмъ болѣе тяжкимъ, чѣмъ болѣе Сократъ внушалъ Платону и своею личностью, и своимъ ученіемъ вѣру въ людей, въ жизнь, въ правду и добро. Что же все это значило, если этотъ праведникъ умеръ, какъ преступникъ? Это былъ ужасный вопросъ для Платона, поставленный ему жизнью. Если этотъ человѣкъ, который былъ сама правда и мудрость, погибъ отъ несправедливаго приговора, значитъ, правда не имѣетъ для людей очевидной и превозмогающей силы? Значитъ, люди не могутъ вынести въ своей средѣ чистой и непреклонной истины? Значитъ, общество человѣческое держится на лжи? Значитъ, оно должно заглушить или убить свою совѣсть, чтобы имѣть возможность существовать?— Какое ужасное открытіе для чуткой, нравственной души! Какая мучительная работа мысли должна была здѣсь начаться! Это было то самое настроеніе, которое приводило Гамлета къ безотрадному выводу:

Какъ гнусны, безполезны, какъ ничтожны
Дѣянья человѣка на землѣ!
Жизнь! Что ты? Садъ, заглохшій
Подъ дикими, безплодными травами...

То, что пережилъ въ данномъ случаѣ Платонъ, есть общій удѣлъ всякаго развивающагося и чуткаго сознанія. Для юношескихъ надеждъ и молодыхъ иллюзій жизнь всегда готовитъ горькіе опыты и охлаждающіе примѣры. Для пламенной, горячо вѣрующей и титанической натуры Платона эти опыты воплотились въ форму одного рокового и потрясающаго событія, смерти Сократа, которая представилась ему вмѣстѣ съ тѣмъ и крушеніемъ самой правды. Весь этотъ міръ, вся жизнь людская должны были показаться ему непроглядным царствомъ лжи и порока. Этотъ ударъ былъ столь тяжкимъ для Платона, что онъ серьезно заболѣлъ. Прошло нѣкоторое время прежде чѣмъ онъ снова обратился къ своимъ занятіямъ. Долго потомъ это грустное воспоминаніе юности тяготило его душу и налагало скорбный отпечатокъ на его произведенія.

Но велики были и нравственныя силы Платона. Ударъ, который онъ испыталъ въ юности, не сломилъ, а только преобразилъ его. Въ своей душѣ и въ философіи Сократа онъ нашелъ средства для того, чтобы преодолѣть это тягостное впечатлѣніе. И когда затѣмъ онъ выступилъ со своими философскими ученіями, это былъ другой, новый человѣкъ, созрѣвшій для жизни и для ея ударовъ. Сила Платоновскаго идеализма, какъ уже было отмѣчено выше, состоитъ именно въ томъ, что онъ прошелъ чрезъ тяжкія испытанія и побѣдилъ ихъ силою высшаго разумѣнія. Когда идеализмъ является слѣдствіемъ простой неопытности и отсутствія всякихъ испытаній, онъ представляется намъ, какъ наивный, а иногда и непростительный оптимизмъ, какъ поверхностная идеализація жизни. Другое дѣло, когда онъ вытекаетъ изъ всѣхъ житейскихъ опытовъ и потрясеній, когда философъ сохраняетъ бодрость духа, несмотря на всѣ удары судьбы. Таковъ именно идеализмъ Платона.

Однако слѣдуетъ имѣть въ виду, что въ развитіи платоновскаго идеализма были свои ступени, свои моменты подъема и упадка. Было бы неправильно проводить между этими отдѣльными ступенями и моментами столь рѣзкое разграниченіе, чтобы видѣть у Платона, подобно тому какъ это дѣлалъ Влад. Соловьевъ, не одну, а двѣ системы,—

отрѣшеннаго и положительнаго идеализма. Какъ справедливо замѣчаетъ по этому поводу кн С. Н. Трубецкой, „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“ [1]). Эти два полюса, и вообще сочетающіеся „въ каждомъ глубокомъ и жизненномъ идеализмѣ“, встрѣчаются и у Платона на всемъ протяженіи его философской дѣятельности, но въ различные ея моменты они выражаются различно, при чемъ преобладаніе принадлежитъ то одному изъ нихъ, то другому. На этомъ основаніи мы можемъ различить слѣдующія три стадіи въ развитіи мысли Платона, поскольку имѣть въ виду, согласно главному интересу нашего изложенія, ея отношенія къ практической дѣйствительности [2]).

---

[1]) Кн. С. Н. Трубецкой, „Исторія древней философіи“. Часть вторая, стр. 90. См. также кн. Е. Н Трубецкой, „Соціальная утопія Платона“ М. 1908. Стр. 25—40.

[2]) Предлагаемая мною хронологія основныхъ стадій въ развитіи политической философіи Платона основывается на слѣдующихъ датахъ: 399 годъ—смерть Сократа, 380 г.—приблизительное обозначеніе времени, когда Платонъ начинаетъ свой діалогъ „Государство“, 367 г—второе путешествіе въ Сицилію, 347—годъ смерти Платона.—Къ этимъ общимъ хронологическимъ указаніямъ прибавлю здѣсь, что новѣйшіе изслѣдователи, начиная съ Кемпбелля (Campbell, The Sophistes and Politicus of Plato. Oxford 1867. Introduction) и Риттера (Untersuchungen über Plato. Stuttgart 1888) пришли въ нѣкоторыхъ пунктахъ къ очень существеннымъ отступленіямъ отъ старыхъ хронологическихъ схемъ, представителемъ которыхъ можно считать Целлера. Для нашего изложенія самымъ важнымъ измѣненіемъ прежней хронологіи является перенесеніе діалоговъ „Софистъ“ и „Политикъ“ къ періоду послѣ „Государства“ (по мнѣнію Риттера, ко времени между вторымъ и третьимъ путешествіемъ въ Сицилію, между 367 и 361 гг.). Какъ увидимъ далѣе, это имѣетъ самое существенное значеніе для изложенія взглядовъ Платона въ позднѣйшій періодъ развитія. Замѣчу еще здѣсь, что Риттеръ пришелъ къ сходнымъ результатамъ съ Кемпбеллемъ совершенно независимо отъ него (Кемпбелль сталъ извѣстенъ въ Германіи только чрезъ сочиненіе Лютославскаго: The origin and growth of Platos logic, первое изданіе котораго появилось въ 1897 г). Теперь хронологія Кемпбелля и Риттера въ основныхъ чертахъ принимается виднѣй-

Первая стадія характеризуется такими діалогами, какъ „Апологія Сократа“, „Критонъ“, „Горгій“. Хронологически она можетъ быть отмѣчена промежуткомъ времени между 399 и 380 годами. Философскія произведенія этой поры свидѣтельствуютъ о томъ, что Платонъ уже побѣдилъ въ себѣ безысходную скорбь первой минуты, овладѣвшую имъ послѣ смерти Сократа. Пессимистическій моментъ тутъ преобладаетъ, но виденъ и ясный выходъ къ бодрой вѣрѣ въ превозмогающую силу высшей правды. Казнь Сократа открыла Платону глаза на человѣческое общество и на весь міръ; онъ не вѣритъ теперь въ эту земную жизнь, считая ее царствомъ лжи и неправды. Но, однако, среди этого мрака свѣтилъ же свѣтъ Сократовыхъ идей? Откуда этотъ свѣтъ, откуда эта правда, которую онъ принесъ людямъ? Значитъ, есть гдѣ-нибудь для нея опоры, если не на землѣ, такъ на небѣ! Эта вѣра, которая живетъ и горитъ въ сердцахъ Сократовыхъ учениковъ, откуда она? Въ этомъ видимомъ мірѣ, въ этомъ земномъ обществѣ нѣтъ для нея устоевъ; надо предположить, что человѣкъ приноситъ ее съ собой изъ другого міра, невидимаго, идеальнаго, небеснаго. Когда Платонъ пришелъ къ этому выводу, онъ уже побѣдилъ свою гнетущую грусть. Тогда все мірозданіе стало двоиться для него на два міра—земной и небесный, и тогда самая смерть Сократа предстала ему въ иномъ освѣщеніи. „Праведникъ погибъ, но правда осталась“, такъ рѣшаетъ Платонъ. Она осталась въ томъ царствѣ идей, откуда Сократъ принесъ ее на землю. И развѣ смерть властна надъ идеей? Умираетъ только смертное, но внутренняя сила идеи остается. Пусть же судьи Сократа празднуютъ свое минутное торжество: это торжество мнимое и ничтожное,—торжество земной власти надъ небесной истиной.

Такъ можно выразить общій ходъ мысли Платона въ этотъ первый періодъ его философствованія. Въ дальнѣйшемъ изложеніи мы увидимъ, какъ подъ вліяніемъ этихъ созерцаній у Платона создается рѣзко отрицательное отношеніе ко всему окружающему строю жизни. И тѣмъ не

шими учеными (въ томъ числѣ Гомперцомъ и Наторпомъ) См. Ritter, Platon Bd. I. München 1910 SS 235 и 254—255.

менѣе нельзя сказать, чтобы съ этимъ у него связывалось полное отрѣшеніе отъ міра. Завѣтъ Сократа, который такъ хорошо выраженъ Платономъ въ „Апологіи“, гласитъ о нравственной обязанности просвѣщать людей. Пусть всѣ существующія отношенія неправильны,—въ этомъ Платонъ убѣжденъ еще болѣе Сократа,—но именно это и надо разъяснить людямъ, чтобы обратить ихъ къ свѣту истины. Нельзя допустить, чтобы вокругъ господствовали только нечестіе и несправедливость. Въ соотвѣтствіи съ этимъ цѣлый рядъ діалоговъ перваго періода посвященъ опроверженію ложныхъ взглядовъ софистики на вопросы нравственной жизни. Достаточно указать на такія выдающіяся и блестящія произведенія этого времени, какъ упомянутыя выше „Апологія“, „Критонъ“, „Горгій“, чтобы подтвердить, насколько Платонъ съ самаго начала былъ занятъ вопросами практической нравственности. Въ особенности слѣдуетъ отмѣтить, что послѣдній изъ названныхъ діалоговъ, „Горгій“, представляетъ собою первый опытъ начертанія положительныхъ взглядовъ Платона. Какъ увидимъ далѣе, здѣсь съ ясностью намѣчаются и основанія его политической философіи, и его ученіе о естественномъ правѣ, которое онъ противопоставляетъ радикальному имморализму софистовъ [1]).

Но мысль Платона не остановилась на опредѣленіи общихъ основаній этики и политики. Вторая стадія его философствованія, высшимъ выраженіемъ которой является діалогъ „Государство“ [2]), по времени приходится на годы

---

[1]) Указаніе на діалогъ „Горгій“ представляется мнѣ рѣшающимъ въ вопросѣ о характерѣ первоначальнаго идеализма Платона. На ряду съ стремленіемъ къ горнему міру и небесной правдѣ здѣсь обнаруживается такой горячій интересъ къ господствующимъ въ обществѣ взглядамъ и къ вопросамъ практической жизни, что уже одно это обстоятельство препятствуетъ признать Платона и въ эту пору его развитія отрѣшеннымъ идеалистомъ. Страстная сила его обличеній выдаетъ въ немъ очевидное намѣреніе вслѣдъ за Сократомъ учить своихъ согражданъ основамъ нравственной жизни, а положительное начертаніе новыхъ началъ показываетъ, что и въ это время онъ шелъ далѣе простой критики и отрицанія чуждыхъ ему взглядовъ.

[2]) По Целлеру окончаніе діалога „Государство“ относится приблизительно къ 375 году (Zeller, o. c., S 554), по Риттеру—къ концу восьмидесятыхъ и началу семидесятыхъ годовъ (Ritter, o c., S. 254). Такъ какъ и Целлеръ не утверждаетъ, что „Государство“ было написано въ короткій

380—367, отмѣчена стремленіемъ дать законченный идеалъ общественнаго устройства въ духѣ Сократовой школы. То, что лишь предносилось Сократу и самому Платону въ первые годы его дѣятельности, облекается теперь въ конкретную форму совершеннаго общества.

Объясняя переходъ Платона къ этому созидательному идеализму, Влад. Соловьевъ дѣлаетъ догадку относительно личныхъ обстоятельствъ Платона, которыя внесли мягкость и теплоту въ его отношенія къ людямъ. Діалогъ „Пиршество", непосредственно предшествующій крупнѣйшимъ произведеніямъ второй стадіи, дѣйствительно обнаруживаетъ какое-то радостное и свѣтлое настроеніе, свидѣтельствующее, можетъ-быть, о нѣкоторомъ внутреннемъ опытѣ Платона, оставившемъ въ его душѣ глубокій и неизгладимый слѣдъ, внесшемъ въ нее мягкій и примирительный оттѣнокъ. Но надо сказать и то: и въ душевныхъ свойствахъ, прирожденныхъ Платону, какъ греку и аѳинянину, и въ завѣтахъ, усвоенныхъ имъ отъ Сократа, и во всемъ его характерѣ, исполненномъ мощной энергіи, заключались причины, почему онъ не могъ остановиться на чисто отвлеченныхъ созерцаніяхъ. По мѣрѣ того какъ зрѣла его философская мысль и первые опыты жизни отходили въ даль прошлаго, у него крѣпло стремленіе—дѣйствовать. Уяснивъ себѣ истину, онъ жаждетъ осуществить ее среди людей, онъ не упускаетъ представляющихся возможностей, чтобы выступить реформаторомъ и пророкомъ. Это была потребность сильной натуры, для которой слово должно стать дѣломъ и мысль—фактомъ.

Вторая стадія—это періодъ высшаго подъема общественной философіи Платона, а третья (367—347 гг.) свидѣтельствуетъ объ утратѣ прежняго энтузіазма. Новыя и тягостныя разочарованія провели рѣзкую грань между этими двумя періодами. Опытъ созидательнаго дѣйствія съ цѣлью обновленія міра окончился для Платона полнымъ крушеніемъ. Давали себя знать и преклонные годы философа.

срокъ, то взятый нами въ качествѣ приблизительной даты 380 й годъ, какъ начало второй стадіи развитія Платона, можно считать согласнымъ и съ Целлеровской хронологіей.

Тяжелѣе казались препятствія, страшнѣе опасности. Мысль Платона какъ бы утрачиваетъ крылья, и въ томъ діалогѣ, который заключаетъ собою эту стадію и который носитъ названіе „Законы", вмѣсто творческаго полета вдохновенія мы находимъ лишь величайшее напряженіе вниманія къ мелочамъ и подробностямъ. И тѣмъ не менѣе и въ эту пору заката у Платона все же сохраняется его старая вѣра въ способность людей къ лучшей жизни, въ возможность справедливаго устроенія общества и въ связь земного міра съ идеальнымъ порядкомъ. Предъ самой смертью онъ еще лелѣетъ свою лучшую мечту—просвѣтить людей свѣтомъ истины и перестроить жизнь на началахъ справедливости. Но тягость испытанныхъ разочарованій пригибаетъ эту мечту къ землѣ, и горькій опытъ жизни омрачаетъ лучшія намѣренія.

Таковы основныя стадіи въ развитіи политической философіи Платона, которыя мы должны теперь характеризовать съ большей подробностью.

2. Первая стадія. „Апологія". „Горгій", какъ первое начертаніе политическаго идеала Платона. Ученіе о призваніи философа.

Выходъ изъ жизненной драмы Платона и вмѣстѣ съ тѣмъ первый догматъ его идеализма заключался въ слѣдующемъ: правда, о которой говорилъ Сократъ, хотя бы и нарушенная и попранная на землѣ, пребываетъ незыблемой и совершенной на небѣ; это не выдумка философовъ, а высшая и вѣчная реальность, противъ которой земное зло безсильно, какъ тьма безсильна противъ яркаго свѣта.

Разсматривая съ точки зрѣнія этой высшей правды ходъ текущей жизни, Платонъ не находитъ достаточныхъ словъ для ея порицанія. Всѣ устои, всѣ традиціи знакомой ему дѣйствительности онъ подвергаетъ рѣзкому осужденію. И это осужденіе принимаетъ у него порою характеръ столь тягостнаго разочарованія, что весь міръ кажется ему лежащимъ во злѣ, а тѣло представляется только темницей души. Изъ этой области мрака и неправды философу надо уйти

Но на ряду съ этой во всякомъ случаѣ сильно звучащей пессимистической нотой столь же опредѣленно и ярко слышится у Платона и другое убѣжденіе: жизнь идетъ неправильно, но она и можетъ, и должна быть согласована съ высшей правдой Въ соотвѣтствіи съ этимъ убѣжденіемъ задачей философа полагается уже не бѣгство изъ міра, а преобразованіе міра Такъ и въ этотъ первый періодъ съ ясностью можно обнаружить у Платона зачатки того созидательнаго реформаторскаго стремленія, которое всецѣло соотвѣтствовало этическому идеалу Сократовой школы, но въ полной силѣ проявляется у него лишь позднѣе.

Вѣра въ небесную и неизмѣнную правду, этотъ главный и основной завѣтъ Сократа, находитъ свое выраженіе прежде всего въ „Апологіи“. Это одно изъ самыхъ блестящихъ произведеній Платона. Вполнѣ возможно, что многое въ передаваемыхъ здѣсь Платономъ рѣчахъ Сократа и дѣйствительно принадлежитъ самому Сократу, но прекрасная форма и классическое построеніе есть, конечно, заслуга Платона. Когда читаешь написанную имъ „Апологію“, невольно раздѣляешь эту глубокую увѣренность Платона, что непреклонная правда и чистая совѣсть Сократа обладаютъ такой возвышенной красотой, такой несравненной привлекательностью, что противъ нихъ всякія временныя цѣли, всякіе внѣшніе интересы кажутся ничтожными. Кантъ говорилъ, что на человѣка съ особенной силой дѣйствуютъ двѣ вещи: звѣздное небо надъ нами и нравственный законъ въ насъ; и если первое какъ бы подавляетъ человѣка своимъ величіемъ, то второй, напротивъ, „безконечно возвышаетъ его достоинство, какъ одаренной разумомъ силы, какъ личности, въ которой нравственный законъ обнаруживаетъ жизнь, независимую отъ животнаго существованія и даже отъ всего чувственнаго міра“. Вотъ эта мысль о самостоятельномъ нравственномъ достоинствѣ человѣка выражена Платономъ въ „Апологіи“ въ цѣльномъ и живомъ образѣ. Непреклонный, какъ сама правда, Сократъ держитъ здѣсь смѣлую рѣчь, возвышаясь подъ конецъ до пророческаго пафоса. Онъ не боится за свою участь и не щадитъ своихъ судей: изъ обвиняемаго онъ превращается въ обвинителя

Въ этой „Апологіи", написанной Платономъ, всегда будетъ производить особенное впечатлѣніе тотъ моментъ, когда Сократъ, вмѣсто того чтобы защищаться и попробовать смягчить своихъ судей, вдругъ переходитъ въ обвинительный тонъ. Мы чувствуемъ, что Сократъ и не могъ говорить иначе. Не меньшее впечатлѣніе производитъ и тотъ моментъ его рѣчи, когда онъ наотрѣзъ отказывается измѣнить своему призванію, какъ онъ его понимаетъ. Вотъ это мѣсто: „даже если бы вы меня отпустили и при этомъ сказали мнѣ: на этотъ разъ, Сократъ, мы не согласимся съ Анитомъ и отпустимъ тебя, съ тѣмъ однако, чтобы ты больше не занимался этимъ изслѣдованіемъ и оставилъ философію, а если еще разъ будешь въ этомъ уличенъ, то долженъ будешь умереть,—такъ вотъ говорю я, если бы вы меня отпустили на этомъ условіи, то я бы вамъ сказалъ: желать вамъ всякаго добра—я желаю, о мужи Аѳиняне, и люблю васъ, а слушаться буду скорѣе Бога, чѣмъ васъ, и пока есть во мнѣ дыханіе и способность, не перестану философствовать, уговаривать и убѣждать всякаго изъ васъ, кого только встрѣчу, говоря то самое, что обыкновенно говорю" [1]). Съ безстрашной откровенностью Сократъ говоритъ своимъ судьямъ правду въ глаза и этимъ еще болѣе возстановляетъ ихъ противъ себя. Надъ нимъ произносятъ смертный приговоръ. Но прежде чѣмъ уйти, Сократъ еще разъ обращается къ своимъ судьямъ, на этотъ разъ съ пророческимъ словомъ. Этотъ конецъ „Апологіи" дышитъ какой-то величавой торжественностью; Платонъ умѣетъ здѣсь придать Сократовой рѣчи особенную силу. Сократъ возвѣщаетъ своимъ судьямъ, что, осуждая его на смерть, они напрасно думаютъ освободиться отъ критики и порицаній: свободнаго слова они убить не могутъ, и въ концѣ-концовъ они будутъ наказаны гораздо чувствительнѣе, чѣмъ онъ. За Сократомъ выступитъ еще большее количество обличителей, которые пока молчали, когда онъ былъ живъ; но послѣ его смерти возстанутъ съ тѣмъ большей силой, что они молоды, и еще сильнѣе бу-

[1]) Apol. 29 C—D. Привожу это мѣсто въ переводѣ М. С. Соловьева (Творенія Платона. Переводъ съ греческаго Владиміра Соловьева, М. С. Соловьева и кн С Н. Трубецкого, т. II)

дутъ ихъ нападенія. Сократъ какъ бы предчувствуетъ, что его отечеству грозятъ смутныя времена. За себя онъ не боится; онъ долженъ теперь умереть, но смерть ему не страшна: вѣдь смерть есть или сонъ, не тревожимый сновидѣніями, или переселеніе въ другую, лучшую жизнь. „Теперь время итти отсюда: мнѣ — умирать, вамъ — жить. Человѣку хорошему ничего не можетъ приключиться злого ни при жизни его, ни послѣ смерти. Но кто изъ насъ идетъ на лучшее, это никому неизвѣстно, кромѣ Бога“ [1]), — такъ заключаетъ Платонъ рѣчь Сократа.

Всѣ эти мѣста, которыя мы сейчасъ привели, проникнуты одной идеей, что правда и ея защитники ничего не должны и не могутъ бояться. Ихъ временное пораженіе въ человѣческомъ обществѣ ничего не значитъ. Платонъ, какъ идеалистъ, вѣритъ въ невидимое добро, съ которымъ человѣкъ связанъ въ своихъ дѣлахъ и въ своей судьбѣ. Сообразовать съ этимъ высшимъ идеальнымъ порядкомъ свою жизнь, имѣть его всегда предъ собою, какъ неизмѣнную цѣль, заботиться прежде всего о своей душѣ — вотъ въ чемъ истинное назначеніе человѣка. А все остальное, все внѣшнее и непрочное не должно имѣть для него никакой цѣны. Возвышенный образъ Сократа, предстающій въ „Апологіи“ во всей красотѣ своего нравственнаго величія, служитъ живымъ подтвержденіемъ этихъ истинъ. Не одни ученія, прекрасныя въ своей гармонической законченности, воспроизводятся здѣсь: вся жизнь великаго мудреца, проникнутая сознаніемъ высшей истины, проходитъ передъ нами. Получается истинно-художественное изображеніе, увлекательное по своей внутренней цѣльности и красотѣ.

Понятно, что въ „Апологіи“, задача которой — показать нравственное превосходство Сократа предъ его обвинителями и судьями, высказывается рѣшительный протестъ противъ аѳинскаго строя, въ столкновеніи съ которымъ Сократъ погибъ. „Можетъ... показаться страннымъ, — говоритъ здѣсь Сократъ, — что я подаю... совѣты частнымъ образомъ, обходя всѣхъ и во все вмѣшиваясь, а выступать всенародно въ

[1]) Apol 42

вашемъ собраніи и давать совѣты городу не рѣшаюсь. Причина этому та самая, о которой вы часто и всюду отъ меня слышали, а именно, что мнѣ бываетъ какое-то божественное или демоническое знаменіе... Вотъ этотъ-то голосъ и не допускаетъ меня заниматься государственными дѣлами. И, кажется, прекрасно дѣлаетъ, что не допускаетъ. Будьте увѣрены, о мужи Аѳиняне, что если бы я попробовалъ заниматься государственными дѣлами, то ужъ давно бы погибъ и не принесъ бы пользы ни себѣ, ни вамъ. И вы на меня не сердитесь, если я вамъ скажу правду: нѣтъ такого человѣка который могъ бы уцѣлѣть, если бы сталъ откровенно противиться вамъ или какому-нибудь другому большинству и хотѣлъ бы предотвратить все то множество беззаконій, которыя совершаются въ государствѣ“ [1]).

Это отрицательное отношеніе къ аѳинской политикѣ находитъ въ „Апологіи“ и болѣе общее объясненіе въ полномъ ея несоотвѣтствіи этическому идеалу Сократовой школы. Неустанная проповѣдь Сократа, какъ ее передаетъ здѣсь Платонъ, имѣла цѣлью убѣдить аѳинянъ, что прежде всего надо заботиться о душѣ, а не „о тѣлахъ или о деньгахъ“ [2]). Все направленіе аѳинской жизни представляется съ этой точки зрѣнія ложнымъ.

Въ „Горгіи“, написанномъ вскорѣ послѣ „Апологіи“, это критическое отношеніе къ аѳинскому строю получаетъ еще болѣе конкретныя очертанія. Съ большой рѣзкостью Платонъ нападаетъ здѣсь на великихъ аѳинскихъ политиковъ, Перикла, Кимона, Мильтіада, Ѳемистокла, направившихъ Аѳины на путь внѣшняго могущества. На нихъ возлагаетъ онъ отвѣтственность за пагубное извращеніе общественной жизни. Сдѣлали ли они гражданъ лучшими? На это Платонъ отвѣчаетъ отрицательно. Они стремились угождать общимъ желаніямъ, и городъ, вмѣсто того, чтобы сдѣлаться великимъ, какъ объ этомъ говорятъ, сталъ только „распухшимъ и нездоровымъ, ибо, вопреки умѣренности и справедливости, его наполнили гаванями, доками, стѣнами

---

[1]) Apol. 31 C—D—E (переводъ М. С. Соловьева)
[2]) Apol. 30 B

сборами съ союзниковъ и тому подобнымъ хламомъ“ [1]). Всѣ эти признаки морского могущества Аѳинъ, на которыхъ утверждалась ихъ сила, какъ великой державы, кажутся Платону хламомъ (φλυαρίαι). И когда въ томъ же діалогѣ задача истиннаго политическаго искусства опредѣляется такъ, чтобы сдѣлать гражданъ изъ худшихъ лучшими, воспитывая ихъ не по желанію, а согласно ихъ истинному благу, то очевидно, что уже тутъ традиціоннымъ путямъ аѳинской политики съ полной ясностью противополагается идеалъ внутренняго совершенствованія. Въ этомъ смыслѣ Платонъ влагаетъ Сократу въ уста слѣдующія характерныя слова: „думаю, что я съ немногими аѳинянами, чтобы не сказать одинъ, занимаюсь истиннымъ политическимъ искусствомъ и одинъ изъ нынѣшнихъ людей стремлюсь къ государственному благу“ [2]). Главное не говорить и не дѣлать ничего несправедливаго ни противъ людей, ни противъ боговъ. Это именно и даетъ спокойствіе предъ лицомъ смерти. Самое же худшее изъ всѣхъ золъ — это уйти въ тотъ міръ съ душою, обремененною неправедными дѣлами [3]). Платонъ заканчиваетъ діалогъ миѳомъ о загробномъ судѣ, который совершаютъ надъ душами умершихъ сыновья Зевса Миносъ, Радамантъ и Эакъ, воздавая каждому по его заслугамъ. Этимъ миѳомъ, за которымъ Платонъ признаетъ внутреннюю правду, подкрѣпляется основное положеніе діалога, что лучшее для человѣка — жить и умереть, слѣдуя справедливости.

По замѣчанію одного изъ нѣмецкихъ изслѣдователей Платона, надъ „Горгіемъ“ уже носится духъ его позднѣйшаго ученія объ идеяхъ [4]). Мы могли бы также сказать, что въ этомъ діалогѣ чувствуется духъ будущей политической философіи Платона. Отождествленіе истиннаго политическаго искусства съ стремленіемъ къ нравственному совершенству, связь политическаго идеала съ мыслью о высшемъ нравственномъ порядкѣ и съ ученіемъ о безсмертіи души,— эти основы знаменитаго діалога „Государство“ уже въ „Гор-

---

[1]) Gorg 515 sequ., особ. 518 E—519 A
[2]) Gorg. 521 D.
[3]) Gorg. 522 D—E.
[4]) Gomperz, Griechische Denker Leipzig 1902 Bd II. S. 285

гіи“ высказываются съ полной опредѣленностью. Здѣсь нетрудно подмѣтить начинающуюся переработку политическихъ завѣтовъ Сократа: по существу Платонъ остается еще на почвѣ идей своего учителя, и вмѣстѣ съ тѣмъ эти идеи получаютъ у него болѣе рѣзкій полемическій характеръ и вмѣстѣ съ тѣмъ большую опредѣленность въ смыслѣ рѣшительнаго разрыва съ господствующими воззрѣніями.

Рѣзкостью и рѣшительностью этого разрыва объясняется и та двойственность, которая замѣчается съ самаго начала во взглядѣ Платона на призваніе философа и на его отношеніе къ земнымъ дѣламъ. Какъ мы только что видѣли, въ „Горгіи“ съ очевиднымъ признаніемъ говорится о томъ истинномъ политическомъ искусствѣ, которое состоитъ въ нравственномъ воздѣйствіи на гражданъ. Равнымъ образомъ и въ „Апологіи“ восхваляется мужественное проповѣдничество Сократа, призывающаго аѳинянъ къ совершенствованію души. Но, съ другой стороны, Платону представляется иногда, что вокругъ него все безнадежно плохо и что философу лучше уйти въ свои созерцанія. Изъ размышленій такого рода у него постепенно слагается образъ истиннаго философа, который, удаляясь отъ внѣшнихъ тревогъ, живетъ своей внутренней жизнью и, отдѣливъ себя отъ общества, спокойно стремится къ совершенству духа. Такъ въ діалогѣ „Федонъ“ истинный философъ изображается какъ человѣкъ, который вполнѣ отдается внутренней жизни и смотритъ на тѣло свое, какъ на темницу души. Философія является для него какъ кроткая утѣшительница и освободительница отъ земныхъ узъ. Она учитъ его не довѣрять показаніямъ внѣшнихъ чувствъ и вѣрить только ей одной... Душа истиннаго философа, стремясь къ полной свободѣ, отрекается, поскольку это возможно, отъ удовольствій и желаній, отъ страховъ и печалей... Однажды предавшись имъ, трудно уже отъ нихъ отрѣшиться, ибо они постоянно начинаются снова, какъ ткань Пенелопы. Напротивъ, удерживая свои страсти въ совершенномъ спокойствіи, слѣдуя всегда руководству разума, душа философа созерцаетъ постоянно то, что истинно, божественно, неизмѣнно и независимо отъ колеблющихся мнѣній: питаясь чистой истиной, она освобождается

отъ всѣхъ бѣдствій, удручающихъ человѣческую природу [1]).

Въ болѣе позднемъ діалогѣ „Θеэтетъ“ характеристика философа какъ отрѣшеннаго отъ міра идеалиста дается съ другой точки зрѣнія, со стороны его отдаленія отъ общественныхъ дѣлъ и практической безпомощности. Занимающіеся философіей, говорится здѣсь,—„отъ юности не знаютъ дороги на площадь, какъ и не знаютъ, гдѣ находится судъ или совѣтъ, или какое-либо общественное собраніе; законовъ и постановленій ни произносимыхъ, ни писаныхъ не видятъ они и не слышатъ... Только тѣло ихъ находится и пребываетъ въ государствѣ, а ихъ мысль, считая все это малымъ и ничтожнымъ и относясь къ этому съ презрѣніемъ, витаетъ, по словамъ Пиндара, повсюду... вездѣ изслѣдуетъ природу всего сущаго въ цѣломъ, но не спускается ни къ чему изъ того, что находится вблизи“ [2]). Именно этимъ сосредоточеніемъ духа на существенномъ и важномъ объясняется превосходство философа надъ толпою, осмѣивающей его безпомощность. Онъ не слѣдуетъ за толпою ни въ ея порицаніяхъ, ни въ ея похвалахъ. То, что удивляетъ другихъ, какъ напримѣръ, власть, богатство, знатное происхожденіе, для его мысли, объемлющей все въ цѣломъ, не имѣетъ значенія. Онъ видитъ и знаетъ то, чего не вѣдаютъ другіе.

Я привожу здѣсь лишь краткія выдержки изъ „Федона“ и „Θеэтета“, которыя передаютъ только общій смыслъ замѣчательной характеристики философа, какъ ее дѣлаетъ въ этихъ діалогахъ Платонъ. Это цѣлые гимны свободной жизни духа, отрѣшившагося отъ всего земного и парящаго на высотѣ чистой мысли. Я бы сказалъ, что эта характеристика имѣетъ классическое и вѣчное значеніе. Среди тѣхъ, кто вѣритъ въ идеальныя начала и служитъ имъ, всегда будетъ сохраняться эта противоположность натуръ дѣятельныхъ и

---

[1]) Phaedo, 82 E sequ.

[2]) Theaet. 173 D—E. Какъ полагаютъ многіе изъ новѣйшихъ изслѣдователей (напр. Лютославскій, Гомперцъ, Риттеръ, см. Ritter, Platon SS 254—255). „Θеэтетъ“ написанъ послѣ „Государства“. Это подтверждаетъ принимаемую мною мысль, что взглядъ Платона на призваніе философа всегда отличался двойственностью, какъ это вполнѣ объясняется и сложностью мотивовъ, вошедшихъ въ его міросозерцаніе

созерцательныхъ: одни хотятъ дѣйствовать и влiять, входя властно и энергически въ жизнь, исправляя ея несовершенства, борясь со зломъ; другіе способны только къ внутренней жизни духа, къ созерцаніямъ и мечтамъ. Безполезно спрашивать и невозможно рѣшать, какой изъ этихъ типовъ выше. При извѣстныхъ условіяхъ, внутреннихъ и внѣшнихъ, философъ и не можетъ быть инымъ, какъ отрѣшеннымъ идеалистомъ, удаляющимся на горнія высоты. Души, болѣзненно чувствующія всякое соприкосновеніе съ прозой жизни, осуждены невольно на одни созерцанія; это тѣ, о которыхъ сказано:

Творецъ изъ лучшаго эѳира
Согкалъ живыя струны ихъ,
Онѣ не созданы для міра,
И міръ былъ созданъ не для нихъ!

И когда къ этому присоединяются невозможныя условія общественной жизни, не остается ничего другого, какъ замкнуться въ себя и спасаться отъ полнаго отчаянія въ животворящихъ источникахъ мысли. Въ этомъ именно смыслѣ Платонъ говоритъ въ „Ѳеэтетѣ“ о необходимости бѣжать какъ можно скорѣе отсюда туда, т.-е., какъ поясняетъ онъ, уподобляться божеству, становясь справедливымъ и благочестивымъ согласно съ разумомъ [1]).

Однако на этой мысли о бѣгствѣ изъ міра, какъ ни представляется она для философа увлекательной, Платонъ не остановился. И въ „Ѳеэтетѣ“ [2]), и особенно въ „Государствѣ“, а еще ранѣе того въ „Горгіи“ онъ сознаетъ, что задачей личнаго спасенія философъ ограничиться не можетъ, что онъ долженъ помочь и другимъ спастись. И когда это убѣжденіе говоритъ въ немъ сильнѣе, у него зрѣетъ рѣши-

---

1) Theaet. 176 B.

2) Спеціальное указаніе на соотвѣтствующее мѣсто „Ѳеэтета“—176 D—сдѣлалъ въ своемъ этюдѣ „Соціальная утопія Платона“ кн Е. Трубецкой (стр. 40) Это указаніе не утрачиваетъ значенія и въ томъ случаѣ, если „Ѳеэтетъ“ написанъ послѣ „Государства“; ибо важно то, что здѣсь въ одно и то же время рекомендуется бѣгство изъ міра и признается необходимость воздѣйствія на дурныхъ людей, поступающихъ несправедливо и говорящихъ нечестивыя вещи

мость стать реформаторомъ жизни и осуществить великій завѣтъ Сократа.

Но какъ ни колеблется Платонъ въ вопросѣ объ отношеніи къ другимъ людямъ, общій тонъ его міросозерцанія остается пессимистическимъ. Жажда общественнаго подвига окрыляетъ его мысль, но не проясняетъ окружающаго мрака. Слишкомъ тяжки были его впечатлѣнія жизни, слишкомъ мучительны соприкосновенія съ аѳинской дѣйствительностью Не слѣдуетъ преувеличивать, но едва ли можно отрицать связь между жизненнымъ опытомъ Платона и взглядомъ его на здѣшній міръ, какъ на царство тьмы. Въ то время, когда его философское ученіе сложилось въ стройную систему и когда предъ его умственнымъ взоромъ предсталъ во всей красотѣ возвышенный міръ идей, земля казалась ему мрачной подземной пещерой, а люди—узниками, заключенными въ эту пещеру. И въ яркомъ образѣ онъ рисовалъ существованіе этихъ вѣчныхъ узниковъ, постоянно остающихся скованными, никогда не видящихъ свѣта и созерцающихъ только стѣну пещеры и на ней тѣни предметовъ, скрытыхъ отъ ихъ глазъ. Надо освободиться отъ оковъ и постепенно привыкнуть къ свѣту солнца, чтобы понять, что только внѣ пещеры пребываетъ настоящая дѣйствительность [1]).

Этотъ образъ сразу вводитъ насъ въ философію Платона: земной міръ, какъ царство тѣней, опытъ людей, какъ результатъ впечатлѣній отъ неясныхъ отображеній недоступной простому глазу дѣйствительности, и философское познаніе, какъ выходъ къ яркому свѣту подлинной реальности.

Въ духѣ этого философскаго міросозерцанія создаетъ Платонъ политическую теорію второй стадіи своего развитія, когда мысль его обратилась къ положительнымъ построеніямъ. Прежде чѣмъ перейти къ этой второй стадіи, мы должны представить хотя бы въ общихъ чертахъ сущность его философіи, ибо отсюда уясняется и основной смыслъ его политическаго ученія.

---

[1]) De rep. 514 sequ

3. Философское міросозерцаніе Платона. Ученіе объ идеяхъ. Значеніе метафизики Платона для его построенія общественнаго идеала.

Въ философской разработкѣ своей системы Платонъ въ значительной мѣрѣ пользуется данными предшествующей философіи. Подобно тому какъ до него былъ сдѣланъ цѣлый рядъ примирительныхъ попытокъ для того, чтобы объединить ученія Гераклита и элейцевъ, такъ и Платону задача метафизики представляется прежде всего какъ разрѣшеніе той же самой проблемы, надъ которой трудились Эмпедоклъ, Анаксагоръ и другіе философы. Но онъ избираетъ новый и своеобразный путь для разрѣшенія этой задачи: своеобразность его состоитъ въ томъ, что къ примиренію крайнихъ ученій Гераклита и Парменида онъ приходитъ путемъ того внутренняго опыта, къ которому призывалъ философію Сократъ, и на этомъ пути обнаруживаетъ бо́льшую возможность согласиться одинаково и съ Гераклитомъ, и съ Парменидомъ. Если и предшествующіе философы синтетическаго направленія прибѣгали къ умозрѣнію, чтобы отвѣтить на вопросъ о неизмѣнныхъ основахъ измѣнчиваго міра, то у Платона разрѣшеніе этого вопроса ставится на почву не только логическихъ заключеній, но прежде всего нравственныхъ требованій. Признаніе вѣчнаго и неизмѣннаго бытія является для него не только теоретическимъ выводомъ, но еще болѣе того результатомъ жизненнаго опыта и потребностью нравственнаго сознанія. Столь же необходимымъ и по тѣмъ же глубокимъ жизненнымъ основаніямъ представляется Платону и допущеніе наряду съ неизмѣннымъ бытіемъ измѣнчивой и текучей области явленій.

Гераклитъ правъ,— думаетъ Платонъ,—когда онъ утверждаетъ, что весь этотъ видимый міръ измѣнчивъ и призраченъ, что онъ подлежитъ постоянному теченію; земныя явленія не имѣютъ прочнаго бытія: они временны и преходящи. Но правы также и элейцы, когда они говорили, что есть единое и неизмѣнное бытіе. Гераклитъ ошибался, отрицая его; онъ упускалъ, что, кромѣ видимаго міра, дѣй-

ствительно текучаго и измѣнчиваго, существуетъ еще невидимый міръ, которому присущи свойства постояннаго бытія.

И вотъ Платонъ, примиряя Гераклита и элейцевъ, приходитъ къ убѣжденію, что на ряду съ этимъ видимымъ міромъ конечныхъ вещей существуетъ внѣ его нѣкоторое постоянное и вѣчное бытіе. Но это бытіе не представляется ему неподвижнымъ и нераздѣльнымъ единствомъ, какъ Пармениду, а живымъ царствомъ идей. Въ характеристикѣ этого неизмѣннаго идеальнаго бытія Платонъ соединяетъ черты сократовскаго и элейскаго ученій. Сократъ искалъ постоянныхъ и прочныхъ основъ познанія и нашелъ эти основы въ общихъ понятіяхъ, раскрывающихъ сущность явленій. Слѣдуя этому указанію, Платонъ дѣлаетъ дальнѣйшее заключеніе, что и постоянныя основы бытія имѣютъ такой же общій характеръ, что истинное бытіе существуетъ въ видѣ общихъ сущностей, какими и являются идеи. Вмѣстѣ съ тѣмъ эти идеи надѣляются у него признаками, взятыми изъ элейской философіи: онѣ представляютъ бытіе само по себѣ сущее, тожественное съ собою и вѣчное (αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν)[1]), онѣ не подвержены перемѣнамъ[2]).

Въ отличіе отъ этого истинно сущаго міра идей область видимыхъ явленій измѣнчива, подвижна и текуча; она не имѣетъ самостоятельнаго бытія, а только отражаетъ бытіе идей. Такъ устанавливаетъ Платонъ свое знаменитое противоположеніе двухъ міровъ. Но, противопоставляя ихъ одинъ другому, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ устанавливаетъ между ними постоянное отношеніе. Согласно его ученію, идеи суть первообразы, вѣчные типы земныхъ преходящихъ вещей. Всѣ вещи, всѣ явленія видимаго міра имѣютъ свои первообразы или идеи, по отношенію къ которымъ они являются только отраженіями или тѣнями. Отношеніе идей къ вещамъ можно объяснить слѣдующимъ сравненіемъ. Какъ солнце, отражаясь въ волнахъ, въ этомъ своемъ отраженіи множится и измѣняется, само по себѣ оставаясь единымъ и неизмѣннымъ, такъ и вѣчныя идеи оставляютъ въ видимомъ мірѣ

[1]) Symp. 211 A
[2]) Phaedo 78 D

множество копій и отраженій. Нѣтъ, напримѣръ, среди видимыхъ вещей настоящей красоты или безусловной справедливости, но есть болѣе или менѣе красивыя вещи, болѣе или менѣе справедливыя дѣйствія, никогда не достигающія высоты идеала [1]). Итакъ, по Платону, каждому нашему понятію соотвѣтствуетъ: въ идеальномъ и невидимомъ мірѣ—единая совершенная идея а въ матеріальномъ и видимомъ мірѣ—множество ея несовершенныхъ отраженій Въ своей совокупности эти идеи представляютъ стройный космосъ и завершаются верховной идеей добра Здѣсь, въ этомъ идеальномъ мірѣ, пребываютъ подлинная истина, настоящая красота и безусловное добро. И Платонъ спокойно смотритъ на міръ земныхъ явленій, на круговоротъ вещей, на ихъ постоянную гибель и смѣну: это все такъ и должно быть, настоящее бытіе остается неизмѣннымъ и сіяетъ вѣчной красотой [2]).

Однако, установивъ ясно и твердо нравственный смыслъ своей системы, найдя въ ней выходъ изъ крушенія земныхъ надеждъ, Платонъ никогда не могъ опредѣленно разъяснить логическое содержаніе того соотношенія, которое, по его ученію, существуетъ между идеями и явленіями. Идеи неизмѣнны и совершенны, въ нихъ все бытіе, и онѣ суть причина всякаго бытія. Видимый міръ явленій только отъ нихъ заимствуетъ свою реальность. Но спрашивается: какимъ образомъ эти совершенныя идеи могутъ порождать видимый міръ и быть причиной его, если сами онѣ остаются въ безусловномъ покоѣ вѣчнаго совершенства? Къ разрѣшенію этого вопроса Платонъ подходитъ съ разныхъ сторонъ, и такимъ образомъ высказываетъ послѣдовательно нѣсколько предположеній. Для установленія связи между идеями и вещами, очевидно, слѣдовало признать въ отношеніи двухъ міровъ моментъ движенія, стремленія, творче-

---

[1]) De rep. 479 A—B.

[2]) Въ нашемъ изложеніи, задача котораго—дать анализъ философіи права Платона, нѣтъ необходимости разсматривать и подвергать критикѣ новѣйшія истолкованія ученія Платона объ идеяхъ, какъ, напримѣръ, истолкованіе Наторпа (Platos Ideenlehre. Leipzig 1903). О книгѣ Наторпа см. Гомперца въ Archiv fur Geschichte der Philosophie. Bd. XI; на русскомъ языкѣ—статью Зѣньковскаго, Платонъ въ истолкованіи П. Наторпа, въ журналѣ „Вопросы Философіи и Психологіи“, кн. 95

ства. Въ соотвѣтствіи съ этимъ Платонъ еще въ діалогѣ „Пиршество“, принадлежащемъ къ первой половинѣ его философской дѣятельности, принимаетъ въ видимомъ мірѣ присущее ему стремленіе возвыситься къ божественному и уподобиться ему. Это стремленіе Платонъ называетъ любовью, эросомъ, понимая подъ этимъ всякое стремленіе смертнаго пріобщиться къ безсмертному и безконечному, почувствовать и пережить его.

Эросъ проявляется всюду и въ самыхъ различныхъ формахъ: и въ томъ, что люди обыкновенно зовутъ любовью, и въ стремленіи всего живого къ продолженію и увѣковѣченію своего рода, и въ великихъ подвигахъ и дѣлахъ, совершаемыхъ ради безсмертія, и, наконецъ, въ томъ высшемъ стремленіи къ истинной, чистой, безпримѣсной божественной красотѣ приближеніе къ которой дѣлаетъ человѣка болѣе любезнымъ Богу и болѣе безсмертнымъ, чѣмъ всѣхъ другихъ [1]).

Проявляясь въ различныхъ формахъ, это стремленіе къ безсмертному и божественному по существу одно у всѣхъ. Связывая его съ влеченіемъ къ истинной красотѣ и истинному добру, Платонъ устанавливаетъ отношеніе видимаго міра къ невидимому и объясняетъ, какимъ образомъ идеальное привлекаетъ къ себѣ и движетъ все сущее, хотя и пребываетъ само въ себѣ и всегда тожественное съ собою [2]).

Въ другомъ болѣе позднемъ діалогѣ „Софистъ“ [3]) Платонъ вноситъ моментъ движенія и въ міръ идеальный. Именно для того, чтобы объяснить дѣйствіе идей на чувственный и познаваемый міръ, онъ полагаетъ необходимымъ признать, что онѣ не остаются неподвижными, а, напротивъ, живутъ, мыслятъ и движутся [4]). Однако точку зрѣнія, намѣченную въ „Пиршествѣ“, Платонъ не только не забываетъ, но развиваетъ ее и въ другихъ діалогахъ, въ видѣ

[1]) Symp. 204—212

[2]) См. приведенное выше (стр. 31) опредѣленіе изъ Symp. 211 A.

[3]) Вопросъ о времени написанія этого діалога въ настоящее время рѣшается совершенно иначе, чѣмъ прежде. Ранѣе преобладало мнѣніе, что „Софистъ“ относится къ первому періоду—до „Государства“, новѣйшіе изслѣдователи единогласно относятъ его къ болѣе позднему времени. См. Ritter, l. c. S. 255.

[4]) Sophist 248

телеологической системы объясненія міра. Мысль о прямомъ и непосредственномъ участіи идей въ измѣненіяхъ видимаго міра здѣсь оставляется, а вмѣсто этого выдвигается понятіе идей, какъ цѣлей, осуществляющихся въ явленіяхъ [1]). Эта телеологическая точка зрѣнія высказывается въ діалогахъ „Филебъ", „Государство", „Тимей". Она находитъ свое завершеніе въ мысли Платона о томъ, что въ этомъ порядкѣ общей цѣлесообразности и вся совокупность идей подчиняется высшей идеѣ блага.

Въ соотвѣтствіи съ этими воззрѣніями Платонъ ввелъ въ свое философское построеніе особое промежуточное и посредствующее начало, которое онъ назвалъ душою міра. Являясь связью между міромъ идеальнымъ и міромъ вещественнымъ, душа міра представляютъ собою ту движущую силу, которая одухотворяетъ и оживляетъ вселенную.

Такъ разными путями подходитъ Платонъ къ разрѣшенію вопроса о связи земли и неба, о возможности воплощенія идеала въ мірѣ и стремленія міра къ идеалу. Уже изъ этой общей характеристики видно, что изъ основныхъ началъ платонизма необходимость построенія соціальной философіи вытекаетъ сама собою. Этическій идеалъ Сократа, требовавшій общественной реформы, закрѣпляется здѣсь стройнымъ метафизическимъ ученіемъ. Однако, изъ этой же характеристики можно заключить, что для построенія соціальнаго идеала система Платона представляла и нѣкоторыя существенныя затрудненія. Эти затрудненія заключались не въ томъ, что Платонъ не могъ примирить противоположности двухъ міровыхъ началъ [2]). Пусть эта задача не выполнена имъ въ законченной формѣ, но она все же не только поставлена, но и разрѣшена имъ хотя бы и въ общемъ видѣ. Пусть въ этомъ разрѣшеніи остаются важные пробѣлы, но идея объективнаго значенія добра и воплощенія его въ мірѣ представляется Платону безспорной. А это

---

1) См. отчетливую характеристику этого момента въ развитіи философіи Платона у Виндельбанда въ его монографіи о Платонѣ.

2) Въ нашей литературѣ въ этомъ видитъ источникъ противорѣчій Платона кн. Евг. Трубецкой, Соціальная утопія Платона, стр. 47.— Въ другомъ мѣстѣ (стр. 71) кн. Трубецкой ближе подходитъ къ указанію настоящаго недостатка платоновскаго идеала

открываетъ для него возможность поставить и проблему осуществленія добра въ человѣческомъ обществѣ. Затрудненія, возникающія для его соціальной философіи, вытекали изъ того особаго значенія, какое получилъ въ его міросозерцаніи принципъ родовыхъ общихъ понятій. Какъ мы видѣли, лишь за этими понятіями, реализованными въ царствѣ идей, признается у Платона истинное бытіе. Все частное, индивидуальное является лишь постольку реальнымъ, поскольку оно является отблескомъ родовыхъ сущностей. Не имѣя реальнаго значенія, оно не можетъ имѣть и нравственнаго оправданія. Вотъ почему осуществленіе общественнаго идеала мыслится Платономъ не въ качествѣ задачи для постепеннаго творчества отдѣльныхъ лицъ, свободно объединяющихся въ актахъ соціальнаго прогресса, а въ видѣ общаго плана, утверждаемаго въ жизни людей высшей мудростью и представляющаго собою незыблемый порядокъ общенія. Какъ отблескъ общей, родовой, безличной справедливости, этотъ порядокъ и самъ имѣетъ такой же родовой, безличный характеръ: отдѣльныя лица имѣютъ тутъ значеніе не сами по себѣ, а лишь какъ звенья общаго плана; только вмѣстѣ, только въ совокупности могутъ они возвыситься къ добру, и притомъ только въ условіяхъ предначертаннаго имъ порядка. И какъ въ царствѣ идей безличный порядокъ правды вѣчно остается неизмѣннымъ и незыблемымъ, такъ и въ осуществленіи своемъ на землѣ онъ долженъ быть неподвижнымъ и непоколебимымъ. Малѣйшее отступленіе отъ него тотчасъ же приводитъ къ роковому исходу, и, какъ неумолимая кара за нарушеніе высшаго закона, участь неизбѣжнаго упадка грозитъ тѣмъ обществамъ, которыя сойдутъ съ правильнаго пути.

Такое пониманіе общественнаго идеала по существу и въ корнѣ уничтожаетъ идею развитія и прогресса, идею постепеннаго приближенія къ высшимъ началамъ жизни. Какъ увидимъ далѣе, у Платона есть понятіе упадка и регресса, есть понятіе постепеннаго извращенія общественныхъ формъ, но нѣтъ представленія о ихъ прогрессивномъ улучшеніи. Не свободное возвышеніе личности къ добру, а смиренная покорность общему порядку— вотъ что спасаетъ лю-

дей. Не постепенный и медленный путь восхожденія къ идеальной нормѣ, предполагающій прогрессирующія усилія общаго творчества, а единовременное и внезапное утвержденіе идеальнаго плана актомъ философской мудрости— вотъ что представляется Платону нормальнымъ способомъ осуществленія идеала. Въ идеѣ философской добродѣтели и въ представленіи о независимой жизни философа, идущаго своими путями къ созерцанію идей, Платонъ прозрѣвалъ тайну личнаго индивидуальнаго развитія. Но въ его политической философіи эти начала не только не получили признанія, но скорѣе были затемнены ученіемъ о необходимости безусловнаго подчиненія личности общему, неподвижному и разъ навсегда данному строю жизни. А это именно и ставитъ всѣ его предположенія въ зависимость отъ случая, отъ счастливаго стеченія обстоятельствъ: для такого внезапнаго возрожденія общества нужны особые правители-философы, какихъ трудно найти среди людей, нужны и особенно подобранные граждане, которыхъ надо еще умѣть создать для такой радикальной реформы.

Вмѣстѣ съ тѣмъ нормальный типъ общенія ставится въ узкія рамки небольшого и замкнутаго союза, въ которомъ только и можетъ быть осуществлено идеальное единство. Какъ очень опредѣленно заявляетъ Платонъ въ „Государствѣ“, идеальное общеніе не должно простираться дальше тѣхъ предѣловъ, при которыхъ оно остается единымъ [1]). Въ „Законахъ“ нормальные предѣлы общества опредѣляются въ 5040 семействъ [2]), въ „Критіи“—въ 20000 гражданъ высшаго сословія (мужчинъ и женщинъ) [3]). Такое ограниченіе идеальнаго замысла Платона стоитъ въ полномъ соотвѣтствіи съ его отвлеченнымъ пониманіемъ справедливости, какъ общаго родового порядка, въ которомъ отдѣльныя лица участвуютъ лишь въ качествѣ временныхъ звеньевъ общей цѣпи. Для него важно, чтобы справедливость вообще сіяла не только на небѣ, но и на землѣ, хотя бы и не на его родинѣ, хотя бы и въ небольшомъ кругѣ

[1]) De rep. 423 C.
[2]) De legg 737 E
[3]) Krit. 112 D.

людей. Распространеніе справедливости, утвержденіе ея среди возможно большаго количества лицъ съ этой точки зрѣнія не имѣетъ существеннаго значенія. Не признавая идеи личности въ ея самобытномъ индивидуальномъ существѣ, Платонъ не восходитъ и къ идеѣ всеобщей солидарности, которая требуетъ пріобщенія къ союзу правды и добра, безъ различія націй и государствъ. Всѣ философскіе, какъ и историческіе, мотивы способствовали тому, что Платонъ явился самымъ яркимъ выразителемъ идеала совершенной автаркіи. Исконная традиція греческихъ философскихъ школъ [1]) подсказывала ему въ качествѣ нормы общественной жизни идеалъ близкаго гармоническаго общенія на почвѣ стремленія къ высшему совершенству. Въ этомъ взглядѣ еще болѣе укрѣпляла его собственная философская система. И, наконецъ, къ тому же приводили впечатлѣнія окружающей жизни. Платонъ жилъ въ то время, когда его страна превратилась въ бойкую торговую державу, съ оживленнымъ международнымъ обмѣномъ, съ большой свободой политическихъ формъ, съ быстрымъ ходомъ общественной жизни, и обстоятельства сложились такъ, что на его глазахъ Аѳины переживали тяжкій кризисъ, какъ бы расплачиваясь за широту своихъ замысловъ, за безпокойную подвижность своей политики. Тѣмъ болѣе свобода и быстрота аѳинской жизни, стремленіе Аѳинъ къ расширенію своего могущества кажутся Платону чрезмѣрными. Подобно нѣкоторымъ позднѣйшимъ мыслителямъ, находившимся въ томъ же положеніи, онъ испытываетъ тревогу за современное ему общество: куда идетъ оно, къ чему приведетъ его это нервное напряженіе силъ, эта борьба интересовъ, этотъ рискованный размахъ жизни. Ему представляется, что аѳинское государство находится въ болѣзненномъ лихорадочномъ пароксизмѣ— πολις φλεγμαίνουσα [2]). Но вмѣсто того, чтобы этому болѣзненному состоянію противопоставить начала здороваго развитія, онъ зоветъ своихъ соотечественниковъ возвратиться къ несложности первоначальнаго быта, къ неподвижности примитивныхъ чувствъ, къ неизмѣнности элементарныхъ желаній.

[1]) См. Политическіе идеалы древняго и новаго времени. Вып. I, стр. 64.
[2]) De rep. 372 E.

Онъ зоветъ ихъ безпрекословно подчиниться руководству философовъ и замкнуться отъ всего міра въ обособленную и самодовлѣющую общину. Странныя мечтанія! надо сказать. Развѣ жизнь вообще не есть вѣчное движеніе и горѣніе? Остановить ее, задержать въ какихъ-то неподвижныхъ формахъ—это значитъ ее прекратить. Объ этомъ можно только мечтать. Всѣ подобныя мечты покоятся на той ложной основѣ, будто жизнь дороже тѣхъ продуктовъ, которые она создаетъ, тѣхъ мыслей, тѣхъ дѣлъ, которыя она производитъ Но вѣдь жизнь дана и человѣку, и человѣчеству для того, чтобы ее прожить, а не для того, чтобы ее сохранить. Все лучшее и великое является результатомъ живого развитія человѣческихъ и общественныхъ силъ, нервной подвижности, душевнаго подъема, нѣкотораго кипѣнія, стремленій и страстей. И развѣ не въ этой обстановкѣ создаются тѣ великія ученія, которыя противъ всего этого протестуютъ? Стремясь внести въ аѳинскую жизнь идеи правды и добра, борясь съ разрушительными ученіями софистовъ, Платонъ, подобно учителю своему Сократу, совершалъ великое дѣло; но въ планахъ политической реформы онъ оказался болѣе мечтательнымъ идеалистомъ, чѣмъ знатокомъ дѣйствительной жизни. Его стремленіе связать политику съ требованіями высшаго нравственнаго идеала, найти для нея болѣе глубокіе и вѣчные устои знаменательно и цѣнно; но форма, въ которую онъ воплощалъ свою мечту, была весьма искусственной и отвлеченной.

Но я забѣгаю впередъ въ оцѣнкѣ общественнаго идеала Платона. Мнѣ предстоитъ еще предварительно показать, какъ представляются ему начала естественной справедливости, и уже затѣмъ перейти къ его планамъ политическаго возрожденія.

4. Ученіе Платона о естественномъ правѣ. Діалогъ „Горгій", какъ первый очеркъ началъ естественнаго права у Платона. Позднѣйшая форма ученія о естественномъ правѣ въ діалогѣ „Государство". Философско-историческая концепція „Политика" и „Законовъ". Платонъ и Руссо.

Вопросъ о естественной справедливости, объ основаніяхъ правды и права есть та проблема, которая встрѣчаетъ насъ въ самомъ преддверіи общественной философіи Платона. Еще въ раннихъ діалогахъ,—каковы „Апологія", „Критонъ" и „Горгій", въ которыхъ онъ отстаивалъ Сократа и его ученіе противъ злобной клеветы и враждебныхъ взглядовъ,—онъ выдвигалъ вопросъ о значеніи справедливости въ жизни человѣка и государства, какъ важный и первостепенный. Когда же его собственная философія сложилась и созрѣла, онъ связалъ этотъ вопросъ съ самыми глубокими проблемами своей философіи и сдѣлалъ его исходнымъ началомъ того изъ своихъ произведеній, которое является блестящимъ вѣнцомъ его творчества. Въ діалогѣ „Государство" это—проблема центральная: въ связи съ нею излагается здѣсь не только политическій идеалъ, но и все міросозерцаніе Платона. Самая проблема получаетъ въ этомъ діалогѣ удивительное по своей простотѣ и значительности выраженіе, въ формѣ вопроса: „какимъ образомъ надо жить?" (ὁντινα τρόπον χρὴ ζῆν) [1]).

Взгляды Платона на естественную справедливость сложились въ живомъ взаимодѣйствіи съ ученіями софистовъ и подъ непосредственнымъ вліяніемъ философіи Сократа. Софистамъ принадлежитъ заслуга самой постановки вопроса объ основаніяхъ справедливости. Но преобладаніе въ софистикѣ скептическихъ началъ не только дѣлало неразрѣшимой поставленную проблему, но и придавало всѣмъ этическимъ выводамъ софистовъ скорѣе отрицательный характеръ. Даже и въ тѣхъ случаяхъ, когда во имя естественной спра-

[1]) De rep. 352 D и 368 B

ведливости софисты выступали съ проповѣдью великихъ принциповъ равенства, свободы и братства, постоянно обнаруживалось, что въ этой проповѣди нѣтъ прочныхъ основъ, нѣтъ твердой философской почвы. Вслѣдствіе этого великія начала легко переходили въ разрушительные лозунги, и философія свободы смѣнялась радикальнымъ имморализмомъ.

Скептическій характеръ софистики отражался и на томъ существенномъ для философіи права вопросѣ, который касается отношенія естественной справедливости къ положительнымъ установленіямъ. Въ ученіяхъ софистовъ между тѣмъ и другимъ оказывается разрывъ: или положительное право, какъ у Протагора, объявлялось критеріемъ справедливости, а естественное состояніе, въ которомъ не было гражданскаго порядка, представлялось лишеннымъ „стыда и правды", или же, напротивъ, естественное право провозглашалось единственно обязательнымъ и нормальнымъ, а положительный законъ низводился на степень принудительнаго тираническаго порядка. Этотъ коренной пробѣлъ въ ученіяхъ софистовъ былъ исправленъ Сократомъ: вмѣсто того, чтобы быть радикальнымъ отрицаніемъ положительнаго права, естественная справедливость становится у него нравственнымъ основаніемъ положительныхъ законовъ, и такимъ образомъ между естественнымъ и положительнымъ правомъ устанавливается прямая связь.

Сравнивая ученіе софистовъ и Сократа, нетрудно видѣть, какимъ образомъ вообще возможно было возвести доктрину естественнаго права на степень законченной философской теоріи. Для этого необходима была та углубленная постановка этической проблемы, когда она приводится въ связь съ положительнымъ міросозерцаніемъ. Ученіе софистовъ объ условности всякаго познанія дѣлало шаткими и ихъ этическіе принципы, и эта шаткость, граничившая съ безпринципностью, была главной причиной борьбы съ софистами Сократа, а затѣмъ и Платона. Въ произведеніяхъ Платона мы всюду встрѣчаемъ слѣды этой борьбы, и его ученіе о естественной справедливости все время утверждается путемъ отрицанія разрушительной проповѣди софистовъ. Показать, слѣдуя въ этомъ Сократу, что основы

справедливости неразрывно связаны съ идеальнымъ міропорядкомъ, что идеалъ правды составляетъ живую силу, проявляющую себя въ судьбѣ людей,—такова задача Платона. Но онъ не ограничился доказательствомъ этого общаго положенія. Онъ постарался опровергнуть всѣ главные пункты философіи права софистовъ, противопоставилъ имъ собственныя начала, связалъ съ этимъ опредѣленное философско-историческое построеніе и такимъ образомъ первый изъ древнихъ философовъ далъ законченную теорію естественнаго права, по цѣльности своей не уступающую новымъ ученіямъ этого рода.

Въ болѣе раннихъ діалогахъ, упомянутыхъ выше,—„Апологіи“, „Критонѣ“, „Горгіи“,—Платонъ еще стоитъ на почвѣ идей Сократа. Мы встрѣчаемъ здѣсь то же возвышенное представленіе о естественной справедливости, царящей надъ міромъ, то же признаніе принципа законности, какъ основы правильной жизни въ государствѣ, то же стремленіе связать положительные законы съ естественнымъ правомъ. По существу эти діалоги и не имѣютъ иной цѣли, какъ выяснить подлинный смыслъ проповѣди Сократа. Однако уже въ томъ изложеніи, которое Платонъ даетъ взглядамъ Сократа въ „Горгіи“, замѣтны слѣды его собственныхъ построеній. Особенно любопытно отмѣтить, что именно въ этомъ діалогѣ Платонъ подвергаетъ блестящей критикѣ крайнія ученія софистовъ о морали и правѣ и, такимъ образомъ, подготовляетъ фундаментъ для своей будущей системы. Въ яркой и неопровергающей аргументаціи онъ оспариваетъ здѣсь положеніе ученика софистовъ Калликла, что „справедливое по природѣ состоитъ въ томъ, чтобы все достояніе слабѣйшихъ и худшихъ принадлежало сильнѣйшимъ и лучшимъ“ [1]). и что, „правильно живя, слѣдуетъ давать какъ можно больше простора своимъ влеченіямъ“ [2]). Такъ какъ Калликлъ исходитъ при этомъ изъ требованій природы, то и Платонъ, разбирая его взгляды, слѣдуетъ по тому же пути. Въ результатѣ онъ приходитъ къ заключе-

[1]) Gorg 484 C.
[2]) Gorg. 491 E.

нію, что счастье и справедливость состоятъ не въ томъ, чтобы удовлетворять безъ разбора свои влеченія и стремиться имѣть болѣе другихъ, а въ томъ, чтобы какъ только можно бѣжать отъ невоздержанности и уважать равенство, „которое и среди боговъ, и среди людей имѣетъ великое значеніе (μέγα δύναται)“. Отвѣчая такимъ образомъ на исповѣдуемое Калликломъ право сильнаго, возражая на софистическій догматъ, что сильному все позволено, Платонъ отстаиваетъ идею высшей нормы, вносящей сдержки и границы какъ въ личную жизнь людей, такъ и въ ихъ отношенія другъ къ другу. А за этой нормой, царящей надъ людьми, онъ предлагаетъ общій міровой порядокъ. „Мудрецы утверждаютъ,—говоритъ онъ,—что небо и землю, боговъ и людей связываютъ общеніе и дружба, умѣренность, благоразуміе и справедливость; поэтому-то и называютъ они эту вселенную стройнымъ порядкомъ, а не безпорядочностью и необузданностью“. Калликлъ полагаетъ, что надо стремиться къ тому, чтобы имѣть болѣе другихъ; началомъ равенства онъ пренебрегаетъ. Но на этомъ пути не знающихъ сдержки стремленій основать правильной жизни нельзя: такъ создается лишь зло безъ конца, безъ удовлетворенія, получается жизнь хищническая. Человѣкъ, который идетъ по этому пути, „не можетъ быть въ дружбѣ ни съ другимъ человѣкомъ, ни съ Богомъ, такъ какъ онъ непригоденъ къ общенію; а съ кѣмъ не можетъ быть общенія, съ тѣмъ не можетъ быть и дружбы“ [1]). Таковъ отвѣтъ Платона Калликлу. Часто цитируется прославленное мѣсто изъ „Горгія“, въ которомъ Платонъ устами Калликла блестяще формулируетъ основанія софистическаго имморализма (Gorg. 483—484); но не меньшей славы заслуживаетъ и другое только что приведенное мѣсто того же діалога, въ которомъ новомодной проповѣди софистовъ противопоставляется старая истина человѣческаго сознанія о незыблемости въ мірѣ правды. Софистическая діалектика ослѣпляетъ смѣлостью и новизной, но стоитъ подойти къ ней ближе, и въ ней обнаруживается величайшій пробѣлъ: она упускаетъ изъ виду то

[1]) Gorg 507 D - E—508 A

самое главное, на чемъ держится міръ, что связываетъ „небо и землю, боговъ и людей“.

Философское значеніе приведеннаго мѣста еще болѣе подчеркивается тѣмъ обстоятельствомъ, что въ немъ содержится первый очеркъ началъ естественнаго права, который мы находимъ у Платона. Слѣдуя по пути, указанному Сократомъ, онъ видитъ въ естественномъ правѣ не измѣнчивое начало мѣняющихся общественныхъ отношеній, а неизмѣнную основу общенія и безусловную норму жизни. Только на этомъ безусловномъ фундаментѣ можно было утвердить вѣру въ незыблемое значеніе справедливости и пріобрѣсти твердую позицію противъ крайнихъ положеній софистической морали. Но въ „Горгіи“ Платонъ дѣлаетъ и дальнѣйшій шагъ въ смыслѣ выясненія началъ естественнаго права. Опредѣляя его характеръ, какъ нормы безусловной и неизмѣнной, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ устанавливаетъ и его содержаніе, связывая его съ принципомъ равенства и приводя въ сочетаніе съ тѣми началами общенія и дружбы, умѣренности и справедливости, которыя служатъ основами всего нравственнаго міропорядка. Нельзя не видѣть, что въ этихъ замѣчательныхъ опредѣленіяхъ даются такія начала, которыя затѣмъ не разъ повторялись у самыхъ различныхъ философовъ въ полной независимости другъ отъ друга. Здѣсь именно Платонъ подходитъ къ самому существу естественнаго права въ его общемъ и неизмѣнномъ выраженіи.

Но слѣдуетъ отмѣтить, что въ томъ же діалогѣ, гдѣ дается этотъ очеркъ естественнаго права въ духѣ ученія Сократа, мы находимъ и очевидное отступленіе Платона отъ своего учителя. Въ философіи Сократа признаніе святости естественнаго права гармонически сочеталось съ уваженіемъ къ положительному закону. Мысль о томъ, что законы человѣческіе суть „братья“ законовъ божественныхъ, была для него основной и центральной. Подвергая суровой критикѣ и правящихъ лицъ, и весь народъ аѳинскій, Сократъ показывалъ, однако, примѣръ неизмѣнной преданности своему государству и его законамъ. Вотъ это уваженіе къ положительному порядку, за которое ранѣе Платонъ восхвалялъ Сократа,—онъ посвятилъ этому даже особый діалогъ

„Критонъ“,—въ діалогѣ „Горгій“ совершенно отступаетъ на второй планъ предъ идеей высшей справедливости. Въ Платонѣ чувствуется человѣкъ другой эпохи и другихъ жизненныхъ впечатлѣній. Убѣжденіе въ томъ, что аѳинское государство идетъ по ложному пути, что вся его политика есть извращеніе началъ справедливости, совершенно овладѣваетъ теперь Платономъ, и, кромѣ словъ самаго рѣзкаго осужденія,—онъ ничего не находитъ для своего отечества. Связь естественнаго права съ государственнымъ порядкомъ имъ не отрицается, а переносится въ область отношеній нормальныхъ и желательныхъ. Такихъ отношеній въ аѳинскомъ государствѣ нѣтъ, и поэтому приходится лишь взывать къ высшей справедливости и напоминать о забытомъ пути добра. Здѣсь уже съ полной ясностью обрисовывается собственный взглядъ Платона на естественное право.

Слѣдующей ступенью въ развитіи этого взгляда является діалогъ „Государство“. Какъ и ранѣе, общимъ фономъ для выясненія положительныхъ идей Платона служатъ софистическія ученія, и, какъ ранѣе, въ качествѣ антитезы его взглядамъ берутся воззрѣнія крайняго имморализма, представителемъ которыхъ является на этотъ разъ софистъ Тразимахъ. Передъ нами снова воспроизводится восхваленіе права сильнаго и отождествленіе естественной справедливости съ пользой властвующихъ. Но въ опроверженіи этого взгляда Платонъ идетъ теперь далѣе, чѣмъ прежде: онъ не только повторяетъ свои прежнія возраженія, но и присоединяетъ къ нимъ новыя, еще болѣе уясняющія его собственную мысль и логически приводящія къ расширенію вопроса о справедливости въ проблему справедливаго государства. Теорія естественнаго права переходитъ тутъ въ политическую философію.

Взглядъ Тразимаха на естественную справедливость ведетъ къ полному отрицанію обычныхъ человѣческихъ воззрѣній. Отождествляя силу съ правомъ, онъ признаетъ, что люди сильные могутъ дѣлать для своей пользы все, что хотятъ, и если другіе порицаютъ ихъ за несправедливость, то не потому, что сами боятся ее совершить, а потому, что опасаются потерпѣть ее отъ другихъ. На самомъ дѣлѣ то,

что зовется въ обществѣ несправедливостью, является при извѣстныхъ условіяхъ и болѣе сильнымъ, и болѣе свободнымъ, и болѣе властнымъ, чѣмъ справедливость [1]). Противъ этого взгляда, столь рѣшительно и рѣзко выраженнаго, и обращаетъ свою критику Платонъ. Онъ ставитъ своей задачей показать, что опредѣленія Тразимаха заключаютъ въ себѣ полное извращеніе понятій: подъ именемъ естественной справедливости онъ на самомъ дѣлѣ восхваляетъ несправедливость; ей онъ приписываетъ свойство доставлять человѣку пользу, силу и счастье. Но въ дѣйствительности несправедливость дѣлаетъ болѣе слабыми и отдѣльнаго человѣка, и общества людей и приноситъ не пользу, а вредъ. Постепенно выясняется, что сущность истиннаго властвованія состоитъ не въ томъ, чтобы извлекать пользу для себя, а чтобы приносить ее другимъ [2]), что стремленіе имѣть болѣе всѣхъ есть признакъ несправедливости и свидѣтельствуетъ объ отсутствіи мудрости и добродѣтели [3]), что несправедливость, гдѣ бы она ни проявлялась,—въ государствѣ ли, въ племени, въ войскѣ или въ чемъ другомъ, — лишаетъ возможности дѣйствовать вслѣдствіе порождаемыхъ ею несогласій и раздоровъ [4]). „Думаешь ли ты, — спрашиваетъ ведущій съ Тразимахомъ бесѣду Сократъ,—что государство, или войско, или разбойники, или воры, или какая либо другая совокупность людей, которые несправедливо приступаютъ къ чему-либо вмѣстѣ, будутъ въ состояніи сдѣлать что-нибудь, если станутъ дѣйствовать несправедливо другъ къ другу“ [5]). Общая мысль, которую высказываетъ здѣсь Платонъ, заключается въ томъ, что какъ въ общеніи людей, такъ и въ одномъ человѣкѣ несправедливость производитъ раздвоеніе, разладъ, несогласіе съ собою, вражду съ людьми и богами [6]). Въ связи съ этимъ онъ дѣлаетъ и дальнѣйшее заключеніе, что несправедливость никогда не бываетъ полезнѣе справедливости [7]).

[1]) De rep. 343—344.
[2]) De rep. 341—342; 345—346—347
[3]) De rep. 349—350.
[4]) De rep. 351 E—352 A.
[5]) De rep 351 C.
[6]) De rep. 352.
[7]) De rep 354 A

Имморализмъ Тразимаха такимъ образомъ расшатанъ въ своихъ основаніяхъ. Опредѣленіе естественной справедливости, какъ права сильнаго, отвергнуто, а вмѣстѣ съ тѣмъ возстановлено присущее людямъ уваженіе къ той подлинной справедливости, которая не опирается на силу и не ищетъ своей выгоды, а руководствуется сознаніемъ общаго блага и высшей стоящей надъ людьми нормы. Однако, Платонъ не довольствуется опроверженіемъ общихъ положеній радикальной софистики, которыя высказываются Тразимахомъ. Для того, чтобы полнѣе раскрыть истинную природу справедливости, онъ еще болѣе углубляетъ силу нравственныхъ сомнѣній. Съ этой цѣлью онъ заставляетъ выводимыхъ имъ въ діалогѣ юношей Главкона и Адиманта произнести рѣчи въ пользу несправедливости. Эти рѣчи представляютъ самое сильное мѣсто первыхъ двухъ книгъ „Государства“. Тутъ не только воспроизводятся толки, которыми „Тразимахъ и тысячи другихъ оглушили уши“, но и вообще собираются всѣ сужденія, которыми поверхностная практическая мудрость разукрасила путь неправды, путь лицемѣрнаго, призрачнаго служенія добру. Какъ тяжкія обвиненія противъ ходячей морали, противъ низменныхъ и своекорыстныхъ расчетовъ ея, звучатъ эти рѣчи молодыхъ людей, повторяющихъ то, что говорятъ старшіе и опытные и что поддерживаютъ своимъ авторитетомъ риторы и поэты. Никогда никто не порицалъ несправедливости и не превозносилъ справедливости иначе, какъ въ отношеніи къ проистекающимъ изъ нихъ мнѣніямъ, почестямъ и наградамъ. А каковы онѣ по своей внутренней сущности, независимо отъ своихъ обнаруженій, поскольку онѣ живутъ въ душѣ человѣческой, сокровенныя отъ боговъ и людей, этого не раскрылъ достаточно никто ни въ прозѣ, ни въ стихахъ [1]). Слѣдовало бы показать, что неправда есть величайшее зло, живущее въ душѣ, а правда—величайшее благо, присущее ей. А между тѣмъ людская молва даже и тогда, когда она восхваляетъ справедливость, въ сущности превозноситъ житейскую мудрость

[1]) De rep. 366 E

и практическую расчетливость, которымъ нѣтъ дѣла до справедливости въ ея подлинномъ существѣ.

Идетъ ли рѣчь о происхожденіи справедливости, утверждаютъ, что она представляетъ собою только результатъ соглашенія людей, условившихся между собою не дѣлать другъ другу несправедливости, чтобы не страдать отъ взаимныхъ обидъ. Говорятъ ли объ осуществленіи справедливости въ жизни, указываютъ на то, что для человѣка прежде всего важно казаться и слыть справедливымъ, а не быть таковымъ на самомъ дѣлѣ. И всегда полагаютъ, что если кто умѣетъ предъ людьми и богами соблюдать видъ справедливости, скрывая свои настоящіе расчеты, тотъ и достигаетъ наибольшаго успѣха. О томъ же человѣкѣ, который, оставаясь непоколебимо вѣрнымъ правдѣ, прослыветъ у людей несправедливымъ, думаютъ, что „его подвергнутъ избіенію и пыткамъ, заключатъ въ оковы, выжгутъ глаза и послѣ всѣхъ этихъ мученій пригвоздятъ къ кресту и заставятъ узнать, что нужно желать не быть справедливымъ, а только казаться имъ“ [1]).

Трагедія правды, не признанной обществомъ, тяжелый крестъ праведниковъ, распинаемыхъ за свои убѣжденія,— вотъ высшій пунктъ сомнѣній, высказываемыхъ Адимантомъ и Главкономъ. Возможное противорѣчіе между счастьемъ и правдой изображается тутъ какъ нельзя болѣе ярко и тѣмъ болѣе важной представляется задача, которую ставитъ Платонъ, разсмотрѣть вопросъ о значеніи справедливости въ ней самой, независимо отъ людской молвы и внѣшняго успѣха. Въ разрѣшеніи этого вопроса Платонъ идетъ особымъ путемъ: такъ какъ справедливость проявляется не только въ отдѣльныхъ людяхъ, но и въ цѣломъ государствѣ, и въ этомъ послѣднемъ случаѣ обнаруживается болѣе наглядно, какъ бы написанная крупными буквами, то съ этого, по его мнѣнію, и надо начать изслѣдованіе [2]). Исходя изъ этого соображенія, онъ и рисуетъ образъ справедливаго государства, чтобы отсюда вывести заключеніе о природѣ справедливости. Въ результатѣ онъ приходитъ къ выводу,

[1]) De rep. 361 E—362 A.
[2]) De rep. 368 D—E, 369 A.

что, какъ въ государствѣ справедливость состоитъ въ томъ, чтобы каждый дѣлалъ свое, чтобы всѣ классы исполняли свое призваніе, такъ и въ душѣ человѣческой справедливость заключается въ соразмѣрности и согласіи ея частей,— разума, воли и чувства. Отсюда видно, что справедливость есть нѣчто, происходящее отъ природы. Поэтому справедливые и несправедливые поступки для души—то же, что здоровая и вредная пища для тѣла. Одни укрѣпляютъ душу, другіе поражаютъ ее болѣзнью; и это именно потому, что таково ихъ внутреннее свойство, таково ихъ естественное вліяніе на человѣка. То, что несправедливость остается иногда скрытой для людей, это можетъ только болѣе вредить душѣ [1]).

Такъ Платонъ утверждаетъ свое положеніе, что справедливость и несправедливость сами по себѣ оказываютъ вліяніе на человѣческую душу, независимо отъ своихъ внѣшнихъ обнаруженій и послѣдствій. Съ этой точки зрѣнія внѣшнія удачи или неудачи имѣютъ значеніе второстепенное. Однако, Платонъ не оставляетъ безъ возраженій и того широко распространеннаго взгляда, что несправедливость, умѣло скрытая, приноситъ человѣку счастье, а справедливость, не признанная людьми, доставляетъ несчастье. Рано или поздно неправда откроется и понесетъ свою кару, а правда, если и не сразу, все же получитъ должную награду. И это имѣетъ мѣсто не только для настоящей, но въ особенности для будущей жизни [2]) Нетлѣнная сила справедливости получаетъ тутъ оправданіе въ высшихъ метафизическихъ предположеніяхъ.

То, что мы передаемъ здѣсь въ краткихъ и отвлеченныхъ положеніяхъ, излагается у Платона его своеобразнымъ увлекательнымъ стилемъ, въ которомъ образы и сравненія, миѳы и сказанія восполняютъ ходъ логической мысли. Но, быть можетъ, болѣе чѣмъ всѣ эти средства художественнаго изложенія, чарующе дѣйствуетъ на читателя захватывающая сила убѣжденія въ непоколебимой силѣ справедливости. Ученіямъ радикальной софистики Платонъ противопоставля-

[1]) De rep 444 C—D—E 591 B
[2]) De rep 613—614.

етъ представленіе о справедливости, какъ о естественномъ законѣ, вытекающемъ изъ самой природы отношеній, связанномъ съ глубочайшими основами всего міропорядка и носящемъ реальную мощь въ самомъ себѣ.

Обоснованіе идеи естественной справедливости на высшихъ метафизическихъ предположеніяхъ является первой и главной задачей діалога „Государство“. Прежде чѣмъ говорить что-либо о справедливости, слѣдуетъ показать, что это не выдумка, не мечта, а дѣйствительная норма человѣческихъ отношеній, происходящая изъ самой ихъ природы. На утвержденіе этого положенія Платонъ употребляетъ въ „Государствѣ“ главную энергію своего діалектическаго искусства. Но, какъ и въ „Горгіи“, онъ ставитъ и другой существенный вопросъ — о содержаніи естественнаго права. Однако теперь, въ новой связи понятій этотъ важный вопросъ получаетъ иное освѣщеніе. Придя къ мысли выяснить природу справедливости при помощи изслѣдованія природы справедливаго государства, Платонъ придалъ поставленной проблемѣ, какъ выразились бы мы современнымъ языкомъ, публично правовой характеръ Содержаніе естественнаго права было приведено въ связь съ требованіемъ, чтобы каждый дѣлалъ свое, чтобы всѣ классы исполняли свое призваніе. Въ государствѣ, какъ и въ душѣ человѣческой, справедливость была опредѣлена, какъ принципъ соразмѣрности и согласія, при которомъ низшія части подчиняются высшимъ и каждая часть имѣетъ свое мѣсто въ цѣломъ. Но въ этомъ опредѣленіи сказывается вся односторонность общественной философіи Платона. Какъ уже было разъяснено [1]), въ представленіи своемъ объ общественномъ идеалѣ онъ исходитъ не изъ мысли о творчествѣ отдѣльныхъ лицъ, свободно объединяющихся въ актахъ соціальнаго прогресса, а изъ представленія о нѣкоторомъ общемъ планѣ, утверждаемомъ въ жизни людей высшей мудростью и господствующемъ надъ ними, какъ надъ звеньями общей цѣпи. Свойственное его философіи возвышеніе родового и общаго надъ индивидуальнымъ и личнымъ отражается и на его опредѣленіи

[1]) См. выше, 35.

справедливости, которая также получаетъ характеръ безличной родовой идеи. Къ метафизическимъ основаніямъ тутъ присоединялись и историческіе мотивы. Настаивая на гармоническомъ подчиненіи частей, возставая противъ „многодѣланія“, требуя, чтобы каждый дѣлалъ свое, Платонъ противополагалъ идеальную гармонію своего государства произвольной свободѣ государства демократическаго. Вотъ почему и принципъ равенства, который ранѣе онъ выдвигалъ противъ Калликла, какъ основаніе естественной справедливости, теперь у него отбрасывается и замѣняется новымъ принципомъ соразмѣрности частей. Но такимъ образомъ справедливость опредѣлялась исключительно понятіемъ обязанностей, а не правъ, требованіемъ строгаго распредѣленія между отдѣльными лицами общественныхъ повинностей, а не признаніемъ естественныхъ притязаній лицъ къ обществу.

Въ „Законахъ“ этотъ недостатокъ отчасти восполняется указаніемъ, что государство должно быть и дружественнымъ и свободнымъ [1]), что граждане должны быть какъ можно болѣе счастливы и какъ можно болѣе дружественны между собою [2]). Но и здѣсь все же господствуетъ идея обязанности, лежащей на всѣхъ въ отношеніи къ государству, и съ прежней настойчивостью повторяется требованіе, чтобы каждый зналъ свое мѣсто, чтобы каждый дѣлалъ свое [3]).

Съ прежней энергіей отвергаются въ „Законахъ“ софистическія ученія о правѣ сильнаго и объ установленіи права человѣческимъ произволомъ [4]): Богъ есть мѣра всѣхъ вещей, а не человѣкъ, какъ утверждаютъ софисты; отъ Бога беретъ начало и справедливость. Но побѣдоносно отстаивая противъ софистовъ идею безусловнаго значенія справедливости, въ борьбѣ съ своими противниками Платонъ отвергаетъ и то цѣнное, что у нихъ было, идею личности, безъ которой естественное право не можетъ быть понято.

Что касается, наконецъ, вопроса объ отношеніи есте-

---

[1]) De less. 693 B, 701 D.
[2]) De less 743 C, 628 C—D.
[3]) De legg. 846 D—E, 847 A; 903 D; 965 B.
[4]) De legg. 690 B; 714 E; 890 A, 716; A и C.

ственной справедливости къ положительному праву, то здѣсь Платонъ оказался не менѣе радикальнымъ, чѣмъ софисты. Съ точки зрѣнія своего отрицательнаго отношенія къ исторической дѣйствительности, онъ призналъ въ положительныхъ формахъ не ступени восхожденія къ идеалу, а моменты отпаденія отъ него. Такъ именно изображаются въ діалогѣ „Государство“ различныя формы государственнаго устройатва. которыя чѣмъ далѣе, тѣмъ болѣе становятся извращенными и худшими. Въ позднѣйшихъ своихъ произведеніяхъ, а именно въ діалогахъ: „Политикъ“ и „Законы“, онъ еще рѣзче подчеркнулъ эту философско-историческую схему о послѣдовательномъ извращеніи нравовъ и политическихъ формъ,—воздавъ похвалы первобытному естественному состоянію людей. Съ большимъ энтузіазмомъ, напоминающимъ позднѣйшіе восторги Руссо [1]), превозносятся здѣсь тѣ стародавнія времена, когда люди были добры и просты, когда не было между ними смутъ и войнъ, не было бѣдности и богатства, но не было также высокомѣрія и несправедливости, соперничества и зависти, а потому и нравы были чище. Не были тогда люди свѣдущи въ искусствахъ, которыя касаются войнъ, судебныхъ процессовъ и партійныхъ раздоровъ, и при помощи которыхъ причиняется столько зла и неправды; но зато они были чистосердечнѣе и мужественнѣе, а вмѣстѣ съ тѣмъ разумнѣе и справедливѣе. Поэтому то и не нуждались они въ законахъ и законодателяхъ и жили по отеческимъ обычаямъ [2]). Но, какъ Руссо, Пла-

[1]) Совпаденіе Платона и Руссо въ изображеніи естественнаго состоянія поразительно. Самъ Руссо ссылается, однако, не на Платона, а на ученика Аристотеля Дикеарха, также прославлявшаго естественное состояніе (Pöhlmann, Geschichte des antik. Kommunismus Bd. I. S. 113, Note 2).— Дикеархъ, какъ и Платонъ, черпали въ этомъ случаѣ изъ одного источника—изъ древнихъ сказаній. Платонъ только придалъ этимъ сказаніямъ опредѣленную форму, и такъ какъ онъ обработалъ ихъ въ томъ же направленіи, въ какомъ шелъ и Руссо, то совпаденіе ихъ понятно и безъ заимствованія.

[2]) De legg. 676—680; ср. Politic. 271 D sequ.—Въ иномъ видѣ Платонъ восхваляетъ давно прошедшую старину въ „Критіи“ (Krit. 111 A sequ.), какъ дѣйствительное осуществленіе идеальнаго государственнаго устройства (см. объ этомъ ниже, стр 83). Наконецъ, и въ діалогѣ „Государство“ мы встрѣчаемся съ тѣмъ же сочувственнымъ отношеніемъ Платона къ первоначальному состоянію людей (de rep. 369—372). Утвержденіе Целлера, что идеалъ естественнаго состоянія изображается здѣсь иронически (особенно

тонъ полагаетъ, что это утраченное состояніе невинности ушло безвозвратно и что надо подумать о новыхъ формахъ жизни, въ которыхъ могла бы воплотиться справедливость. Съ этой цѣлью онъ пишетъ свои проекты идеальнаго устройства. Кто не узнаетъ въ этомъ ходѣ мысли столь знакомые пріемы естественно-правовыхъ построеній новаго времени? Между счастливымъ прошлымъ и идеальнымъ будущимъ рисуется темная полоса извращенной дѣйствительности. Спасеніе ищется въ осуществленіи извѣстнаго естественнаго порядка, внѣ котораго люди ходятъ во мракѣ.

Такъ ученіе Платона о естественномъ правѣ явилось прообразомъ тѣхъ теорій, которыя прославили философію права новаго времени. Его значеніе въ этомъ отношеніи мало выяснено, но оно становится несомнѣннымъ, если брать его взгляды во всей ихъ совокупности, на всемъ протяженіи его философскаго развитія

5. Политическое ученіе Платона въ діалогѣ „Государство". Отношеніе къ дѣйствительности. Характеристика извращенныхъ формъ политической жизни.

Мнѣ предстоитъ теперь изложить политическую философію Платона въ томъ видѣ, какъ она выражена въ діалогѣ „Государство". Время написанія этого діалога совпадаетъ съ наивысшимъ расцвѣтомъ генія Платона. Слава его распространилась далеко за предѣлы Аѳинъ, и въ основанную имъ Академію начинали стекаться молодые люди со всѣхъ концовъ греческаго міра. Онъ собралъ вокругъ себя блестящую школу, въ спискахъ которой мы находимъ одинаково аѳинянъ и иностранцевъ, мужчинъ и женщинъ [2]). Одновременно съ этимъ стали распространяться и его сочиненія. Геніальная мысль Платона уже тогда давала успокое-

---

de rep 372 D) и что въ данномъ случаѣ Платонъ имѣетъ въ виду теоріи циниковъ, опровергается тѣмъ простымъ обстоятельствомъ, что это состояніе, какъ здоровье, противопоставляется далѣе позднѣйшему болѣзненному состоянію (372 E). Ср Adam, The Republic of Plato. V. I. Cambridge 1902. P. 100 (комментарій къ 372 D).

[2]) Zeller, o c., SS. 982—984, Note 1.

ніе многимъ и среди видимыхъ несовершенствъ міра учила прозрѣвать нѣкоторую невидимую гармонію. Въ школѣ Платона философія стала тѣмъ, чѣмъ она должна быть въ дѣйствительности: изъ безстрастной теоріи она превратилась въ горячую жажду познаній, въ исканіе смысла жизни и цѣли міра. Она стала истинной связью мысли съ жизнью, теоріи съ практикой. Въ этомъ пониманіи своего философскаго призванія Платонъ только осуществлялъ священный завѣтъ Сократа. Вотъ отчего и къ нему, какъ въ былое время къ его учителю, стекается масса слушателей, чтобы изъ его устъ узнать о тѣхъ прекрасныхъ откровеніяхъ мысли, которыя учатъ людей не поддаваться суетѣ міра и вѣрить въ то, что стремленіе духа къ правдѣ и добру не иллюзія, не мечта, а напротивъ, истинное его призваніе.

Но въ то время какъ Платонъ со своей школой предавался этимъ возвышеннымъ созерцаніямъ, за стѣнами его Академіи болѣе чѣмъ когда-либо кипѣла жизнь, и бушевали политическія страсти. Борьба олигархіи съ демократіей изъ прямыхъ столкновеній перешла въ глухую вражду; государство изнемогало отъ этой внутренней вражды партій. Взаимное пониманіе, возможность примиренія были устранены. Народъ угнеталъ знатныхъ, которые въ свою очередь, образуя тайные кружки, давали клятву относиться къ народу враждебно и вредить ему всѣми силами [1]). Время было смутное и тяжелое, и философская мысль невольно призывалась къ размышленіямъ о причинахъ этой смуты. Все чаще и чаще появляются въ Аѳинахъ публицистическіе и философскіе трактаты на тему о единомысліи и согласіи гражданъ. Περὶ ὁμονοίας — „о единомысліи“ — это была какъ бы общая тема, заданная философамъ тогдашней жизнью [2]). Въ сущности эту именно тему мы находимъ и у Платона въ его политическихъ произведеніяхъ. Достигнувъ высшей гармоніи духа, явившись въ качествѣ философа устроителемъ душъ, онъ захотѣлъ сдѣлаться также и устроителемъ царствъ. Онъ захотѣлъ свести правду съ неба на землю и показать людямъ, какимъ образомъ они должны жить, чтобы пребы-

1) Aristoteles, Politic V, 7, 19.
2) Cp. Pöhlmann, Geschichte des antik, Kommunismus. Bd I, S 158.

вать въ единеніи и согласіи, по высшему закону добродѣтели. Мы невольно заинтересованы этой попыткой: чему научитъ людей этотъ возвышенный философъ, какую правду откроетъ онъ имъ. Я уже говорилъ ранѣе, что, ознакомившись съ проектами философа, мы чувствуемъ нѣкоторое разочарованіе: спускаясь съ неба на землю, онъ какъ бы утрачиваетъ крылья; устраивая общественныя отношенія, онъ не можетъ отрѣшиться отъ старыхъ основъ, и вмѣсто того, чтобы произнести могучее слово: впередъ, онъ зоветъ своихъ современниковъ возвратиться вспять, къ простымъ формамъ патріархальнаго быта. Для этого не надо было, конечно, философской геніальности, и Платонъ могъ бы предоставить подобные совѣты кому-либо изъ ретроградныхъ лакономановъ, поклонниковъ спартанской косности, какихъ въ то время немало было въ Аѳинахъ. Однако, спѣшу заранѣе оговориться: среди этихъ ретроградныхъ мечтаній и призывовъ мы чувствуемъ все-таки возвышенный духъ Платона, его высокій идеализмъ и нравственную требовательность. Онъ презиралъ настоящее, онъ негодовалъ на аѳинскую современность и хотѣлъ вызвать призракъ прошлаго; но его философская мысль внесла въ это прошлое такіе черты, что мы невольно недоумѣваемъ: что же, наконецъ, предлагаетъ намъ философъ въ этой странной смѣси временъ и нравовъ? Его смѣлая рука нагромождаетъ въ общемъ планѣ такія несоединимыя подробности, что, кажется, вотъ-вотъ онѣ разсыплются на части; но писательскій даръ философа невозможное дѣлаетъ возможнымъ, и мы закрываемъ книгу объ идеальномъ государствѣ съ полной иллюзіей цѣлостной картины. Но лишь только мы снова начинаемъ анализировать свои впечатлѣнія, какъ сейчасъ же видимъ всю искусственность построенія. Въ смѣлой фантазіи Платона помѣщены рядомъ деревенская простота первыхъ временъ и полный расцвѣтъ философской мысли, суровый режимъ военнаго лагеря, скопированный со Спарты, и глубокая искренность морально религіозныхъ стремленій, напоминающихъ церковную дисциплину среднихъ вѣковъ. Къ этому слѣдуетъ прибавить, что въ экономическихъ вопросахъ Платонъ является соціалистомъ, оставаясь притомъ аристо-

кратомъ. Не правда ли, какъ все это сложно и пестро? Мы рискуемъ потерять цѣльность впечатлѣнія, если не сдѣлаемъ новой попытки свести эти черты къ одному обобщающему выводу и за всѣми подробностями системы отгадать ея душу. Сдѣлать это тѣмъ легче, что душа Платона осталась въ сущности все та же и въ его политической доктринѣ: въ неудачномъ построеніи, въ ретроградномъ замыслѣ онъ не можетъ не выдать своихъ философскихъ цѣлей. Все равно, лакономанъ ли, церковникъ ли, соціалистъ или аристократъ, онъ остается вѣрнымъ своей основной вѣрѣ, что жизнь эта есть временная ступень, что за гранью земныхъ несовершенствъ человѣка ожидаетъ высшая область идей, гдѣ пребываютъ всякая правда и красота.

Этимъ предварительнымъ указаніемъ я расчленилъ политическій идеалъ Платона на два разнородныхъ элемента: одинъ изъ нихъ дается воспоминаніями прошлаго, старой обстановкой греческой жизни, другой вытекаетъ изъ собственныхъ философскихъ убѣжденій Платона. Первый элементъ есть призывъ назадъ, второй—это взглядъ въ какую-то безконечную даль, это пророческое откровеніе. Задача моя, при характеристикѣ Платоновскаго идеала, будетъ состоять въ томъ, чтобы представить эту двойственность его построеній. Но еще прежде того мы должны уяснить себѣ, какую дѣйствительность имѣлъ Платонъ въ виду, когда онъ, протестуя противъ существующаго порядка, противополагалъ ему образъ идеальнаго совершенства. Для насъ не можетъ быть сомнѣнія, что это была та дѣйствительность, среди которой погибъ Сократъ и отъ которой Платонъ удалялся въ сады своей Академіи, чтобы разсуждать съ кружкомъ избранныхъ умовъ о несовершенствахъ здѣшняго міра; короче говоря, это была дѣйствительность аѳинской демократіи. Платонъ самъ далъ намъ ключъ къ своему сочиненію о „Государствѣ“, помѣстивъ въ немъ, а именно въ книгахъ VIII и IX, описаніе несовершенныхъ политическихъ формъ. Предъ нами проходятъ образы тимократіи, олигархіи, демократіи и, наконецъ, тираніи въ живыхъ и яркихъ характеристикахъ, не оставляющихъ сомнѣнія въ томъ, что философъ взялъ ихъ не изъ головы, а изъ жизни. Особенно существеннымъ пред-

ставляется то, что смѣна этихъ формъ и степень ихъ несовершенства означаетъ для Платона не одну перемѣну въ организаціи правительства. Править ли одинъ или нѣсколько, господствуетъ ли тиранія или олигархія, сущность не въ количествѣ властвующихъ, не въ организаціи правительственной власти, не въ учрежденіяхъ, а въ нѣкоторыхъ болѣе глубокихъ условіяхъ общественной и человѣческой жизни. Форма правленія, по мысли Платона, вырастаетъ на почвѣ этихъ условій, а не создаетъ ихъ: если, напримѣръ, демократія переходитъ въ тиранію, то это означаетъ такой упадокъ нравовъ, такую испорченность народа, при которой онъ самъ идетъ на льстивыя обѣщанія тирана и охотно склоняется подъ ярмо деспотизма. Платонъ старается заглянуть въ глубь народной жизни, чтобы объяснить перемѣну правительства. Часто можно услышать мнѣніе, будто бы Монтескье и его послѣдователи впервые научили насъ тому, насколько учрежденія и законы зависятъ отъ естественныхъ и бытовыхъ условій страны. Но обращаясь къ великимъ грекамъ, къ Платону и Аристотелю, мы находимъ у нихъ ту же самую мысль, выраженную въ менѣе ученой формѣ, но не теряющую отъ этого въ глубинѣ и силѣ.

Итакъ, впечатлѣніе, которое мы выносимъ изъ чтенія VIII и IX книгъ „Государства“, сводится къ тому, что, критикуя извращенныя формы правленія, Платонъ имѣлъ въ виду не столько самыя эти формы, сколько нравы и общій строй народной жизни, на почвѣ которыхъ создается извращеніе учрежденій. Но вчитываясь еще разъ и еще внимательнѣе въ эти замѣчательныя страницы, мы находимъ здѣсь нѣчто большее, чѣмъ подобное нравоучительное бытописаніе. Нападать на нравы новыхъ поколѣній было въ ходу у древнихъ грековъ не менѣе, чѣмъ въ наше время и во всѣ времена вообще, и если бы Платонъ ограничился только этимъ, здѣсь не было бы еще ничего особеннаго. Но въ его нападкахъ на нравы своего вѣка мы замѣчаемъ нѣчто большее: въ нихъ содержится сознательный и прямой протестъ противъ всей современной ему культуры Вся эта подвижная, нервная жизнь большого города, все это напряженіе народныхъ силъ кажутся ему извращеніемъ нормальнаго порядка

вещей, печальнымъ уклоненіемъ отъ здороваго ритма стараго времени. Не ограничиваясь одними внѣшними сторонами жизни, экономической и политической, онъ одинаково громитъ модныхъ философовъ и поэтовъ, которые приноравливаются къ этой нервной жизни вѣка и вмѣсто здоровыхъ формъ мысли и творчества предлагаютъ своимъ современникамъ утонченныя діалектическія построенія, риторическія фигуры и изнѣженные напѣвы. Критика Платона идетъ сверху донизу, какъ впослѣдствіи критика Руссо, на исходѣ XVIII вѣка, какъ критика Толстого въ нашу эпоху. Это значеніе Платона, какъ критика современной ему культуры обратило на себя вниманіе и выяснено только въ самое послѣднее время. Нѣсколько интересныхъ замѣчаній по этому поводу можно найти у Виндельбанда въ главѣ VI его монографіи о Платонѣ, гдѣ говорится о немъ, какъ о соціальномъ политикѣ. Эту сторону предмета освѣтилъ также и Пёльманъ въ своемъ трудѣ по исторіи античнаго коммунизма. Но мнѣ кажется, что въ этомъ направленіи слѣдуетъ итти и далѣе, и тогда Платонъ предстанетъ намъ въ новомъ и неожиданномъ свѣтѣ рѣзкаго и рѣшительнаго отрицателя культуры [1]).

Каждый разъ, когда слышится проповѣдь, направленная противъ быстраго развитія жизни, противъ нервной напряженности силъ, интересно узнать, откуда исходитъ эта проповѣдь, каковы ея мотивы. Въ отношеніи къ Платону не трудно понять эти мотивы: онъ пишетъ такъ ярко и прозрачно, что остается только излагать, не прибѣгая къ догадкамъ. Прочтя VIII книгу, убѣждаешься, что въ немъ говоритъ моралистъ и философъ, тонко чувствующій и высоко ставящій свои идеалы и на каждомъ шагу оскорбляемый торгашескимъ духомъ времени, буйнымъ проявленіемъ народныхъ страстей, происками демагоговъ и всѣмъ шумомъ сто-

[1]) Пёльманъ слишкомъ выдвигаетъ въ ученіи Платона экономическую сторону, вслѣдствіе чего идеальные мотивы этой сложной системы не получаютъ должнаго признанія; вмѣстѣ съ тѣмъ и самая сложность ученія недостаточно уясняется и подчеркивается. И въ вопросѣ объ оцѣнкѣ Платономъ культуры Пёльманъ не далъ всѣхъ вытекавшихъ изъ его же изложенія заключеній, именно потому, что онъ не оцѣнилъ въ должной мѣрѣ морально-философскую сторону вопроса. См. особенно въ первомъ томѣ Geschichte des antiken Kommunismus, SS. 215—217.

личной жизни Аѳинъ. Здѣсь мы опять встрѣчаемъ уже нѣсколько разъ отмѣчавшуюся нами особенность Платона, — то, что мы назвали его созерцательной натурой. Когда онъ обратился къ политическимъ построеніямъ, онъ былъ всецѣло проникнутъ жаждой дѣятельности. Въ діалогѣ „Государство" призваніе философа полагается въ томъ, чтобы жить среди людей, учить ихъ добру, раскрывать имъ истину и справедливость [1]). Въ намѣреніи Платона было возвратиться отъ философіи къ жизни. Но возвратившись къ жизни, наблюдая нравы людей, онъ чувствуетъ себя на каждомъ шагу оскорбляемымъ морально и эстетически: все идетъ въ этой жизни не такъ, какъ должно, все не по немъ. Мы могли бы поставить вопросъ, могла ли вообще какая-либо дѣйствительность удовлетворить Платона, его тонкіе вкусы, его прекрасную душу и, наконецъ, чтобы не забыть и этого, его гордую увѣренность въ исключительномъ обладаніи полной истиной. Для него нужна была бы колонія прекрасныхъ душъ, секта избранныхъ натуръ, преданныхъ учениковъ и прозелитовъ, а онъ имѣлъ предъ собою массу народную, которая оставалась глухою къ его словамъ и знала свою особенную жизнь, исполненную своихъ собственныхъ интересовъ и чуждую всякаго соприкосновенія съ философіей.

Итакъ, вотъ гдѣ разгадка. Платонъ возстаетъ противъ современнаго общества, противъ его культуры, какъ философъ, какъ моралистъ, котораго оскорбляетъ эстетически и нравственно шумъ улицы, прахъ земли, заботы повседневной жизни, и что для него самое ужасное, страсть къ деньгамъ и наживѣ. Мы наталкиваемся здѣсь на одно изъ глубочайшихъ противорѣчій человѣческой жизни и исторіи: на противорѣчіе между высокими созерцаніями и ежедневной сутолокой, между благородной склонностью не нуждаться ни въ чемъ внѣшнемъ и постоянно возрастающимъ стремленіемъ пріобрѣтать все болѣе и болѣе внѣшнихъ благъ.

Платона это сознаніе противорѣчій культуры приводитъ къ отрицанію того усложненія жизни, того накопленія вещей, при которомъ человѣкъ уходитъ въ мелочи и подроб-

[1]) De rep. 520.

ности, попадаетъ въ плѣнъ внѣшнихъ условій. Не освобожденіе человѣка отъ гнета природныхъ условій видитъ онъ въ ростѣ матеріальной культуры, а напротивъ, порабощеніе души внѣшнимъ благамъ. Душа должна почерпать силу въ себѣ самой. Прогрессирующая техника производства, повышающійся уровень существованія, растущія удобства обстановки, все то, что приноситъ съ собою культура, кажется Платону неважнымъ и незначительнымъ. Всѣ сокровища міра безсильны замѣнить человѣку богатство его собственной души. И Платонъ рѣшительно провозглашаетъ догматъ опрощенія, требуетъ возврата отъ культуры къ натурѣ, къ тому естественному и основному, что присуще человѣку независимо отъ всякой культуры.

Отсюда видно, что протесты Платона противъ культуры затрогиваютъ самую глубь человѣческихъ сомнѣній. Мы не можемъ не сочувствовать позднѣйшимъ протестамъ Руссо, когда онъ выступаетъ, какъ народный трибунъ, какъ защитникъ обездоленныхъ массъ, и спрашиваетъ, что сдѣлала она, культура, гордящаяся своими успѣхами, для низшихъ классовъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ мы должны признать, что Платонъ ставитъ вопросъ несравненно глубже: его размышленіе надъ ходомъ культуры вырастаетъ въ проблему о смыслѣ человѣческой жизни, о направленіи человѣческой исторіи.

Очень интересно прочесть все это разсужденіе Платона, гдѣ онъ говоритъ объ извращенныхъ формахъ общественнаго быта, чтобы видѣть, что было для него особенно непріятно, что отталкивало и шокировало его въ окружающей средѣ. Прежде всего—страсть къ наживѣ, суета торговаго оборота. Мастерски рисуетъ Платонъ картину развивающагося капитализма, который въ самомъ себѣ носитъ тенденцію къ сосредоточенію капиталовъ въ немногихъ рукахъ и къ увеличенію пропасти между богатыми и бѣдными. Съ своей особой точки зрѣнія Платонъ не менѣе современныхъ намъ соціалистовъ порицаетъ эту пагубную рознь бѣдности и богатства, съ ея роковыми послѣдствіями для общества и государства. Бѣдность и богатство это тѣ явленія, которыхъ въ особенности слѣдуетъ остерегаться въ

идеальномъ устройствѣ [1]). Платонъ превосходно изображаетъ типическія черты того средняго человѣка, который вырабатывается при этихъ условіяхъ. Среди общей погони за богатствомъ, среди общаго развитія инстинктовъ стяжанія, въ душѣ такого человѣка водворяется одна страсть—къ пріобрѣтенію. Изъ всего онъ извлекаетъ прибыль и собираетъ сокровища. Онъ не прочь иногда вести умѣренную жизнь, казаться справедливымъ и сдерживать свои дурныя желанія, но все это исходитъ у него не изъ стремленія къ добродѣтели и не изъ силы разума, а единственно изъ корыстныхъ цѣлей. Предаваясь страсти къ любостяжанію, подобный человѣкъ все болѣе заглушаетъ въ себѣ лучшія стремленія къ чести и славѣ; во всѣ дѣла и даже въ свои пожертвованія, онъ вноситъ прежде всего расчетъ. И хотя по внѣшнему виду онъ будетъ казаться благоприличнѣе многихъ, но истинная добродѣтель согласной съ собою и гармонической души будетъ отъ него далека [2]). Если такими оказываются люди, государство не можетъ быть счастливымъ и единымъ. Эта страсть къ стяжанію, къ эгоистическимъ и корыстнымъ цѣлямъ разъединяетъ людей, обостряетъ вражду классовъ. И Платонъ былъ настолько радикаленъ, чтобы сказать: надо вырвать съ корнемъ это зло, надо уничтожить противорѣчіе богатства и бѣдности. А все это возможно только съ уничтоженіемъ капиталистическаго обмѣна. Не говорилъ ли онъ еще въ „Горгіи“: къ чему всѣ эти гавани, доки и стѣны, къ чему это мишурное величіе, если оно приводитъ Государство къ упадку? Мы увидимъ ниже, что предлагалъ Платонъ для того, чтобы уничтожить этотъ живой оборотъ экономической жизни.

Но если корень общественныхъ бѣдствій, на его взглядъ, заключается въ развитіи капитализма, денежнаго хозяйства и торговаго обмѣна, то главная бѣда политики—это господство демократіи. Платонъ наблюдалъ дѣйствіе демократическаго режима ежедневно, онъ жилъ подъ его законами, и его главная критика обращена противъ этого режима. Еще

---

[1]) De rep. 421 E.
[2]) De rep. 554—555 A.

ниже онъ ставитъ тиранію, но наступленіе ея онъ приводитъ въ связь съ недостатками демократіи. Государство, вступившее на путь наживы, по его мнѣнію, должно падать все ниже и ниже, со ступеньки на ступеньку. Онъ признаетъ нѣкоторый роковой законъ, клонящій людей къ порчѣ, а государства—къ упадку, разъ они отступаютъ отъ правилъ мудрой жизни съ ея умѣренной простотой и строгой добродѣтелью. Демократія есть одна изъ ступеней этого упадка,—кара за начавшееся отступленіе отъ истинной мудрости; затѣмъ она превращается въ тиранію. Въ греческой литературѣ есть два наиболѣе выдающихся изображенія демократической формы. Одно изъ нихъ дано у Ѳукидида, въ видѣ извѣстной рѣчи Перикла, другое мы находимъ у Платона. У Ѳукидида представленъ тотъ идеалъ, который предносился сторонникамъ демократіи, мечтавшимъ провести въ жизнь полное равенство и свободу, соединивъ ихъ съ законностью и порядкомъ, предоставить для каждаго способнаго, хотя бы онъ былъ бѣднякомъ, доступъ къ просвѣщенію и власти, основать счастье всѣхъ на полной свободѣ, не причиняя ущерба государственному могуществу [1]). Въ противоположность этому панегирическому изображенію демократіи, Платонъ даетъ критическій ея очеркъ. Его картина въ своемъ родѣ такъ же замѣчательна, какъ и картина Ѳукидида, но мы едва ли ошибемся въ своемъ утвержденіи, сказавъ, что обѣ онѣ были одинаково далеки отъ истины: одна грѣшила въ сторону идеализаціи, другая—въ сторону пристрастной критики. Трудно предположить, чтобы демократическая форма въ одинаковой степени обезпечивала и государственное могущество, и полную свободу лицъ; но также трудно допустить, чтобы она была не только при извѣстныхъ неблагопріятныхъ условіяхъ, но и по существу сплошнымъ бѣдствіемъ анархіи и произвола, какою изображаетъ ее Платонъ. Мнѣ припоминается здѣсь нѣкоторое среднее мнѣніе писателя нашего вѣка, философствующаго француза, который подобно Платону страдаетъ отъ шума улицы, отъ той удивительной сумятицы мнѣній и нравовъ,

[1]) Thukid., II. 37—41

при которой возможно нарушеніе элементарныхъ правилъ справедливости и правосудія. Этотъ современный писатель отзывается о демократіи такъ: „Мнѣ нравится она своей скромностью; она мало управляетъ, и потому что она управляетъ мало, я прощаю ей, если она управляетъ плохо. Государство здѣсь ослаблено; но вмѣстѣ съ тѣмъ, личность облегчена; въ демократіи легко жить“ [1]). Въ этихъ простыхъ и немногихъ словахъ, кажется мнѣ, схвачена самая сущность дѣла. Нельзя сразу достигнуть всего: облегчая личность, мы ослабляемъ могущество государства, и наоборотъ. При этомъ надо имѣть въ виду, что не всегда демократическій идеалъ оказывается осуществимымъ. Впослѣдствіи это очень хорошо разъясняетъ Аристотель. Замѣчательно, что Платонъ начинаетъ свое изображеніе демократическаго режима какъ разъ съ признанія, что въ демократіи легко жить. Но онъ тотчасъ же переходитъ къ утвержденію, что при этой легкости жизни происходитъ общая порча нравовъ и полный упадокъ государства. Повидимому,—говоритъ онъ,—это лучшее изъ правленій. Здѣсь всѣ становятся свободными: всякій получаетъ возможность жить, какъ хочетъ, и устраивать свою жизнь, какъ ему нравится. Но все это,—утверждаетъ Платонъ,—представляется такъ только съ перваго взгляда: на самомъ дѣлѣ, вмѣсто свободы здѣсь водворяется полная распущенность, отбрасывается всякій стыдъ, изгоняется всякое благоразуміе, водворяются наглость, своеволіе, невоздержанность, безстыдство, прикрытыя хорошими именами: наглость называется воспитанностью, своеволіе—свободой, невоздержанность—великолѣпіемъ, безстыдство—мужествомъ [2]).

Картинно и ярко рисуетъ Платонъ, какъ ничѣмъ не сдержанная свобода проникаетъ въ дома и семьи, какъ извращаетъ она всюду естественныя отношенія. Отецъ привыкаетъ равняться сыну и бояться его, а сынъ равняется отцу, и чтобы быть свободнымъ, перестаетъ стыдиться и бояться родителей. Учитель боится учениковъ и льститъ имъ, а ученики относятся пренебрежительно къ учителямъ

[1]) Anatole France, L'orme du mail
[2]) De rep. 557 B—C, 560 D—E.

и воспитателямъ. Молодые подражаютъ старшимъ и вступаютъ въ соревнованіе съ ними въ словахъ и дѣлахъ, а старцы, снисходя къ молодымъ и подражая имъ, преисполняются шутливости и остроумія, чтобы не показаться непріятными и деспотичными Даже животныя чувствуютъ себя въ такомъ государствѣ гораздо свободнѣе: собаки становятся такими, какъ ихъ господа, а лошади и ослы привыкаютъ выступать свободно и важно и сталкивать съ дороги того, кто имъ встрѣчается, если онъ не посторонится [1]).

Какъ при изображеніи другихъ формъ, такъ и здѣсь Платонъ даетъ характеристику того человѣка,—въ данномъ случаѣ „демократическаго человѣка", какъ онъ выражается,—который вырастаетъ среди полной свободы этого строя. Онъ беретъ человѣка состоятельнаго, для котораго трудъ его родителей создалъ возможность безпечной жизни. Свободный отъ всякихъ правилъ, онъ живетъ для своихъ удовольствій. Онъ проводитъ день за днемъ въ удовлетвореніи своихъ прихотей: то предается онъ пирамъ и веселью, подъ звуки музыки; то довольствуется простой водой и истощаетъ себя: то занимается укрѣпленіемъ тѣла гимнастикой; а то проводитъ время въ полной лѣни и бездѣльи. Иногда обращается онъ и къ философскимъ занятіямъ; но всего чаще занимается политикой, всходитъ на трибуну и говоритъ и дѣлаетъ, что вздумается. Или же вдругъ онъ увлечется военнымъ дѣломъ, а то такъ бросается въ торговыя предпріятія. Однимъ словомъ, въ его жизни нѣтъ ничего твердаго, никакого плана и порядка, никакой необходимости; но онъ называетъ такую жизнь сладкой, свободной и блаженной и живетъ такъ все время [2]).

Часто потомъ, послѣ Платона рисовали этотъ типъ праздныхъ людей, освобожденныхъ чужимъ трудомъ отъ собственныхъ заботъ; иногда ихъ выводили подъ привлекательнымъ покровомъ разочарованныхъ и высшихъ натуръ, или же подъ именемъ лишнихъ людей, заслуживающихъ симпатіи и участія. Но никто не сдѣлалъ этого изображенія съ

---

[1]) De rep. 562 E—563 A—B. C.
[2]) De rep. 561 C—D.

такой изящной простотой и удивительной проницательностью, какъ Платонъ: онъ обнаруживаетъ внутреннюю безсодержательность этихъ съ виду интересныхъ людей. Ихъ главная бѣда въ томъ, что у нихъ нѣтъ плана и цѣли, порядка и единства. Безъ догмата и вѣры, безъ привязанностей и прочныхъ интересовъ они живутъ только для себя. Ихъ удовольствія, какъ и ихъ скорбь одинаково эгоистичны. Себялюбіе— вотъ ихъ истинная природа, и своей характеристикой Платонъ даетъ ясное представленіе о той почвѣ, на которой создаются такіе люди – ненормальное накопленіе богатствъ, полная свобода, и наконецъ, отсутствіе правильнаго воспитанія.

Въ этихъ отзывахъ о нравахъ и порядкахъ родного города у Платона постоянно чередуется легкая иронія съ бичующей сатирой. Снисходительное и проникнутое спокойнымъ юморомъ отношеніе Сократа къ слабостямъ своихъ современниковъ превращается у него въ негодующее презрѣніе къ существующимъ порядкамъ. Само собою разумѣется, что тотъ идеальный образъ общественной жизни, который онъ предлагаетъ, есть радикальное отрицаніе аѳинской дѣйствительности Свобода должна замѣниться твердымъ порядкомъ: господство несвѣдущей массы — правленіемъ избранныхъ мудрецовъ; безконтрольное накопленіе богатства—строгимъ регулированіемъ экономической жизни и, наконецъ, отсутствіе истиннаго просвѣщенія—строго обдуманной системой воспитанія. Однимъ словомъ, идеальное государство Платона во всѣхъ подробностяхъ своихъ есть прямое отрицаніе той аѳинской дѣйствительности, среди которой онъ жилъ и отъ которой страдалъ. Намъ слѣдуетъ теперь познакомиться съ этимъ любопытнымъ построеніемъ въ его положительныхъ основахъ.

6. Положительныя основы построеній Платона въ діалогѣ „Государство“.

Характеристику идеальнаго государства Платона удобнѣе начать не снизу, а сверху, съ организаціи правительственнаго класса. Въ этой части мы находимъ самую интим-

ную, самую дорогую мысль Платона. Все остальное въ его политическомъ идеалѣ суть подробности, аксессуары; принадлежность власти философамъ,—это главное условіе нормальной политики. Платонъ твердо въ этомъ увѣренъ: пока философы не станутъ правителями или правители философами, не будетъ спасенія отъ бѣдствій для государства и даже для всего человѣческаго рода [1]). Онъ требуетъ при этомъ для своихъ философовъ-правителей не только руководящаго положенія въ государствѣ, но и такой безусловной власти, которая едва ли когда-либо была осуществлена въ дѣйствительности. Въ этой вѣрѣ Платона въ спасительную власть философовъ, повторяю, заключается самая важная часть его идеала, вытекающая непосредственно изъ его основныхъ взглядовъ. Если этотъ міръ можетъ быть спасенъ и исправленъ, то единственно уподобляясь тому небесному царству идей, гдѣ пребываютъ истинная справедливость и истинное совершенство. Государство не можетъ быть счастливымъ, если не начертаютъ его живописцы по божественному образу [2]). Но кто же, кромѣ философовъ, знаетъ этотъ образецъ, пребывающій въ царствѣ идей, кто кромѣ нихъ проникъ въ тайны вѣчной правды и неизмѣннаго добра? Въ системѣ Платона философы, и только они одни, поставлены передъ источникомъ божественной справедливости; всѣ прочіе люди находятся въ ослѣпленіи. Но стоитъ допустить непосредственное общеніе философовъ съ міромъ идей и проистекающую отсюда возможность безусловнаго познанія истины, и станетъ понятной безграничная власть, которую Платонъ предоставляетъ имъ въ государствѣ: ихъ правленіе свободно отъ людскихъ ошибокъ, въ ихъ лицѣ водворяется на землѣ мудрость и правда; божественная истина черезъ ихъ посредство сходитъ съ неба, чтобы господствовать надъ неразумiемъ людей и направлять ихъ къ добру.

Это была идея, задуманная необыкновенно смѣло и оригинально. Поставить наверху избранное меньшинство истинно знающихъ людей—не значитъ ли это обезпечить

[1]) De rep. 473 D.
[2]) De rep. 500 E.

правильный ходъ политики? Но оригинальная смѣлость этой идеи не должна закрывать для насъ ни ея утопизма, ни ея ретроградности. Не говоря уже о томъ, что непогрѣшимость абсолютнаго знанія не дана людямъ, даже и самымъ просвѣщеннымъ, возможно ли осуществить справедливость однимъ всемогуществомъ знанія? Между меньшинствомъ философовъ и остальнымъ обществомъ останется всегда такая отчужденность, такое взаимное непониманіе, при которомъ совершенно немыслимо добровольное подчиненіе политики философскому руководству; а между тѣмъ безъ общаго и согласованнаго стремленія всѣхъ къ благу цѣлаго идеалъ лучшей гражданственности останется неосуществленнымъ. Съ другой стороны, нельзя не видѣть извѣстнаго противорѣчія между путями практической политики и особыми свойствами философскихъ созерцательныхъ натуръ. Будничные интересы, борьба партій, мелкія заботы, необходимость постояннаго дѣйствія,—какъ совмѣстить все это съ естественнымъ равнодушіемъ философовъ къ мелочамъ жизни, съ ихъ безпомощностью въ практическихъ дѣлахъ, съ ихъ склонностью къ внутреннему самоуглубленію и созерцательному настроенію? Эта комбинація философіи съ политикой, какъ ни прекрасно звучитъ она въ теоріи, совершенно неосуществима на практикѣ, неосуществима и нежелательна одинаково для политики, какъ и для философіи Виндельбандъ въ одной изъ своихъ статей, разбирая эту мысль Платона, замѣчаетъ, что судьба, къ счастью, избавила міръ отъ правленія философовъ. Къ этому можно было бы прибавить, что и философы, по счастью, избавлены были отъ этого опыта, который предлагалъ имъ Платонъ, взять на себя тяжкое бремя правительственныхъ дѣлъ. Но если вся эта затѣя Платона является утопичной, неисполнимой и нежелательной, то она, сверхъ всего этого, является еще и ретроградной. Его философы-правители правятъ по своей волѣ и по своему разуму; надъ ними нѣтъ законовъ и контроля; всѣ граждане подчинены имъ безусловно; ихъ правленіе неограниченно и абсолютно. Какъ заботливые отцы, стоятъ они надъ гражданами, опекая ихъ, какъ дѣтей. Въ этой идеѣ Платонъ вспоминаетъ доброе старое время, патріархальные порядки древне-греческаго

государства, отъ котораго, впрочемъ, его идеалъ отличается значительно большимъ абсолютизмомъ власти.

Такова вершина платоновскаго государства: философы-правители, поставленные внѣ всякаго закона и контроля, съ полной и безусловной властью государственнаго строительства. Но какъ же живетъ подъ ихъ властью общество? Что остается въ этомъ идеальномъ устройствѣ отъ шумной жизни просвѣщенной столицы, отъ свободнаго развитія всѣхъ силъ, отъ широкой самодѣятельности гражданъ?

Мы стараемся вообразить себѣ государство, устроенное по совѣту Платона, и вмѣсто свободныхъ Аѳинъ узнаемъ нѣкоторый невиданный порядокъ, въ которомъ дисциплина военнаго лагеря страннымъ образомъ соединяется съ строгимъ режимомъ философской секты, съ почти церковнымъ или монастырскимъ уставомъ. Веселый бытъ столицы, свободная жизнь гражданъ, ихъ самостоятельность и самодѣятельность исчезли безслѣдно. Отъ бдительнаго надзора философовъ не можетъ укрыться ни одинъ шагъ ихъ существованія; ихъ поступки, какъ и ихъ чувства,—все это подчинено государственнымъ цѣлямъ, все опредѣляется волей правителей. У самыхъ высшихъ изъ нихъ нѣтъ ничего своего, ни семьи, ни собственности, и всѣ они не принадлежатъ себѣ, а вполнѣ и безусловно государству. Они—его рабы, они—органы высшей воли, составныя части единой сложной машины.

Три подробности въ особенности обращаютъ на себя вниманіе въ этомъ идеальномъ построеніи—дѣленіе на классы, организація воспитанія и общеніе имуществъ. Разсмотримъ каждую изъ этихъ подробностей отдѣльно и начнемъ съ дѣленія государства на классы.

Платонъ умѣетъ хорошо разъяснить необходимость этого дѣленія, указывая на различіе природныхъ склонностей отдѣльныхъ лицъ и на выгоды раздѣленія труда, съ предоставленіемъ каждому того, къ чему онъ способенъ. Но это раздѣленіе занятій является въ глазахъ Платона не экономическимъ, а прежде всего этическимъ началомъ соціальной жизни. Идеальное государство должно осуществить справедливость, а справедливость состоитъ въ томъ, чтобы каждый

дѣлалъ свое, не вторгаясь въ чуждую ему область [1]). Однимъ изъ главныхъ пороковъ существующаго государства онъ считаетъ „многодѣланіе“ (πολυπραγμοσύνη), при которомъ каждый стремится браться за дѣла, превышающія его способности. Вотъ почему первой задачей философовъ-правителей должно явиться правильное распредѣленіе занятій и призваній. Соотвѣтственно съ основной мыслью этого распредѣленія Платонъ требуетъ не наслѣдственныхъ и неподвижныхъ кастъ, а сословій, мѣняющихся по своему составу и открытыхъ для постояннаго притока свѣжихъ силъ. Но этотъ притокъ регулируется не личными склонностями и желаніями, на которыя Платонъ не полагается, не свободнымъ усмотрѣніемъ отдѣльныхъ лицъ, а верховнымъ рѣшеніемъ правителей, которые, наблюдая душу каждаго, опредѣляютъ, къ чему онъ способенъ [2]). Правители вербуютъ гражданъ для каждаго класса по своему усмотрѣнію; граждане въ ихъ рукахъ—лишь пассивный матеріалъ, изъ котораго создается государственное строеніе. Если въ этой части платоновскаго построенія не было ничего утопическаго, то нѣчто ретроградное здѣсь, несомнѣнно, было. Дѣло въ томъ, что аѳинское государство со временъ Клисѳена стремилось къ уравненію гражданъ, къ проведенію въ жизнь принципа равноправія; создавался типъ новаго безсословнаго общества, въ которомъ граждане различались не столько правами, сколько родомъ занятій и размѣромъ имущества. Платону, какъ и другимъ защитникамъ старины, это безсословное общество, въ которомъ стирались прежнія различія, было не по душѣ: ихъ образцомъ была Спарта, сохранившая до позднѣйшаго времени сословный строй. Преклоненіе предъ Спартой было въ то время въ большой модѣ среди аѳинскихъ аристократовъ; за невозможностью передѣлать учрежденія на спартанскій манеръ, на первый разъ ограничивались усвоеніемъ внѣшнихъ особенностей быта. Самъ Платонъ разсказываетъ въ одномъ изъ своихъ діалоговъ, какъ аѳинская молодежь, подражая спартанцамъ, расхаживала по улицамъ въ длинныхъ воло-

---

[1]) De rep. 433 A.
[2]) De rep. 415 B—C.

сахъ и съ грязными руками, что должно было показывать пренебреженіе внѣшностью, носила короткіе спартанскіе плащи и лаконскую обувь, какъ она увлекалась кулачнымъ спортомъ, гордясь разсѣченными въ бою и распухшими ушами, какъ признаками молодечества и удальства [1]). Къ этой поверхностной лакономаніи Платонъ относился съ ироніей. А то обстоятельство, что онъ отмѣчалъ и осуждалъ у спартанцевъ страсть къ деньгамъ и плутократическій характеръ ихъ правленія, показываетъ, что у него не было безраздѣльнаго преклоненія передъ Спартой [2]). Его увлеченіе спартанскимъ устройствомъ вытекало изъ болѣе глубокихъ философскихъ мотивовъ. Если онъ требовалъ подражанія этому устройству съ его сословнымъ расчлененіемъ и преобладаніемъ высшихъ классовъ надъ низшими, то именно потому, что къ этому приводила его и философская доктрина.

Дѣленіе государства на классы, по мысли Платона, должно соотвѣтствовать тройкому дѣленію человѣческой души. Какъ въ душѣ отдѣльнаго человѣка различаются разумъ, чувство и желаніе съ пропитекающими изъ нихъ тремя добродѣтелями: мудростью, мужествомъ и умѣренностью, такъ и въ государствѣ должны быть три класса съ соотвѣтствующими свойствами и добродѣтелями. И какъ въ душѣ справедливость состоитъ въ согласованности и соразмѣрности ея частей, такъ то же слѣдуетъ сказать и о государствѣ. Сообразно съ этимъ Платонъ ставитъ во главѣ государства высшій классъ философовъ-правителей, представителей мудрости, далѣе слѣдуютъ стражи или воины, представители мужества, и, наконецъ, представители умѣренности—ремесленники и земледѣльцы, питающіе государство и живущіе исключительно матеріальнымъ трудомъ. Строгость этого дѣленія подчеркивается тѣмъ обстоятельствомъ, что, по проекту Платона, каждое сословіе несетъ свою особенную задачу или, точнѣе говоря, повинность, не имѣя ничего общаго съ

---

1) Protag. 342 C.

2) Cp. Ed. Meyer, Geschihte des Alterthums. Bd. V. Stuttgart und Berlin 1912. S. 29. Отзывы Платона о плутократической страсти спартанцевъ см. Alcib. I 122 E, Hipp. mai 283 D Что Платонъ имѣлъ въ виду Спарту при изображеніи тимократіи въ діалогѣ „Государство“, это не подлежитъ сомнѣнію. См. особенно указываемое Эд. Мейеромъ мѣсто—de rep. 548.

другими классами, кромѣ обязанности безусловнаго подчиненія государству. Платонъ немного посвящаетъ вниманія низшему сословію ремесленниковъ и земледѣльцевъ. Мы узнаемъ отъ него только, что и это сословіе должно имѣть свою особую добродѣтель—умѣренность, и что въ немъ такъ же, какъ и во всемъ государствѣ, не могутъ быть допущены ни богатство, ни бѣдность. Стражамъ вмѣняется въ обязанность всячески слѣдить за тѣмъ, чтобы богатство и бѣдность не проникли какъ-нибудь незамѣтно отъ нихъ въ государство [1]). Такимъ образомъ, очевидно, и третье сословіе не предоставляется въ идеальномъ государствѣ самому себѣ,—это совершенно разрушило бы необходимую стройность жизни,—а берется подъ строгій контроль правителей. Но этимъ Платонъ и ограничивается: строгій образъ жизни и суровая система воспитанія на третье сословіе не распространяются. Это въ достаточной мѣрѣ объясняется его убѣжденіемъ, что благо государства зависитъ прежде всего отъ его законодателей и хранителей: если они станутъ плохими, то погубятъ все государство; если же, напримѣръ, башмачники сдѣлаются плохими и порочными, то въ этомъ еще для государства нѣтъ ничего страшнаго [2]). Особое вниманіе надо обращать на людей лучшей природы: отъ нихъ и для государства, и для частныхъ лицъ происходитъ какъ величайшее зло, такъ и добро; природа же слабая не можетъ сдѣлать ничего великаго никогда и никому [3]). Изъ этихъ соображеній объясняется, почему Платонъ въ своемъ идеальномъ проектѣ сосредоточиваетъ главное вниманіе на устройствѣ жизни философовъ и стражей [4]).

---

[1]) De rep. 421 D—E.
[2]) De rep 421 A.
[3]) De rep 495 B.
[4]) Изложенный мною взглядъ на положеніе третьяго сословія въ идеальномъ государствѣ Платона представляетъ среднее мнѣніе между двумя крайними—Целлера и Пёльмана При этомъ для меня несомнѣнно, что одна крайность обусловила другую. если Целлеръ утверждалъ, что Платонъ „совершенно предоставляетъ массу народную самой себѣ“ (Zeller, o. c. SS. 906—907), то Пёльманъ справедливо замѣчалъ, что такое утвержденіе въ корнѣ разрушаетъ все построеніе Платона (см. Geschichte des antik Kommunismus, особ. Bd. I, SS. 298—299). Но отъ этого правильнаго замѣчанія еще далеко до предположенія, будто третье сословіе подчиняется тому же строю жизни, что и высшіе классы. Діалогъ „Государство“ даетъ поводъ

Согласно основному воззрѣнію Платона, началомъ правильной жизни является надлежащая система воспитанія, подчиненная строгому контролю государства. Платонъ съ настойчивостью проводитъ мысль, что каждый шагъ воспитанія долженъ совершаться подъ неусыпнымъ наблюденіемъ правителей. Онъ излагаетъ съ большими подробностями свою воспитательную программу, въ которой все предусмотрѣно и опредѣлено, начиная отъ общаго плана занятій до тѣхъ видовъ поэтическихъ и музыкальныхъ произведеній, на которыхъ должны воспитываться будущіе граждане. Ничто не оставляется самодѣятельности учащихся, все подчиняется общей мѣркѣ и неограниченному руководству воспитателей.

Платонъ настолько послѣдователенъ въ проведеніи сво-

къ заключеніямъ иного рода. См. Adam, The Republic of Plato Cambridge 1902 Vol. I, p. 200 (комментарій къ 417 A: это мѣсто слѣдуетъ признать рѣшающимъ) и Vol II, p. 19 (комментарій къ 491), ср также Jowett and Cam bell, Plato's Republic. Oxford 1894 Vol. III, p. 224 (комментарій къ 456 D), Gomperz, Griechische Denker Bd II. Leipzig 1902 SS 403 — 404. Natorp Platos Staat und die Idee der Sozialpädagogik въ сборн. Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpadagogik. Stuttgart 1907. SS. 23 24). Въ русской литературѣ исчерпывающее опроверженіе взглядовъ Пельмана далъ кн. Е. Трубецкой въ своей монографіи: „Соціальная утопія Платона". М 1908, стр. 77. Здѣсь не принята во вниманіе только болѣе поздняя полемика Целлера съ Пёльманомъ (Целлеръ разобралъ взглядъ Пельмана въ Archiv fur Geschichte der Philos. Bd. VIII (1894) S. 572 ff Пельманъ отвѣчалъ кратко во второмъ томѣ Geschichte des antik. Kommunismus S 39 Note 2, при чемъ въ пользу своего мнѣнія привелъ три новыхъ мѣста изъ Платона: Tim. 26; Krit. 112 D и Krit 111 E). Но надо сказать, что по существу эта полемика не даетъ ничего новаго, и утвержденія Пельмана сохраняютъ извѣстное значеніе только въ связи съ соотвѣтствующими преувеличеніями Целлера. Что же касается діалоговъ „Тимей" и „Критій", то на самомъ дѣлѣ ни одно мѣсто изъ „Тимея" ничего не говоритъ въ пользу Пёльмана, а нѣкоторыя мѣста изъ „Критія" рѣшительно говорятъ противъ него. (Krit. 111 E, конечно, опровергаетъ предположеніе Целлера, будто въ идеальномъ государствѣ низшія сословія находятся въ полномъ пренебреженіи и въ жалкомъ состояніи: на это самъ Платонъ отвѣчаетъ характеристикой земледѣльцевъ, которую онъ даетъ въ указанномъ мѣстѣ (Krit. 111 E) и въ которой говорится, что это—земледѣльцы истинные и преданные своему дѣлу, „люди, любящіе прекрасное и сами прекрасныхъ качествъ". Но зато Krit 112 опровергаетъ и самого Пёльмана: о коммунистическомъ образѣ жизни здѣсь говорится только въ отношеніи къ жрецамъ и стражамъ, живущимъ обособленно отъ другихъ сословій; при этомъ вскользь замѣчается, что поля нѣкоторыхъ землевладѣльцевъ находились ближе къ акрополю, изъ чего слѣдуетъ, что общаго поля въ идеальномъ государствѣ не предполагалось (см. особ. 112 B).—Замѣчу здѣсь, что задолго до Пёльмана, хотя и съ меньшей обстоятельностью, тотъ же взглядъ на положеніе третьяго сословія въ государствѣ Платона развивалъ Van Der Rest въ сочин. Platon et Aristote. Essai sur les commencements de la science politique. Bruxelles 1875, pp. 107—108.

его плана, что онъ не хочетъ допускать въ свое государство поэтовъ и музыкантовъ, отступающихъ отъ принятыхъ имъ образцовъ и вносящихъ разстройство въ общую воспитательную систему. Онъ составляетъ цѣлый списокъ, цѣлый индексъ поэтическихъ и музыкальныхъ формъ, подлежащихъ запрещенію, и предлагаетъ изгонять изъ государства тѣхъ поэтовъ, которые отступаютъ отъ указанныхъ государствомъ правилъ. „Если придетъ къ намъ въ государство и пожелаетъ представить свои творенія тотъ, кто можетъ въ своемъ искусствѣ быть разнообразнымъ и подражать всему, мы преклонимъ предъ нимъ колѣни, какъ предъ мужемъ священнымъ, удивительнымъ и пріятнымъ, но скажемъ ему, что такого человѣка у насъ нѣтъ и быть не должно; помазавъ его голову благовоннымъ масломъ и увѣнчавъ руномъ, мы вышлемъ его въ другое государство; сами же мы ради пользы обратимся къ поэту и миѳологу болѣе суровому и менѣе пріятному, который изображалъ бы у насъ только рѣчи человѣка благопристойнаго и говорилъ бы согласно образцамъ, установленнымъ въ законѣ“ [1]).

Платонъ въ особенности возстаетъ противъ тѣхъ болѣе тонкихъ и одухотворенныхъ формъ, которыя проявлялись въ его время въ поэзіи и въ музыкѣ и которыя дѣйствовали на душу гораздо сильнѣе, чѣмъ простые размѣры и мотивы стараго времени. Онъ не хочетъ этого изнѣживающаго и захватывающаго вліянія искусства: строгій режимъ жизни долженъ распространиться на все. Вотъ почему онъ подвергаетъ поэтовъ новой школы цензурѣ и преслѣдованію, какъ людей вредныхъ для государства. Суровый деспотизмъ платоновскаго идеала нигдѣ не чувствуется столь осязательно, какъ въ этомъ пунктѣ, въ этомъ отношеніи къ свободному творчеству. Какое странное непониманіе житейскихъ отношеній! Самъ Платонъ, вся его школа, всѣ его предшественники были прекраснымъ плодомъ греческой свободы, которая не препятствовала гражданину думать, какъ онъ хочетъ. Выросши на этой свободѣ, Платонъ налагаетъ на нее руку. Это одно изъ противорѣчій, столь часто встрѣ-

1) De rep. 398 A—B.

чающихся какъ разъ у очень сильныхъ натуръ, которыя, требуя свободы для себя, не признаютъ ея за другими. Платонъ дополняетъ картину этой строгой цензуры надъ мыслью провозглашеніемъ своей философіи единой истинной, единой спасающей. Ей, а не какой-либо другой философіи, должны обучаться будущіе граждане; она должна лежать въ основѣ государственнаго строя, какъ откровеніе свыше, какъ абсолютная и полная истина. Слѣдовательно, всѣ другія системы обречены на запретъ и кары: свободное исканіе истины прекращается. Нетерпимость возводится въ принципъ. Какимъ-то холодомъ вѣетъ отъ всего этого построенія, задуманнаго съ такой благой цѣлью и проведеннаго съ такими суровыми послѣдствіями.

Это впечатлѣніе еще болѣе усиливается, когда мы разсматриваемъ, какъ протекаетъ въ этомъ государствѣ личная жизнь тѣхъ гражданъ, которые являются здѣсь солью земли, опорой и украшеніемъ общества. Не только въ раннемъ дѣтствѣ и юности, не только въ періодъ воспитанія, но и въ послѣдующей жизни своей они находятся подъ надзоромъ государства. Весь образъ жизни ихъ опредѣляется государственнымъ закономъ, а для того, чтобы сдѣлать ихъ болѣе преданными государству, Платонъ считаетъ необходимымъ отнять у нихъ все свое, все принадлежащее имъ исключительно и способное быть предметомъ ихъ особенныхъ заботъ. Онъ одинаково уничтожаетъ и частную собственность, и постоянную семью. Въ идеальномъ государствѣ не можетъ быть какихъ-либо исключительныхъ привязанностей, относящихся къ какимъ-либо опредѣленнымъ лицамъ или предметамъ. Всѣ помыслы подданныхъ должны сливаться въ одномъ общемъ стремленіи къ благу цѣлаго. Своихъ особенныхъ чувствъ никто имѣть не долженъ; поэтому ни у кого не должно быть предметовъ особенно ему дорогихъ, но все должно быть общимъ, принадлежащимъ одинаково всѣмъ. Поэтому то личной собственности не должно быть, имущество должно быть общимъ [1]). Поэтому же нѣтъ здѣсь настоящей семьи: браки назначаются по опредѣленію

---

[1]) De rep. 416 D—E, 417.

правителей и притомъ на время, а дѣти тотчасъ послѣ рожденія отбираются у родителей и воспитываются всѣ вмѣстѣ государствомъ, такъ что когда они вырастутъ, никто не знаетъ, чьи они. Такимъ образомъ, каждый будетъ считать всѣхъ своими родными, думаетъ Платонъ. Съ кѣмъ бы кто ни встрѣтился въ такомъ государствѣ, онъ будетъ думать, что онъ встрѣтился съ братомъ или сестрою, съ отцомъ или матерью, съ сыномъ или дочерью. Всѣ будутъ казаться близкими другъ другу [1]). При такихъ условіяхъ, когда у всѣхъ все общее, будутъ у нихъ общими, какъ въ одной семьѣ, также всѣ радости и печали, всѣ помыслы и интересы. Государство становится похожимъ на отдѣльнаго человѣка у котораго поврежденіе каждаго члена сопровождается ощущеніемъ боли со стороны всего организма [2]).

Таковы общія черты идеальнаго государства, въ которомъ Платонъ хотѣлъ бы видѣть воплощенной идею неразрывнаго единства частей. „Есть ли для государства,—спрашиваетъ онъ,—что-либо лучшее, чѣмъ то, что его сплочиваетъ и объединяетъ“ [3]). Я замѣтилъ выше, что общей темой для публицистовъ этого времени являлся вопросъ о единомысліи въ государствѣ—περὶ ὁμονοίας. Въ то время какъ центробѣжныя силы стремились разорвать греческій міръ на части и разрушить древнюю государственную общину, мыслители задумываются надъ проблемой, какъ противодѣйствовать этому, какъ возстановить нарушенное единство частей, какъ водворить въ государствѣ спокойствіе, единомысліе и миръ. Платонъ отвѣчаетъ какъ разъ на эту проблему и предлагаетъ для ея разрѣшенія самыя радикальныя средства. Въ результатѣ у него получается образъ государства, дѣйствительно объединеннаго и совершенно похожаго, по своей нераздѣльности, на единичнаго человѣка, но такого, въ которомъ отдѣльная личность превращается въ служебный органъ цѣлаго, не имѣющій никакого самостоятельнаго значе-

---

[1]) De rep. 463 c.—Изъ этого мѣста съ особенной ясностью обнаруживается, что родственную близость, основанную на семейномъ общеніи, Платонъ относитъ только къ высшимъ классамъ.

[2]) De rep. 462 C—D.

[3]) De rep. 462 B.

нія. Онъ предвидитъ, впрочемъ, это возраженіе: быть-можетъ, скажутъ, что при этихъ условіяхъ, когда у гражданъ нѣтъ ничего своего, а все общее, они не будутъ счастливы. Платонъ соглашается съ тѣмъ, что высшіе классы у него лишены многаго; хотя государство находится въ ихъ рукахъ, но они не извлекаютъ изъ своей власти никакой выгоды; „они не покупаютъ земель, не строятъ обширныхъ и прекрасныхъ домовъ и не пріобрѣтаютъ соотвѣтствующей обстановки, не приносятъ богамъ жертвъ изъ собственныхъ средствъ, не принимаютъ у себя гостей, не владѣютъ золотомъ и серебромъ и вообще не имѣютъ ничего такого, что считается необходимымъ для людей, желающихъ быть счастливыми. Кажется, что это просто наемные защитники, которые поставлены въ государствѣ и ничего другого не дѣлаютъ, кромѣ того, что стоятъ на стражѣ“ [1]).—„Но мы устроемъ государство,—отвѣчаетъ на это возраженіе Платонъ,—не для того, чтобы былъ счастливъ какой-либо отдѣльный классъ, а для того, чтобы какъ можно болѣе счастливо было все государство“ [2]). Нельзя требовать какого-то особаго счастья для отдѣльныхъ гражданъ: они должны жертвовать собою для цѣлаго.

Всѣ эти построенія, повидимому, переносятъ насъ на почву древней Спарты, духъ которой только развивается здѣсь до крайнихъ послѣдствій и подновляется коммунистическими началами. Это и заставляетъ, между прочимъ, Белоха сказать, что государственное устройство, предлагаемое Платономъ, есть въ сущности идеализированная конституція Спарты. Единственное нововведеніе Платона состоитъ, по мнѣнію Белоха, въ томъ, что власть предоставлена философски-образованнымъ людямъ [3]). Но вѣдь это поставленіе философіи во главу угла представляетъ собою не простую идеализацію существующихъ отношеній, а коренной разрывъ съ ними. Суровая дисциплина спартанцевъ, превращавшая ихъ государство въ военный лагерь, преслѣдовала чисто земныя цѣли внѣшняго могущества и славы.

[1]) De rep 419.
[2]) De rep. 420 B.
[3]) Beloch, Griechische Geschichte Strassburg 1897. Bd. II. S. 31.

То ли мы находимъ у Платона? Конечно, и онъ желалъ государства объединеннаго и могучаго, реагируя противъ политическаго распаденія, которое наблюдалъ въ дѣйствительности. Но послѣдней и высшей цѣлью является для него согласованіе государственной жизни съ идеей божественной справедливости. Чѣмъ далѣе подвигается онъ въ своемъ діалогѣ, тѣмъ ярче и настойчивѣе выступаетъ эта оригинальная черта его политическаго идеала. Нѣсколько разъ повторяетъ онъ мысль, что для человѣка важнѣе всего спасти свою безсмертную душу и что это можетъ быть достигнуто въ такомъ государствѣ, которое осуществляетъ собою идею справедливости. Какъ заключительный аккордъ, передающій послѣднее желаніе Платона, этотъ призывъ и заканчиваетъ собою діалогъ: „считая душу безсмертной, будемъ всегда стремиться вверхъ и всѣми путями осуществлять справедливость“ [1]). Въ противоположность старому греческому воззрѣнію, которое будущую жизнь представляло „царствомъ тѣней“, Платонъ считаетъ настоящую жизнь жалкой и ничтожной и вѣритъ, что истинное удовлетвореніе ожидаетъ человѣка лишь въ мірѣ идей. Государство, по его мнѣнію, должно подготовить гражданъ къ будущей жизни; въ этомъ его главная задача. Не убѣдился ли онъ еще въ ранней юности въ томъ, что всѣ земныя дѣла человѣческія ничтожны, что истинной родиной добра и красоты является занебесное царство идей? Ясно, что глубочайшее убѣжденіе его философіи подсказывало его политическому размышленію теократическіе, церковные мотивы; аристократическій идеалъ крѣпкаго государства получаетъ у него сильную теократическую окраску. Для этого въ особенности требуетъ онъ, чтобы во главѣ государства стояли философы: они стражи Божьей правды на землѣ, они одни могутъ указать человѣку путь къ его небесной родинѣ. Имъ—ученіе, имъ—и власть. У нихъ, выражаясь средневѣковымъ языкомъ, ключи царствія Божія, и къ нимъ должны обращаться люди, чтобы избавиться отъ бѣдствій своего бреннаго существованія.

Итакъ, лишь наполовину правы тѣ, которые говорятъ,

---

[1]) De rep. 621 C.

что платоновскій идеалъ есть не болѣе, какъ идеализированная конституція Спарты. Конечно, внѣшнія очертанія для своего плана Платонъ беретъ изъ древней Греціи; но онъ вкладываетъ въ нихъ новый смыслъ и новую цѣль, и въ его государствѣ ясно чувствуются новыя вѣянія. Сама собой напрашивается мысль, что эти новыя вѣянія были вмѣстѣ съ тѣмъ предчувствіемъ и предсказаніемъ. Новый духъ Платона сближаетъ его съ средними вѣками. И вотъ здѣсь-то Платонъ является не только проповѣдникомъ прошлаго, но и пророкомъ будущаго. Онъ понялъ, что въ грядущемъ смятеніи душъ, среди увеличивающейся тревоги вѣка людямъ понадобятся утѣшеніе церкви и власть теократіи. На его философскомъ языкѣ это называлось властью философіи, но если обратить вниманіе на религіозный смыслъ и на конечную цѣль философскаго правленія, призваннаго заботиться о спасеніи душъ, то окажется, что это чисто теократическая идея, это—предсказаніе среднихъ вѣковъ.

Другой вопросъ, насколько этотъ новый теократическій духъ совмѣщается съ обстановкой спартанскаго военнаго стана, которую Платонъ пытается реставрировать. Смѣшавъ въ своемъ идеалѣ задачи церкви и государства и давъ въ руки правителей два меча, свѣтскій и духовный, Платонъ, конечно, лишь предвосхитилъ ту программу, которая впослѣдствіи стала практикой жизни, и въ этомъ смыслѣ онъ не былъ столь далекъ отъ историческихъ формъ средневѣковой теократіи. Но въ одномъ отношеніи слѣдуетъ отмѣтить очевидное несоотвѣтствіе между новымъ духомъ ученія Платона и его конкретной программой. Геніальнымъ полетомъ мысли онъ далеко оставилъ за собою рамки греческаго государства-города; онъ видѣлъ предъ собою царство идей, видѣлъ тотъ вѣчный абсолютный идеалъ, который свѣтитъ всегда и вездѣ, предъ которымъ „нѣтъ эллина и іудея, раба и свободы“. Но когда онъ попытался начертать путь къ этому идеалу, онъ только воспроизвелъ старую мысль греческой философіи о совершенной автаркіи. Въ противоположность универсализму средневѣковой теократіи, которая мечтала объединить подъ руководствомъ церкви все человѣчество, гео-

кратическая мысль Платона остается всецѣло на почвѣ партикуляризма. Идеалъ совершенной автаркіи, небольшого и самодовлѣющаго союза,—это было его послѣднее слово. Ему казалось, что правильный строй жизни можетъ осуществиться только въ тѣсномъ кругу небольшой общины, связанной узами близости и единства. Государство, по словамъ Платона, должно быть ни слишкомъ малымъ, ни слишкомъ большимъ, но самодостаточнымъ и единымъ (ἱκανὴ καὶ μία) [1]). Какъ можно судить по точнымъ указаніямъ, которыя Платонъ даетъ въ діалогахъ „Критій“ и „Законы“ [2]), его идеальное устройство предполагаетъ размѣры небольшой общины, и Платонъ очень настойчиво утверждалъ, что всякое превышеніе этихъ размѣровъ гибельно для государства. Идеалъ совершенной автаркіи проникается у Платона всей глубиной его философскихъ стремленій, но вмѣстѣ съ тѣмъ доводится до своихъ крайнихъ послѣдствій. Когда передъ нами развертывается картина того родственнаго общенія, того дружескаго единства и единомыслія, которыя должны быть осуществлены въ идеальномъ государствѣ, мы понимаемъ, что все это можетъ быть достигнуто только въ очень узкихъ предѣлахъ замкнутаго союза. Но вмѣстѣ съ тѣмъ становится ясно, что нужны сверхъестественныя усилія для того, чтобы удержать такой союзъ на высотѣ предположеннаго совершенства. Мы еще увидимъ далѣе, когда будемъ характеризовать діалогъ „Законы“, какія мѣры Платонъ рекомендуетъ примѣнять для сохраненія незыблемости идеальнаго плана.

Если партикуляризмъ Платоновскаго идеала стоитъ въ противорѣчіи съ глубиной поставленной имъ задачи, то, съ другой стороны, этотъ идеалъ еще болѣе оставляетъ насъ неудовлетворенными своимъ отрицаніемъ запросовъ личности и потребностей развитія. Сверхличный характеръ идеальнаго строя и требованіе неизмѣннаго совершенства жизни логически довершаютъ идеалъ совершенной автаркіи. Но вмѣстѣ съ тѣмъ этотъ идеалъ проникается такимъ недовѣ-

---

[1]) De rep. 423 B—C; ср. 460 A.
[2]) См. выше, стр. 36

ріемъ къ личнымъ усиліямъ людей и такимъ убѣжденіемъ въ непогрѣшимости задуманнаго плана, что становится непонятной самая возможность его осуществленія. Общество есть прежде всего союзъ лицъ а это именно здѣсь и отрицается. Во главу угла, вмѣсто свободной личности, ставится непогрѣшимая власть правителей-философовъ. Это объясняетъ теоретическія предпосылки платоновскаго идеала, но дѣлаетъ его немыслимымъ, какъ практическую норму жизни [1]).

7. Политическія воззрѣнія Платона въ послѣдній періодъ его дѣятельности. Діалоги: „Политикъ", „Тимей", „Критій", „Законы".

Послѣ того, какъ Платонъ закончилъ діалогъ „Государство", прошло не менѣе 15 лѣтъ, прежде чѣмъ онъ задумалъ написать свое другое крупное политическое произведеніе—„Законы". Въ этомъ послѣднемъ діалогѣ Платона, заключительномъ его долгую литературную дѣятельность, нерѣдко видѣли рѣзкое отступленіе отъ прежнихъ воззрѣній, чуть ли не полное отреченіе отъ самыхъ основъ идеализма [2]). Жизненная драма Платона завершилась, согласно этому взгляду, трагическимъ концомъ, который какъ будто обнаруживалъ и крушеніе платоновскаго идеализма. Представлялось, что міросозерцаніе философа не выдержало жизненныхъ бурь, что онъ умеръ, разочаровавшись въ своихъ вѣрованіяхъ и надеждахъ.

Такая характеристика Платона весьма эффектна съ точки зрѣнія литературнаго изображенія, но ее никакъ

---

1) Въ противоположность прочно утвердившемуся воззрѣнію на служебное положеніе личности въ идеальномъ государствѣ Платона Пёльманъ (вслѣдъ за Зуземилемъ и Ноле) развиваетъ воззрѣніе, по которому соціализмъ платоновскаго идеала не исключаетъ индивидуализма, а совпадаетъ съ нимъ (см. о. с. SS 371 ff). Однако подробная и краснорѣчивая защита этого воззрѣнія совершенно разрушается его же собственнымъ признаніемъ, что свобода отдѣльныхъ лицъ въ платоновскомъ государствѣ поглощается обществомъ (S. 596; ср. SS. 568—569).

2) Въ нашей литературѣ этотъ взглядъ вслѣдъ за Влад. Соловьевымъ высказалъ и развилъ кн. Е. Трубецкой въ сочиненіи: „Соціальная утопія Платона", стр. 89 сл.

нельзя согласить съ прочно утвердившимися представленіями о его личности и философіи. Вѣдь пришлось бы признать, что все дѣло его жизни разрушено его же собственнымъ личнымъ опытомъ. Если самъ философъ не устоялъ противъ испытаній міра, какой же зыбкой и шаткой должна быть его философія! И какъ могла бы она имѣть такое длительное и прочное вліяніе на человѣчество!

Однако особенно въ настоящее время, когда новыя работы о Платонѣ полнѣе освѣтили и послѣдній періодъ его дѣятельности и связь этого періода со временемъ его расцвѣта, мы имѣемъ возможность иначе оцѣнить конечные результаты его философіи. Между „Государствомъ“ и „Законами“ для насъ ясны теперь связующія звенья, въ видѣ діалоговъ „Политикъ“, „Тимей“, „Критій“, а съ другой стороны, и самый діалогъ „Законы“ представляется намъ въ совершенно иномъ свѣтѣ. Что Платонъ и въ концѣ своей жизни не забылъ идеальныхъ мечтаній своего „Государства“, это видно уже изъ того обстоятельства, что въ „Тимеѣ“ и „Критіи“, принадлежащихъ къ числу самыхъ позднихъ его сочиненій, онъ воспроизводитъ эти завѣтныя свои мечтанія. А діалогъ „Политикъ“, составляющій прямой переходъ отъ „Государства“ къ „Законамъ“, поясняетъ намъ, какъ и почему пришелъ Платонъ къ мысли начертать новый планъ политическаго устройства [1]).

Дѣло въ томъ, что по мѣрѣ новыхъ жизненныхъ опытовъ возможность скораго осуществленія идеальнаго плана казалась Платону все болѣе отдаленной. Путешествія въ Сицилію, которыя онъ предпринималъ съ прямой цѣлью принять участіе въ практической жизни, доставили ему только новыя огорченія и разочарованія. Сицилія казалась интересной и привлекательной страной для политическихъ опытовъ. Молодое и могущественное государство, управляемое просвѣщеннымъ тираномъ, какъ будто было создано для

[1]) Здѣсь еще разъ слѣдуетъ подчеркнуть важное значеніе новѣйшихъ изысканій въ области хронологіи платоновскихъ діалоговъ. Только послѣ того, какъ „Политикъ“ изъ болѣе раннихъ произведеній перенесенъ въ болѣе поздніе и поставленъ между „Государствомъ“ и „Законами“, впервые открылась возможность болѣе правильнаго освѣщенія послѣдняго періода въ развитіи политической мысли философа.

этого. Столица государства Сиракузы, какъ крупный культурный центръ, соперничали съ Аѳинами. При сиракузскомъ дворѣ жилъ вѣрный другъ и почитатель Платона Діонъ, дядя тирана, а самъ тиранъ, молодой Діонисій II, преклонялся предъ славой Платона Еще за 20 лѣтъ до того, при Діонисіи I, Платонъ посѣтилъ Сиракузы и познакомился зѣсь и съ блескомъ двора, и съ могуществомъ государства. По словамъ преданія, это первое путешествіе въ Сицилію окончилось несчастливо для Платона. Тѣмъ не менѣе, когда воцарился Діонисій II, онъ снова рѣшился сдѣлать опытъ и въ 367 году прибылъ въ Сиракузы по приглашенію Діона. Обстоятельства какъ будто складывались благопріятно, но и на этотъ разъ Платонъ былъ обманутъ въ своихъ ожиданіяхъ. Разрывъ Діонисія съ Діономъ отразился и на положеніи Платона, и онъ оставилъ Сицилію. Хотя и послѣ этого онъ продолжалъ поддерживать дружественныя отношенія съ Діонисіемъ, а затѣмъ шесть лѣтъ спустя еще разъ пріѣхалъ къ нему, однако, всѣ эти попытки практической дѣятельности въ чужой странѣ лишь окончательно убѣдили философа, что пути этой дѣятельности для него закрыты. Какъ самъ онъ пишетъ въ одномъ изъ своихъ писемъ, относящихся къ этому времени, онъ понялъ, что всѣ существующія государства находятся въ плохомъ и неизлѣчимомъ положеніи [1]).

Съ этихъ поръ и до конца жизни онъ проводилъ время въ философскихъ занятіяхъ и въ руководствѣ своей школой. И по мѣрѣ того, какъ мысль его уходила отъ настоящаго, все болѣе онъ искалъ для нея опоры въ прошломъ. Но не то прошлое, которое воспитало героевъ Маѳона и которое по свѣжей памяти живого преданія восхвалялъ Сократъ, привлекаетъ мысль Платона. Онъ думаетъ о той сѣдой старинѣ, о которой всѣ забыли, о первобытныхъ временахъ безпорочнаго и невиннаго блаженства. Постепенно онъ такъ свыкается съ этимъ философско-историческимъ воззрѣніемъ,

---

[1]) Epist. 7.—Признаніе подлинности седьмого и нѣкоторыхъ другихъ писемъ Платона составляетъ одно изъ важнѣйшихъ пріобрѣтеній новѣйшей литературы о Платонѣ Специально о VII (и VIII) письмѣ см. Ritter, Platos Gesetze. Kommentar zum griechischen Text. Leipzig 1896. Anhang. S. 367.

что самое идеальное устройство, изображенное въ діалогѣ „Государство“, онъ начинаетъ относить къ этому отдаленному вѣку. Какъ бы возражая тѣмъ, кто говорилъ, что это устройство есть чистый вымыселъ, онъ утверждаетъ, что нѣкогда оно было настоящей дѣйствительностью. Не отрекаясь отъ своего идеала, онъ переноситъ его въ далекое прошлое и вмѣстѣ съ тѣмъ допускаетъ, что при настоящемъ положеніи вещей осуществить его трудно. Для этого нужны другіе люди и другія условія.

Слѣды этого направленія мысли мы видимъ уже въ діалогѣ „Политикъ“. Здѣсь впервые встрѣчаемъ мы картину первобытнаго блаженства, позднѣе съ большими подробностями воспроизведенную въ „Законахъ“. Прославляется вѣкъ Кроноса, вѣкъ божественнаго управленія міромъ, и этому блаженному состоянію противополагается настоящая жизнь человѣчества, когда люди предоставлены самимъ себѣ. Какъ и ранѣе, Платонъ стоитъ здѣсь на томъ, что подлинное политическое искусство должно быть основано на истинномъ знаніи, при чемъ для политика знающаго безразлично, правитъ ли онъ при помощи законовъ или безъ нихъ. Съ этой точки зрѣнія Платонъ пренебрегаетъ надъ вѣрой въ спасительное дѣйствіе законовъ, сравнивая законъ съ упрямымъ и невѣжественнымъ человѣкомъ, не позволяющимъ ни дѣлать что-либо противъ его постановленія, ни спрашивать о чемъ-либо [1]). Съ большой тонкостью онъ указываетъ на полную невозможность обнять въ законѣ все подвижное разнообразіе жизненныхъ отношеній, которыя никогда не остаются въ покоѣ и не допускаютъ общихъ опредѣленій для всѣхъ людей и на всѣ времена [2]). Подобно тому, какъ въ „Государствѣ“, и здѣсь идеальной нормой представляется мудрая прозорливость правителей. Понятно, что съ этой точки зрѣнія Платонъ относится иронически къ тому опыту правового государства, который былъ испробованъ въ Аѳинахъ [3]). Ему кажется страннымъ такое устройство, гдѣ въ управленіи принимаютъ участіе и люди несвѣдущіе, гдѣ

[1]) Politic. 294 C.
[2]) Politic. 294 B
[3]) Politic. 298—299.

правители ежегодно избираются по жребію и затѣмъ по прошествіи года даютъ отчетъ въ своемъ правленіи, гдѣ требуется править согласно писанымъ конституціямъ (κατὰ τὰ γράμματα). Однако онъ долженъ признать, что если уже существуетъ такой порядокъ, при которомъ правятъ по писанымъ установленіямъ, то управлять, не обращая на нихъ вниманія, и поступать иначе, чѣмъ они предписываютъ, совершенно не имѣя должнаго пониманія, было бы зломъ еще худшимъ [1]). „Теперь, когда не появляется въ государствахъ такого царя, какой рождается въ пчелиныхъ ульяхъ, такъ чтобы онъ сразу и тѣломъ, и душою одинъ выдѣлялся изъ всѣхъ, и приходится, повинуясь, собираться и писать конституціи, держась слѣдовъ самаго истиннаго управленія“ [2]). Будемъ ли мы удивляться тому,—спрашиваетъ Платонъ,—что при такомъ устройствѣ случается и будетъ случаться столь много зла? Не тому ли скорѣе слѣдуетъ удивляться, что государство по природѣ своей есть нѣчто крѣпкое? Ибо теперешнія государства терпятъ подобныя бѣдствія уже безконечное время, и тѣмъ не менѣе иныя изъ нихъ остаются прочными и не разрушаются [3]).

Такова въ высшей степени любопытная характеристика правового государства, которую мы находимъ въ діалогѣ „Политикъ“. Необходимость управленія по законамъ выводится здѣсь изъ отсутствія истинныхъ правителей и истиннаго политическаго искусства. Но какъ бы ни казалась эта характеристика ироническою и насмѣшливою, въ ней заключается несомнѣнное, хотя и очень условное примиреніе съ существующими государствами [4]). Платона теперь поражаетъ тотъ фактъ, что все же эти государства держатся съ незапамятныхъ временъ, что есть въ нихъ по природѣ какая-то сила (ὡς ἰσχυρόν τι πόλις ἐστὶ φύσει). Съ точки зрѣнія возвышен-

---

1) Politic. 300 A.
2) Politic 301 E.
3) Politic. 301 E—302 A.
4) Именно это обстоятельство служитъ, какъ мнѣ представляется, внутреннимъ подтвержденіемъ того, что діалогъ „Политикъ“, какъ принимаютъ новѣйшіе изслѣдователи, написанъ послѣ „Государства“. Примирительная характеристика существующихъ порядковъ ранѣе была для Платона немыслима.

наго идеала онъ считалъ эти государства обреченными на гибель, а присматриваясь къ дѣйствительнымъ условіямъ ихъ существованія, онъ готовъ былъ видѣть въ нихъ нѣкоторую внутреннюю устойчивость. Но точно такъ же и въ оцѣнкѣ различныхъ формъ политической дѣйствительности Платонъ обнаруживаетъ теперь большую терпимость. Чѣмъ были для него всѣ эти формы въ „Государствѣ"? Не болѣе, какъ ступенями упадка и уклоненія отъ единой истинной формы. Все изображеніе давалось въ мрачныхъ, отрицательныхъ тонахъ. Одна форма хуже другой—вотъ общій выводъ этого изображенія. Въ „Политикѣ" Платонъ допускаетъ, что каждая изъ этихъ формъ—и монархія, и аристократія, и демократія—могутъ быть лучше или хуже, смотря по тому, слѣдуютъ ли онѣ по пути закона или отступаютъ отъ него. Соотвѣтственно съ этимъ каждую изъ этихъ формъ онъ раздѣляетъ на двѣ, хорошую и плохую. Такъ наряду съ высшимъ безусловнымъ совершенствомъ признается совершенство относительное, и притомъ въ различныхъ видахъ и проявленіяхъ. Это была невольная уступка отвлеченнаго идеализма реальнымъ условіямъ жизни, и съ этой стороны діалогъ „Политикъ" представляетъ особенный интересъ. Болѣе чѣмъ гдѣ-либо приближается здѣсь Платонъ къ пониманію исторической дѣйствительности. Цѣлая полоса жизненныхъ наблюденій отдѣляетъ этотъ діалогъ отъ суровыхъ и страстныхъ сужденій „Горгія", и только въ рѣзкихъ отзывахъ о ложныхъ политикахъ, объ этихъ „подражателяхъ и обманщикахъ", которыхъ, какъ „нѣкій хоръ центавровъ и сатировъ", слѣдуетъ держать вдали отъ политическаго искусства[1]), слышится старая незабываемая вражда Платона къ извращенной политикѣ.

„Политикъ" представляетъ интересъ и съ той стороны, что отсюда уясняется съ полной очевидностью ходъ мысли, переводившій Платона отъ „Государства" къ „Законамъ". Многократно и настойчиво повторяетъ Платонъ въ „Политикѣ", что идеальнымъ устройствомъ слѣдуетъ считать то, въ которомъ господствуетъ истинное знаніе, но съ такой же

---

[1]) Politic. 303 C—D.

настойчивостью онъ утверждаетъ, что это знаніе недоступно ни народной толпѣ, ни олигархіи богатыхъ. А такъ какъ и среди царей не видитъ онъ носителей истинной политики, то отсюда прямой выводъ: недостающую живую мудрость надо замѣнить писаными законами, подражая началамъ истиннаго знанія. И тутъ уже приходится требовать неуклонной вѣрности принятымъ постановленіямъ. Такъ намѣчается въ „Политикѣ“ основная мысль діалога „Законы“.

Вмѣстѣ съ тѣмъ слѣдуетъ отмѣтить, что въ „Политикѣ“ намѣчается и тотъ болѣе поздній характеръ платоновскихъ взглядовъ, который выражается въ требованіи суровыхъ мѣръ политическаго воздѣйствія[1]). Изслѣдователей Платона поражалъ тотъ безпощадный и нетерпимый абсолютизмъ, который съ такой суровой послѣдовательностью проводится въ „Законахъ“. Влад. Соловьевъ полагалъ, что Платонъ подъ конецъ жизни забылъ Сократа и его судьбу, когда въ „Законахъ“ онъ рекомендовалъ жестокія кары до смертной казни включительно за отступленіе отъ принятыхъ образцовъ. Но то же самое находимъ мы и въ діалогѣ „Политикъ“, и это объясняется не тѣмъ, что Платонъ забылъ Сократа или отрекся отъ своего идеализма, а тѣмъ, что онъ все болѣе проникался духомъ непогрѣшимаго абсолютизма и недовѣріемъ къ личнымъ усиліямъ людей. Если въ „Горгіи“ и въ „Государствѣ“ политика есть прежде всего воспитаніе душъ, въ „Политикѣ“ и въ „Законахъ“ она является также и суровымъ внѣшнимъ воздѣйствіемъ. Какъ будто чувствовалъ Платонъ, что однѣ нравственныя мѣры недостаточны, и шелъ въ этомъ отношеніи до конца, до крайнихъ послѣдствій. Цѣль оставалась та же—водвореніе на землѣ божественной правды,—но средства рекомендовались иныя. Какъ средневѣковая церковь въ заботахъ о спасеніи людей не остановилась предъ системой инквизиціи, такъ и Платонъ не колебался ввести жестокія кары во имя идеальной цѣли. „Тѣхъ, кто не можетъ вмѣстѣ съ другими усвоить характеръ мужественный и разсудительный и все, что отно-

---

[1]) На это правильно обратилъ вниманіе Лютославскій (The origin and growth of Plato's Logik, pp. 444—445).

сится къ добродѣтели, но по своей дурной природѣ склоняется къ безбожію, высокомѣрію и несправедливости, царское искусство извергаетъ, наказывая смертью, изгнаніемъ и величайшимъ безчестьемъ“ [1]),—такъ говоритъ Платонъ въ „Политикѣ“. Онъ называетъ это очищеніемъ государства во имя его блага (ἐπ' ἀγαθῷ) [2]). Это была также и политическая программа „Законовъ“.

Если такимъ образомъ въ діалогѣ „Политикъ“ мы имѣемъ ясную соединительную связь между „Государствомъ“ и „Законами“, то діалоги „Тимей“ и „Критій“ поясняютъ намъ эту связь и съ другой стороны. Написанные послѣ „Политика“ и незадолго до „Законовъ“, принадлежащіе къ числу самыхъ позднихъ произведеній Платона, они особенно ясно обнаруживаютъ, что и въ концѣ жизни Платонъ сохранилъ свои вѣрованія и взгляды. Идеи міроправительнаго разума и высшей правды, царящихъ въ мірѣ, для него и тутъ остаются незыблемыми и даже подтверждаются новыми аргументами. Такъ, въ „Тимеѣ“ съ особенной обстоятельностью разъясняется, что идея добра проявляется не только въ человѣческомъ обществѣ, но и въ цѣлой вселенной, что это не только этическій, но и космическій законъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ Платонъ сильнѣе чувствуетъ теперь силу зла, косность жизни, неподатливость природы къ воспріятію высшаго свѣта. Ему кажется даже, что наряду съ доброй душой въ мірѣ проявляется злая [3]). Соотвѣтственно съ этимъ болѣе пессимистическимъ взглядомъ на жизнь Платонъ уже

---

1) Politic 308 E—309 A.

2) Politic. 293 D

3) De legg. 896 E.—Это мѣсто въ связи съ дальнѣйшими разсужденіями нельзя, однако, понимать такъ, будто философъ въ „Законахъ“ уже „не знаетъ, какая душа воплощается во вселенной, добрая или злая“. (Кн. Евг. Трубецкой. „Соціальная утопія Платона“. стр. 104). И въ болѣе раннихъ діалогахъ Платонъ приближался къ этой мысли (см., наприм., въ діалогѣ Politic. 272 E sequ ученіе о періодичности Божественнаго управленія міромъ), а съ другой стороны, и въ „Законахъ“ онъ горячо отстаиваетъ идею Божественнаго міроправленія. См. различныя освѣщенія этого мѣста у Гомперца (Griechische Denker. SS. 486—487), Целлера (ссылка SS 973—974), Риттера (Platos Gesetze. Kommentar zum Griechischen Text. Leipzig 1896. SS. 307—309). Если и не соглашаться съ Риттеромъ, что Платонъ не признаетъ никакой злой души, то еще менѣе можно соглашаться съ противоположнымъ мнѣніемъ, что обѣ души, о которыхъ говорится въ „Законахъ“ (896 E), имѣютъ по воззрѣнію Платона равное значеніе въ мірѣ.

не ожидаетъ осуществленія своего идеала въ формѣ безусловной. Но онъ не думаетъ однако, чтобы совершенное общество было чистой мечтой: такое общество существовало нѣкогда, хотя и очень давно. Воспроизводя въ „Тимеѣ“ и „Критіи“ основныя черты своего идеальнаго государства, Платонъ говоритъ, что 9000 лѣтъ тому назадъ оно было осуществлено въ старыхъ Аѳинахъ[1]). На склонѣ лѣтъ онъ повторяетъ свои прежніе любимые образы, и притомъ съ такою задушевностью и теплотой, что не оставляетъ сомнѣнія въ томъ, чему принадлежитъ его сердце.

Но совершенство стараго добраго времени давно прошло. А какъ быть теперь? На это уже въ „Политикѣ“ былъ данъ ясный и прямой отвѣтъ: недостатокъ истинной мудрости и первобытной простоты можно замѣнить господствомъ хорошихъ законовъ, „держась слѣдовъ самаго истиннаго управленія“. Такъ возникла для Платона новая задача— подойти къ разрѣшенію соціальнаго вопроса при существующихъ условіяхъ и начертать нормы жизни относительно-совершенной. Эту задачу Платонъ и ставитъ себѣ въ „Законахъ“. По существу это не былъ какой-то иной замыселъ, какъ обыкновенно на этомъ настаиваютъ: „Законы“, какъ и „Государство“, представляютъ собою осуществленіе одной и той же мысли, но мысль эта воспроизводится въ каждомъ изъ діалоговъ въ различныхъ плоскостяхъ. Въ одномъ случаѣ мы имѣемъ сферу безусловнаго совершенства, въ другомъ—относительнаго; но основанія остаются тѣ же. Эти основанія были подсказаны Платону его временемъ и его философіей. Изгнать изъ государства бѣдность и богатство, сдѣлать его единымъ и водворить въ немъ божественную правду, приведя гражданъ въ гармонію съ ихъ высшимъ предназначеніемъ,—таковы были предположенія діалога „Государство“. Ничего иного не предполагаетъ Платонъ въ „Законахъ“; лишь средства для этихъ цѣлей избираются иныя. Если при наличныхъ условіяхъ нельзя осуществить абсолютизмъ знанія, то надо дать первенство законамъ, надо смягчить требованія безусловнаго идеала и приблизить его

[1]) Krit. 111 A sequ.

къ условіямъ дѣйствительности. Въ превосходство безусловнаго идеала Платонъ вѣритъ попрежнему, но онъ не считаетъ возможнымъ осуществить его всюду и немедленно [1]). Онъ живо чувствуетъ теперь тѣ затрудненія, которыя должны встрѣтиться при устроеніи идеальнаго государства. Надъ всѣмъ его новымъ произведеніемъ легла тѣнь сомнѣній: со всѣхъ сторонъ ему чудятся препятствія и опасности; и внѣшнія условія, и сама человѣческая природа, неподатливая и сопротивляющаяся идеальному плану, кажутся ему неизбѣжными помѣхами высшему совершенству. Прежде Платонъ мало думалъ объ этихъ затрудненіяхъ, теперь мысль о нихъ въ значительной мѣрѣ опредѣляетъ ходъ его мысли. Все это слѣдуетъ предвидѣть заранѣе, для всего надо найти предусмотрительную и руководящую норму,— вотъ чѣмъ занятъ теперь философъ.

Такъ переходимъ мы къ послѣднему произведенію Платона, къ „Законамъ“. За послѣднее время этому діалогу осо енно посчастливилось. Если ранѣе онъ находился въ нѣкоторомъ пренебреженіи, при чемъ и самая подлинность его подвергалась сомнѣнію, теперь онъ все болѣе становится предметомъ прилежнаго изученія. Появились монографіи Брунса и Бергка, комментарій Риттера, внимательные анализы Пёльмана и Гомперца [2]). Забытый діалогъ какъ будто бы ожилъ и заблисталъ всѣми свойствами истинно Платоновскаго творенія. Открылись вдругъ и художественныя красоты его вступленія, и грандіозность общаго построенія, и страстная энергія отдѣльныхъ частей, какъ, напримѣръ, книги десятой, которая содержитъ въ себѣ стройное и законченное богословское изслѣдованіе. Едва ли найдется теперь скептикъ, который станетъ отрицать принадлежность этого сочиненія Платону.

---

1) De legg., 739 C—D—E; cp. ibid. 746 B—C.

2) Конечно, и ранѣе не было недостатка въ научныхъ изданіяхъ и переводахъ „Законовъ“, но болѣе тщательное изученіе его началось лишь съ конца прошлаго вѣка, когда появились изслѣдованія Брунса, Бергка, Риттера. См. Ivo Bruns. Plato's Gesetze vor und nach ihrer Herausgabe durch Philippos von Opus. Weimar 1880.— Bergk. Fünf Abhandlungen zur Geschichte der griechischen Philosophie und Astronomie. Leipzig 1883. Abhandlung: Plato's Gesetze.

Сочиненіе начинается съ краткой вступительной бесѣды, которая дѣйствительно прелестна и носитъ характеръ символическаго пролога къ дальнѣйшему изслѣдованію. Три старца—аѳинянинъ, не названный по имени, критянинъ Клейній и спартанецъ Мегиллъ—въ жаркую лѣтнюю пору отправляются изъ города Аноса на поклоненіе Зевсу въ лежащій далеко за городомъ храмъ. По пути они собираются вести бесѣду о государствахъ и законахъ. И возрастъ собесѣдниковъ, и цѣль ихъ путешествія, и ихъ намѣреніе итти не спѣша, дѣлая остановки въ тѣни кипарисовъ и на зеленыхъ лугахъ, все это обѣщаетъ важность и серьезность предстоящей бесѣды. Первымъ словомъ этой бесѣды является вопросъ аѳинянина: „Богъ или кто-либо изъ людей считается у васъ творцомъ законовъ?“ Клейній, слова котораго подтверждаетъ и Мегиллъ, отвѣчаетъ, что и у критянъ, и у лакедемонянъ источникомъ законовъ считается Богъ. Такъ предвозвѣщается общій тонъ діалога, который весь построенъ на идеѣ связи человѣческихъ законовъ съ божественными и проникнутъ горячимъ религіознымъ настроеніемъ. Спокойный и неторопливый характеръ бесѣды, который сами собесѣдники считаютъ залогомъ успѣха, не желая предпочитать краткое лучшему [1]), смѣняется пыломъ полемической страсти, когда имъ приходится отстаивать идею божественнаго промысла и божественной справедливости [2]). Съ этой точки зрѣнія центральной частью діалога является книга десятая, въ которой излагаются религіозныя начала. Съ ними все должно сообразоваться въ жизни людей, какъ въ личной, такъ и въ общественной. Идеальныя построенія „Законовъ“ такъ же проникнуты сознаніемъ божественной правды, какъ и образъ идеальнаго устройства въ „Государствѣ“. Въ этомъ смыслѣ оба діалога представляютъ неразрывное цѣлое. Подтвержденіемъ этого взгляда можетъ служить уже самое начало діалога „Законы“. Аѳинянинъ разспрашиваетъ Клейнія и Мегилла о критскихъ и спартанскихъ учрежденіяхъ, къ которымъ онъ обнаруживаетъ интересъ и

---

1) De legg 887 B; ср. 771 E.
2) De legg. 907 C.

симпатію. Платонъ раздѣляетъ обычное въ школѣ Сократа предпочтеніе къ спартанскимъ образцамъ, которые онъ цѣнитъ, какъ все старое и крѣпкое, утвержденное на устояхъ законности и порядка. Въ этомъ же смыслѣ онъ прославляетъ въ „Законахъ“ и старый бытъ аѳинянъ, приведшій ихъ къ побѣдѣ надъ персами [1]). По высоко цѣня греческую старину, Платонъ ею не удовлетворяется. Онъ самымъ опредѣленнымъ образомъ критикуетъ односторонность спартанскихъ и критскихъ порядковъ, и здѣсь-то съ очевидностью обнаруживается, что его идеалъ проникнутъ совершенно инымъ духомъ. И критскія, и спартанскія учрежденія разсчитаны прежде всего на войну, на одолѣніе враговъ [2]), а между тѣмъ самое важное—миръ и благоволеніе внутри государства [3]). Для того, чтобы государство было дѣйствительно прочно, надо укрѣпить его не на одномъ мужествѣ, а на всей полнотѣ нравственной доблести, соединивъ съ мужествомъ справедливость, умѣренность и разсудительность [4]). У критянъ и спартанцевъ Платонъ не находитъ этого болѣе широкаго взгляда и съ этой точки зрѣнія упрекаетъ ихъ въ односторонности. „Ваше государственное устройство есть устройство военнаго лагеря“ (στρατοπέδου γάρ πολιτείαν ἔχετε [5]),— въ этихъ словахъ аѳинянина, обращенныхъ къ Клейнію и Мегиллу, выражается настоящій взглядъ Платона на спартанское и критское устройство. Онъ предпочитаетъ ихъ смѣшанную форму правленія чистымъ формамъ тиранніи, демократіи и аристократіи [6]), но военный характеръ ихъ

---

[1]) De legg. 698—699.
[2]) De legg 626 A—B—C.
[3]) De legg. 628 C—D.
[4]) De legg. 630 A—B; ibid. 688 A—B—C.
[5]) De legg. 666 E.
[6]) De legg. 712 D—E. Отнюдь не слѣдуетъ думать, чтобы эту предпочитаемую имъ смѣшанную форму Платонъ представлялъ подъ видомъ тимократіи (какъ это утверждаетъ кн. Е. Н. Трубецкой, Соціальная утопія Платона, стр. 95): на самомъ дѣлѣ и въ „Законахъ“ онъ выше всего ставитъ господство мудрости, а не честолюбія; ни откуда не видно, чтобы онъ отказался отъ своего прежняго взгляда на тимократію, какъ на форму извращенную, и сталъ считать ее теперь „истиннымъ государственнымъ устройствомъ“. Если онъ не упоминаетъ ея теперь въ спискѣ извращенныхъ формъ, то не потому, чтобы вычеркнулъ ее изъ этого списка, а только потому, что онъ пользуется здѣсь другой, болѣе простой классификаціей формъ устройства, которую между прочимъ даетъ и въ діалогѣ „По-

жизни его не удовлетворяетъ. Онъ противопоставляетъ этому лагерному строю идеалъ мирной городской жизни, гдѣ люди воспитываются не только какъ хорошіе солдаты, но какъ граждане и правители, гдѣ храбрость разсматривается какъ подчиненная часть добродѣтели, а не какъ главное качество и частныхъ людей, и всего государства [1]).

Изъ всего этого слѣдуетъ, что Платонъ и въ „Законахъ“ является далеко не безусловнымъ поклонникомъ греческой старины. Идеалъ высшей культуры духа рѣзко отдѣляетъ его отъ тѣхъ общественныхъ формъ, которыя исключительно основывались на солдатской выправкѣ и воинственныхъ замыслахъ. Но, съ другой стороны, онъ хотѣлъ бы удержать отъ старины ея строгій порядокъ, господство незыблемаго закона, консерватизмъ жизни. Такъ стремится онъ сочетать несоединимое: культуру духа съ неизмѣнностью формы, полноту нравственнаго развитія съ неподвижностью первоначальныхъ основъ. То, чего Платонъ особенно теперь опасается, это — измѣнчивыя порожденія индивидуальнаго произвола, прихотливыя вожделѣнія неупорядоченныхъ желаній. Ему кажется верхомъ государственной мудрости, чтобы искусство держалось образцовъ, созданныхъ десять тысячъ лѣтъ назадъ [2]). Его болѣе всего смущаетъ мысль, что творчество можетъ опредѣляться шумомъ толпы и невѣжествомъ

литикъ“ (Politic. 291 C sequ).—Еще менѣе возможно утверждать, что въ „Законахъ“ Платонъ радикально измѣняетъ свой старый взглядъ на тиранію (кн Е. Трубецкой, о. с., стр. 103) Многія мѣста діалога (712 C sequ, 715 B, 832 B) показываютъ, что Платонъ попрежнему осуждаетъ тиранію, какъ насильственный образъ правленія. Если же онъ говоритъ въ одномъ мѣстѣ о тиранѣ, какъ о реформаторѣ, который *всего скорѣе* можетъ осуществить идеальное устройство (710 A sepu), то здѣсь рѣчь идетъ, какъ это очевидно изъ контекста, о правителѣ, надѣленномъ всѣми способностями и добродѣтелями и какъ бы вдохновленномъ Богомъ для совершенія великаго дѣла. Это—тиранъ не по образу правленія, а по силѣ власти, соединяющій „величайшее могущество съ разумомъ и разсудительностью“ (712 A). Здѣсь Платонъ только повторяетъ старую идею „Государства“, почти цитируя извѣстное мѣсто этого діалога о правителяхъ-философахъ: если взять De legg 712 A въ связи съ 713 E и 714 A, то эти мѣста содержатъ самое ясное указаніе на De rep. 473 Очевидное сходство указанныхъ мѣстъ изъ „Законовъ“ и „Государства“ не разъ отмѣчалось въ литературѣ; см. напр., Siebeck. Untersuchungen zur Philosophie der Griechen. Freiburg i. B. 1888. S. 113; Ritter, Kommentar, S. 109.

[1]) De legg 666 E—667 A и 705 D—E.

[2]) De legg. 656 D—E—657 A; ibid. 660 B.

неподготовленныхъ лицъ [1]). И онъ не видитъ иного выхода, какъ подчинить искусство, а вмѣстѣ и всю жизнь гражданъ строгимъ нормамъ закона и неусыпному надзору мудрыхъ старцевъ [2]). Для того же, чтобы направить этотъ надзоръ на путь строгой добродѣтели, Платонъ полагаетъ въ основу жизни составленные имъ идеальные законы. Вмѣсто абсолютнаго правленія философовъ онъ предлагаетъ теперь неизмѣнное законодательство, написанное философомъ для безусловнаго исполненія и порученное охранѣ испытанныхъ жизнью правителей. Убѣжденный въ томъ, что ему открылась высшая доступная человѣку мудрость, и вмѣстѣ съ тѣмъ проникнутый крайнимъ недовѣріемъ къ людямъ, Платонъ хочетъ все предусмотрѣть и все предначертать. Онъ хочетъ связать волю правителей и гражданъ какъ бы свыше даннымъ и священнымъ для нихъ законодательствомъ, предоставляя лишь совѣту мудрыхъ старцевъ опредѣлять недостающія измѣненія. По многимъ пунктамъ онъ предлагаетъ готовыя главы законодательнаго кодекса, а весь его діалогъ есть опытъ полнаго свода законовъ. И какъ далеко идетъ онъ въ этой законодательной заботѣ! Никакая мелочь не кажется ему ничтожной, никакая подробность—незначительной. Тутъ-то особенно обнаруживается, какъ ошибаются тѣ, которые привыкли видѣть въ Платонѣ отвлеченнаго мыслителя, живущаго на высотѣ своихъ созерцаній. Можно сказать какъ разъ наоборотъ, что въ „Законахъ“ Платонъ являетъ нагляднымъ примѣръ сочетанія возвышеннаго идеализма съ самымъ глубокимъ практическимъ интересомъ къ мелочамъ и подробностямъ жизни. Отъ зоркаго взгляда его ничто не можетъ укрыться. Отовсюду онъ ждетъ опасныхъ нарушеній общаго плана, и вездѣ онъ хочетъ видѣть торжество разума надъ случайностью и неразумiемъ человѣческаго произвола. Вотъ почему съ высоты идеи онъ спускается и къ будничной жизни семейнаго очага [3]), и къ шумливой суетѣ базарной площади [4]). Недремлющій надзоръ

---

[1]) De legg 659 A и 670 B—C.
[2]) De legg 659 D, 758 A—B—C—D; ibid. 760 A; ibid. 780 A.
[3]) De legg. 784.
[4]) De legg. 849.

государства всюду долженъ вносить единство и порядокъ.

Мы замѣтили выше, что по замыслу, по идеѣ „Государство“ и „Законы“ составляютъ единое цѣлое. Это внутреннее единство ихъ еще болѣе уясняется намъ, если прослѣдить ихъ сходство не только въ основныхъ принципахъ, но и въ нѣкоторыхъ существенныхъ подробностяхъ. Не трудно показать, что діалогъ позднѣйшій въ новыхъ рамкахъ воспроизводитъ основныя мысли діалога болѣе ранняго. Несомнѣнное различіе двухъ произведеній не должно закрывать отъ насъ ихъ безспорнаго родства, и это родство тотчасъ же бросается въ глаза, какъ только мы стараемся установить конкретныя черты, сближающія „Государство“ и „Законы“.

Казалось бы, болѣе всего различіе этихъ двухъ діалоговъ должно обнаруживаться въ самомъ главномъ пунктѣ— въ вопросѣ о правленіи философовъ. Не является ли исходной мыслью „Законовъ“ предположеніе о томъ, что нѣтъ среди людей такихъ философски подготовленныхъ правителей, которымъ открыта высшая правда жизни? И не потому ли такъ заботится теперь Платонъ о хорошихъ законахъ, что не видитъ болѣе возможности основать государство только на хорошихъ правителяхъ? Все это такъ, и тѣмъ не менѣе старая мечта Платона о господствѣ истиннаго знанія не оставлена имъ. Я не говорю уже о томъ, что въ „Законахъ“ не разъ повторяется утвержденіе, что только знающіе могутъ стоять у власти [1]); независимо отъ этого стараго сократовскаго взгляда, котораго, конечно, Платонъ не могъ ни забыть, ни оставить, онъ и еще болѣе опредѣленно возвращается къ своей давнишней мечтѣ. Тамъ и здѣсь, въ различныхъ мѣстахъ „Законовъ“, мелькаетъ заѣтная мысль философа о мудрыхъ людяхъ, направляющихъ государственную жизнь, а всего ярче она предстаетъ въ концѣ діалога, гдѣ говорится о высшемъ учрежденіи, охраняющемъ государственный строй [2]). Платонъ называетъ его характернымъ именемъ „якоря государства“. Въ составъ его

[1]) De legg. 689 B—c; ibid. 690 B; ср. ibid. 688 c.
[2]) De legg. 961.

входятъ лишь немногіе, старѣйшіе или болѣе опытные и одаренные. Совѣщанія ихъ облечены величайшей таинственностью соотвѣтственно съ ихъ высокой задачей. Не среди дневного шума и не въ суетѣ городской жизни, а на разсвѣтѣ и за предѣлами города засѣдаютъ члены верховнаго собранія, и здѣсь въ тишинѣ уединенія обдумываютъ они пути государственной жизни, способы ея сохраненія и усовершенствованія. Они представляютъ собою разумъ и добродѣтель въ государствѣ, они сводятъ „многое и различное къ единой идеѣ“ [1]). Мыслью объ этомъ высшемъ органѣ государства кончается діалогъ „Законы“, и не ясно ли, что тутъ обнаруживается прямая связь съ идеей о царствѣ философовъ. Не удивительно, если нѣкоторые изслѣдователи считали этотъ конецъ „Законовъ“ позднѣйшей вставкой изъ какого-то другого сочиненія Платона, болѣе близкаго къ „Государству“ [2]). Но прибѣгать къ этому предположенію нѣтъ никакой необходимости, если принять во вниманіе, что сходныя мысли разсѣяны и въ другихъ мѣстахъ „Законовъ“. Требованіе Платона, чтобы надъ воспитаніемъ имѣли надзоръ мудрые старцы, чтобы хранители законовъ избирались изъ людей пожилыхъ и умудренныхъ жизнью,—все это выраженія одного и того же взгляда. Прозрѣнія философіи замѣняются въ „Законахъ“ опытомъ старости, о которой Платонъ говоритъ, что она равна разуму [3]), что у нея наиболѣе острое зрѣніе [4]).

Это обращеніе къ руководству избранныхъ и мудрыхъ, сближающее „Законы“ съ „Государствомъ“, тѣмъ болѣе понятно, что и цѣль государства попрежнему опредѣляется у Платона, какъ стремленіе къ добродѣтели, согласное съ высшей религіозной основой жизни [5]). Отвергая военный идеалъ спартанцевъ и критянъ, онъ не устаетъ утверждать,

---

[1]) De legg. 965 C.

[2]) Ivo Bruns, Plato's Gesetze, S. 220 ff.—ср. замѣчаніе по этому поводу у Целлера (o. c., SS. 967—968, текстъ и примѣч. 2) и у Риттера (Kommentar., SS 348 ff).

[3]) De legg. 965 A.

[4]) De legg 715 E.

[5]) De legg. 716—717—718.

что самое главное въ человѣкѣ есть душа [1]), что государство должно стремиться къ разумному и безсмертному [2]), что Богъ есть мѣра всѣхъ вещей [3]) и что въ соотвѣтствіи съ этимъ должна итти государственная жизнь [4]). Насколько удается Платону въ „Законахъ“ представить согласный съ этими началами общественный идеалъ,—это вопросъ другого рода. Здѣсь важно лишь отмѣтить полное совпаденіе цѣлей и единство общаго духа обоихъ діалоговъ. Что же касается путей и средствъ къ этимъ цѣлямъ, то и въ „Государствѣ“, какъ мы знаемъ, Платонъ не разрѣшилъ поставленной имъ себѣ задачи.

Вмѣстѣ съ общностью конечной цѣли обращаетъ на себя вниманіе и общность тѣхъ началъ, на которыхъ утверждается въ обоихъ діалогахъ государственная жизнь. Корни общественныхъ бѣдствій опредѣляются въ „Законахъ“ такъ же, какъ въ „Государствѣ“: по прежнему Платонъ видитъ эти корни въ разъединеніи гражданъ и въ неупорядоченности общей жизни. Вотъ почему и задача общественнаго устроенія также полагается въ томъ, чтобы свести все къ единству и порядку [5]). Соотвѣтственно съ этимъ Платонъ считаетъ основнымъ предположеніемъ всего законодательства (ἡ τῶν νόμων ὑπόθεσις) стремленіе къ тому, чтобы граждане были какъ можно болѣе счастливы и какъ можно болѣе дружественны [6]). Не менѣе, чѣмъ прежде, онъ озабоченъ тѣмъ, чтобы разрѣшить проблему о единомысліи. Съ другой стороны, онъ и теперь нисколько не забылъ своей старой соціальной аксіомы, на которой такъ настаивалъ въ „Государствѣ“: и здѣсь въ основу правильнаго общежитія онъ полагаетъ принципъ, чтобы каждый дѣлалъ свое, чтобы каждый распоряжался чѣмъ-нибудь однимъ, а не многимъ [7]).

Такимъ образомъ, если спросить, что это за государ-

---

[1]) De legg. 728 D, 731 C, 743 E; ср. ibid. 728 A, 707 D.
[2]) De legg 713 E—714 A.
[3]) De legg. 716 A и C.
[4]) De legg 742 sequ.
[5]) Для выраженія своей мысли о значеніи для государства единства Платонъ пользуется даже иногда въ „Законахъ“ привычной формулой прежняго діалога. Ср De legg 945 E (πολλὰς ἐκ μιᾶς τὴν πόλιν ποιῆσαι) и De rep. 462 B.
[6]) De legg 743 C; ср. ibid 693 B, 701 D, 628 C—D.
[7]) De legg. 846 D—E—847 A; ibid. 903 D. 965 B.

ство, которое Платонъ рисуетъ въ „Законахъ", каковъ его духъ, чѣмъ оно живетъ, на что оно похоже, то отвѣтъ долженъ быть такой, что всего болѣе это государство похоже не на какую-либо историческую форму, не на Спарту, не на Критъ, не на Аѳины, а на ту воображаемую форму, которую въ пору своего расцвѣта философъ изобразилъ въ качествѣ идеальнаго типа общенія, и которую до конца продолжалъ считать идеаломъ высшаго совершенства [1]). Это тотъ же стиль философскаго монастыря, въ которомъ суровая дисциплина жизни дѣлаетъ изъ гражданъ подвижниковъ общаго дѣла. Все здѣсь основано на томъ, чтобы во имя добродѣтели смирить человѣческія страсти, чтобы во имя единства подавить индивидуальныя стремленія. Незыблемое господство закона, строгость общей дисциплины есть залогъ спасенія: иначе государство обречено на гибель [2]). И если вдуматься въ смыслъ X книги „Законовъ",—этого „страстнаго богословскаго трактата", какъ называетъ ее Винцельбандъ,—то будетъ очевидно, что для Платона и здѣсь рѣчь идетъ не о земномъ благополучіи, а о религіозной санкціи жизни. Его новый политическій идеалъ по прежнему носитъ теократическій характеръ. Этимъ и объясняется его неумолимая суровость, его безпощадная требовательность: вѣдь нормы закона здѣсь то же, что заповѣди религіи. Духъ непогрѣшимости и незыблемости общественнаго строя возноситъ его высоко надъ личными желаніями и возрѣніями.

Основной задачей государства „Законовъ", какъ мы видѣли, является культъ добродѣтели, забота о душѣ, стремленіе къ разумному и безсмертному [3]). Вотъ почему Платонъ рѣзко отмежевываетъ свое устройство отъ военнаго строя спартанцевъ и критянъ [4]), какъ равнымъ образомъ рѣшительно отдѣляетъ его отъ великодержавныхъ замысловъ и мерзангильныхъ стремленій аѳинянъ. Онъ по прежнему боится „горько-соленаго сосѣдства" моря, которое увлекаетъ

---

1) De legg. 739 C—D—E.
2) De legg 715 D.
3) См. выше, стр. 90.
4) См. выше, стр. 86.

людей на торговыя предпріятія [1]) и по прежнему осуждаетъ неумѣренную свободу и буйное владычество демократіи [2]). Его идеалъ—замкнутое и сосредоточенное въ себѣ общеніе, живущее, согласно старымъ завѣтамъ Сократовой школы, для культа добрыхъ нравовъ и хорошихъ законовъ.

Такимъ образомъ и здѣсь мы находимъ тотъ же идеалъ совершенной автаркіи, что и въ „Государствѣ“. Но въ соотвѣтствіи съ новой задачей—начертать нормы для относительныхъ условій жизни, и для менѣе совершенныхъ людей—требованія безусловнаго идеала въ „Законахъ“ смягчаются, а надзоръ за ихъ исполненіемъ усиливается. Сущность требованій остается та же: для того, чтобы упорядочить управленіе государствомъ, предлагается вручить власть мудрымъ и знающимъ, а для того, чтобы устроить общественныя отношенія, рекомендуется уничтожить свободу экономическаго оборота. Но все это проводится въ „Законахъ“ въ иной формѣ, по мысли Платона болѣе подходящей для наличныхъ условій жизни. Не менѣе, чѣмъ ранѣе, онъ возстаетъ противъ суеты торговаго оборота, противъ жажды денегъ и наживы [3]). Какъ и въ „Государствѣ“, онъ требуетъ, чтобы богатство и бѣдность не имѣли мѣста среди гражданъ [4]). Но онъ не считаетъ болѣе возможнымъ осуществить полный имущественный коммунизмъ, который представляется ему условіемъ высшаго совершенства [5]). Строгое регулированіе экономическаго оборота достигается въ „Законахъ“ распредѣленіемъ земельныхъ участковъ [6]), запретомъ накопленія богатствъ [7]), требованіемъ отдавать излишекъ государству [8]) и неусыпнымъ надзоромъ властей надъ всѣми подробностями хозяйственныхъ отношеній. Соот-

---

[1]) De legg. 750 A.
[2]) De legg 699 E, 700 701 A—B.
[3]) De legg. 705 A; ibid. 831 C—D.
[4]) De legg. 744 D.
[5]) De legg. 739 C—D—E.— Изъ этого мѣста видно, что Платонъ считаетъ по прежнему коммунизмъ—имущественный и семейный—высшимъ идеаломъ общенія, но онъ не находитъ возможнымъ его примѣнить среди людей, не дорослихъ до этого безусловнаго совершенства.
[6]) De legg 740.
[7]) De legg 741. E—742 A, 801 B.
[8]) De legg. 744 E—745 A.

вѣтственно съ этимъ и семейный коммунизмъ здѣсь не требуется; вмѣстѣ съ частной собственностью допускается и семья, но семейная жизнь гражданъ также подчиняется самому бдательному надзору [1]). Наконецъ, по мысли Платона государство „Законовъ“ должно быть не только дружественнымъ, но и свободнымъ [2]), онъ хочетъ даже, чтобы въ извѣстныхъ предѣлахъ въ немъ нашла себѣ мѣсто и потребность измѣненій, возникающихъ изъ развитія жизни [3]) Такъ удовлетворяются въ этомъ новомъ планѣ требованія дѣйствительности. Но всматриваясь внимательно въ это новое устройство, мы находимъ, что если оно и смягчаетъ въ извѣстномъ смыслѣ строгія начала безусловнаго идеала, то еще болѣе, чѣмъ этотъ идеалъ, оно сводитъ жизнь къ уровню натуральнаго быта, къ несложнымъ формамъ патріархальнаго строя. Всѣ видимыя уступки началу свободы ступшевываются и исчезаютъ передъ рѣзко преобладающимъ духомъ консерватизма, которымъ проникнутъ весь діалогъ. Утверждать непреклонное господство законнаго порядка и неукоснительное служеніе разуму и добродѣтели — вотъ къ чему стремится Платонъ. Но ему кажется, что это возможно только такимъ образомъ, чтобы всецѣло подчинить личную жизнь общему строю, подавить страсть къ перемѣнамъ, удержать общественное развитіе въ нѣкоторыхъ простыхъ и неизмѣнныхъ формахъ. Съ величайшей заботливостью предусматривая каждую мелочь, Платонъ стремится начертать нормы добродѣтельной и разумной жизни, устраняя съ пути всякую возможность уклоненій. А для того, чтобы окончательно закрѣпить неизмѣнную преданность всѣхъ установленному строю, онъ предлагаетъ организовать систему постоянныхъ увѣщаній и убѣжденій общества въ истинѣ дѣйствующихъ законовъ. Онъ совѣтуетъ составить хоры, которые должны пѣть гражданамъ на разные лады, что добродѣтель и счастье неразлучны, что всѣ должны стремиться къ общему и не уклоняться отъ предначертаннаго плана. Пѣснопѣнія и славословія добродѣтели вѣчно разда-

[1]) См. особенно De legg 784.
[2]) De legg. 693 B; ibid. 701 D.
[3]) De legg. 755 B, 769 D—E, 772, 951 B—C.

ются въ этомъ государствѣ: даже старики участвуютъ въ этой задачѣ увѣщаній, какъ разсказчики поучительныхъ сагъ [1]). Все это имѣетъ цѣлью внушить гражданамъ вѣрность опредѣленному духу, какъ бы загипнотизировать ихъ въ извѣстномъ направленіи и такимъ образомъ подчинить ихъ волю общему объединяющему всѣхъ строю. Такъ хочетъ Платонъ преодолѣть измѣняющіяся воззрѣнія новыхъ поколѣній, пылкія стремленія молодежи, шумъ народной толпы; такъ хочетъ онъ ввести въ неизмѣнныя рамки свободу индивидуальнаго развитія. Но если бы эти цѣли были достигнуты, то исчезла бы жизнь: она смѣнилась бы заколдованнымъ сномъ спящаго царства, какимъ-то гипнозомъ добродѣтели, безразличіемъ замолкшихъ страстей и угасшихъ стремленій. Пораженный крайностями свободнаго развитія Аѳинъ, Платонъ ничего не боится въ такой мѣрѣ, какъ демократической свободы и быстраго роста и сопряженныхъ съ ними разнообразія и сложности жизни. Глубоко и вѣрно чувствуетъ онъ необходимость противопоставить этимъ крайностямъ вѣрность законному порядку и незыблемость гражданской доблести, но въ результатѣ онъ и самъ впадаетъ въ крайность. Онъ создаетъ идеалъ государства неподвижнаго и простого, неизмѣнно хранящаго старые завѣты и неуклонно идущаго по стезѣ добродѣтели. Какъ будто бы такая жизнь, въ которой все направлено исключительно на сохраненіе государства въ его первоначальномъ видѣ и неизмѣнной формѣ, достойна названія человѣческой жизни! Но это построеніе, во всякомъ случаѣ замѣчательное по своей послѣдовательности, имѣетъ для насъ своеобразную цѣну. Часто говорятъ, боясь за быстрый ростъ личности, за широкое развитіе свободы, что это ненормально, что это надо задержать при помощи заботливой охраны старыхъ общественныхъ формъ. Для тѣхъ, кто становится на эту точку зрѣнія, политическая мысль Платона можетъ служить знаменательнымъ предостереженіемъ...

Начиная изложеніе ученій Платона, я замѣтилъ, что Платонъ-философъ и Платонъ-политикъ—двѣ различныя

[1]) De legg 664—665

величины. Теперь мы могли убѣдиться въ этомъ изъ подробнаго изученія его политическихъ произведеній. Но я не хотѣлъ бы закончить свое изложеніе о Платонѣ этимъ выводомъ по отношенію къ геніальному творцу „Апологіи", „Федра", „Пиршества", „Федона" и другихъ несравненныхъ діалоговъ. Мнѣ хочется еще разъ сказать, что, какъ бы ни казалась иногда неудачной политическая философія Платона, въ ней есть вѣяніе живого духа: прикосновеніе генія отразилось и здѣсь. Можно еще спорить относительно діалога „Законы", но нельзя не признать, что діалогъ „Государство" представляетъ собою произведеніе замѣчательное. Многія подробности отталкиваютъ насъ въ немъ, его политическій планъ кажется намъ разнороднымъ. Но за всѣмъ этимъ мы не можемъ не чувствовать высокаго моральнаго духа, который проходитъ черезъ все сочиненіе, какъ руководящій и основной мотивъ. Этотъ моральный духъ тѣмъ болѣе захватываетъ насъ своей могущественной силой, что мы чувствуемъ за нимъ цѣлый рядъ разочарованій. Платонъ сознавалъ, что съ его государствомъ дѣло кончено. Мечтая объ идеальномъ строѣ, онъ съ оттѣнкомъ грусти замѣчаетъ: есть ли онъ гдѣ-либо или будетъ, но только съ нимъ однимъ и можно имѣть дѣло, а болѣе ни съ какимъ другимъ [1]). Вокругъ себя онъ видѣлъ безнадежный упадокъ общественныхъ нравовъ и политической жизни. Тѣмъ болѣе приходилось ему искать утѣшенія въ нѣкоторыхъ глубочайшихъ основахъ духа, въ томъ внутреннемъ достояніи человѣка, котораго никакая власть не можетъ коснуться, никакой упадокъ общества не можетъ нарушить. И здѣсь, въ этой глубинѣ духа, онъ нашелъ такое богатство силъ и стремленій, предъ которымъ все прочее кажется незначительнымъ. Государство рушится, но личность остается, остается во всемъ богатствѣ своихъ стремленій: въ себѣ и изъ себя она должна создать новый міръ. Въ своихъ проектахъ соціальнаго улучшенія онъ не вѣрилъ въ личность, онъ стремился подчинить ее общему и родовому, и тѣмъ не менѣе несравненными дарами своей геніальной личности

[1]) De rep. 592 B.

онъ невольно призывалъ къ вѣрѣ въ зиждительную силу индивидуальнаго духа. Онъ вознесъ свою философію надъ ходячими мнѣніями толпы, надъ предразсудками массъ. Онъ облекъ свой идеализмъ въ яркія и ослѣпительныя формы. онъ заставилъ тысячи поколѣній увлекаться идеальными стремленіями и прекрасными мечтами и вѣрить въ то, что въ этихъ мечтахъ и стремленіяхъ заключается высшая правда, несравненно болѣе важная, чѣмъ всѣ мелкія поученія общежитейской практики. И наконецъ, смѣлымъ полетомъ генія онъ сдѣлалъ еще одну попытку: онъ захотѣлъ свести эту высшую правду съ неба на землю, сдѣлать ее реальной дѣйствительностью. Въ этомъ послѣднемъ замыслѣ онъ потерпѣлъ крушеніе; но самая попытка есть лишнее свидѣтельство глубины его стремленій. Для насъ все-таки ясно, что правда не въ отрѣшенномъ идеализмѣ, а въ положительномъ: въ этомъ Платонъ насъ убѣдилъ.

Среди тѣхъ философовъ, которые учатъ мужественно переносить тягости жизни, ея удары и скорби и не бояться неизбѣжнаго конца всѣхъ человѣческихъ начинаній, Платонъ занимаетъ одно изъ первыхъ мѣстъ. И если въ этомъ именно задача философіи, то онъ дѣйствительно заслуживаетъ той древней саги, которая называла его сыномъ Аполлона, посредникомъ между идеальнымъ міромъ и земной дѣйствительностью.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стр.

Предисловіе. 3

Введеніе. . . . . .

I. Предметъ изученія. II. Историческое и философское изученіе идей.—Ихъ взаимоотношеніе. III. Основные идеалы, изучаемые въ курсѣ.—Ихъ различіе и связь . . . . . 5—19

Древнегреческія ученія. Идеалъ совершенной автаркіи. . . . . .

I. **Общая характеристика греческой философіи права.** Ея значеніе. Дѣленіе на періоды. Идеалъ совершенной автаркіи. . . . . 23—31

II. **Первоначальное отношеніе греческой философіи къ политикѣ**. . . . . 32—42

III. **Софисты.**

1. Общее историческое положеніе софистики. Основной характеръ софистическаго просвѣщенія . . . . . 42—51
2. Ученія софистовъ о естественномъ правѣ . . . . 51—64
3. Общее заключеніе объ условіяхъ развитія и значеніи софистики. . . . . 64—70

IV. **Школа Сократа.**

1. **Общая характеристика**. . . . . 70—75

Стр

2. **Сократъ.**

1. Значеніе Сократа. Его философія . . . . . 76—91
2. Отношеніе Сократа къ естественному праву. Его политическій идеалъ. . . . . 92—108

3. **Платонъ.**

1. Общая характеристика Платона. Его жизнь и произведенія . . . . . 109—130

2. Первая стадія. „Апологія", „Горгій", какъ первое начертаніе политическаго идеала Платона. Ученіе о призваніи философа . . . . . 130—139

3. Философское міросозерцаніе Платона. Ученіе объ идеяхъ. Значеніе метафизики Платона для его построенія общественнаго идеала . . . . . 140—148

4. Ученіе Платона о естественномъ правѣ. Діалогъ „Горгій", какъ первый очеркъ началъ естественнаго права у Платона. Позднѣйшая форма ученія о естественномъ правѣ въ діалогѣ „Государство". Философско—историческая концепція „Политика" и „Законовъ". Платонъ и Руссо . . . . . 149—162

5. Политическое ученіе Платона въ діалогѣ: „Государство". Отношеніе къ дѣйствительности. Характеристика извращенныхъ формъ политической жизни . . 162—174

6. Положительныя основы построеній Платона въ діалогѣ „Государство" . . . . . 174—188

7. Политическія воззрѣнія Платона въ послѣдній періодъ его деятельности. Діалоги: „Политикъ", „Тимей", „Критій", „Законы" . . . . . 189—211