VI 1=1
ДАРЪ С. И. СОБОЛЕВСКОГО

Григорій Константиновъ
Первышевъ.

УЧЕНІЕ
ПЛАТОНА О БОЖЕСТВѢ.

Экс. орд. проф. Кіевск. дух. Академіи,
П. Линицкаго.

КІЕВЪ.
Тип. С. Т. Еремѣева, Бибиковскій бульваръ, собств. домъ.
1876.

1В

В
325

Изъ журнала Труды Кіевской духовной Академіи, за 1875 и 1876 гг.

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Общественных Наук
Академии Наук СССР
139
66

СОДЕРЖАНІЕ.

Введеніе стр. 1—10.

Часть первая.

страница:

1. *Обозрѣніе относящихся къ ученію Пл. о божествѣ важнѣйшихъ мѣстъ изъ его сочиненій.* 10—27.
2. *Различные опыты изъясненія ученія Пл. о божествѣ: а) со стороны внутренняго содержанія этого ученія и б) со стороны отношенія его къ христіанству.* Въ какой степени Пл. могъ выразить и дѣйствительно выразилъ свои понятія о божествѣ въ сочиненіяхъ своихъ? Мнѣніе *Теннемана* поэтому вопросу. Различіе между изустною и письменною рѣчью по Плат. Назначеніе сочиненій Плат. и отношеніе ихъ къ изустнымъ бесѣдамъ его съ учениками. Мнѣнія объ этомъ *Теннемана, Шлейермахера, Германна, Ибервега* - - - - - - - - - - - - - - - - - - 27—44.

Сужденіе *Кутина* о томъ, насколько Пл. признавалъ возможнымъ познаніе божества и сообщеніе этого познанія другимъ. Отношеніе между идеальнымъ и чувственнымъ по Пл. - - - - - 44—48.

Ученіе Пл. о божествѣ по изъясненію *Риттера* и замѣчанія Брандиса по поводу этого изъясненія. - - - - - - - - - - - - - - 48—51.

страница:

Вопросъ объ идеѣ блага и отношеніи этой идеи къ божеству Пл. Различныя рѣшенія этого вопроса и основанныя на нихъ толкованія платоновской теологіи — *Германна, Тренделенбурга, Генриха Мартена, Брандиса, Суземиля, Целлера.* - - - - - - - - - - - - - - - - - 51—76.

Ученіе Платона о божествѣ по изъясненію *Штумпфа.* - - - - - - - - - - - - - 76—84.

Вопросъ объ отношеніи платонизма къ христіанству. Отношеніе писателей церкви первыхъ вѣковъ къ платоновск. ученію о божествѣ. Взглядъ на платонизмъ въ вѣкъ возрожденія классицизма. Отношеніе платонизма къ христіанству по толкованіямъ *Аккермана* и *Михелиса* (анализъ діалоговъ Плат.: Софистъ и Парменидъ). Мнѣнія по этому же вопросу *Беккера* и *Штейна.* - - 84—150.

Часть вторая.

1. *Ученіе Платона о божествѣ по внутреннему его содержанію.* Ближайшее опредѣленіе задачи изслѣдованія. Сократовское понятіе о благѣ. Дальнѣйшее разъясненіе этого понятія въ сократическихъ діалогахъ Плат. - - - - - - - - - 151—177

Діалектическое изслѣдованіе вопроса о сущемъ. Міръ идеальный и чувственный и связь ихъ между собою. - - - - - - - - - - - - - 177—197

Изслѣдованіе вопроса о благѣ въ діалогѣ Филебъ. Мнѣнія о значеніи основныхъ началъ сущаго, различаемыхъ въ этомъ діалогѣ, — *Целлера, Суземиля, Ретига.* Различныя степени блага и мнѣнія о значеніи ихъ — *Шлейермахера, Штальбаума, Тренделенбурга, Верманна, Су-*

страница:

жемиля, Штейна.—Опытъ рѣшенія вопроса о значеніи идеи блага въ системѣ Платона.—Результаты изслѣдованія. - - - - - - - - - 198—280

2. *Отношеніе платонизма съ одной стороны къ предшествующему развитію теологическихъ понятій, а съ другой— къ послѣдующему христіанскому вѣроученію.* Общій характеръ религіозныхъ представленій гомеровскаго и послѣгомеровскаго періода. Развитіе теологическихъ понятій у философовъ и поэтовъ и соединеніе этихъ понятій въ философіи Платона. - - - 280—309

Противоположность христіанскаго Богословія—языческому. Отношеніе платонизма къ христіанству какъ оно выразилось въ полемикѣ Цельса противъ христіанства. - - - - - - - - - 309—330

УЧЕНІЕ ПЛАТОНА О БОЖЕСТВѢ.

Ученіе Платона о божествѣ содержится главнымъ образомъ въ Тимеѣ и Республикѣ. Есть и въ другихъ діалогахъ Платона нѣкоторыя указанія и цѣлыя разсужденія, относящіяся къ нашему предмету. Но ни въ одномъ изъ діалоговъ не приведены къ единству различныя черты платоновскаго ученія о божествѣ, нигдѣ это ученіе не излагается само по себѣ, безъ отношенія къ инымъ цѣлямъ изслѣдованія, со всею полнотою и опредѣленностію. Не смотря на то, божество, по Платону,— высочайшій и важнѣйшій предметъ философскаго познанія. [1]). Выходя изъ предположеній, философъ постепенно восходитъ къ началу безусловному, свободному отъ всего гипотетическаго (ἀνυπόθετος) [2]). Идея божества, конечно, не сложилась у Платона въ систематическое и опредѣленное ученіе, въ какомъ видѣ она является въ послѣдующихъ философскихъ ученіяхъ, примыкающихъ болѣе или менѣе къ философіи Платона; тѣмъ не менѣе, въ діалогахъ Платона она раскрывается съ различныхъ сторонъ, въ различныхъ отношеніяхъ, такъ что можетъ быть представлена въ видѣ ученія, вполнѣ согласнаго съ духомъ его философіи. Но необходимо ли это? Нужно ли стремиться къ тому, что не сдѣлано самимъ Платономъ? Можно даже предположить, что онъ и не имѣлъ въ ви-

1) Законы XII, 966 c. Срав. Республ. VI, 505 a. VII, 517 c.

2) Респ. 511 b. Федонъ 101 d.

ду дать систематическую форму своей фисософіи. Вопросъ этотъ можетъ показаться неумѣстнымъ, когда онъ предлагается относительно философіи. Когда же философія не стремилась къ систематической полнотѣ и законченности? И не заключается ли такое стремленіе въ самомъ существѣ философіи? Правда, въ недавнее время неоднократно порицали нѣмецкую философію именно за ея крайнюю систематичность и послѣдовательность. Но какъ извѣстно, отъ подобнаго рода порицаній не менѣе послѣдовательно, хотя и не столь же сознательно, перешли къ отрицанію философіи вообще. Не смотря на то, означенный вопросъ въ отношеніи *къ философіи Платона* имѣетъ значеніе немаловажное. Много было сдѣлано опытовъ систематическаго воспроизведенія философіи Платона, прежде нежели убѣдились въ невозможности выполнить эту задачу болѣе или менѣе удовлетворительно, пока не опредѣлены ни порядокъ и время происхожденія, ни взаимная связь діалоговъ Платона. Извѣстно, что большею частію діалоги Платона отличаются, каждый въ отдѣльности, такимъ единствомъ мысли, такою полнотою и законченностію плана, что въ нихъ самихъ не представляется какихъ либо очевидныхъ переходовъ отъ одного къ другому. Вслѣдствіе того возможно самое разнообразное размѣщеніе ихъ и даже раздѣленіе по группамъ съ цѣлію систематическаго воспроизведенія философіи Платона, а въ зависимости отъ этого возможно также различное до противоположности пониманіе и изъясненіе этой философіи. Шлэйермахеръ первый сдѣлалъ попытку установить такую связь между діалогами Платона, чтобы послѣдующій служилъ дополненіемъ и дальнѣйшимъ развитіемъ предъидущаго [1]). При этомъ онъ руководился тѣмъ

[1]) Plat. Werke Theil I. Bd. 1, s. 17. (2 Auflag) здѣсь онъ такъ опредѣляетъ свою цѣль;....nicht die einzelnen Meinungen etwa sondern die einzelnen Werke

браженія животныхъ и людей. Такъ какъ эти узники, находящіеся въ пещерѣ, не могутъ видѣть проносимыхъ вещей, а видятъ лишь тѣни ихъ, движущіяся по стѣнѣ, то безъ сомнѣнія тѣни, т. е. образы вещей, они принимали бы за самыя вещи и звуки, слышимые отъ предметовъ, относили бы не къ самимъ предметамъ, а къ ихъ тѣнямъ. Если бы кто изъ этихъ узниковъ былъ освобожденъ отъ оковъ и принудили бы его смотрѣть прямо на свѣтъ, то конечно онъ почувствовалъ бы боль въ глазахъ; привыкши видѣть однѣ лишь тѣни, такой человѣкъ не могъ бы смотрѣть на самыя вещи и, ножалуй, сталъ бы думать что видѣнное имъ прежде болѣе дѣйствительно (*ἀληθέστερά*), нежели то, что показываютъ ему теперь. Чтобы быть въ состояніи видѣть дѣйствительныя предметы, пришлось бы постепенно пріучать себя къ этому. Сперва онъ легче всего смотрѣлъ бы на тѣни, потомъ могъ бы видѣть отображеніи на водѣ людей и другихъ предметовъ, наконецъ—и самыя вещи, а изъ этихъ послѣднихъ, предметы, находящіеся на небѣ и самое небо—ночью, при свѣтѣ луны и звѣздъ, онъ скорѣе могъ бы видѣть, нежели солнце и свѣтъ солнечный—днемъ. Послѣ этого онъ наконецъ былъ бы уже въ состояніи видѣть и самое солнце, каково оно само по себѣ, въ своемъ мѣстѣ (а не въ отраженіи). Тогда то онъ понялъ бы, что оно есть нѣкоторымъ образомъ причина всего того, что видѣли его сообщники въ пещерѣ. При воспоминаніи о прежнемъ своемъ житьѣ, онъ считалъ бы теперь себя счастливымъ и сталъ бы сожалѣть объ участи другихъ. А когда пришлось бы снова возвратиться въ подземную пещеру, то мракъ ея былъ бы уже невыносимъ для его глазъ,— но напрасно онъ сталъ бы убѣждать своихъ сообщниковъ въ томъ, что они видятъ призраки, а не дѣйствительность: никто не вѣрилъ бы словамъ его и самъ онъ былъ бы осмѣянъ. Прилагая этотъ образъ къ идѣ блага съ цѣлію показать,—

съ одной стороны трудность познанія ея для насъ прикованныхъ къ чувственному міру, а съ другой—великое ея значеніе въ познаніи, Платонъ въ заключеніе говоритъ: въ познаваемомъ идея блага есть послѣдній предѣлъ и съ трудомъ созерцается, но на сколько созерцается, должно объ ней такъ судить, что она есть причина всего прекраснаго и справедливаго во всемъ,—въ видимомъ рождающая свѣтъ и его господина, а въ мыслимомъ сама госпожа, дающая истину и умъ [1]).

Сравнивая оба изложенныя выше представленія о Божествѣ, мы находимъ 1) что въ первомъ (въ Тимеѣ) міръ идей, какъ вѣчный первообразъ сотвореннаго, совершенно *отдѣляется* отъ діміурга. Напротивъ, въ Республикѣ по видимому само божество разсматривается какъ идея; 2) идея блага признается причиною познанія и познаваемаго (т. е. идей), между тѣмъ какъ, по другому представленію (въ Тимеѣ), идеи существуютъ вѣчно и неизмѣнно, и какъ вѣчно сущее (ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον) противополагаются происшедшему (γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν); 3), представленіе божества въ образѣ діміурга даетъ понятіе объ немъ, какъ существѣ личномъ, по извѣстному плану творящемъ міръ; напротивъ, если разсматривать божество какъ идею блага, то съ этой точки зрѣнія личное бытіе его оказывается сомнительнымъ, ибо всякая идея въ отношеніи къ индивидуальнымъ предметамъ имѣетъ значеніе первообраза и относится къ нимъ какъ общее и неизмѣнное къ отдѣльному, частному, измѣнчи-

---

[1]) ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι· ὁρθεῖσα δὲ, συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἔν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα· ἔν τε τῷ νοητῷ, αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη. 517 c.

вому. Правда, идея блага признается причиною познаваемаго (т. е. идей), но вмѣстѣ съ тѣмъ и сама она также принадлежитъ къ области познаваемаго, хотя и есть верховный предѣлъ этой области (*φαίνεται ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι*).

Такъ какъ изложенныя представленія о божествѣ оказываются, такимъ образомъ, несогласными между собою и притомъ въ чертахъ немаловажныхъ, то поэтому многіе писатели отвергаютъ тождество идеи блага съ божествомъ у Платона. Если въ Тимеѣ говорится о деміургѣ, что онъ былъ благъ, то не значитъ ли это, что благо только присуще ему, а не одно и тоже съ нимъ? Другіе напротивъ утверждаютъ, что идея блага и деміургъ Платона только по имени различаются, но по существу тождественны. Впрочемъ и тѣ, которые утверждаютъ тождество, различно изъясняютъ ученіе Платона о божествѣ, то въ теистическомъ, то въ пантеистическомъ смыслѣ.

с). Въ *Филебѣ* Платонъ различаетъ четыре рода сущаго: неограниченное, границу или ограничивающее, смѣшанное изъ того и другаго и *причину смѣшенія* [1]). Объ этихъ началахъ, въ особенности же о причинѣ, Платонъ говоритъ слѣдующее: все, что происходитъ, должно происходить чрезъ причину. Такою причиною слѣдуетъ признать разумъ (*νοῦς*). Ибо не случай, а достойный удивленія разумъ надъ всѣмъ господ-

[1]) ΣΩ. Τὸν θεὸν ἐλέγομέν που τὸ μὲν ἄπειρον δεῖξαι τῶν ὄντων, τὸ δὲ, πέρας....τὸ δὲ τρίτον ἐξ ἀμφοῖν τούτοιν ἓν τι ξυμιγόμενον. εἰμὶ δ', ὡς ἔοικεν, ἐγὼ γελοῖός τις, ἱκανῶς κατ' εἴδη διιστὰς καὶ συναριθμούμενος. Πρω. Τί φῄς, ὦ γαθὲ; Σω. Τετάρτου μοι γένους αὖ προσδεῖν φαίνεται. Πρω. Λέγε τίνος. Σω. Τῆς ξυμμίξεως τούτων πρὸς ἄλληλα τὴν αἰτίαν ὅρα, καὶ εἴδεα μοι πρὸς τρισὶν ἐκείνοις πέμπτον τοῦτο. 23. c. d.

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ БИБЛИОТЕКА Общественных Наук Академии Наук СССР

ствуетъ и приводитъ все въ порядокъ: солнце, мѣсяцъ и движеніе звѣздъ. Все, что относится къ существу тѣлъ живущихъ,— земля, огонь, вода, воздухъ—находится въ насъ лишь въ малой мѣрѣ, но въ цѣломъ мірѣ представляется во всей полнотѣ, силѣ и красотѣ. Міръ состоитъ изъ тѣхъ же элементовъ, что и наше тѣло, поэтому можно назвать его тѣломъ и притомъ превосходнѣйшимъ въ сравненіи съ нашимъ. Но какъ наше тѣло имѣетъ душу, то и тѣло цѣлаго должно быть одушевлено и безъ сомнѣнія во всѣхъ отношеніяхъ лучше нашего. Нельзя допустить, что тѣ четыре—ограниченіе, неограниченное, смѣшанное и причина, образующая въ насъ душу, здоровье, красоту и все лучшее, только въ насъ находятся; все это должно быть также въ цѣломъ мірѣ, и притомъ чище и совершеннѣе, и здѣсь должно производить тоже самое. Итакъ по справедливости мы должны принять бытіе въ цѣломъ мірѣ неограниченнаго, ограниченія, смѣшаннаго и причины, которая устрояетъ времена года, лѣта, мѣсяцы, всѣмъ управляетъ и должна быть названа мудростію и разумомъ; а какъ разумъ безъ души не можетъ существовать, то высочайшему властителю Зевсу должны быть присущи царская душа и разумъ [1]).

Здѣсь, также какъ и въ Тимеѣ, и Республикѣ, божество разсматривается какъ причина, какъ начало дѣятельное, творческое [2]). Но какъ и въ Тимеѣ, причинность усвояется божеству только относительно происходящаго, которое обыкновенно противополагается неизмѣнно сущему, непроисшедшему

---

1) Οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχήν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν, ἐν δὲ ἄλλοις ἄλλα καλά, καθότι φίλον ἑκάστοις λέγεσθαι. 30 d.

2) Въ Тимеѣ Божество назыв: ὁ τεκταινόμενος, ὁ δημιουργός, ὁ ξυνιστάς, въ Филебѣ: τὸ ποιοῦν, τὸ αἴτιον—эти предикаты признаются однозначущими съ ἡ αἰτία, которая отдѣляется отъ неограниченнаго, ограниченнаго и т. д. какъ четвертый родъ.

между тѣмъ какъ въ Республикѣ идея блага опредѣляется какъ причина самой сущности и истины, т. е. того, что не происходитъ, а вѣчно существуетъ. Въ Софистѣ впрочемъ высказывается положеніе, что истинно сущее не мыслимо безъ движенія, жизни, разума, души, разумъ однако не говорится, что есть причина сущаго. Такимъ образомъ, Тимей и Филебъ сходны въ томъ, что представляютъ божество, какъ причину происходящаго, временнаго. Но съ другой стороны и въ этомъ отношеніи также есть различіе. Въ Тимеѣ деміургъ отдѣляется отъ міра, какъ первый виновникъ не только происходящаго въ мірѣ, но и происхожденія самаго міра. Напротивъ, въ Филебѣ причина смѣшаннаго, т. е. вещей, опредѣляется какъ разумная душа, отъ которой и наша душа происходитъ [1]). Если наше тѣло одушевлено; то тѣмъ болѣе въ мірѣ должна быть душа, то есть, жизнь, слѣдовательно и-разумъ, присутствующій въ душѣ, такъ какъ разумъ безъ души не мыслимъ. Здѣсь Платонъ прямо говоритъ, что высочайшему властителю Зевсу должны принад-

---

[1]) Σω. Τὸ παρ᾽ ἡμῖν σῶμα ἆρ᾽ οὐ ψυχὴν φήσομεν ἔχειν; .....Σω. Πόθεν,... λαβον, εἴπερ μὴ τό γε τοῦ παντὸς σῶμα ἔμψυχον ὂν ἐτύγχανε, ταὐτά γε ἔχον τούτῳ καὶ ἔτι πάντη καλλίονα; Πρω. Δῆλον ὡς οὐδαμόθεν ἄλλοθεν, ὦ Σωκ.— Σω. Οὐ γάρ που δοκοῦμέν γε, ὦ Πρωτ., τὰ τέτταρα ἐκεῖνα, πέρας καὶ ἄπειρον καὶ κοινὸν καὶ τὸ τῆς αἰτίας γένος ἐν ἅπασι τέταρτον ἑνόν, τοῦτο ἐν μεν τοῖς παρ᾽ ἡμῖν ψυχήν τε παρέχον καὶ σωμασκίαν ἐμποιοῦν.....καὶ ἀκούμενον πᾶσαν καὶ παντοίαν σοφίαν ἐπικαλεῖσθαι, τῶν δ᾽ αὐτῶν τούτων ὄντων ἐν ὅλῳ τε οὐρανῷ καὶ κατὰ μεγάλα μέρη, καὶ προσέτι καλῶν καὶ εἰλικρινῶν, ἐν τούτοις δ᾽, οὐκ ἄρα μεμηχανῆσθαι τὴν τῶν καλλίστων καὶ τιμιωτάτων φυσιν. Πρω. Ἀλλ᾽ οὐδαμῶς τοῦτό γ᾽ ἂν λόγον ἔχοι. Σω. Οὐκοῦν εἰ μὴ τοῦτο, μετ᾽ ἐκείνου τοῦ λόγου ἂν ἑπόμενοι βέλτιον λέγοιμεν, ὡς ἔστιν, ἃ πολλάκις εἰρήκαμεν, ἄπειρόν τε ἐν τῷ παντὶ πολύ, καὶ πέρας ἱκανόν,καί τις ἐπ᾽ αὐτοῖς αἰτία οὐ φαύλη, κοσμοῦσά τε καὶ συντάττουσα ἐνιαυτούς τε καὶ ὥρας καὶ μῆνας, σοφία καὶ νοῦς λεγομένη δικαιοτατ᾽ ἄν. 30 a, b, c. αἱ

лежать царская душа и разумъ. На этомъ основаніи, повидимому, можно утверждать, что причина, о которой говорится въ Филебѣ тоже что міровая душа въ *Тимеѣ*, или, что въ *Филебѣ* божество не различается отъ міровой души, такъ что божество, если признать тождество его съ міровою душею, опредѣляется и какъ *душа* и какъ *идея* (въ Республикѣ), хотя Платонъ вообще идеи раздѣляетъ не только отъ вещей, но также и отъ душъ. Понятно, что и здѣсь, т. е. относительно причины *Филеба*, неизбѣжны различныя объясненія, съ которыми мы дѣйствительно встрѣтимся впослѣдствіи.

д) Въ діалогѣ «Софистъ,» чтобы точнѣе опредѣлить мѣсто софистическаго искусства въ ряду другихъ образовательныхъ искусствъ, Платонъ дѣлитъ послѣднія на божественное и человѣческое. При этомъ, божественное или созидательное искусство (ποιητικὴ τέχνη) опредѣляется какъ такая дѣятельность, которая служитъ причиною происхожденія того, чего прежде не было. «Скажемъ ли мы обо всемъ, что на землѣ возрастаетъ изъ корня и сѣмени, или что въ землѣ безъ души образуется, какъ соединимыя и несоединимыя тѣла, что все это прежде не существовало, а потомъ явилось не вслѣдствіе творческой дѣятельности божества, а по иной причинѣ. Или скажемъ, что природа все это рождаетъ по случайной причинѣ, дѣйствующей безъ размышленія, или напротивъ будемъ утверждать существованіе причины исходящей отъ Бога, одаренной разумомъ и божественнымъ знаніемъ [1]). Теэтетъ, смотря на вопрошающаго его иностранца и угадывая его мысль, отвѣчаетъ на предложенный вопросъ, что прежде онъ часто перемѣнялъ мнѣнія объ этомъ, теперь же признаетъ справедливымъ высказанное выше (что т. е. все происходитъ отъ божественной

---

[1]). . . ἡ μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης (αἰτίας). 265 c.

причины). На это иностранецъ замѣчаетъ Теэтету, что онъ принудилъ бы его признать истинность сказаннаго, если бы предполагалъ, что тотъ присоединится впослѣдствіи къ тѣмъ, которые объ этомъ держатся иного мнѣнія. Но какъ я твою натуру достаточно знаю, что и безъ нашихъ рѣчей она сама по себѣ направляется къ тому, къ чему, какъ говоришь, она теперь влечетъ тебя, то на этотъ разъ я хочу это оставить.

Мы однако знаемъ, въ чемъ состоятъ эти доказательства, которыми иностранецъ надѣялся убѣдить Теэтета въ истинѣ происхожденія всѣхъ вещей отъ Бога, если бы оказалась въ томъ надобность.

Въ *Законахъ* Платонъ доказываетъ бытіе боговъ противъ тѣхъ, которые утверждали, что все происходитъ частію по природѣ, частію же случайно или вслѣдствіе искусства. По этому мнѣнію и самые боги не что иное какъ произведенія искуства; ибо не по природѣ существуютъ, а созданы законами, оттого и не одинаковы у различныхъ народовъ. Отвергая боговъ какъ первую причину всего, и признавая таковою причиною природу, послѣдователи этого ученія (софисты и ихъ ученики) природою называли огонь, воздухъ, воду, землю (т. е. матерію), а душу представляли происшедшею послѣ всѣхъ этихъ вещей. Платонъ напротивъ доказываетъ, что душа со всѣмъ принадлежащимъ ей произошла ранѣе всѣхъ вещей и потому старѣе всего происходящаго (т. е. временнаго, матеріальнаго), что, слѣдовательно, не матеріальное—причина всѣхъ жизненныхъ явленій, а наоборотъ, душа и все къ ней относящееся составляетъ первоначальную причину всего матеріальнаго, происшедшаго. Доказательство этого положенія состоитъ въ слѣдующемъ разсужденіи: кромѣ движенія, которое въ состояніи лишь дѣйствовать на другое, но неспособно производить себя самаго, должно быть еще такое движеніе

отличное отъ всѣхъ, которое какъ себя самого движетъ, такъ и иное можетъ приводить въ движеніе, производя различныя перемѣны соединенія и разрушенія, возрастаніе и уменьшеніе, рожденіе и разрушеніе [1]). Очевидно, то движеніе, которое само себя производитъ, а не происходитъ отъ внѣшней причины, мы должны признать важнѣйшимъ какъ наиболѣе сильное и дѣятельное (ἐρρωμενεστάτην τε καὶ πρακτικήν). Если одна вещь измѣняетъ другую, а эта въ свою очередь дѣйствуетъ на иную, то какимъ образомъ въ числѣ подобныхъ вещей (производящихъ перемѣну лишь въ иномъ, но не въ себѣ самихъ) возможна первая движущая причина? Напротивъ, когда само себя движущее измѣняетъ другое, а это другое производитъ перемѣну въ другомъ и т. д., то ясно, что здѣсь первою причиною всего этого совокупнаго движенія служитъ не что иное, какъ перемѣна того, что само себя движетъ [2]). А движеніе само себя движущее, въ чемъ бы оно ни проявлялось, есть жизнь, и какъ душа также сама себя движетъ, то она—тоже что жизнь [3]). Итакъ душа, какъ на-

---

1) Ἔστω τοίνυν ἡ μὲν ἕτερα δυναμένη κινεῖν κίνησις, ἑαυτὴν δὲ ἀδυνατοῦσα ἀεὶ μία τις, ἡ δὲ ἑαυτὴν τ' ἀεὶ καὶ ἕτερα δυνα μένη κατά τε συγκρίσεις ἔν τε διακρίσεσιν αὔξαις τε καὶ τῷ ἐνίοτίω καὶ γενέσεσι καὶ φθοραῖς ἄλλη μία τις αὖ τῶν πασῶν κινήσεων X, 894 b.

2) ...ὅταν ἕτερον ἄλλο ἡμῖν μεταβάλῃ καὶ τοῦτο ἄλλο ἕτερον ἀεί, τῶν τοιούτων ἆρα ἔσται ποτέ τι πρῶτον μεταβάλλον; καὶ πῶς, ὅταν ὑπ' ἄλλου κινῆται, τοῦτ' ἔσται ποτὲ τῶν ἀλλοιούντων πρῶτον;.. Ἀλλ' ὅταν ἆρα αὐτὸ αὑτὸ κινῆσαν ἕτερον ἀλλοιώσῃ, τὸ δ' ἕτερον ἄλλο... μῶν ἀρχή τις αυτῶν ἔσται τῆς κινήσεως ἁπάσης ἄλλη πλὴν ἡ τῆς αὑτῆς αὑτὴν κινισάσης μεταβολή; 894 e; 895 a.

3) Αθ. Ὦι δὴ ψυχὴ τοὔνομά, τίς τούτου λόγος; ἔχομεν ἄλλον πλὴν τὸν νῦν δὴ ῥηθέντα, τὴν δυναμένην αὑτὴν αὑτὴν κινεῖν κίνησιν; Κλ. Τὸ αὐτὴν κινεῖν φῆς λόγον ἔχειν τὴν αὐτὴν οὐσίαν, ἥνπερ τοὔνομα ὃ δὴ πάντες ψυχὴν προσαγορεύομεν; Αθ. Φημί γε.....896 a.

чало самодвижущее, есть первая причина всякой перемѣны и всякаго движенія. Вотъ на какомъ основаніи слѣдуетъ признать, что душа старѣе тѣла и что тѣло, которому свойственно не первоначальное, а только послѣдующее движеніе, по природѣ своей, находится подъ управленіемъ души.

Какъ первое начало всѣхъ перемѣнъ, душа есть причина всего добраго и дурнаго, прекраснаго и ненавистнаго, справедливаго и постыднаго и всѣхъ противоположностей. Отсюда если допустить что не одна, а многія души управляютъ всѣмъ, то необходимо предположить покрайней мѣрѣ двѣ, изъ которыхъ одна благодѣтельная, а другая—способная производить все дурное. Управляя посредствомъ своихъ движеній всѣмъ, что находится на небѣ, на землѣ и въ морѣ, душа если соединяется съ божественнымъ умомъ и идетъ путемъ правымъ (νοῦν μὲν προσλαβοῦσα ἀεὶ θεῖον ὀρθῶς θεοῦσα), то всему сообщаетъ правильность и счастіе, когда же вступаетъ въ союзъ съ неразумѣемъ, то противное тому производитъ. Такъ какъ однако путь и движенія міра (οὐρανοῦ), со всѣмъ находящимся въ немъ, сходны съ движеніемъ и обращеніемъ ума (νοῦ κινήσει καὶ περιφορᾷ), то необходимо признать, что управляетъ міромъ лучшая душа. А если душа правитъ и солнцемъ и луною и прочими свѣтилами, то она управляетъ также и каждымъ изъ нихъ отдѣльно. Поэтому, кто признаетъ сказанное, тотъ долженъ согласиться, что все исполнено божества, что душа или души, насколько являются причиною звѣздъ, луны, годовъ, мѣсяцевъ и временъ года, и украшены всѣми добродѣтелями—суть боги, живутъ ли они въ тѣлахъ или инымъ образомъ управляютъ міромъ [1]).

Далѣе опровергается мнѣніе тѣхъ, которые хотя и при-

[1]) 899 a. b, c, d.

знаютъ бытіе боговъ, но отвергаютъ провидѣніе, думая, что боги никакого участія не принимаютъ въ дѣлахъ человѣческихъ, такъ какъ, въ противномъ случаѣ, дурные люди ни въ чемъ не имѣли бы успѣха. Противъ этого Платонъ проводитъ ту мысль, что боги не менѣе заботятся о вещахъ маловажныхъ, какъ и о важныхъ; небрежность, нерадѣніе несвойственно богамъ, какъ существамъ совершеннымъ, обладающимъ всѣми добродѣтелями [1]), притомъ же для нихъ нѣтъ различія между мелочнымъ и важнымъ, такъ какъ съ одной стороны они все знаютъ, видятъ и слышатъ, а также все могутъ, что только возможно для смертныхъ и безсмертныхъ [2]); съ другой же стороны, между цѣлымъ и частями цѣлаго, великимъ и малымъ существуетъ необходимая связь, такъ что попеченіе боговъ, простираясь на цѣлое, объемлетъ и всякую часть цѣлаго. Въ этой связи цѣлаго состоитъ *божественная справедливость*, которая получаетъ также силу и въ душахъ людей, опредѣляя для нихъ мѣсто въ мірѣ. Наконецъ, Платонъ порицаетъ тотъ взглядъ на боговъ, что ихъ легко умилостивить жертвами и дарами. Мнѣніе это основывается на недостойныхъ представленіяхъ о природѣ боговъ.

Подробнѣе разсматриваются и опровергаются ложныя представленія о богахъ въ *Республикѣ*. Здѣсь отвергаются слѣдующія представленія о богахъ, находимыя у Гомера и Гезіода, какъ несоотвѣтственныя истинному понятію о божествѣ.

---

[1])...ὡς ἀγαθοί γε ὄντες (θεοί) πᾶσαν ἀρετὴν τὴν τῶν πάντων ἐπιμέλειαν οἰκειοτάτην αὐτῶν οὖσαν κέκτηνται 900 d.

[2]) πρῶτον μὲν θεοὺς φατε γιγνώσκειν καὶ ὁρᾶν καὶ ἀκούειν πάντα, λαθεῖν δὲ αὐτοὺς οὐδὲν δυνατὸν εἶναι τῶν, ὁπόσων εἰσὶν αἱ αἰσθήσεις τε καὶ ἐπιστῆμαι.....δύνασθαι πάντα, ὁπόσων αὖ δύναμίς ἐστι θνητοῖς τε καὶ ἀθανάτοις; 901 d.

Несообразно съ понятіемъ о божествѣ то представленіе, что [1]) Кронось низвергнулъ своего отца Ураноса, равно недостойно боговъ и все, что повѣствуется о дѣлахъ Кроноса и мученіяхъ, перенесенныхъ имъ отъ сына, невѣроятно также, будто боги ведутъ между собою войны, злобствуютъ другъ противъ друга, наносятъ побои одинъ другому. Подобнымъ разсказамъ противопоставляется то понятіе о Богѣ, что онъ благъ и никакое зло не можетъ отъ него происходить. На основаніи этого понятія о Божествѣ отвергается также то представленіе, что Зевсъ раздѣляетъ добро и зло между людьми, однимъ «посылая и горе и радость въ смѣшеніи, а другимъ предназначая одни несчастія», что боги внушаютъ смертнымъ преступленія. 2) Кромѣ благости, божеству свойственна также неизмѣняемость. Отсюда, какъ противорѣчащія понятію неизмѣняемости природы божества, отвергаются всѣ тѣ повѣствованія, въ которыхъ боги представляются измѣняющими свой видъ съ цѣлію ввести людей въ обманъ: все лучшее въ природѣ и искусствѣ наименѣе подвержено перемѣнамъ, тѣмъ болѣе божество не можетъ измѣняться: всякая перемѣна для него была бы перемѣною къ худшему — 2).

Такимъ образомъ, мы снова видимъ ту же двойственность

---

[1])...οἷος τυγχάνει ὁ θεὸς ὢν, ἀεὶ δὴπου ἀποδοτέον, ἐάν τέ τις αὐτὸν ἐν ἔπεσι ποιῇ, ἐάν τε ἐν μέλεσιν, ἐάν τε ἐν τραγῳδίᾳ. Δεῖ γάρ. Οὐκοῦν ἀγαθὸς ὄγε θεὸς τῷ ὄντι τε, καὶ λεκτέον οὕτω; Τί μήν; Ἀλλὰ μὴν οὐδέν γε τῶν ἀγαθῶν βλαβερόν. ἦ γάρ; Οὔ μοι δοκεῖ. 379 b.

2) Πότερον οὖν ἐπὶ τὸ βέλτιόν τε καὶ κάλλιον μεταβάλλει ἑαυτὸν (ὁ θεός), ἢ ἐπὶ τὸ χεῖρον καὶ τὸ αἴσχιον ἑαυτοῦ; Ἀνάγκην ἔφη, ἐπὶ τὸ χεῖρον, εἴπερ ἀλλοιοῦται. οὐ γάρ που ἐνδεᾶ γε φήσομεν τὸν θεὸν κάλλους ἢ ἀρετῆς εἶναι. Ὀρθότατα, ἦν δ' ἐγώ, λέγεις. καὶ οὕτως ἔχοντος, δοκεῖ ἄν τις σοί, ὦ Ἀδείμαντε, ἑκὼν αὐτὸν χείρω ποιεῖν ὁπαοῦν, ἢ θεῶν ἢ ἀνθρώπων. Ἀδύνατον, ἔφη. Ἀδύνατον ἄρα, ἔφην, καὶ θεῷ ἐθέλειν αὐτὸν ἀλλοιοῦν· ἀλλ' ὡς ἔοικε, κάλλιστος καὶ ἄριστος ὢν εἰς τὸ δυνατὸν ἕκαστος αὐτῶν μένει ἀεὶ ἁπλῶς ἐν τῇ αὑτοῦ μορφῇ 381 b, c.

въ представленіи божества, на что уже было выше указано. Въ самомъ дѣлѣ, понятія, на основаніи которыхъ въ *Республикѣ* отвергаются ложныя представленія о богахъ, очевидно имѣютъ связь съ тѣмъ, какъ представляется божество въ томъ же діалогѣ, а также въ Тимеѣ. И въ *Тимеѣ*, и въ *Республикѣ* божество отдѣляется отъ міра, въ первомъ сочиненіи—какъ деміургъ, образователь міра, во *второмъ*—какъ идея блага, которая выше самой сущности. Тамъ и здѣсь божество ближайшимъ образомъ относится къ неизмѣнно сущему, которое въ *Тимеѣ* служитъ для него образцемъ при твореніи, а въ *Республикѣ* само признается произведеніемъ блага. Отсюда понятно, что когда Платонъ противопоставляетъ ложнымъ представленіямъ о богахъ благость и неизмѣняемость, какъ существенныя свойства божества, то въ этомъ случаѣ для него опорою служитъ то понятіе о божествѣ, которое само собою уже содержится въ означенныхъ представленіяхъ Тимея и Республики. Такъ, что божеству принадлежитъ неизмѣняемость, какъ существенное его свойство, это само по себѣ вытекаетъ изъ ближайшаго отношенія божества къ идеально сущему, которое вообще опредѣляется какъ неизмѣняемое; съ другой стороны, неизмѣняемость необходимую связь имѣетъ также съ благостію, другимъ свойствомъ, столь же существеннымъ, ибо совершенное могло бы измѣниться только къ худшему.

Но если, такимъ образомъ, отвергая ложныя представленія о богахъ, Платонъ выходитъ изъ понятія о божествѣ, какъ трансцендентномъ и даже противоположномъ міру, насколько міръ вообще противополагается идеальному, то, доказывая бытіе боговъ въ Законахъ, онъ довольствуется тѣмъ понятіемъ, по которому оно почти не различается отъ міровой души. Ибо существенное доказательство бытія боговъ приводитъ лишь къ тому заключенію, что должна быть въ мірѣ

первая движущая причина и что такая причина есть душа, насколько душѣ свойственно не только въ другомъ, но и въ самой себѣ производить движеніе.—Подобнымъ образомъ въ Филебѣ, какъ мы видѣли, дѣйствующая причина всего разсматривается по аналогіи отношенія разумной души къ тѣлу. Платонъ, однако, не только ни гдѣ не заботится о соглашеніи и приведеніи къ единству этого двойственнаго представленія о божествѣ, которое мы нашли въ его сочиненіяхъ, напротивъ, повидимому усиливаетъ это разногласіе,—въ частностяхъ. Такъ напр. въ Законахъ, какъ мы видѣли, о первой движущей причинѣ говорится, что (μεταβολή) *перемѣна* этой причины есть начало всякаго движенія, всякой перемѣны въ мірѣ. Но какъ согласить это съ неизмѣняемостію божества, которая такъ ясно утверждается въ *Республикѣ*? Съ другой стороны, тамъ же, направленіе дѣятельности души, господствующей въ мірѣ, поставляется въ зависимость отъ того, сообщается ли она съ разумомъ, или же, напротивъ, вступаетъ въ союзъ съ неразуміемъ. Какимъ же образомъ душа можетъ быть признана первою движущею причиною, т. е. такою, которая и сама себя движетъ, и все другое приводитъ въ движеніе,—коль скоро она стоитъ какъ бы въ подчиненномъ отношеніи къ противоположности разума и неразумія, повидимому, отдѣляемой отъ души?

2.—Въ *Тимеѣ* Платонъ, приступая къ изображенію міробразованія говоритъ: τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν. 28 с. Еще въ древности различно изъясняли значеніе этихъ словъ. По мнѣнію однихъ, Платонъ не могъ открыто выразить своего понятія о божествѣ по причинѣ боязни оскорбить авторитетъ народныхъ вѣрованій; по другому мнѣнію, невозможность эта заключается въ самой сущности предмета, ибо нѣтъ имени для выраженія божественнаго существа. Первое мнѣ-

ніе встрѣчается напр. у Минуція Феликса [1]), второе высказали Лактанціи [2]), Климентъ [3]) и другіе. Изъ новыхъ писателей *Теннеманъ* [4]) принимаетъ оба объясненія. По его мнѣнію, сколько трудность предмета, состоящая въ томъ, что «разумъ между предикатами ему извѣстныхъ предметовъ не находитъ ни одного, посредствомъ котораго онъ могъ бы положительно опредѣлить понятіе реальнѣйшаго существа» (вслѣдствіе чего Платонъ признавалъ возможнымъ только вѣроятное мнѣніе относительно этого предмета), столько же и страхъ, внушаемый авторитетомъ народной религіи, были причиною того, что Платонъ является осторожнымъ и неувѣреннымъ въ выраженіи своихъ убѣжденій. Опасеніе преслѣдованій со стороны суевѣрнаго народа и представителей религіи необходимо должно было имѣть вліяніе на изложеніе тѣхъ истинъ, которыя были несогласны съ общими вѣрованіями. Въ системѣ Платона есть одно положеніе такого рода, что оно могло навлечь на него преслѣдованія, если бы онъ открыто провозгласилъ его, именно что одинъ только есть Богъ. Вотъ почему Платонъ не отрицаетъ рѣшительно многобожія, но и не высказываетъ прямо своего убѣжденія въ бытіи единаго Бога. Онъ безразлично говоритъ то о единомъ божествѣ, то о многихъ богахъ. Говоря объ одномъ боже-

---

[1]) Octav. c. 19.

[2]) de falsa relig. c 8: cujus (Dei) vim majestatemque tantam esse dicit in Timeo P., ut eam neque mente concipere, neque verbis enarrare quisquam possit.....

[3]) Strom V, 585 B. Послѣ словъ Плат: τὸν γὰρ πατέρα... ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστιν ὡς τἆλλα μαθήματα, ὁ φιλαλήθης λέγει Πλάτων. (изъ неподл. 7-го письма) ἀκήκοε γὰρ εὖ μάλα ὡς ὁ πανύσοφος Μοσῆς εἰς τὸ ὄρος ἀνιὼν, διὰ τὴν ἁγίαν θεωρίαν, ἐπὶ τὴν κορυφὴν τῶν νοητῶν ἀναγκαίως διαστέλλεται, μὴ τὸν πάντα λαὸν συναναβαίνειν ἑαυτῷ.

[4]) System der Platonischen Philosophie (1794) 3 Bd. Theologie 125—164

ствѣ, какъ *высочайшемъ*, которому подвластны другіе, онъ не оскорблялъ этимъ общественной религіозной вѣры, такъ какъ, и по народному вѣрованію, Зевсъ признавался царемъ неба и земли. Онъ признаетъ долгомъ-почитаніе боговъ согласное съ принятыми обычаями [1]) Что касается трудностей, заключающихся въ самомъ предметѣ, то «какъ спекулятивный, такъ и практическій интересъ побуждалъ Платона, не смотря на эти трудности, всѣ силы употребить для достиженія научнаго познанія о божествѣ». Теологія слишкомъ тѣсную связь имѣетъ съ его системою... божество необходимо предполагается этою системою, какъ существо, которое установило гармонію между идеями разума и бытіемъ вещей... Разумъ предназначаетъ законъ и идеалъ къ общему руководству для всѣхъ людей.., необходимо показать, откуда разумъ имѣетъ свои идеи Основаніе ихъ есть божество, какъ первоисточникъ всякой истины и нравственности. По всему этому было необходимо для Платона изслѣдовать разумныя основанія для доказательства бытія Бога и по возможности развить понятіе о Богѣ. [2])

Такимъ образомъ, предстояла Платону задача выразить свое понятіе о божествѣ, но притомъ,-не отрицая и не оскорбляя народной вѣры. И дѣйствительно (какъ находитъ Теннеманъ), по буквѣ Платонъ правовѣрный грекъ...; не смотря на то, въ очень многихъ мѣстахъ онъ выражаетъ и собственное убѣжденіе о народныхъ богахъ, хотя и не открыто, однако такъ, что оно не могло быть сомнительнымъ для тѣхъ, которые не останавливались на буквѣ. О томъ, какъ Платонъ относился къ народнымъ божествамъ, по мнѣнію Теннемана, можно судить на основаніи слѣдующихъ данныхъ: 1) Платонъ говоритъ, что убѣжденія о бытіи, существѣ и дѣйствіяхъ боговъ основываются лишь на авторитетѣ жрецовъ и поэтовъ,

[1]) стр. 125—126, 129—130. [2]) стр. 127—128.

но присовокупляетъ, что, какъ сынамъ боговъ, имъ должно вѣрить по закону. Отсюда уже видно, замѣчаетъ Теннемонъ, что онъ признавалъ этихъ боговъ вымыслами фантазіи; 2) онъ установляетъ критерій божественности существа, не вполнѣ благопріятный для народныхъ божествъ: существо, которое поступаетъ безнравственно, не есть божественное (Зак. XII, 177). По этому правилу всѣ народныя божества должны быть отвергнуты. И дѣйствительно, не отвергая прямо существованія боговъ, Платонъ показываетъ однако, что тѣ порочныя дѣйствія, о которыхъ повѣствуютъ поэты, истинному понятію божества противорѣчатъ; 3) разсматривая боговъ какъ демоновъ (т. е. какъ существа низшія), онъ уже этимъ указываетъ на то что не признаетъ ихъ богами. Наконецъ 4) Платонъ положилъ начало аллегорическому изъясненію миѳовъ, обезличивая нѣкоторыхъ боговъ, представляя ихъ какъ предметы или явленія природы. Что касается другаго рода признанныхъ въ древности боговъ—небесныхъ тѣлъ, то бытіе ихъ нельзя было отвергать, и потому Платонъ даетъ имъ преимущество предъ вымыслами фантазіи, но также несомнѣнно что онъ совершенно не хотѣлъ ихъ обожествлять. Такъ какъ порядокъ и правильность движенія тѣлъ небесныхъ ему представлялось невозможнымъ объяснить изъ однихъ механическихъ законовъ, то онъ объясняетъ ихъ какъ дѣйствія ума, первоисточникомъ котораго признаетъ божество. Принципъ движенія ихъ можетъ заключаться или въ нихъ самихъ, или въ иномъ существѣ. Въ первомъ случаѣ они разсматриваются какъ существа одушевленныя, а во второмъ—какъ тѣла, по которымъ отъ ума предписанъ неизмѣнный законъ. При томъ и другомъ воззрѣніи, онъ признаетъ ихъ существами образованными божествомъ, а отсюда слѣдовало, что сами они не суть боги [1]).

[1]) стр. 131—133.

Итакъ, если Платонъ говоритъ, что открыть отца и виновника всего—дѣло трудное, а открывъ, невозможно повѣдать его всѣмъ, то, по изясненію Тиннемана, высказать это побуждало Платона прежде всего сознаніе трудности предмета, о которомъ идетъ рѣчь. Нужно ли говорить о томъ, что дѣйствительно Платонъ вполнѣ сознавалъ, что божество есть насколько важный, настолько же трудно достижимый предметъ познанія. Но вопросъ, имѣющій мѣсто въ настоящемъ случаѣ, не столько касается того, сознавалъ ли Платонъ трудность познанія божества, въ чемъ конечно не можетъ быть ни малѣйшаго сомнѣнія, но преимущественно въ томъ состоитъ, исключалась ли этимъ для Платона возможность имѣть положительное какое либо понятіе о божествѣ? Относительно этого Теннеманъ также не сомнѣвается; онъ находитъ, что для Платона необходимо было имѣть положительное понятіе о божествѣ, такъ какъ этого требовала система его философіи и что онъ дѣйствительно имѣлъ его. [1]) Остается, слѣдовательно, объяснить, почемуже, не смотря на то, Платонъ признавалъ невозможнымъ повѣдать всѣмъ отца и виновника всего,—и мы видѣли, что Теннеманъ разрѣшаетъ это недоумѣніе боязнью Платона нарушить авторитетъ народной вѣры и тѣмъ навлечь на себя преслѣдованія. Такимъ рѣшеніемъ вопроса, повидимому, разъясняется также и тотъ двоякій образъ представленія о божествѣ, который мы нашли у Платона. Дѣйствительно доказывая въ своемъ сочиненіи о Законахъ бытіе боговъ, Платонъ очевидно стоитъ на точкѣ зрѣнія популярной. Изъ его доказательствъ слѣдуетъ только то, что должна быть первая движущая причина, и причину эту онъ полагаетъ въ міровой душѣ или въ душахъ міровыхъ тѣлъ. Естественнымъ послѣдствіемъ этой точки зрѣнія является обоготвореніе небесныхъ

[1]) стр. 127.

тѣлъ и вообще всѣхъ силъ видимой природы, насколько въ нихъ проявляется жизнь или душа по Платону, и такимъ образомъ оправдывается народная вѣра въ боговъ. Но съ другой стороны, по Теннеману, такое оправданіе народной вѣры не препятствовало, однако, Платону выразить и собственное понятіе о божествѣ,—по крайней мѣрѣ настолько, что оно не можетъ быть сомнительнымъ для тѣхъ, которые не останавливаются на буквѣ [1]). Понятіе же это, по изложенію Теннеманна, таково: прежде всего для Платона не могло быть сомнѣнія въ томъ, что божество, какъ существо совершенное, едино. Какъ причина всѣхъ вещей, Богъ выше всего, что есть въ мірѣ, слѣд. мы не можемъ его мыслить подъ какимъ либо понятіемъ конечной и произведенной имъ вещи. Даже разумъ есть даръ божества, такъ что оно должно быть выше самаго разума. Но такъ какъ божество—существо дѣйствительное, то все же необходимо мыслить его чрезъ какое либо понятіе. Вѣроятно (предполагаетъ Теннеманъ) Платонъ мыслилъ божество только въ причинномъ отношеніи къ міру; а потому его существо и свойства опредѣлялъ аналогически, и предикаты конечныхъ существъ, которые прилагалъ къ нему, понималъ въ высшемъ смыслѣ. Дѣйствительно, божеству приписываются всѣ совершенства: оно виновникъ разума, познанія, истины; вещамъ Богъ даровалъ форму (познаваемость), а душѣ—способность познанія. Богъ—существо вполнѣ разумное, обладающее совершенною мудростію; онъ высочайшее нравственное существо, идеалъ..., онъ самодоволенъ, независимъ и блаженъ [2]). Такимъ образомъ все сводится къ тому, что когда Платонъ говоритъ о божествѣ, какъ существѣ потустороннемъ, трансцендентномъ, обладающемъ всѣми совершенствами, то онъ выражаетъ собствен-

[1]) 330.

[2]) стр. 142—146.

ное убѣжденіе, когда же доказываетъ бытіе боговъ и вообще божество представляетъ пантеистически, какъ міровую душу, какъ повсюду господствующее правящее начало, существующее въ мірѣ, а не за предѣлами его, то все подобное должно понимать такъ, что Платонъ, не раздѣляя народной вѣры, долженъ былъ однако по чувству страха, слѣдовательно невольно, только внѣшнимъ образомъ, согласоваться съ нею въ ученіи о Богѣ. Но можетъ ли быть принято это послѣднее объясненіе? Едва ли нужно доказывать, что оно несогласно съ нравственнымъ характеромъ личности Платона. Онъ не обнаруживаетъ боязни предъ авторитетомъ народнымъ во многихъ случаяхъ, гдѣ дѣйствительно слѣдуетъ этого ожидать, если предположить въ немъ склонность къ такому чувству. Такъ, онъ безусловно осуждаетъ демократію, порицаетъ Гомера и Гезіода; обвиняетъ жрецовъ въ распространеніи ложныхъ понятій о богахъ, неодобрительно говоритъ даже о религіозномъ культѣ [1]). Не только Платонъ, но также Сократъ, мужество котораго не подлежитъ никакому сомнѣнію, и самъ почиталъ и другихъ училъ почитать боговъ такъ, какъ предписываютъ законы отечества [2]).

Въ основаніи представленнаго взгляда Теннемана на отношеніе Платона къ народной религіи лежитъ то болѣе общее, касающееся всей системы П. предположеніе, что Платонъ имѣлъ двоякую философію: экзотерическую и эзотерическую, открытую и тайную и что только первая заключается въ дошедшихъ до насъ его сочиненіяхъ, въ кото-

---

[1]) Все это можно видѣть въ Республикѣ Платона, въ особенности въ 1 и 2 книгахъ, гдѣ разсматривается вопросъ о справедливости и разбираются народныя понятія о богахъ, основанныя на авторитетѣ Гомера и Гезіода.

[2]) Объ этомъ свидѣтельствуетъ Ксенофонтъ въ своихъ достопамятностяхъ Mem. Xen. 1, 1.

рыхъ онъ, будто бы, не имѣлъ намѣренія вполнѣ ясно и въ чистомъ видѣ представить свою систему, такъ что мы имѣемъ въ нихъ не полную философію, а только отрывки изъ нея и притомъ со многими случайными добавленіями, сдѣланными въ зависимости отъ обстоятельствъ времени и особенныхъ побочныхъ соображеній. Важнѣйшимъ изъ такихъ обстоятельствъ и было именно, по мнѣнію Теннемана, чувство страха, которое внушалъ Платону фанатизмъ народа упорно преданнаго своей вѣрѣ и предразсудкамъ. А что дѣйствительно Платонъ многое не высказывалъ въ своихъ сочиненіяхъ, а что̀ высказалъ, — старался облечь въ такую форму, чтобы истинный смыслъ его ученія оставался скрытымъ для непосвященныхъ, объ этотъ Теннеманъ догадывается на основаніи того мѣста въ Федрѣ, гдѣ говорится о преимуществахъ изустнаго слова сравнительно съ письменною рѣчью [1]). Преимущества эти таковы: изустная рѣчь, произносимая съ знаніемъ дѣла, напечатлѣвается въ душѣ учащагося, имѣетъ учительную силу; она въ состояніи защищать себя и знаетъ, предъ кѣмъ слѣдуетъ говорить и когда молчать 2). Не всякая, впрочемъ, изустная рѣчь имѣетъ указанныя преимущества, изъ которыхъ главное—способность быть орудіемъ обученія. Рѣчи рапсодическія, а также ораторскія, произносимыя съ цѣлію увѣщанія, а не обученія, сравнительно съ рѣчью учительною (діалогическою), тоже что забава, развлеченіе, въ сравненіи съ дѣломъ серьезнымъ 3). И тоже самое должно сказать вообще о пись-

[1]) 1-er Bd. стр. 128—139. Срав. ibid. 264.

2) Σω. Τί δ'; ἄλλον ὁρῶμεν λόγον, τούτου (λόγου γεγραμμένου) ἀδελφὸν γνήσιον, τῷ τρόπῳ τε γίγνεται, καὶ ὅσῳ ἀμείνων καὶ δυνατώτερος τούτου φύεται; Φαι. Τίνα τοῦτον, καὶ πῶς λέγεις γιγνόμενον; Σω. Ὃς μετ' ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ δυνατὸς μὲν ἀμῦναι ἑαυτῷ, ἐπιστάμων δὲ λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ 276 a.

3) Ὃ δέ γε....ἡγούμενος...καὶ οὐδένα πώποτε λόγον ἐν μέτρῳ οὐδ' ἄνευ μέτρου μεγάλης ἄξιον σπουδῆς γραφῆναι, οὐδε λεχθῆναι

менности: литературный трудъ, по Платону, также есть не болѣе какъ развлеченіе, наполненіе досуга. Только лучшія изъ письменныхъ произведеній имѣютъ то значеніе, что служатъ средствомъ къ припоминанію уже усвоенныхъ прежде знаній [1]), отсюда письменная рѣчь есть только подобіе (εἴδωλον) изустной [2]). Неудобства же письменнаго слова состоятъ въ томъ, что письмо безотвѣтно, не въ состояніи научить желающаго знать истину, заставляетъ пренебрегать памятью и наконецъ внушаетъ ложную увѣренность въ обладаніи мудростію тѣмъ, которые много читаютъ не изучая, между тѣмъ какъ мудрость пріобрѣтенная этимъ способомъ есть призрачная, мнимая, а не истинная [3]). Изъ этихъ замѣчаній Платона о сравнительномъ значеніи изустной и письменной рѣчи, повидимому, слѣдуетъ, что Платонъ подлинную свою систему излагалъ въ изустныхъ бесѣдахъ съ учениками; сочиненія же его имѣли значеніе относительно этой системы лишь пропедевтическое, какъ пособіе, какъ вспомогательное средство къ усвоенію ея. По мнѣнію Теннемана, Платонъ хотѣлъ здѣсь (т. е. въ своихъ сочи-

---

ὡς οἱ ῥαψῳδούμενοι ἄνευ ἀνακρίσεως καὶ διδαχῆς πειθοῦς ἕνεκα ἐλέχθησαν... и т. д. 277 e. См. примѣчанія Ибервега относительно перевода этого мѣста у Шлейермахера. Unters. 19—20.

[1]) Сравнивая письменныя рѣчи съ лѣтними скороспѣлыми садами Адониса, Платонъ такъ говоритъ о томъ, кто занимается подобнаго рода рѣчами: ἀλλὰ τοὺς μὲν ἐν γράμμασι κήπους, ὡς ἔοικε, παιδιᾶς χάριν σπερεῖ τε καὶ γράψει, ὅταν γράφῃ, ἑαυτῷ τε ὑπομνήματα θησαυριζόμενος, εἰς τὸ λήθης γῆρας ἐὰν ἵκηται, καὶ παντὶ τῷ ταὐτὸν ἴχνος μετιόντι, ἡσθήσεταί τε αὐτοὺς θεωρῶν φυομένους ἁπαλούς. 276 d. Что письменная рѣчь можетъ служить лишь средствомъ къ напоминанію (между тѣмъ какъ память вслѣдствіе пренебреженія къ ней, благодаря письму, ослабѣваетъ, объ этомъ говорится также—275 a, а въ другомъ мѣстѣ—278 a такое значеніе усвояется только лучшимъ письменнымъ рѣчамъ(ἀλλὰ τῷ ὄντι αὐτῶν τοὺς βελτίστους εἰδότων ὑπόμνησιν γεγονέναι)

[2]) 276 a. См. замѣч. Иберв. Unters. 59—60.

[3]) Сравнивая письмо(γραφή)съ живописью, Платонъ говоритъ слѣдующее: καὶ γὰρ τὰ ἐκείνης ἔκγονα ἕστικε μὲν ὡς ζῶντα, ἐὰν δ' ἀνέρῃ τι,

неніяхъ) главнымъ образомъ поколебать предразсудки, пріучить разсудокъ къ самостоятельному изслѣдованію и обратить вниманіе своихъ современниковъ на тѣ истины, которыя вообще имѣютъ связь съ назначеніемъ человѣка [1]). Въ введеніи къ переводу сочиненій Платона Шлейермахеръ показалъ неосновательность мнѣнія о двоякой (по формѣ или содержанію) философіи Платона [2]). Однакоже и самъ онъ признаетъ, что Платонъ имѣлъ въ виду сдѣлать свои сочиненія доступными лишь для немногихъ, не желая, чтобы они для читателей, лишенныхъ философскаго образованія, служили источникомъ мнимой мудрости. Такъ какъ письменное изложеніе, по Платону, должно быть средствомъ для напоминанія пріобрѣтенныхъ уже знаній, то отсюда заключаетъ Шлейермахеръ, что и сочиненія Платона предназначались какъ для него самаго, такъ и его учениковъ—служить къ напоминанію бывшихъ въ обращеніи между ними идей и притомъ такъ, чтобы припоминаніе пріобрѣтеннаго чрезъ самодѣятельность мышленія было припоминаніемъ и самаго первоначальнаго способа пріобрѣтенія (т. е. собесѣдованія—отсюда діалогическая форма сочиненій Платона [3]). Германнъ пытается разграничить сочиненія Платона отъ предполагаемыхъ изустныхъ бесѣдъ его по самому содержанію. По его мнѣнію, со времени основанія

σεμνῶς πάνυ σιγᾷ. ταὐτὸν δὲ καὶ οἱ λόγοι· δόξαις μὲν ἂν ὡς τι φρονοῦντας αὐτοὺς λέγειν, ἐὰν δέ τι ἔρῃ τῶν λεγομένων βουλόμενος μαθεῖν, ἕν τι σημαίνει μόνον ταὐτὸν ἀεί. ὅταν δὲ ἅπαξ γραφῇ, κυλινδεῖται μὲν πανταχοῦ πᾶς λόγος ὁμοίως παρὰ τοῖς ἐπαΐουσιν, ὡς δ' αὔτως παρ' οἷς οὐδὲν προσήκει, καὶ οὐκ ἐπίσταται λέγειν οἷς δεῖ γε καὶ μή. πλημμελούμενος δὲ καὶ οὐκ ἐν δίκῃ λοιδορηθεὶς τοῦ πατρὸς ἀεὶ δεῖται βοηθοῦ. αὐτὸς γὰρ οὔτ' ἀμύνασθαι οὔτε βοηθῆσαι δυνατὸς αὐτῷ. 275 d. e.

[1]) 1-ev Bd. 143.

[2]) Стр. 9—16.

[3]) Ibid. стр. 19.

академіи, изложеніе принциповъ своей системы Платонъ удержалъ для устныхъ бесѣдъ, а приложеніе принциповъ къ міру явленій составляетъ содержаніе его сочиненій; вотъ почему здѣсь принципы лишь указываются, но не излагаются въ систематической связи [1]). Мнѣніе это признаетъ также Ибервегъ. Онъ находитъ, что, дѣйствительно, Платонъ показываетъ только, какъ изъ отдѣльнаго выводится напоминаемое имъ общее, какъ отъ чувственнаго восходить къ сверхчувственному, которое есть первообразъ перваго, или какъ изъ принятыхъ предварительно понятій и положеній выводится иное. Разсмотрѣніе того, въ чемъ идеи воплощаются, предшествуетъ разсмотрѣнію самыхъ идей: первое педагогически руководитъ къ послѣднему и принципы, такимъ образомъ, часто болѣе указываются, нежели изъясняются. Правда, Ибервегъ утверждаетъ, что Платонъ различаетъ изустное слово и письмо не объективно, по объему (nach den Gebieten), а субъективно—по лицамъ и цѣлямъ, для которыхъ предназначаются то и другое: рѣчь—для образуемыхъ ради обученія, письмо—для получившихъ образованіе къ напоминанію (ὑπόμνησις); въ этомъ случаѣ Ибервегъ сходится съ Шлейермахеромъ, который также говоритъ, что различіе эксотерической и эсотерической философіи могло относиться не столько къ самой философіи, сколько къ читателю платоновыхъ сочиненій, смотря потому, было ли ему доступно разумѣніе ихъ содержанія или нѣтъ. Но къ сказанному Ибервегъ присовокупляетъ: однакожъ справедливо можно принять, что ограниченіе письма кругомъ уже получившихъ философское образованіе (Gescḧülten) должно было имѣть слѣдствіемъ воздержаніе отъ прямаго и подробнаго изложенія принциповъ, такъ какъ открытое (unverḧüllte) изложеніе ихъ всего скорѣе могло повести непризванныхъ къ

[1]) Unters. Uebew. 56.

ложной увѣренности въ обладаніи мудростію, которую не сами они самодѣятельно пріобрѣли, для знающихъ же, относительно принциповъ, достаточны были одни указанія. Въ самомъ дѣлѣ, тѣ изъ сочиненій Платона, которыя наиболѣе приближаются къ характеру систематическаго изложенія, въ особенности Тимей, о нѣкоторыхъ пунктахъ, имѣющихъ значеніе важнѣйшее (принципальное), даютъ лишь краткія указанія, предполагающія точное знакомство съ системою Платона, между тѣмъ какъ многія частности разсматриваются со всею подробностію (64—65). Такимъ образомъ Ибервегъ, также какъ и Германнъ, признаетъ, что Платонъ преимущественно въ устныхъ бесѣдахъ излагалъ своимъ ученикамъ принципы своей философіи, такъ какъ принципы эти въ сочиненіяхъ Платона высказываются не вполнѣ и безъ достаточного разъясненія, что, впрочемъ и не могло быть иначе по самому назначенію сочиненій — служить лишь средствомъ къ напоминанію прежде усвоенныхъ знаній [1]). Что касается неполноты въ изложеніи прин-

---

1) Мнѣніе это очевидно обнаруживается и въ томъ замѣчаніи Ибервега (по поводу взгляда, высказаннаго Штейнгартомъ на развитіе въ сочиненіяхъ Платона ученія объ идеяхъ), что для пониманія платонизма наиболѣе опасное заблужденіе есть то, которое умолчаніе (Zurückhaltung) Платона, употребляемое имъ по *методическимъ основаніямъ*, объясняетъ ясностію для самаго Платона того, о чемъ онъ не высказывается вполнѣ (стр. 280), хотя и самъ Ибервегъ признаетъ вѣроятнымъ, что у Платона еще не было ученія объ идеяхъ, когда онъ писалъ сократическіе діалоги. Подтвержденіемъ означеннаго мнѣнія Ибервега и Германна (что Плат. не высказывалъ вполнѣ принциповъ въ сочиненіяхъ своихъ), повидимому, служитъ свидѣтельство Аристотеля, который упоминаетъ о неписанныхъ догматахъ Платона (ἄγραφα δόγματα Phys. IV, 2. 209b). Тотъ же Арист. указываетъ на позднѣйшую форму ученія Платона объ идеяхъ, которая дѣйствительно не встрѣчается въ сочиненіяхъ Платона, но форма эта, какъ позднѣйшая, по всей вѣроятности, принадлежитъ тому времени, когда сочиненія Платона уже были написаны. Съ другой же стороны, такое свидѣтельство предполагаетъ, что важнѣйшее въ системѣ Платона—ученіе объ идеяхъ—съ теченіемъ времени онъ видоизмѣнялъ, что впрочемъ признаетъ также Ибервегъ (91 стр.). А это показываетъ, что съ такимъ же правомъ можно назвать заблужденіемъ то предположеніе, по которому „умолчаніе“ Платона должно объяснять методи-

циповъ философіи, то относительно этого, кромѣ предполагаемаго методическаго расчета, по которому сочиненія должны были служить лишь пособіемъ къ изустнымъ бесѣдамъ, возможно также иное объясненіе, именно, можно предположить, что Платонъ, хотя въ состояніи былъ довести своего читателя до сознанія основныхъ принциповъ своей философіи, но за тѣмъ дальнѣйшее разъясненіе самихъ принциповъ было для Платона неосуществимо,—потому что или въ собственномъ его духѣ они не получили достаточнаго раскрытія, или, что конечно вѣроятнѣе, самые эти принципы были таковы, что и по существу дѣла невозможно было дальнѣйшее ихъ разъясненіе. Очевидно, что единственнымъ основаніемъ, по которому предполагается болѣе полное изложеніе и разъясненіе принциповъ

ческимъ расчетомъ. Разоблачая съ замѣчательнымъ искусствомъ противорѣчія и неосновательность въ соображеніяхъ другихъ изслѣдователей, Ибервегъ и самъ также едва ли могъ бы согласить свой взглядъ съ фактами, на которые онъ же указываетъ. Съ одной стороны, противъ Штейгарта (который находя во многихъ діалогахъ лишь неопредѣленныя указанія на идеи, вмѣсто систематическаго полнаго изложенія ученія объ идеяхъ, приходитъ къ заключенію, что для самаго Платона постепенно выяснялось и опредѣлялось это ученіе), Ибервегъ оправдываетъ *методологическими* основаніями неполноту въ изложеніи ученія объ идеяхъ, частію же и самымъ планомъ нѣкоторыхъ діалоговъ (напр. Кратилла 280 стр.). Равнымъ образомъ, разсматривая гипотезу Германна и находя невозможнымъ примѣненіе принциповъ къ частнымъ вопросамъ—(что по этой гипотезѣ составляетъ содержаніе сочиненій П.) безъ изложенія самихъ принциповъ, принимаетъ означенную гипотезу лишь въ томъ видѣ, что подъ примѣненіемъ принциповъ слѣдуетъ разумѣть два противоположные метода: методъ восхожденія къ принципамъ и нисхожденія отъ принциповъ, и приходитъ при этомъ къ заключенію, что если самые принципы дѣйствительно болѣе указываются, нежели излагаются обстоятельно, то причина этого заключается въ предназначеніи сочиненій П. для учениковъ его, получившихъ уже философское образованіе (которымъ достаточно было напомнить то, что было уже извѣстно изъ устныхъ бесѣдъ) а также въ желаніи П. сдѣлать ихъ недоступными для непосвященныхъ. Но какъ съ этимъ согласить противорѣчія въ ученіи П. о душѣ, указываемыя самимъ Ибервегомъ? Неужели и эти противорѣчія должно выводить изъ дидактическаго расчета? Опредѣляя точнѣе отношеніе письменнаго слова къ изустному, какъ понималъ это отношеніе П., Ибервегъ замѣчаетъ, что хотя П. называетъ *письменный трудъ* забавою, но это для того, чтобы показать

философіи Платона въ его устныхъ бесѣдахъ, служитъ то что письменная рѣчь не имѣетъ учительной силы и можетъ быть лишь вспомогательнымъ средствомъ къ напоминанію уже усвоенныхъ знаній, откуда заключаютъ о предположеніи Платономъ этой именно цѣли для своихъ сочиненій. Но хотя Платонъ дѣйствительно, въ вышеприведенномъ мѣстѣ, только изустное слово признаетъ годнымъ орудіемъ обученія, однако немаловажное значеніе, въ этомъ отношеніи, принадлежитъ намѣренію Платона, столь очевидному изъ его сочиненій, сообщить имъ по возможности всѣ преимущества изустнаго слова. Почему отсюда нельзя заключить, что Платонъ имѣлъ въ виду сдѣлать свои сочиненія годными не только для напоминанія, но также и для обученія? Кажется такое намѣре-

---

высшее достоинство *изустнаго обученія*, иначе было бы непонятно, что П. такъ много времени и силъ употребилъ для написанія діалоговъ, отличающихся столь высокими достоинствами въ философскомъ и эстетическомъ отношеніи. Діалогическая форма показываетъ, что онъ хотѣлъ, по возможности, приблизить ихъ къ первообразу—изустному слову. И дѣйствительно, подобно изустному діалогу—форма эта въ сочиненіяхъ представляетъ діалектическое развитіе мысли (стр. 64); если изустное слово способно защищаться и отвѣчать на предлагаемые вопросы, то и въ этомъ отношеніи очевидно, съ какою предусмотрительностію и тщаніемъ П. старался разъяснить по порядку различныя возможныя возэрѣнія; привести какъ можно болѣе доказательствъ и опровергнуть возраженія, какія только могли представиться съ различныхъ сторонъ (стр. 68). Почему бы не продолжить эту аналогію еще далѣе. Если изустный діалогъ по Платону есть первообразъ письменнаго, то безъ сомнѣнія такое значеніе имѣли въ его глазахъ собесѣдованія Сократа, такъ какъ въ діалогахъ Платона вообще изображается Сократъ какъ идеалъ, или первообразъ философа. Между тѣмъ Сократъ въ своихъ собесѣдованіяхъ уча другихъ и самъ учился. Почему же не допустить, что независимо отъ всякихъ дидактическихъ расчетовъ и для самаго Платона, постепенно и одновременно съ тѣмъ, какъ онъ писалъ свои сочиненія, основныя начала его философіи раскрывались и даже видоизмѣнялись?—Впрочемъ, и это достойно замѣчанія, Ибервегъ допускаетъ постепенное образованіе и измѣненіе ученія П. объ идеяхъ, но попытку Штейнгарта показать какъ выразилось въ самыхъ діалогахъ это постепенное образованіе ученія объ идеяхъ, отвергаетъ; онъ отвергаетъ также, согласный съ этимъ, взглядъ Германна на сочиненія П. какъ на документы философскаго развитія самаго П. и все это потому, что единственною задачею сочиненій П. должно быть припоминаніе.

ніе подтверждается и тѣмъ, что Платонъ въ своихъ сочиненіяхъ преимущественно показываетъ путь, какимъ должно восходить къ познанію принциповъ и обратный путь объясненія явленій на основаніи найденныхъ принциповъ; Шлейермахеръ не напрасно говоритъ, что Платонъ хотѣлъ, чтобы его сочиненія служили къ напоминанію пріобрѣтеннаго знанія, не только по содержанію, но и по формѣ первоначальнаго его усвоенія, т. е. письменное изложеніе, по намѣренію Платона, должно быть просто воспроизведеніемъ изустнаго слова. Въ самомъ дѣлѣ, философъ, по Платону, обращается съ рѣчью только къ тѣмъ, которые способны усвоить преподанное, но и свои сочиненія онъ также предназначалъ для своихъ учениковъ, при чемъ имѣлъ въ виду сдѣлать ихъ не для всякаго доступными (какъ утверждаютъ Шлейермахеръ и Ибервегъ). Изустное слово имѣетъ то преимущество, что при немъ вопрошающій получаетъ разрѣшеніе своихъ сомнѣній, тоже видимъ и въ сочиненіяхъ Платона. Извѣстно далѣе, что Платонъ признаетъ *воспоминаніемъ* пріобрѣтеніе всякаго новаго познанія. Говорятъ, въ настоящемъ случаѣ, т. е. опредѣляя значеніе литературнаго слова, онъ разумѣлъ припоминаніе въ общепринятомъ, а не философскомъ смыслѣ, но особенности діалоговъ Платона, перечисляемые Шлейермахеромъ [1]), показываютъ, что Платонъ имѣлъ въ виду—возбуждать своими сочиненіями самодѣятельность мысли, слѣдоват. если и напоминать, то именно въ томъ смыслѣ, въ которомъ напоминаніе не различается отъ обученія. По Ибервегу, различіе между письмомъ и непосредственнымъ словомъ Платонъ полагаетъ въ томъ, что первое имѣетъ учительную силу, а послѣднее только напоминаетъ... Но такое различіе по достоинству у Платона предста-

---

1) Pl. W. Bd. 1, 19—21.

вляется какъ слѣдствіе различія между ними по приспособляемости того и другаго къ условіямъ обученія. Примѣнительно къ сочиненіямъ Платона это послѣднее различіе почти исчезаетъ, слѣдоват. и первое, какъ его послѣдствіе, должно быть отвергнуто. Притомъ же, если Платонъ не столько излагаетъ принципы, сколько показываетъ, какъ доходить до нихъ и отъ нихъ нисходить къ разсмотрѣнію вещей, то это значитъ, что онъ излагалъ легчайшее; какой же смыслъ имѣетъ тогда предположеніе, что Платонъ хотѣлъ сдѣлать свои сочиненія доступными лишь немногимъ избраннымъ? Развѣ къ формѣ, а не къ содержанію относится означенное намѣреніе, но и форма такова, что намѣреніе возбуждать самодѣятельность мышленія очевидна. Итакъ, пусть сочиненія П. предназначались для учениковъ, но почему и при этомъ условіи не можетъ быть допущено, что цѣлію ихъ было не только припоминаніе, но также и обученіе? А коль скоро сочиненія П. должны были имѣть учительную силу, то слѣдовательно въ нихъ содержится все, что П. признавалъ необходимымъ для приготовленія учащагося (мыслить) къ усвоенію высшихъ истинъ, равно какъ и самыя эти истины. Поэтому, нѣтъ основаній разграничивать устныя бесѣды П. съ учениками отъ письменныхъ, по ихъ содержанію, такъ какъ это дѣлаетъ Германнъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, нѣтъ твердыхъ основаній утверждать, что П. въ своихъ діалогахъ не изложилъ принциповъ своей философіи съ такою полнотою и опредѣленностію, какъ это было возможно, или же намѣренно скрывалъ ихъ [1]), не желая, чтобы не приготовленные злоупотребляли

[1]) Остроумно замѣчаетъ по этому поводу Целлеръ: an sich selbst aber ist es durchaus unglaublich dass sich ein Philosoph, wie Plato, ein langes Leben hindurch mit schriftstellerischen Arbeiten beschaftigt haben sollte, nicht um seine Ansichten mitzutheilen, sondern um sie zu verbergen, was doch durch Schweigen weit besser und einfacher zu erreichen war. Die Philos. d. Griech. II, 1.

ими, хвалясь мнимою мудростію. Такое предположеніе уже потому не можетъ быть принято, что оно даетъ поводъ къ ложнымъ толкованіямъ и неосновательнымъ догадкамъ. Напротивъ, мы должны принять въ руководство то положеніе, что Платонъ, насколько могъ и какъ могъ, представилъ въ своихъ діалогахъ свою философскую систему во всемъ ея объемѣ (по крайней мѣрѣ о существенномъ содержаніи ея это можно утверждать) и притомъ такъ, какъ она образовалась постепенно въ его духѣ, ибо весьма вѣроятно, что литературная дѣятельность П. совпадала съ его философскимъ развитіемъ.

А отсюда мы можемъ извлечь относительно разсматриваемаго нами вопроса слѣдующіе выводы.—

Несомнѣнно, что если П. дѣйствительно имѣлъ опредѣленный образъ представленій о божествѣ, то онъ выразилъ его въ своихъ сочиненіяхъ вполнѣ. Предполагать же, что принципы своей философіи, слѣд. и ученіе о божествѣ, П. излагалъ преимущественно въ изустныхъ бесѣдахъ съ учениками, находя неудобнымъ сообщать ихъ въ письменномъ изложеніи,—мы не имѣемъ достаточныхъ основаній. Ни методическія соображенія, ни страхъ предъ авторитетомъ народной вѣры не могли быть препятствіемъ для П. къ изложенію въ его сочиненіяхъ достигнутаго имъ понятія о божествѣ. Поэтому, если П. говоритъ, что невозможно повѣдать всѣмъ отца и виновника всего, то это должно объяснять иначе, нежели какъ объясняетъ Теннеманъ, или какъ можетъ быть объясняемо на основаніи того предположенія, что, по дидактическимъ соображеніямъ,

---

3-е Aufl.) 421. См. тамъ же изложеніе и разборъ упомянутой гипотезы Германа, а также нѣкоторыя замѣч. противъ Ибервега срав. 443. Впрочемъ, достаточно кажется обезпечивается недоступность философскихъ сочиненій для непосвященныхъ самою возвышенностію философ. точки зрѣнія, на что указывалъ и самъ Платонъ. Теэтетъ 175 c, d.

П. признавалъ только изустную, а не письменную рѣчь годною для сообщенія основныхъ и важнѣйшихъ истинъ.

Болѣе удовлетворительно объясняетъ Крише [1]) означенную невозможность, выраженную Пл. въ вышеприведенномъ мѣстѣ изъ Тимея. По его мнѣнію, мѣсто это представляетъ двоякое отношеніе: частное отношеніе къ атеистическому направленію софистики, и—общее, которое простирается на всѣхъ, кто не оказался другомъ мудрости. Чѣмъ болѣе, говоритъ онъ, П. входитъ въ разсмотрѣніе художественной дѣятельности божества, тѣмъ болѣе очевидна была для него неспособность противниковъ божественнаго искусства принять и усвоить эту точку зрѣнія,—а потому. невозможнымъ ему казалось повѣдать имъ разумно творящую причину, которую онъ нашелъ. Основное убѣжденіе П. было то, что только Богъ обладаетъ мудростію, человѣку же свойственно лишь стремиться къ ней, искать ея. Но чѣмъ болѣе требуетъ онъ развивать въ себѣ божественное побужденіе, любовь къ мудрости, тѣмъ болѣе долженъ былъ возставать противъ неразумныхъ; характеристическое свойство не философскихъ душъ онъ видитъ именно въ томъ, что онѣ не могутъ настойчиво проникать въ божественное.

Если же невозможно сдѣлать для всѣхъ равно доступнымъ истинное понятіе о божествѣ, прежде всего по причинѣ неспособности большинства проникать въ божественное, то и самая возвышенность предмета дѣлаетъ затруднительнымъ и едва достижнымъ уразумѣніе его.—Хотя, говоритъ Крише, Платонъ въ понятіи Бога, которое для науки имѣетъ значеніе послѣдняго основанія, не нуждающагося ни въ какомъ дальнѣйшемъ предположеніи (Респ. VI. 511 b), а въ отноше-

---

1) Forschung. auf dem Sebiete d. alt. Philos. 1-e Bd. Die theologisch Lehren der Griech. Denker,—181 и далѣе.

ній къ міру—значеніе образователя художника, исчерпываетъ свое цѣлое философское стремленіе, однако при этомъ онъ не отрицаетъ, что Богъ, какъ идея блага, есть послѣднее въ познаваемомъ и съ трудомъ познается, а какъ творецъ міра не легко можетъ быть открытъ. Въ этомъ результатѣ выражена прямо противоположность между высочайшимъ, заключающимся въ Богѣ, и человѣческимъ знаніемъ, которая необходимо должна оказаться, поколику Платонъ изображаетъ своего друга мудрости какъ человѣка неполнаго, стремящагося къ мудрости, но не обладающаго ею. Силы человѣческой природы, въ своемъ изображеніи мудреца, онъ не преувеличиваетъ, однако и не унижаетъ, такъ что, при невозможности непосредственнаго познанія божества, не отвергаются дѣйствія разума, направленныя къ этой цѣли. Познаніе божества для насъ возможно настолько, насколько оно отражается въ чувственномъ мірѣ какъ идея блага. Не только чувственный міръ, но также идеи лишь подобны благу. Равнымъ образомъ, и въ нравственномъ отношеніи для насъ возможно лишь уподобленіе божеству чрезъ справедливость и благочестіе съ мужествомъ (Теэт. 176 b). Но именно въ томъ, что благо не въ чистой идеѣ, а только въ чувственномъ отраженіи созерцается, состоитъ трудность, препятствующая достиженію абсолютнаго познанія божества. Отсюда Крише выводитъ, что Богъ для философа платоновскаго поистинѣ долженъ быть потусторонним, вслѣдствіе чего и стремленіе его обозначается какъ стремленіе къ смерти [1]).

Итакъ, божество познаваемо для насъ настолько, на сколько отражается, какъ идея, въ чувственномъ мірѣ вещей. Но какъ съ этимъ примирить то, что, по Пл., само чувствен-

[1]) стр. 187.

ное бытіе познаваемо не иначе, какъ чрезъ посредство идей, а для познанія идей признается необходимымъ отрѣшеніе отъ чувственнаго [1]). Чувственное только напоминаетъ намъ идеальное, но будучи несовершеннымъ подобіемъ послѣдняго, само по себѣ оно не могло бы насъ привести къ познанію первообразно сущаго, если бы въ душѣ познающаго небыло самостоятельнаго, независимаго отъ чувственности, источника высшаго умозрительнаго познанія. Кто находится во тьмѣ, тому необходимо постепенно пріучать свои глаза къ свѣту, но у кого глаза уже привыкли къ свѣту, тому нѣтъ надобности, вмѣсто того чтобы смотрѣть прямо на самыя вещи, довольствоваться созерцаніемъ ихъ отображеній. Солнце, какъ источникъ свѣта конечно не есть ни зрѣніе, ни свѣтъ, однакоже и само оно усматривается зрѣніемъ и посредствомъ тогоже свѣта, которымъ освѣщается все другое. Такъ точно въ области умосозерцаемой все дѣлается понятнымъ только при свѣтѣ идеи блага, и это потому, что сама эта идея имѣетъ для познающаго ума наибольшую очевидность и достовѣрность.

Въ Федонѣ Сократъ разсказываетъ о себѣ, что въ молодости своей, желая знать причину каждаго явленія, онъ питалъ сильную любовь къ наукѣ о природѣ, которая однако не удовлетворила его, что за тѣмъ онъ былъ обрадованъ мыслію Анаксагора, по которой умъ есть виновникъи распорядитель всего, но также былъ обманутъ въ своихъ ожиданіяхъ, возбужденныхъ этою мыслію. Потомъ онъ такъ продолжаетъ. Когда я отказался отъ изслѣдованія вещей, то счелъ нужнымъ остерегаться, какъ бы не испытать того, что случается съ людьми смотрящими на солнце и наблюдающими его во время затмѣнія: нѣкоторые вѣдь портятъ себѣ зрѣніе, если не смотрятъ на образъ его (вмѣсто того чтобы смотрѣть прямо на солнце) въ водѣ или въ иной

[1]) Федонъ 65, b. c.

какой либо средѣ. Нѣчто подобное и мнѣ пришло на мысль, и я боялся какъ бы совсѣмъ не ослѣпнуть душею, смотря на вещи глазами и стараясь постигнуть ихъ каждымъ изъ чувствъ. Тогда мнѣ показалось, что необходило искать убѣжища въ мышленіи (εἰς τοὺς λόγους) и чрезъ него изслѣдовать истину вещей [1]). Быть можетъ, сравненіе, которымъ, пользуюсь, не вполнѣ подходитъ къ тому, что я сравниваю. Ибо я совершенно не признаю, что кто разсматриваетъ сущее такъ, какъ оно представляется въ мышленіи (въ понятіяхъ), тотъ болѣе разсматриваетъ его въ отраженіи сравнительно съ тѣмъ, кто видитъ его въ самихъ вещахъ (ἐν τοῖς ἔργοις) [2]). Далѣе Сократъ поясняетъ, что онъ разумѣетъ, говоря объ изслѣдованій вещей посредствомъ понятій, въ которыхъ сущее отражается какъ въ соотвѣтствующихъ образахъ. При этомъ очевидно также, почему вещи чувственныя скорѣе можно признать образами, или подобіями сущаго, нежели понятіе, т. е., почему понятія, мыслимыя нами, ближе къ истинно сущему, нежели самыя вещи, наблюдаемыя посредствомъ чувствъ, вслѣдствіе чего о томъ скорѣе слѣдуетъ сказать, что сущее онъ разсматриваетъ въ отраженіи, кто наблюдаетъ вещи чувствами, нежели о томъ, кто изслѣдуетъ ихъ чрезъ понятія. Сократъ доказываетъ, что если существуетъ прекрасное, то оно таково не почему либо иному, а по участію въ идеѣ красоты [3]), и если нѣчто представляется, въ сравненіи съ другимъ, большимъ

---

[1]) ἔδοξε δή μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν. 99 e.

[2]) οὐ γὰρ πάνυ ξυγχωρῶ τὸν ἐν τοῖς λόγοις σκοπούμενον τὰ ὄντα ἐν εἰκόσι μᾶλλον σκοπεῖν ἢ τὸν ἐν τοῖς ἔργοις. 100 a.

[3]) οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο διισχυρίζομαι, ἀλλ' ὅτι τῷ κάλῷ παντα τὰ καλὰ γίγνεται καλά. τοῦτο γάρ μοι δοκεῖ ἀσφαλέστατον εἶναι καὶ ἐμαυτῷ ἀποκρίνασθαι καὶ ἄλλῳ, καὶ τούτου ἐχόμενος ἡγοῦμαι οὐκ ἄν ποτε πεσεῖν.....100 d.

или меньшимъ, то причина этого заключается въ великости и малости, поколику то и другое разсматриваются сами по себѣ, т. е. по понятію, или въ идеѣ.

Итакъ, по ученію Платона, къ познанію истиннаго существа вещей мы приближаемся не тогда какъ наблюдаемъ самыя вещи посредствомъ чувствъ, но когда мыслимъ ихъ посредствомъ понятій. Но понятія мыслятся въ систематической связи между собою, по которой отъ низшихъ понятій мы восходимъ къ высшимъ и болѣе общимъ. Отсюда, должно быть также высочайшее понятіе, которое есть вмѣстѣ съ тѣмъ и наиболѣе общее, обнимающее въ себѣ всѣ другія. Таково понятіе блага. Въ этомъ именно направленіи разсматриваетъ *Риттеръ* ученіе Платона о божествѣ.

Противъ тѣхъ, которые ограничиваютъ идеи Платона одними идеальными понятіями блага, красоты, справедливости..., Риттеръ обращаетъ вниманіе на то, что, по Платону, должно прилагать идею ко всякому множеству, которое обозначается однимъ общимъ именемъ. На этомъ основаніи онъ утверждаетъ, что идеи Платона суть не что иное какъ общія понятія [1]). Съ этой точки зрѣнія божество Платона есть понятіе высочайшее и наиболѣе общее. Отдѣльныя идеи, говоритъ Риттеръ, Пл. разсматриваетъ какъ предположенія, о которыхъ надлежитъ дать отчетъ чрезъ высшее предположеніе, или идею,— и такой переходъ отъ низшихъ идей какъ предположеній къ высшимъ должно продолжать, пока не будетъ достигнуто *вполнѣ достаточное* (Фед. 100 а) т. е. такая идея, которая болѣе не нуждается въ дальнѣйшемъ оправданіи чрезъ высшую идею или предположеніе. Что это *вполнѣ достаточное* въ самомъ дѣлѣ есть начало всякаго познанія и бытія, видно изъ того мѣста, гдѣ о діалектикѣ говорится, что она употребляетъ

[1]) Gesch. der Philos. alter Zeit 2-er Theil 267—273.

идеи какъ предположенія или степени, дабы достигнуть безпредположительнаго основанія всѣхъ вещей, а когда такое начало достигнуто, то снова обращается къ тому что отъ него зависимо, и, такимъ образомъ, отъ понятій переходитъ къ понятіямъ и чрезъ понятія. Отсюда Риттеръ дѣлаетъ тотъ выводъ, что Плат. имѣлъ въ виду, посредствомъ другихъ идей, достигнуть познанія высочайшей идеи, идеи божества, какъ общаго основанія всѣхъ вещей, съ тѣмъ чтобы на этой идеѣ утвердить истину низшихъ идей 1). Такъ какъ божество есть совокупность идей, то оно познается только чрезъ другія идеи, и притомъ, такъ что въ различныхъ идеяхъ оно различно представляется. Для Платона, въ противоположность Протагору, божество есть мѣра всѣхъ вещей, ибо въ Богѣ начало, средина и конецъ всего: въ этомъ смыслѣ Пл. называетъ міръ образомъ и подобіемъ божества. Идея божества, какъ высочайшая, во всѣхъ прочихъ находится и всѣ прочія идеи въ себѣ содержитъ. А потому божество Платона есть единство, въ которомъ содержится истинное существо вещей. Но если въ этомъ свѣтѣ идея божества является Платону, то онъ долженъ былъ разсматривать ее какъ первоначальное предположеніе или основную мысль сознающаго себя разума, ибо она означаетъ для него истинный предметъ знанія, столь же необходимый какъ само знаніе. Отсюда, когда требуется доказать бытіе божества, то съ трудомъ и какъ бы съ неохотою приступаетъ онъ къ дѣлу, и думаетъ, что такія доказательства были бы не нужны, если бы не было нѣкоторыхъ предразсудковъ, довольно распространенныхъ между людьми. Будучи совокупностію идей какъ предметъ знанія, въ своихъ отношеніяхъ къ міру божество является первообразомъ, по

1) 274—275.

подобію котораго все образовано, и къ которому все стремится. Въ особенности оно представляется въ понятіяхъ, означающихъ идеалъ человѣческаго стремленія (таковы понятія добраго и прекраснаго). Божество, такимъ образомъ, познается въ идеяхъ, отсюда и познаваемость его опредѣляется вообще тѣмъ, насколько доступно намъ познаніе.., равно и свойства божества имѣютъ связь съ тѣмъ, какъ вообще Платонъ описываетъ міръ идеальный [1]).

Едвали нужно доказывать, что представленный взглядъ на божество Платона далеко не исчерпываетъ всего, что мы находимъ объ этомъ предметѣ у Платона, и прежде всего, очевидно, что слишкомъ недостаточно, односторонне понято Риттеромъ значеніе идей Платона, въ связи съ которыми онъ разсматриваетъ ученіе его о божествѣ. Вполнѣ основательно *Брандисъ* замѣчаетъ противъ Риттера, что для Платона едвали было достаточно разсматривать идею блага какъ высочайшее изъ понятій, которое заключаетъ въ себѣ совокупность идей и слѣдоват. всѣмъ принадлежитъ какъ общій признакъ: если у него (продолжаетъ онъ) и можетъ быть найдено такое логически аналитическое пониманіе (что трудно доказать), то оно служитъ лишь средствомъ къ тому, чтобы опредѣленнѣе развить внутреннюю или реальную сторону таковаго отношенія. Что всѣ прочія идеи должны быть въ зависимости отъ идеи блага, насколько послѣдняя необходимо предполагается какъ *родъ*, какъ необходимое условіе мыслимости ихъ въ значеніи *видовъ*, этого было недостаточно для Платона. Онъ долженъ былъ мыслить идеи какъ зависимыя отъ идеи блага также въ ихъ конкретной опредѣленности (т. е. реально, а не

---

[1]) 275—285, 291. 343.

только логически [1]). Это потому, что идея, какъ показалъ въ другомъ мѣстѣ Брандисъ, не только означаетъ понятіе, общую совокупность множества признаковъ, связь разнообразнаго, что выражается однимъ именемъ, но также есть форма, видъ, нераздѣльное единство (ἑνάδες μονάδες), слѣдоват. имѣетъ не одно значеніе субъективное, но и объективное,—есть реальность, *объектъ* постигаемый чистою мыслію (εἰλικρινὴς διάνοια), между тѣмъ какъ понятія пріобрѣтаются посредствомъ абстракціи отъ чувственныхъ [illegible]; вообще, идея въ тѣсномъ смыслѣ означаетъ нѣчто устойчивое, то что есть (сущее) въ противоположность тому, что является [2]).

Итакъ, что же такое идея блага и каково отношеніе ея къ другимъ идеямъ?

Рѣшеніе этого вопроса у Брандиса стоитъ въ связи не только съ вышеприведенными его замѣчаніями противъ односторонняго взгляда Риттера на идеи Платона вообще и въ особенности на идею блага, но также и съ нѣкоторыми мнѣніями объ отношеніи идеи блага къ божеству Платона, имѣющими, впрочемъ, самостоятельное и немаловажное, притомъ, значеніе въ изслѣдованіи нашего предмета, а потому заслуживающими полнаго вниманія.

Что идея блага въ системѣ Платона имѣетъ необходимое и непосредственное отношеніе къ ученію его о божествѣ,—это само по себѣ ясно изъ того, какъ опредѣляется эта идея. Черты, которыми обозначается идея блага въ Республикѣ, таковы что онѣ могутъ и должны бы относиться также къ божеству. Но вопросъ въ томъ: есть ли идея блага само боже-

---

[1]) Handbuch. der Gesch. der Griech.—Romisch. Philos. II Theil, I-ste Abth 327.

[2]) ibid 221—223.

ство, какъ оно представляется у Платона, такъ что димiургъ и идея блага суть только два имени для обозначенiя одного и тоже представленiя, или же Платонъ на самомъ дѣлѣ раздѣлялъ идею блага отъ божества и если раздѣлялъ, то какъ понималъ отношенiе ихъ между собою?

Еще Баумгартенъ, Крузiусъ, Штальбаумъ, Гевзде утверждали, что идея блага, по Платону, не есть само божество [1]). Затѣмъ, *К. Ф. Германнъ* такъ доказываетъ это положенiе. Идеи суть понятiя предполагаемыя умомъ, а Богъ есть умъ, какъ это видно изъ четырехъ родовъ сущаго, различаемыхъ въ Филебѣ, гдѣ идеи представляются какъ объекты, познаваемые умомъ, съ которыми послѣдній сообразуетъ свои дѣйствiя. При томъ же, такъ какъ идеи неподвижны, а существо духа заключается въ движенiи, то нельзя допустить что Богъ есть идея. Его благость, какъ и всего прочаго, должно мыслить какъ участiе въ идеѣ блага. Основываясь на этомъ, Германнъ такъ изъясняетъ извѣстное мѣсто изъ Республики. Идея блага признается здѣсь причиною бытiя и познанiя; по Германну это значитъ, что какъ умъ божественный, такъ равно и идеи (бытiе) не могли бы имѣть никакого примѣненiя безъ идеи блага: ибо по благости Богъ образовалъ міръ, т. е., по внушенiю идеи блага умъ божественный нашелъ необходимымъ образовать міръ по идеямъ. Если далѣе говорится въ Республикѣ, что идея блага выше бытiя по достоинству, то для изъясненiя этого Германнъ ссылается на одно мѣсто въ діалогѣ «Парменидъ,» гдѣ Пл. разбирая положенiе элейской школы: *сущее-одно*, доказываетъ что этимъ положенiемъ признается уже не одно, а многое, ибо сущее и одно не тождественны; по Германну

[1]) K. Stumpf, Verhältnis des Plat. Gothes zur Jdee des Guten. Zeitsch. für Philos. und Philos. Kritik 54 Bd. 1. Heft 92.

идея блага и есть именно одно, которое здѣсь различается отъ сущаго [1]).

Но если идея блага не тоже что божество въ системѣ Платона, то въ какой мѣрѣ можетъ быть утверждаемо различіе ихъ между собою? Вопросъ этотъ такъ разрѣшается у *Тренделенбурга*. Идею блага, говоритъ онъ, не должно раздѣлять отъ Бога такъ, какъ бы она была чѣмъ-то отличнымъ отъ него, самостоятельнымъ; напротивъ, въ ней такъ содержится и почти исчерпывается ею вся природа божественнаго ума, что послѣдняя, какова она ни есть сама по себѣ, во всѣхъ отношеніяхъ выражается посредствомъ идеи блага. При этомъ ссылается Тренделенбургъ на то мѣсто Тимея, гдѣ объ устроителѣ міра говорится что онъ б. благъ и что такъ какъ благому несвойственна зависть, то онъ и захотѣлъ чтобы все сдѣлалось ему подобнымъ. По изъясненію его, смыслъ этого мѣста таковъ: въ идеѣ блага такъ содержится природа Бога, что послѣдняя все сообразуетъ съ идеею блага; не смотря на то она не называется идеею блага, и не могла быть такъ названа по самому значенію слова: *идея*. Идея есть видъ и форма, хотя сродная понятію, но въ тоже время отличная отъ него тѣмъ, что понятіе можетъ быть вымышлено, или отвлечено отъ чувственной очевидности и наконецъ заимствовано отъ вещей временныхъ, между тѣмъ какъ идея есть форма созерцаемая умомъ, существующая прежде самихъ вещей и опредѣляющая ихъ истину. Идея Платона сходна съ образцомъ художника: ибо какъ художникъ созерцаетъ форму, по которой образуетъ и слагаетъ матерію, такъ идеи суть формы предшествующія вещамъ, и причинами вещей онѣ называются только въ томъ смыслѣ, что въ нихъ заключается основаніе и цѣль, ради ко-

[1]) ibid 93.

торой вещи происходятъ; всѣ идеи составляютъ и познаніе и вмѣстѣ форму самосознающаго ума.

Поэтому, если допустить тождество идеи блага съ божествомъ, тогда она не была бы идеею, то есть формою рода вещей, соотвѣтственною понятію, не была бы тѣмъ на что указываетъ самое имя (идея), а была бы и творящею и вмѣстѣ видомъ (species) творенія. Несомнѣнно должно признать, что Платонъ нарушилъ бы первоначальный смыслъ и значеніе имени (идея), если бы божество наименовалъ идеею... Въ числѣ основаній, на которыхъ утверждается принятіе идей,— одно въ особенности важно: идея есть цѣль и предназначеніе вещи. Для Платона недостаточно было знать, что нѣчто есть и что именно есть, но почему для самыхъ вещей—получше быть такъ, а не иначе, вотъ что составляетъ предметъ его изслѣдованія. Превосходное изложеніе этой задачи содержится въ Федонѣ, гдѣ разбирается Сократомъ ученіе Анаксагора. Что здѣсь при изъясненіи вещей (ἀγαθόν) требуется предполагать какъ высшую конечную причину, то самое представляется осуществленнымъ въ идеяхъ и ихъ согласіи.... Въ идеяхъ, поэтому, содержится цѣль вещи, и каждый разъ она должна быть выводима изъ идеи блага, ибо что такое благо, какъ не высочайшая цѣль, въ которой заключается согласіе вещей? Отсюда объясняется то, что благо обладаетъ большимъ достоинствомъ, нежели бытіе и сущность: величіе блага именно въ томъ состоитъ, что оно саму по себѣ слѣпую субстанцію направляетъ къ цѣли и какъ бы къ уму. Въ этомъ смыслѣ и говорится въ Республикѣ, что идея блага по достоинству выше сущности. Сама по себѣ сущность поистинѣ ничтожна. Только идея блага даетъ цѣну тому, что есть. А потому нѣтъ необходимости видѣть указаніе на божество въ томъ что говорится о благѣ (что именно идея блага выше сущности...) Богъ называется у Пл. деміургомъ, устрояющимъ міръ по идеямъ, какъ по образцамъ;

но идея никогда не называется *деміургомъ*, такъ какъ идея свободна отъ матеріи, дѣятельность же деміурга относится къ матеріи. Отсюда δημιουργός обыкновенно понимается такъ, что Богъ, поколику представляетъ формы и виды, называется не δημιουργός, а ποιητής (Респ. X, 598). Объ идеѣ блага не говорится, что она раждаетъ и творитъ истину и умъ какъ Богъ, а только—что она приноситъ ихъ и даруетъ (αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη Респ. 517 с.). Съ этимъ согласно кажется и то что Богъ обозначается какъ φυτουργός вещей, ибо онъ образовалъ какъ самыя идеи, такъ и постоянную природу вещей согласно съ идеями. Респ. X, 597 [1]). Утверждать же что идеи существуютъ безусловно,—было бы смѣлостію, не оправдываемою самою природою разума. Въ самомъ дѣлѣ, въ Парменидѣ (132) идеи выводятся такимъ образомъ, что бытіе ихъ полагается въ зависимости отъ того, что онѣ мыслятся, и если признаются существующими, то именно такъ

---

[1]) Здѣсь Пл. различаетъ три степени бытія: образы или *подобія вещей*, *самыя вещи* и наконецъ идеи (соотвѣтственно этому въ познаніи чувственномъ —δόξα—различаются εἰκασία и πίστις Респ. 509 и 533) и объясняетъ это различіе на слѣдующемъ примѣрѣ: мастеръ (ὁ δημιουργὸς) когда дѣлаетъ разныя вещи—столъ, скамью (κλίνη), то сообразуется съ идеями этихъ вещей, но самихъ идей не дѣлаетъ. Живописецъ, когда изображаетъ эти вещи, дѣлаетъ тоже самое, что и ремесленникъ, но инымъ образомъ: то что онъ дѣлаетъ, есть не самая вещь, а только явленіе, образъ вещи. Однакоже, и изображенія вещей, дѣлаемыя живописцемъ, и самыя вещи, изготовляемыя мастеромъ, въ сравненіи съ идеями этихъ вещей представляютъ *несущее*. Οὐκοῦν τριτταί τινες κλῖναι αὗται γίγνονται; μία μὲν, ἡ ἐν τῇ φύσει οὖσα, ἣν φαῖμεν ἄν, ὡς ἐγῷμαι, θεὸν ἐργάσασθαι....Μία δέ γε, ἣν ὁ τέκτων Μιᾶδε ἦν ὁ ζωγράφος...Ζωγράφος δή, κλινοποιὸς, θεὸς, τρεῖς οὗτοι ἐπιστάται τρισὶν εἴδεσι κλινῶν... Ὁ μὲν δὴ θεὸς, εἴτε οὐκ ἐβούλετο, εἴτε τις ἀνάγκη ἐπῆν, μὴ πλέον ἢ μίαν ἐν τῇ φύσει ἀπεργάσασθαι αὐτὸν κλίνην, οὕτως ἐποίησε μίαν μόνην αὐτὴν ἐκείνην, ὃ ἐστι κλίνη. δύο δὲ τοιαῦται, ἢ πλείους, οὔτε ἐφυτεύθησαν ὑπὸ τοῦ θεοῦ, οὔτε μὴ φυῶσι...Ὅτι,...εἰ δύο μόνας ποιήσειε, πάλιν ἂν μία ἀναφανείη, ἧς ἐκεῖναι ἂν αὖ ἀμφό-

какъ мыслятся. Понятно само собою, что значеніе идей было бы разрушено, если бы эту зависимость ихъ бытія допустить въ отношеніи къ человѣческому уму: не идеи отъ ума, а умъ человѣческій зависимъ отъ идей, поколику заимствуетъ отъ нихъ истину. Итакъ остается умъ божественный; необходимо поэтому допустить, что этотъ умъ, посредствомъ мышленія, раждаетъ идеи такимъ образомъ что онѣ существуютъ поколику мыслятся, хотя конечно не должно представляяь это рожденіе идей изъ ума божественнаго какъ происходящее во времени. Идеи суть какъ бы ὁμοούσιοι въ отношеніи къ вѣчному Богу. Только въ томъ смыслѣ идеи абсолютны, что Богомъ созерцаются и въ сравненіи съ измѣнчивою и подвижною природою вещей пребываютъ, не измѣняясь, сами по себѣ и чрезъ себя. Какъ произведенія божественнаго ума, онѣ имѣютъ самобытную сущность (χωρισταὶ по выраженію Аристотеля). Что идея блага Пл. не есть божество, это можетъ видѣть всякій, кто не увлеченъ предвзятымъ мнѣніемъ, изъ того что Аристотель, изслѣдуя вопросъ о благѣ, отвергаетъ платоновскую идею блага на томъ основаніи что, при разнообразіи вещей, много также должно быть благъ, а не одно. Этотъ доводъ не имѣлъ бы никакого значенія, еслибы идея блага Пл.

τεραι τὸ εἶδος ἔχοιεν. καὶ εἴη ἂν ὁ ἐστι κλίνη, ἐκείνη, ἀλλ' οὐχ αἱ δύο...Ταῦτα δή, οἶομαι, εἰδὼς ὁ θεὸς, βουλόμενος εἶναι ὄντως κλίνης ποιητὴς, ὄντως οὔσης, ἀλλὰ μὴ κλίνης τινός, μηδὲ κλινοποιός τις (срав. съ замѣчаніемъ Тренделенб. о различіи между δημιουργός и ποιητής) μίαν φίσει αὐτὴν ἔφυσεν....Βούλει οὖν τοῦτον μὲν φ υ τ ο υ ρ γ ὸ ν τούτου προσαγορεύωμεν,.... Δίκαιον γοῦν, ἔφη. Въ этомъ мѣстѣ нѣкоторые (кромѣ Тренделенб. напр. *Фулье*—La philosophie de Platon, tome premier 117—122 срав.362) видятъ доказательство того, что идеи произведены Богомъ, по Платону. Но кромѣ замѣчаній, высказанныхъ противъ этого Целлеромъ (Die Phil. d. Gr. II. 1. 559 3-e Aufl.), можно еще указать на то, что здѣсь происхожденіе идей представляется какъ дѣло *необходимости*: Богъ не могъ создать много идей извѣстной вещи, ибо необходимо только одна должна быть идея, при множествѣ сходныхъ съ нею вещей. Срав. Респ. 596 b.

была тоже что божество. Въ другомъ мѣстѣ онъ отвергаетъ идеи Платона потому, что имъ недостаетъ движущаго начала, безъ котораго происхожденіе вещей не мыслимо. И это было бы необъяснимо, если бы для Платона божество, которое есть виновникъ всякаго движенія и происхожденія, было идеею. Таковы доводы высказанные Тренделенбургомъ [1]). Сведемъ все это къ немногимъ общимъ положеніямъ.—Идея блага есть всеобщая цѣль всего существующаго, созерцаемая божественнымъ умомъ какъ согласный міръ идей, по подобію котораго образованъ также и чувственный міръ вещей. Такъ какъ бытіе идеальнаго міра состоитъ въ томъ, что онъ созерцается Богомъ, ибо идеи настолько существуютъ, насколько познаются, или созерцаются божественнымъ умомъ, то прежде всего Богъ вѣчно творитъ идеи, и въ этомъ смыслѣ онъ называется ποιητής; это идеальное творчество вполнѣ исчерпывается и выражается идеею блага; въ идеѣ блага содержится вся природа божественнаго ума и вмѣстѣ съ тѣмъ въ ней заключается вся истина; ибо всѣ идеи объемлются ею, такъ что каждая идея есть и форма ума и вмѣстѣ знаніе; вотъ почему отъ идеи блага исходятъ и умъ и истина. Какъ образователь міра вещей, Богъ есть диміургъ—творческое начало, на сколько оно обнаруживается въ матеріи приводя вещи въ соотвѣтствіе съ идеями. Наконецъ, когда божество называется φοτοοργός, то этимъ названіемъ обозначается творчество его въ томъ и другомъ отношеніи т. е. и произведеніе идеи и образованіе природы вещи осуществляющей идею.

Какъ ни остроумны приведенныя соображенія Тренделенбурга, но нельзя не замѣтить, что есть въ нихъ нѣкоторыя неточности, значительно ослабляющія доказательную ихъ силу.

---

[1]) De Platonis Philebi consilio 17—23 (42 прим.).

Прежде всего очевидно, что онъ придаетъ слишкомъ большой вѣсъ отдѣльнымъ выраженіямъ; между тѣмъ какъ у Платона далеко нѣтъ той точности языка, при которой возможенъ былъ бы этотъ способъ доказательствъ. Въ самомъ дѣлѣ, можно бы противопоставить вышеозначеннымъ выраженіямъ другія, приводящія къ инымъ заключеніямъ, съ другой стороны, нѣкоторыя изъ упомянутыхъ выраженій употребляются также въ иномъ значеніи, кромѣ того какое усвояется имъ Тренделенбургомъ. На томъ основаніи, что объ идеѣ блага говорится.... ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, Тренделенбургъ утверждаетъ, что идея блага не творитъ какъ божество, а лишь даруетъ, ниспосылаетъ,—между тѣмъ какъ въ томъ же мѣстѣ, о той же идеѣ блага Платонъ такъ выражается:...εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἔν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα.... (Респ. VII. 517); здѣсь выраженія αἰτία...τεκοῦσα очевидно указываютъ на творческую силу идеи блага. Если, далѣе, божеству, по мнѣнію Тренд., дается имя ποιητής только въ отношеніи къ идеямъ, то противъ этого достаточно припомнить то мѣсто Филеба, гдѣ о причинѣ *смѣшенія*, слѣдовательно о виновникѣ происхожденія чувственнаго міра, а не идеальнаго, говорится въ такихъ выраженіяхъ: не кажется ли тебѣ, спрашиваетъ Сократъ, что все происходящее необходимо происходитъ чрезъ нѣкоторую причину (διά τινα αἰτίαν), и потомъ продолжаетъ: поэтому природа дѣйствующаго (ἡ τοῦ ποιοῦντος φύσις) только по имени различается отъ причины, такъ что и дѣйствующее (τὸ ποιοῦν) и причину справедливо было бы признать за одно? Собесѣдникъ соглашается съ этимъ (Филебъ 26e). Далѣе, въ Парменидѣ дѣйствительно дѣлается попытка объяснить происхожденіе идей такимъ образомъ: мнѣ кажется, говоритъ Парменидъ Сократу, что каждую идею ты вотъ по какой причинѣ считаешь за одно: когда многія вещи

представляются тебѣ большими, то, быть можетъ, въ то время какъ ты смотришь на нихъ, тебѣ кажется что во всѣхъ есть одинъ и тотже видъ (идея), почему и думаешь, что большое есть одно....А само большое (идея) наряду съ большими вещами, если все это вмѣстѣ будешь созерцать окомъ ума, не покажется ли тебѣ въ свою очередь какъ одно великое, по причинѣ котораго все прочее кажется большимъ?—Вслѣдствіе этого разсужденія, Сократъ приходитъ къ тому предположенію,— не есть ли идея просто мысль (νόημα), которая нигдѣ не находится какъ только въ душѣ. При такомъ рѣшеніи вопроса, дѣйствительно, каждая идея, какъ говоритъ Тренделенбургъ, была бы тѣмъ чѣмъ она мыслится. Но Парменидъ отвергаетъ предположеніе Сократа. Онъ показываетъ, что каждая мысль нѣчто одно мыслитъ какъ существующее, какъ находящееся во всемъ какъ нѣкоторый единый образъ (идею), а приучастіи всѣхъ вещей въ идеяхъ, и всякая вещь была бы только *мыслію* или мыслящею, или не мыслящею, если допустить, что идея есть мысль и только [1]). Тренделенбургъ утверждаетъ, что означенное предположеніе отвергается лишь относительно человѣческаго ума, но не божественнаго. Однакоже, еще въ *Эвтифронѣ* рѣшительно выражена мысль о самостоятельномъ, вполнѣ независимомъ даже отъ авторитета боговъ, значеніи нравственныхъ понятій (благочестивое потому угодно богамъ, что благочестиво, а не потому благочестиво, что угодно богамъ—противъ положенія, выраженнаго Эвтифрономъ, что благочестивое есть угодное богамъ [2]). Въ томъ же Парменидѣ идеи, когда уже было отвергнуто предположеніе что онѣ суть мысли, прямо называются образцами, а вещи ихъ подобіями [3]); въ Тимеѣ вопросъ о первообразѣ, избранномъ ди-

[1]) Парменидъ 132 a, b, c.
[2]) Эвтиф. 10 e.
[3]) 132 d.

міургомъ, рѣшается такъ, что, по причинѣ благости, деміургъ избралъ совершеннѣйшій образецъ; т. е. и здѣсь, какъ въ Республикѣ, идеи и самый умъ (избравшій ихъ для руководства) поставляются въ зависимость отъ блага. Какимъ образомъ идея блага можетъ быть произведеніемъ божественнаго ума, хотя бы и не во времени происшедшимъ, коль скоро творческая дѣятельность божества не мыслима помимо благости, какъ побудительной причины къ творчеству, что предполагаетъ уже идею блага?

Изъ предъидущаго видно, что одинаково отрицая тождество идеи блага съ божествомъ, въ системѣ Платона, Германнъ и Тренделенбургъ расходятся въ пониманіи отношенія между божествомъ и благомъ. По Германну, благость свойственна божеству по участію въ идеѣ блага, такъ что идея блага выше самаго божества, ибо безъ идеи блага, какъ говоритъ Германнъ, ни идеи, ни умъ божественный не могли бы имѣть никакого приложенія. По изъясненію же Тренделенбурга, хотя идея блага и выражаетъ природу божественнаго ума, но это не значитъ, что она обладаетъ имъ и господствуетъ надъ нимъ какъ нѣчто высшее; напротивъ, сама идея блага есть произведеніе ума, потому то природа божественнаго ума не можетъ быть названа идеею. Мы видѣли, что есть основанія оспаривать этотъ взглядъ на отношеніе идеи блага къ божественному уму. Но и первый взглядъ—Германна повидимому ведетъ къ отрицанію самаго себя, такъ какъ изъ него слѣдуетъ не столько утверждаемое Германномъ различіе, сколько, напротивъ, тождество идеи блага съ божествомъ, какъ это увидимъ изъ послѣдующаго.

Извѣстный переводчикъ и комментаторъ Тимея, Генрихъ Мартенъ не находитъ положительныхъ основаній для того, чтобы рѣшительно утверждать тождество идеи блага съ божествомъ; ему представляется болѣе вѣроятнымъ отрицатель-

ное, нежели утвердительное рѣшеніе вопроса. Въ Тимеѣ, говоритъ онъ, ничто не уполномочиваетъ вѣрить, что для Платона Богъ и идея блага тождественны. Напротивъ, Пл. различаетъ тщательно божество отъ первообраза, по которому, вслѣдствіе благости божества и ради блага, произведенъ міръ. Тоже разграниченіе встрѣчается обыкновенно въ діалогахъ, гдѣ только Платонъ изслѣдуетъ отношеніе между Богомъ, идеями и міромъ. Такъ, въ Пирѣ (211, 112) Діотима показываетъ, какимъ образомъ отъ несовершенныхъ и гибнущихъ образовъ блага мы восходимъ къ созерцанію самой идеи блага—вѣчной и неподвижной и какъ воспроизводится тогда въ душѣ и направленіи ея жизни-истинный образъ блага... Она присовокупляетъ, что этимъ путемъ можно сдѣлаться другомъ Божіимъ, но ничто въ словахъ ея не показываетъ, что идея блага есть само божество. Она говоритъ только, что идея эта есть первообразная причина всѣхъ добрыхъ вещей, участвующихъ болѣе или менѣе въ идеально добромъ. Аристотель также никогда не приписываетъ Платону этаго ученія. Онъ даже не говоритъ о теологіи Платона, вѣроятно потому, что не считалъ ее принадлежностію теоріи философской объ идеяхъ; въ противномъ случаѣ, трудно было бы оставить ее безъ вниманія. Спевзиппъ, ученикъ Платона, замѣнивъ идеи числами, во главѣ ихъ полагаетъ единое какъ первоначальный принципъ, благо же признаетъ послѣдствіемъ устройства міра согласнаго съ числами. Почему не допустить, что и Платонъ также признавалъ причину дѣйствующую, отличную отъ идеи блага [1]). Не смотря на все это, Г. Мартенъ высказываетъ также слѣдующее соображеніе, клонящееся къ отождествленію идеи блага съ божествомъ. Идеи, говоритъ онъ, только не совершеннымъ образомъ реализуются въ вещахъ измѣнчивыхъ. Но

1) Etudes sur le Timée de Platon, t. 1, 10—12.

въ Богѣ, существѣ вѣчномъ, необходимомъ, совершенно благомъ, идея блага должна быть вполнѣ осуществленною. Вотъ почему, между тѣмъ какъ вещи измѣнчивыя необходимо должны быть различны отъ своихъ первообразовъ, не представляется невозможнымъ, чтобы идея блага и ея соразмѣрный образъ, напротивъ, соединялись въ одной реальности 1). Этотъ же аргументъ въ пользу тождества былъ повторенъ Ибервегомъ 2).—Дѣйствительно, тѣ которые отрицаютъ тождество идеи блага съ божествомъ, не въ состояніи опредѣлить, на основаніи философіи Платона, отношеніе между ними такъ чтобы ясно было различіе. Будемъ ли мы разсматривать идею блага какъ первообразъ самаго божества, а не только того что имъ произведено, при чемъ благость божества была бы лишь подобіемъ идеи блага,—мы должны неизбѣжно придти къ тому заключенію, что такъ какъ божественная благость, отъ которой происходитъ все доброе, не можетъ не быть совершеннѣйшею, то эта благость не есть только одно изъ многихъ подобій идеи благости, а должна быть совершенно ей равною, и слова Платона о димiургѣ: *онъ былъ благъ* означаютъ тоже самое, какъ если бы было сказано, что онъ есть само благо (т. е. идея блага). Это именно и показалъ Боницъ, представивъ совершенное равенство предикатовъ какъ идеи блага, такъ и божества (въ сочин. Disputationes platonicae

---

1) ibid. 14.

2) Ибервегъ такъ аргументируетъ: благость Божества, по принципамъ П., мыслима только такимъ образомъ, что божество или само есть идея блага, или только участвуетъ въ ней какъ ея отображеніе. Въ послѣднемъ случаѣ божество было бы ниже идеи, что Платонъ отрицаетъ, слѣд. божество есть сама идея блага. По замѣчанію Штумпфа, этимъ соображеніемъ слишкомъ много доказывается, ибо и о всѣхъ идеяхъ, означающихъ какое либо совершенство, можно тоже сказать, каковы: жизнь, красота, справедливость, и потому слѣдовало бы признать, что Богъ тождественъ со всѣми этими идеями. Zeitschrift für Phil. und Phil. Kr. 54 Bd. 1 Heft, 95—96.

duae 1837, 1. de ibea boni). Равнымъ образомъ, предполагая что идея блага есть только мыслѣ божественнаго ума, мы должны допустить вмѣстѣ съ тѣмъ, (какъ это утверждаетъ Тренделенбургъ), что мыслію этою выражается и исчерпывается вся природа божественнаго ума, и трудно понять, какое же различіе при этомъ еще возможно между идеей блага и умомъ божественнымъ, который для Платона есть само божество (а не только его принадлежность). Не удивительно, если Мартенъ сознается, что различіе между рѣшеніями вопроса (между отождествленіемъ и раздѣленіемъ идеи блага и божества) не такъ велико, какъ кажется на первый взглядъ. Достовѣрно лишь то, говоритъ онъ, что если божество Платона есть одна изъ идей, то, вмѣсто того чтобы быть, подобно другимъ, только умосозерцаемою (intelligible), она въ тоже время сама обладаетъ умомъ (intelligente); вмѣсто того чтобы быть образомъ неподвижнымъ, она есть дѣятельная и живая, обладаетъ волею и могуществомъ безграничнымъ. Богъ Платона есть индивидуумъ безконечный, а не бытіе совокупное (collectiv), провидѣніе, а не просто типъ идеальный. Въ Софистѣ Плат. энергически отвергаетъ заблужденіе школъ элейской и мегарской, которыя отрицали относительно бытія, т. е. того что вѣчно и необходимо,—умъ, движеніе, жизнь. Это значитъ, что, кромѣ неподвижныхъ первообразовъ вещей, Пл. признаетъ верховную причину, совершенно разумную дабы представлять благо, совершенно благую дабы хотѣть, всемогущую дабы исполнить... [1])

---

[1]) 15—16.

Посмотримъ теперь, какъ рѣшается вопросъ при томъ предположеніи, что идея блага тождественна съ божествомъ въ системѣ Платона.

Мы видѣли, въ какомъ отношеніи *Брандисъ* находитъ недостаточнымъ взглядъ Риттера на идеи Платона вообще. Безъ сомнѣнія, идеи имѣютъ значеніе логическихъ понятій, но это не единственное ихъ значеніе: идеи не только понятія, но также и объекты; отсюда, субъективно логическія отношенія соединяются въ нихъ съ реальною связью ихъ бытія: идея есть единство мысли и бытія. Какъ вѣчныя единства, какъ устойчивыя сущности, законы и цѣли, противоположныя міру измѣнчивыхъ явленій, идеи познаются на столько, на сколько мы въ состояніи представить ихъ въ связи какъ органическій міръ мыслимаго.— Хотя идеи вѣчны и познаются непосредственно чрезъ мышленіе, но по взаимному отношенію и по своей дѣйствительности (Wirksamkeit) оказываются условными. Безусловное же основаніе ихъ есть благо. Идея блага—послѣднее основаніе *познанія и истины, разума и разумнаго, субъективнаго и объективнаго, идеальнаго и реальнаго* и даже возвышается надъ этимъ раздѣленіемъ 1).

Если таково значеніе идея блага, какъ безусловнаго принципа, относительно бытія и познанія, то что такое она въ самой себѣ?

Хотя идея блага, говоритъ Брандисъ, какъ послѣднее основаніе

---

1) Gesch. d. Griech—Röm. Phil. II, 1 324—325.

познанія и его истины, духа и постигаемыхъ имъ сущностей, выше духа и сущности, однакожъ она должна быть мыслима не-иначе какъ духъ, ибо только подъ этою формою высочайшей дѣятельной силы представляя ее, мы въ состояніи различить ея причинность отъ несвободной причинности матеріи...Полагая идею блага какъ свободную причинность, Плат. вмѣстѣ съ тѣмъ долженъ былъ признать, что ей принадлежитъ разумная дѣятельность, способная къ самоопредѣляемости, ибо только такая дѣятельность можетъ быть признана безусловною: лишь въ нравственномъ сознаніи идея блага освобождается отъ всякой ограниченности (entschränkt) [1])

Какъ же представлялъ Платонъ условность всѣхъ прочихъ идей чрезъ идею блага? И какъ понималъ осуществленіе разумной дѣятельности присущей этой идеѣ? На этотъ вопросъ Бранд. такъ отвѣчаетъ: если отношеніе божественнаго разума къ идеямъ понимать такъ, что онъ только представляетъ ихъ, какъ независимыя отъ него сущности, тогда нельзя сказать, что идея блага есть основаніе разума и познаваемыхъ имъ сущностей. Съ другой стороны, нельзя допустить, что разумная дѣятельность блага для Плат. есть творческая причина идей,—идеи не созданы, а вѣчны. Итакъ разумъ есть основаніе сущностей—т. е. идей, и однако идеи вѣчны. Ключь этой загадки можетъ быть найденъ только въ томъ предположеніи что идеи, какъ особенныя опредѣленности вѣчной природы блага, или божества, могутъ быть дѣятельны и оказаться сущностями единственно чрезъ свойственную божеству разумную дѣятельность. Еслибы онѣ не одушевлялись и не оживлялись этою дѣятельностію, тогда были бы бездѣйственными, лишенными сущности, мысленными опредѣленіями.... Потому то, какъ сущность идей, такъ и причинность ихъ относительно

[1]) ibid. 326—327.

міра явленій, сводится къ идеѣ блага; съ другой стороны, какъ основаніе мышленія и мыслимыхъ сущностей—идея блага выше перваго и послѣднихъ и, слѣдовательно, не можетъ исчерпываться понятіями сущности и разума, который поэтому признатся рожденнымъ ею[1]).

Очевидно изъ предъидущаго, что божество Плат. должно понимать какъ дѣйствующую и вмѣстѣ конечную причину. Божество должно быть конечною цѣлью всего условнаго, ибо такая цѣль заключается въ осуществленіи блага, а послѣднею дѣйствующею причиною оно должно быть какъ безусловное основаніе всякой дѣятельной силы, приводимой имъ въ дѣйствіе

Такимъ образомъ, единство идеи блага и божества, повидимому раздѣляемыхъ Платономъ, въ изложеніи Брандиса достигается тѣмъ, что къ идеѣ блага онъ прилагаетъ понятіе самодѣятельнаго духовно - разумнаго существа, и чрезъ то не только усвоетъ ей значеніе цѣли, представляемой умомъ божественнымъ, но и признаетъ ее дѣйствующею причиною, Идея блага, при такомъ изъясненіи, уже не есть просто идея, а духъ — существо абсолютно благое, неизмѣняемое. блаженное, которому свойственны безусловное знаніе и соотвѣтственное могущество.—Вмѣстѣ съ тѣмъ, и вообще идеи Платона онъ признаетъ дѣятельными силами, полагая источникъ ихъ дѣятельности въ идеѣ блага или, что тоже, въ божествѣ, такъ что не только идея блага, но и всѣ вообще идеи отождествляются съ божествомъ какъ его свойства или обнаруженія разумной его природы. Отсюда понятно то замѣчаніе Брандиса, что Платонъ, опредѣляя свойства божества, противъ человѣкообразныхъ представленій ставитъ на видъ признаки общіе божеству съ идеями.

---

[1]) 327—329.

При такомъ изъясненіи идеи блага остается непонятнымъ одно, какъ возможно тождество конечной и дѣйствующей причины въ Богѣ? Нетрудно видѣть, что идея блага у Платона представляется главнымъ образомъ какъ конечная причина (благо есть нѣчто желаемое всѣми), напротивъ диміургъ, образователь міра, выступаетъ въ Тимеѣ какъ причина дѣйствующая. Но при тождествѣ идеи блага съ божествомъ должно быть признано также тождество дѣйствующей и конечной причины. И дѣйствительно, у самаго Платона какъ причинѣ конечной усвояется признакъ дѣйствующей причины (идея блага.. *причина родившая свѣтъ*..),такъ и наоборотъ, причина дѣйствующая повидимому получаетъ значеніе конечной (когда говорится о Богѣ въ *Тимеѣ*, что онъ захотѣлъ, чтобы все сдѣлалось *ему подобнымъ*). Какъ понять это единство конечной и дѣйствующей причины? Конечная причина есть то, что *должно быть осуществлено*. Поэтому, естественно, при образованіи міра, причина эта могла быть лишь мыслію, руководившею дѣятельностію диміурга, какъ причины творческой (дѣйствующей), а не дѣйствительностію. Въ такомъ случаѣ гдѣ же тождество?

Въ виду этого затрудненія Брандисъ, а въ особенности *Суземилъ и Целлеръ* доказываютъ, что хотя Платонъ и повѣствуетъ въ Тимеѣ о происхожденіи міра, но на самомъ дѣлѣ онъ признавалъ міръ не происшедшимъ, а вѣчно существующимъ, также какъ и Аристотель, или вѣрнѣе,—происходящимъ безъ начала и конца. Все, что говорится въ Тимеѣ объ образованіи міра, есть не болѣе какъ миѳическій образъ, имѣющій цѣлію представить различіе основныхъ принциповъ сущаго и вывести міръ явленій изъ идей, показать, что сущность измѣняемаго заключается въ неизмѣнномъ, что идеи— единственная дѣйствительность, а чувственный міръ не болѣе какъ явленіе; ибо вообще сущность миѳа состоитъ въ томъ, что вѣчное

представляется какъ происходящее во времени [1]).

Вотъ доказательства вѣрности такого взгляда на изображеніе міробразованія, содержащееся въ Тимеѣ.

Если все то, что излагается въ Тимеѣ объ образованіи міра въ формѣ разсказа или повѣствованія, принимать въ буквальномъ смыслѣ, то при этомъ возникаетъ множество непримиримыхъ противорѣчій и трудностей. Такъ, Платонъ говоритъ, что время, которое онъ называетъ образомъ вѣчности, произошло вмѣстѣ съ міровыми тѣлами. Если принимать это представленіе въ строгомъ смыслѣ, тогда слѣдовало бы допустить, что, по Платону, не только матерія первичная, но также происхожденіе изъ неопредѣленной матеріи опредѣленныхъ элементовъ, а равно образованіе міровой души, то и другое предшествовало бы началу времени, т. е. Платонъ не могъ бы, при такомъ предположеніи, и говорить даже о *происхожденіи* міровой души. Когда Платонъ называетъ время *подвижнымъ образомъ вѣчности*, то не значитъ ли это, что время всегда было и будетъ, непрерывно измѣняясь?.. И дѣйствительно, Платонъ противополагаетъ сущее и измѣняющееся, или происходящее такимъ образомъ, что первое, по выраженію его, никогда не происходитъ, но *всегда есть*, послѣднее напротивъ *всегда происходитъ*, но *никогда не есть*. Сущее познается непосредственно умомъ, а происходящее составляетъ предметъ мнѣнія, но какъ происходящее никогда не превращается въ сущее, а лишь направляется, движется къ сущему (γένεσις εἰς οὐσίαν), то подобно тому и представленіе всегда должно различаться отъ знанія. Поэтому и все, что говорится въ Тимеѣ объ измѣняемомъ, происходящемъ, есть лишь образъ, представленіе. Задача Тимея должна состоять въ томъ, чтобы

[1]) *Brandis*, Gesch. d. Griech. und Röm. Philos. II, 1 295—307. срав. 351—357. и *Zeller*, Platonisch Studien 208—211.

на основаніи выше означенныхъ принциповъ изъяснить міръ явленій. Сущее и происходящее такъ между собою относятся какъ αἴτιον и συναίτιον, какъ средство и цѣль [1]). И дѣйствительно, въ Тимеѣ различается двоякій родъ причинъ: причины необходимыя или физическая природа вещей и разумныя, конечныя причины—это идеальный порядокъ вѣчно осуществляющійся въ мірѣ. Подобно тому какъ въ Республикѣ Платонъ слѣдитъ за постепеннымъ образованіемъ государства не для того, чтобы представить дѣйствительную исторію происхожденія государства, но единственно съ цѣлію разграничить составныя части или элементы государственнаго устройства,—въ Тимеѣ онъ также не имѣлъ въ виду представить дѣйствительное образованіе міра.— При другомъ взглядѣ на повѣствованіе о происхожденіи міра нельзя понять, какимъ образомъ Плат. могъ назвать хаосъ *видимымъ*, между тѣмъ какъ все *наблюдаемое* произошло только вмѣстѣ съ временемъ? Міръ чувственный опредѣляется какъ γένεσις, но тоже названіе

---

[1]) Въ Федонѣ Сократъ такъ опредѣляетъ ту точку зрѣнія, съ какой надлежитъ изслѣдовать причины вещей. Сначала (еще въ молодости) у него было сильное стремленіе къ той наукѣ, которую называютъ наукою о природѣ (περὶ φύσεως ἱστορίαν). Ему казалось, что ничего не можетъ быть выше, какъ знать причины всего,—почему то или другое родится, почему погибаетъ и почему существуетъ. Часто онъ переходилъ отъ одного мнѣнія къ другому, изслѣдуя прежде всего вопросъ, не происходятъ ли животныя изъ теплаго и холоднаго, когда то и другое подвергается разложенію,—какъ нѣкоторые говорятъ,—а также, кровь ли есть то, чѣмъ мы мыслимъ, или же это воздухъ,—огонь, или ни то, ни другое, а мозгъ доставляетъ намъ ощущенія зрѣнія, слуха, обонянія, а отсюда далѣе происходитъ память и мнѣніе, изъ памяти же и мнѣнія — знаніе. Но при такомъ изслѣдованіи Сократъ разучился понимать и то что прежде, какъ ему казалось, онъ зналъ ясно. Изъ примѣровъ, приводимыхъ Сократомъ въ доказательство того, что многія, простыя, повидимому, вещи сдѣлались теперь для него непонятными, тогда какъ прежде не возбуждали въ немъ сомнѣнія,—видно, что онъ пришелъ къ сознанію недостаточности механическаго изъясненія вещей, которымъ ограничивалась прежняя философія. Вотъ почему онъ такъ обрадовался, когда услышалъ, что, по ученію Анаксагора, умъ есть винов-

приложимо и къ матеріи, бывшей въ процессѣ образованія еще прежде, нежели образовался міръ. Приходится допустить, говоритъ Суземиль, какъ время прежде времени, такъ и происхожденіе или рожденіе прежде рожденія. Явное противорѣчіе заключается и въ томъ, что хотя всякое движеніе, по Платону, происходитъ отъ души, однако хаосъ находился въ движеніи еще прежде, нежели произошла міровая душа,—противорѣчіе неразрѣшимое, если П. хотѣлъ представить дѣйствительную исторію міра.—Нужно взять при этомъ во вниманіе и то, что въ Федрѣ душа прямо признается безначальною. Что же касается до того, что Аристотель опровергаетъ приписываемое имъ Платону мнѣніе о началѣ міра, то, какъ дока-

---

никъ и распорядитель всего. И хотя Анаксагоръ, вмѣсто того чтобы руководиться указаннымъ имъ началомъ, снова уклонился на путь недостаточнаго механическаго объясненія вещей, но коль скоро былъ выраженъ принципъ разумнаго изъясненія вещей, то уже этого было достаточно, и для того чтобы видѣть неудовлетворительность предложеннаго Анаксагоромъ изъясненія, и для того чтобы знать, каковъ долженъ быть истинный путь изслѣдованія. Механическій способъ объясненія обращаетъ вниманіе только на второстепенныя матеріальныя причины, имѣющія одно лишь служебное значеніе, между тѣмъ истинныя причины заключаются въ томъ что для каждой вещи составляетъ наилучшее, въ благобытіи вещей, словомъ въ предназначенныхъ имъ цѣляхъ. Съ Анаксагоромъ, говоритъ Сократъ, случилось тоже самое, какъ если бы кто сказалъ: все что, Сократъ дѣлаетъ, онъ дѣлаетъ на основаніи разсудка; приступая же къ объясненію причинъ каждаго моего дѣйствія въ частности, сказалъ бы, что я сижу здѣсь прежде всего потому, что мое тѣло состоитъ изъ костей и жилъ, что кости тверды и соединены суставами, а жилы способны напрягаться и сжиматься, что они вмѣстѣ съ мясомъ и кожей... покрываютъ кости что когда кости, гнутся въ своихъ сочлененіяхъ, то напряженіе и ослабленіе жилъ, которое при этомъ происходитъ, и дѣлаетъ то что я, склонившись здѣсь, сижу... Если бы кто сказалъ что, не имѣя всего этого—костей и жилъ..., я не былъ бы въ состояніи дѣлать того, что нахожу нужнымъ,—тотъ сказалъ бы истину. Но сказать, что все это есть причина, почему я дѣлаю то что дѣлаю... значитъ не умѣть различать, что иное—истинная причина, а а иное—то, безъ чего причина не была бы причиною (99 a—99 d.). Значеніе этого мѣста опредѣляютъ различно. По одному мнѣнію здѣсь Платонъ представляетъ дѣйствительную исторію своего философскаго образованія, по другому мнѣнію исторія эта относится къ Сократу, а не Платону.

залъ Целлеръ [1]), вообще Аристотель нерѣдко, передавая ученіе П., смѣшиваетъ образъ съ сущностію дѣла, образъ принимаетъ за самую сущность, выраженную въ образѣ [2]).

Но если Платонъ имѣлъ въ виду въ Тимеѣ представить лишь основные принципы своей философіи и приложить ихъ къ изъясненію явленій, показать, какимъ образомъ сущее обнаруживается въ явленіи, идеальное въ реальномъ, то очевидно и представленіе матеріи какъ самостоятельнаго начала, какъ основы явленій, не имѣетъ никакого реальнаго значенія: матерія только метафизически, формально, раздѣляется отъ идей. Поэтому, отношеніе чувственнаго, являемаго къ идеальному должно понимать такъ, что послѣднее раскрываетъ въ первомъ свою сущность и основаніемъ этого раскрытія, движущею причиною и вмѣстѣ конечною цѣлью процесса, служитъ *благо*, которое, какъ абсолютный принципъ, есть само божество. Понятно, что съ этой точки зрѣнія божество Платона должно представляться имманентнымъ принципомъ,т. е. внутренно присущимъ самому процессу. Таковъ, по сущности своей, взглядъ Суземиля и Целлера на ученіе Платона о божествѣ.

Подобно Брандису, Суземиль значеніе идеи блага полагаетъ вообще въ томъ что ею побѣждается *дуализмъ бытія и познанія*.—Въ Софистѣ и Парменидѣ, говоритъ онъ, высочайшею идеею представляется, по видимому, идея бытія, но этого нельзя допустить, такъ какъ исходный пунктъ для того, чтобы обосновать ученіе объ идеяхъ, заимствуется отъ позна-

---

Наконецъ иные, признавая историческую форму не существенною, цѣль этого повѣствованія видятъ въ опредѣленіи основныхъ принциповъ философіи Платона: здѣсь раскрывается тотъ образъ воззрѣнія, который лежитъ въ основѣ всего міровоззрѣнія содержащагося въ Тимеѣ.

[1]) Plat. Stud. 199 и далѣе.

[2]) Susemihl die Genet. Entw. Plat. Phil. II Theil, 2 Hälft 322—333.

нія, вслѣдствіе чего идея познанія должна стоять выше идеи бытія. Однакожъ, обѣ точки зрѣнія, идеалистическая и реалистическая, стоятъ наравнѣ одна подлѣ другой: познаніе *есть*, но также бытіе есть только какъ *познанное*, иначе не было бы оно идеею. Именно этотъ дуализмъ уничтожается только высшею идеею блага, которая чрезъ свое бытіе сама себя познаетъ, и наоборотъ, въ своемъ самопознаніи свое бытіе имѣетъ. Потому—то идея блага не только производитъ познаніе, но и даетъ бытіе всѣмъ другимъ идеямъ, а также—матеріи и явленіямъ. Она есть то что въ Тимеѣ миѳически олицетворяется.... Идея блага есть не только дѣйствующая причина, отъ которой все другое исходитъ, но также абсолютная конечная цѣль, къ которой снова все возвращается, ибо эта цѣль для всего состоитъ въ томъ, чтобы участвовать, по мѣрѣ способности, въ совершенствѣ (идеи блага), а высочайшая идея только чрезъ то совершенна, что дѣлаетъ себя (sich bethätigt) совершенною, т. е., *допускаетъ, чтобы цѣлый творческій процессъ исходилъ отъ нея и къ ней возвращался.* И такъ какъ Платоновская матерія—ничто (ибо вся дѣйствительность заключается въ идеяхъ), то можно находить у Платона и христіанское понятіе творенія, но только въ смыслѣ процесса продолжающагося безъ начала [1]). Тоже самое что здѣсь усвояется идеѣ блага—тождество бытія и познанія—въ другомъ мѣстѣ Суземиль приписываетъ идеямъ вообще: міръ идей есть абсолютное познаніе и вмѣстѣ дѣйствительность, или истина, и если высочайшая идея выше обоихъ, то это значитъ, что она есть субъектъ, носитель этого абсолютнаго самосознанія, т. е. единство познанія и бытія. Какъ единство познанія и бытія, міръ идеальный—не только существенная, но и единственная дѣйствительность; вещи суть только явленіе или форма, не самостоятельно

[1]) Die Genetische Entwickelung der Platonisch. Philosoph. 1. 360 сравн. 349.

существующая, но имманентная и присущая идеямъ; вещи—тѣ-же идеи только въ формѣ временно—пространственнаго существованія. Съ другой стороны, идея блага также относится къ идеямъ какъ ἓν къ πολλά, т. е. какъ идеи къ вещамъ. Хотя идея блага и противопоставляется идеальному міру, какъ движущая сила, но въ тоже время она содержится въ идеяхъ, такъ что сама себя образуетъ въ нихъ. Такимъ образомъ, какъ бытіе прочихъ идей состоитъ въ томъ, что онѣ присущи идеѣ блага такъ равнымъ образомъ вещи существуютъ только чрезъ идеи, поколику имъ присущи, какъ явленіе. Отсюда божество Платона есть не трансцендентная, а имманентная причина вещей [1]).

Что подобное толкованіе принциповъ философіи Платона есть не что иное, какъ преобразованіе ея въ гегеліанскую діалектику,—это очевидно, и не требуетъ доказательствъ. Идея блага, какъ понимаетъ ее Суземиль, не различается ничѣмъ отъ абсолютной идеи Гегеля. Также какъ абсолютная идея Гегеля, идея блага есть тождество мышленія и бытія, постепенно раскрывающаяся въ цѣлый міръ идей. Вещи въ отношеніи къ абсолютной идеѣ, и по Платону, также какъ и по Гегелю, оказываются лишь инобытіемъ, не существеннымъ явленіемъ, и т. д. [2]).

Целлеръ также понимаетъ ученіе Платона объ идеяхъ какъ и Суземиль. Прежде всего Целлеръ утверждаетъ, что, по Платону, только идеи—истинно сущее, чувственное же явленіе есть среднее между бытіемъ и небытіемъ, переходъ отъ одного къ другому, происхожденіе (γένεσις) а не бытіе. Словомъ, чувственное существованіе есть только отраженіе,

---

[1]) Ib. 1. 352, 466. II. 408. II. 20—21. II. 334.

[2]) См. о различіи Платоновой діалектики отъ гегелевской въ Zeitschrift für Phil. und Philos. Krit. 66 B. 1-er Heft. (1875) въ статьѣ Вольфа Die platonisch. Dialektik.

смутный образъ (Zerrbild) истиннаго бытія. Основаніе этого искаженія (Verunstaltung) идеи въ явленіи заключается въ матеріи, которая, какъ принципъ чувственнаго, есть противоположность идеи, ибо отъ нея происходитъ противорѣчіе явленія идеѣ (П. 1. 603—604). Но такъ какъ матерія Платона, по объясненію Целлера, есть не что иное какъ пустое пространство (несущее), отрицаніе реальности, положенной въ идеяхъ, *небытіе идеи*, то на этомъ основаніи отношеніе идеи къ явленію опредѣляется далѣе такъ: поелику вся дѣйствительность, говоритъ онъ, заключается въ идеѣ, а собственное существо чувственнаго—небытіе, то чувственное, какъ явленіе, насколько оно *есть*, имманентно идеѣ; принадлежащее чувственному участіе въ бытіи есть бытіе самой идеи въ немъ. Поэтому, противопоставляя идеи, въ значеніи первообразовъ, ихъ отображеніямъ, какъ другой міръ, Платонъ хочетъ выразить этимъ качественное различіе субстанціальнаго бытія отъ явленія, метафизическое различіе идей отъ явленій, а не реальную раздѣльность ихъ. Одно и тоже бытіе чисто и полно созерцается въ идеѣ, не полно и смутно—въ чувственномъ явленіи. Сама въ себѣ единая, въ чувственномъ идея является какъ множество, чувственный міръ—отраженіе (Abschattung) идеи, многообразное преломленіе ея лучей *въ пустомъ и темномъ пространствѣ неограниченнаго*. Такимъ образомъ, чувственное теперь уже не есть среднее между бытіемъ и небытіемъ, а просто небытіе идеи!.

Такъ какъ идея блага изображается Платономъ въ такихъ чертахъ, вслѣдствіе которыхъ она должна быть признана не только конечною, но и дѣйствующею причиною, т. е. тождественною съ божествомъ, съ другой же стороны, какъ высочайшая, она заключаетъ въ себѣ и всѣ прочія идеи, то, на этомъ основаніи, Целлеръ утверждаетъ, что божество Платона есть нечто иное какъ міръ идеальный во-

обще... „Въ Тимеѣ Платонъ такъ говоритъ о мірообразователѣ, что мы не можемъ достигнуть согласнаго въ себѣ представленія объ немъ, если не отбросимъ различія его отъ идей. Притомъ же и внутренняя связь платонов. ученія требуетъ этого. Ибо, какъ бы ни мыслить отношеніе божества къ различному отъ него идеальному міру, во всякомъ случаѣ (допуская это различіе) мы наталкиваемся на неразрѣшимыя трудности. Должны ли идеи быть мыслями, или созданіями божества, или, напротивъ, имманентными опредѣленіями божественнаго существа? Но первое несовмѣстно съ вѣчностію и самостоятельностію, послѣднее—съ самобытностію идей. Кромѣ того, при томъ и другомъ объясненіи, идея блага не была бы высочайшимъ, а послѣдующимъ. Платонъ не могъ разсматривать идеи ни какъ мысли, ни какъ свойства, ни какъ созданія божества, потому что мышленіе возможно только чрезъ созерцаніе, созданіе—чрезъ подражаніе идеямъ, а каждое свойство—только чрезъ участіе въ идеѣ. Или, на оборотъ, Богъ есть порожденіе идей, отдѣльное существо участвующее въ идеѣ блага? Тогда Богъ не былъ бы абсолютнымъ, вѣчнымъ... Или наконецъ можно допустить, что божество—независимый отъ идей, особый принципъ, что хотя онъ и не произвелъ идей, но также и самъ не произведенъ ими, и его дѣятельность существенно въ томъ состоитъ, чтобы быть посредникомъ для связи идей съ явленіями и образовать міръ по идеямъ. Дѣйствительно, идеямъ П. не достаетъ движущаго принципа, приводящаго ихъ къ обнаруженію себя въ явленіяхъ. Кажется, этотъ пробѣлъ долженъ быть пополненъ представленіемъ божества, и въ самомъ дѣлѣ, Тимей потому нуждается въ мірообразователѣ, что безъ него не было бы дѣйствующей причины. Но можно ли допустить, чтобы Платонъ высшіе принципы столь дуалистически поставилъ одинъ подлѣ другаго? Можетъ ли быть на ряду съ идеями, составляю-

щими истинную дѣйствительность, различное отъ нихъ первоначальное существо? Очевидно, единство платоновск. системы можетъ быть установлено только при томъ утвержденіи, что Платонъ не раздѣлялъ движущей причины отъ идеальной (der begrifflichen), божество отъ высочайшей идеи блага... Можетъ показаться страннымъ, что понятіе, которое выражаетъ отношеніе цѣли, т. е. понятіе блага не только ипостасируется, но и могло быть признано высшею дѣйствующею силою и разумомъ. Но кто опредѣленія, выражающія отношеніе, какъ напр. равное, великое, малое, полагаетъ прежде вещей, какъ идеальныя сущности, тотъ могъ также сдѣлать опредѣленіе цѣли самостоятельною реальностію, абсолютною причиною и абсолютнымъ бытіемъ. Словомъ, если только общему принадлежитъ первоначальное бытіе, то Божество П. должно быть наиболѣе общимъ [1]).

Изъ предъидущаго видно, что тѣ, которые утверждаютъ тождество въ системѣ П. идеи блага, какъ дѣйствующей и вмѣстѣ конечной причины, съ божествомъ,— въ связи съ этимъ, опредѣляютъ божество П. какъ принципъ имманентный, внутренно присущій міру идеальному, а чрезъ него и вообще всей дѣйствительности, чѣмъ конечно исключается возможность личнаго бытія его. [2]) Напротивъ, *Штумпфъ*, хотя также доказываетъ, что идея блага и божество въ системѣ Платона составляютъ одно, но при этомъ онъ такъ понимаетъ это единство, что имъ нимало не исключается представленіе о божествѣ какъ существѣ личномъ; онъ хочетъ даже

---

[1]) Die Phil. d. Griech. II, 1 591—601.

[2]) Хотя Брандисъ, а также Суземиль, по видимому, представляютъ божество Платона какъ существо личное, но съ ихъ точки зрѣнія о личномъ бытіи Божества Пл. можно говорить лишь въ томъ смыслѣ, въ какомъ абсолютная идея Гегеля (какъ субъектъ) также могла быть признана личностію. Handbuch d. Gesch. Phil. 326—327. (II, 1): что здѣсь Брандисъ говоритъ объ идеѣ блага,

доказать, что это именно, а не иное представленіе—необходимо вытекаетъ изъ системы Платона.

Вотъ сущность его доводовъ:

Онъ различаетъ слѣдующіе принципы въ философіи Платона: a) идеи—нематеріальныя, чрезъ свою жизнь и мышленіе, движущія себя существа; это причины первообразныя,—b). души, какъ причины дѣйствующія и c) матерію, какъ субстратъ всего происходящаго. На этомъ основаніи онъ отвергаетъ мнѣніе тѣхъ, которые утверждаютъ, что идеи, по Платону, единственная дѣйствительность. Отношеніе идей къ чувственному міру вещей, а также къ духовному міру, т. е. къ душамъ, вообще состоитъ въ томъ, что какъ вещи, такъ и души, подобны идеямъ, а идеи суть ихъ первообразныя причины, но не конечныя; ибо такое значеніе (цѣли) принадлежитъ либо мыслямъ ума, стремящагося осуществить ихъ, или осуществляемому т. е. вещамъ, или тому, что въ нихъ осуществляется (т. е. отраженіямъ идей въ вещахъ). Въ частности, подобіе вещей идеямъ состоитъ въ томъ, что въ нихъ осуществляются лишь отраженія идей, ибо несовершенное бытіе вещей дѣлаетъ невозможнымъ присутствіе въ нихъ идей. Совершеннѣе осуществляется подобіе идей въ душахъ, частію въ познаніи (въ понятіяхъ), частію же въ нравственномъ и художественномъ стремленіяхъ. Какъ идеи—причины первообразныя, такъ души имѣютъ значеніе причинъ дѣйствующихъ и дѣйствіе ихъ обнаруживается, съ одной стороны, въ духовномъ движеніи идей въ актѣ познанія, съ другой—въ измѣ-

---

какъ божествѣ, тоже самое онъ приписываетъ всѣмъ вообще идеямъ (напр см. ibid. 356). Суземиль говоритъ:... Niemand wird, glaube ich, dem Augustinus die Annahme eines persönlichen Gottes absprechen, und doch ist sein Sottesbegrift kein anderer, als der platonische mit grösserer Klarheit und Consequenz durchgefürt (1, 361). Но такъ ли понималъ и Августинъ божество Платона, какъ понимаетъ его Суземиль? (см. II, 21.).

няемости вещей. Кромѣ идей и душъ, необходимо еще предположить матерію, какъ общее основаніе причинъ матеріальныхъ. Ибо необходимъ субстратъ, способный воспринимать дѣйствіе; безъ матеріи не могутъ произойти ни одинъ, ни многіе образы подобные идеѣ. Матерія—принципъ множества и несовершенства вещей и душъ. Дальнѣйшее изслѣдованіе показываетъ, что найденныхъ принциповъ не достаточно. Въ самомъ дѣлѣ, души относятся къ тѣламъ, какъ дѣйствующія причины (тѣла же въ отношеніи къ нимъ суть причины содѣйствующія, т. е. орудія), однако никакая душа сама не производитъ своего тѣла; тоже должно сказать и о міровой душѣ. Слѣдовательно, и для послѣдней необходима, отличная отъ нея, дѣйствующая причина. Такою причиною должна быть либо познающая *душа*, но бытіе которой не условливается отображеніемъ идей (иначе былъ бы безконечный регрессъ), или *идея*, обладающая дѣйствующею силою, или ни то ни другое. Видно впрочемъ, что эти возможности сводятся къ одной, ибо хотя бы первая дѣйствующая причина именовалась идеею или душею, однако не въ томъ смыслѣ, въ какомъ прочія идеи и души носятъ эти имена.

Итакъ, необходима дѣйствующая причина для міровыхъ тѣлъ, а также и для цѣлаго царства душъ. Этому требованію Платонъ удовлетворяетъ въ Тимеѣ. Штумпфъ оспариваетъ мнѣніе о миѳическомъ характерѣ содержащагося въ Тимеѣ. Основаніе этого мнѣнія онъ видитъ въ томъ ложномъ взглядѣ на идеи, что онѣ—единственная и полная дѣйствительность. Кромѣ того, хотя Платонъ самъ называетъ точку зрѣнія, принятую имъ въ Тимеѣ, вѣроятною, но миѳъ исключаетъ вѣроятность, такъ какъ буквально онъ можетъ означать только ложное, а по своему смыслу можетъ быть признанъ только истиннымъ. Поэтому діалогъ, въ главныхъ мѣстахъ, не миѳическій; если же точка зрѣнія его есть только вѣроятная, то основаніе этого

въ томъ, что дѣло идетъ объ изъясненіи чувственномірга, о которомъ возможно лишь вѣроятное мнѣніе. Впрочемъ, эта степень познанія усвояется самимъ Платономъ лишь послѣдующему изложенію (отъ 29 b) а не тому, что̀ говорится до 29 b, гдѣ опредѣляются основныя начала сущаго, и что̀ собственно и важно по отношенію къ предмету изслѣдованія. Здѣсь, по мнѣнію Штумпфа, даны тѣже начала, которыя до сихъ поръ были имъ найдены, именно: *идеи* (всегда сущее) какъ первообразныя причины, *дѣйствующая причина* и *матерія*. Соотвѣтственно этому, представляется образованіе сначала міроваго тѣла, далѣе міровой души, звѣздныхъ тѣлъ, звѣздныхъ и человѣческихъ душъ. Въ *Филебѣ* также въ ряду основныхъ началъ сущаго указывается дѣйствующая и притомъ первая причина (какъ показав. члень ἡ αἰτία). Въ *Законахъ*, хотя души звѣздъ называются богами, но въ тоже время душа признается *происшедшею* прежде тѣлъ (слѣд. разумѣется первая дѣйствующая причина, съ другой стороны здѣсь же говорится о Богѣ, какъ правителѣ всего (892 a, 893 a, 896 c). Изъ всего этого Штумпфъ дѣлаетъ тотъ выводъ, что *существуетъ* первая дѣйствующая причина), для міра душъ и вещей, которую въ особенномъ смыслѣ должно называть *причиною*, *душею*, *духомъ* и *Богомъ*. Эта дѣйствующая причина обладаетъ *знаніемъ* идей ибо при образованіи міра созерцаетъ ихъ), но нѣтъ указаній на то, что и *по своему бытію*, она участвуетъ въ идеяхъ. Дальнѣйшія опредѣленія, относящіяся къ первой дѣйствующей причинѣ, получаются изъ разсмотрѣнія идеи блага. Изъ разсмотрѣнія того, какъ представляется у Платона эта идея, Штумпфъ дѣлаетъ слѣд. выводы: 1, идея блага выше идей и познанія, 2, она есть первообразъ идей, а посредствомъ идей и отдѣльныхъ предметовъ, 3, она есть высочайшій первообразъ жизни.

Такъ какъ отношеніе между идеями опредѣляется тѣмъ,

что идея блага есть ихъ первообразъ, т, е. порядокъ, имѣющій мѣсто въ мірѣ идей, основывается на относительномъ ихъ совершенствѣ,—то отсюда и принципы *для идей* должны быть сходны съ тѣми, которые были найдены для вещей. Ибо, коль скоро идея блага есть первообразъ идей, то ясно, что и вообще идеи такъ должны относиться къ идеѣ блага, какъ вещи относятся къ идеямъ. Итакъ, кромѣ первообраза, долженъ быть также принципъ различія идей отъ ихъ первообраза, т. е. *матерія*. Различіе идей состоитъ въ *большемъ* или *меньшемъ* ихъ совершенствѣ. Отсюда, матерія—принципъ множества идей—характеризуется (по свидѣтельству Аристотеля) какъ μέγα καὶ μικρόν. Наконецъ, необходима и дѣйствующая причина для идей. Какъ матерія идей тѣмъ различается отъ матеріи вещей, что она не есть принципъ *происхожденія* (идеи не происходятъ), а только—множества, такъ равно и дѣйствующая причина идей можетъ быть лишь причиною *бытія* идей, а не *происхожденія* ихъ т. е. дѣйствіе ея вѣчно, какъ вѣчны идеи. Такая причина уже найдена въ идеѣ блага (идея блага—причина познаваемаго). Понятно само по себѣ, что дѣйствующая причина идей сама не можетъ участвовать въ идеяхъ (почему мы и не можемъ имѣть вполнѣ соразмѣрной *идеи* объ этой причинѣ).

Послѣ того какъ найдены, такимъ образомъ, съ одной стороны дѣйствующая причина вещей (диміургъ въ Тимеѣ), съ другой—такая же причина идей (идея блага), является вопросъ: должно ли признать, что это одна и таже причина въ томъ и другомъ случаѣ, или же причина идей и причина вещей различны? Иными словами: какъ относятся между собою: идея блага и божество Пл.? Въ Республикѣ есть ясное указаніе на то, что образователь идей тотъ же, который образовалъ и всѣ вещи. Но этимъ вопросъ еще не рѣшается, ибо можно предположить двѣ дѣйствующія причины: божество и идею

блага, такъ что отношеніе между послѣднею и первою остается и теперь еще неопредѣленнымъ.

Штумпфъ утверждаетъ тождество идеи блага съ божествомъ и главное доказательство этаго тождества видитъ въ равенствѣ ихъ предикатовъ. Идея блага есть первообразъ происшедшаго міра (хотя и не непосредственно), равнымъ образомъ, Богъ хотѣлъ, чтобы все было подобно ему. Тоже значеніе первообраза принадлежитъ какъ идеѣ блага, такъ и божеству, и въ отношеніи къ познанію и жизни. Далѣе, всѣ опредѣленія бытія одинѣ и тѣже какъ для божества, такъ и для идеи блага; тоже равенство оказывается и относительно познаваемости ихъ: и божество, и идея блага съ трудомъ и не вполнѣ познаются. Тѣже слѣдствія приписываются познанію провидѣнія и познанію блага.

Необходимость такого рѣшенія вопроса вытекаетъ также изъ самихъ принциповъ философіи Платона, которые выше опредѣлены. Все зависимое отъ другаго, высшаго, предполагаетъ дѣйствующую причину. Но никакая дѣйствующая причина не мыслима безъ образца, по которому дѣйствуетъ и матеріи, въ которой осуществляетъ свое дѣйствіе. Потому—то не только для вещей, но также для душъ и идей предполагается соотвѣтствующая имъ матерія, какъ принципъ множества и различія. Можетъ ли быть идея блага произведеніемъ божества? Въ такомъ случаѣ снова мы имѣли бы два принципа (дѣйствующую причину и первообразъ), а между тѣмъ требуется привести къ единству найденые уже принципы (божество и идею блага); кромѣ того, при томъ предположеніи необходима была бы также матерія для образованія идеи блага, а матерія вообще есть основаніе или несовершенства (въ чувственномъ мірѣ), или только множества (въ мірѣ идеальномъ). При единствѣ идеи блага, матерія, изъ которой она была бы произведена, означала бы ея несовершенство; т. е. т. идея блага

не была бы вполнѣ благомъ. Равно и образецъ, по которому была бы произведена идея блага, не мыслимъ, (ибо ничего не можетъ быть совершеннѣе блага). Какъ идея блага не можетъ быть произведеніемъ божества, такъ и наоборотъ, божество не можетъ быть произведеніемъ идеи блага: допустить противное и здѣсь не дозволяютъ тѣже трудности. Притомъ же божество *необходимо как*ъ *дѣйствующая причина* идей и вещей. Но если бы оно само было произведеніемъ *причины*, тогда и бытіе его было бы излишнимъ, ибо и безъ него была бы уже дѣйствующая причина.... Платонъ называетъ божество лучшею изъ причинъ, и это значитъ, что иной высшей причины быть не можетъ. Слѣдовательно, если идея блага также есть дѣйствующая причина, то она не различается отъ божества. [1]).

На основаніи предъидущаго Штумпфъ даетъ такое понятіе о божествѣ Платона:

a. Идеи суть объекты всякаго познанія, но преимущественно божественнаго. Идея блага, высочайшій объектъ познанія, а какъ идея блага тоже что божество, то слѣдоват. божество прежде всего себя самого познаетъ.

b. Идеи—первообразы всякаго бытія, а потому каждая въ своемъ родѣ есть совершенство. Идея блага—первообразъ прежде всего идей, а чрезъ нихъ и всего прочаго. Но идея блага тождественна съ Богомъ. Итакъ Богъ есть существо совершеннѣйшее и самодовольное.

c. Идеи реально отдѣльны какъ между собою, такъ и отъ всего зависимаго отъ нихъ. Идея блага отдѣльна отъ идей, но тождественна съ Богомъ. Отсюда слѣдуетъ трансцендентность и индивидуальность Платонов. божества въ отношеніи ко

---

[1]) Verhältniss des platonisch. Gottes zur Idee des Guten (Zeitschrift fur Phil... 54 B. 1-es H. 83—128, 2-es H. 197—261. v.

всему, что отъ него зависимо, т. е. въ отношеніи къ идеямъ, душамъ и чувственной природѣ.

d. Идеѣ блага усвояется сила познанія не только относительно себя, но и въ отношеніи ко всему прочему. Поэтому божеству свойственно *всезнаніе*. (Напротивъ, идеямъ свойственно лишь самодвиженіе, а вмѣстѣ съ тѣмъ онѣ мыслятъ только себя самихъ. Это утверждаетъ Штумпфъ на основаніи одного мѣста въ Софистѣ, гдѣ говорится, что сущее не мыслимо безъ движенія, жизни, разума).

e. Идеи не-дѣйствующія причины. Напротивъ, идея блага, какъ Богъ, есть дѣйствующая причина всего (кромѣ вѣчной матеріи), познающаго и познаваемаго, вѣчно сущаго и происшедшаго.

f. Идеи также и не конечныя причины, которыя могутъ быть только въ духѣ, стремящемся къ осуществленію ихъ. Одна идея блага, такъ какъ она не только находится въ духѣ божества, но и есть само божество, имѣетъ значеніе конечной причины. Но такъ какъ однакоже для каждой вещи цѣлью можетъ быть только подобіе идеѣ, а не самая идея (что должно сказать также и объ идеѣ блага), то значеніе конечной причины или цѣли принадлежитъ идеѣ блага лишь въ томъ строгомъ смыслѣ, что она есть цѣль для самой себя. И поэтому, дѣйствительно, Богъ самодоволенъ и блаженъ. Напротивъ, цѣль міра можетъ состоять лишь въ подобіи идеѣ блага [1]).

Доказывая тождество идеи блага съ божествомъ, въ системѣ Платона, Штумпфъ имѣлъ въ виду найти удовлетвореніе потребности, лежащей въ основѣ этой системы, потребности возвести множественное и разнообразное къ наиболѣе простому и единому. Этотъ единый принципъ, дающій всей си-

[1]) ibid 2-es H. 244—246.

стемѣ гармонію, связь, онъ дѣйствительно находитъ въ тождествѣ идеи блага и божества, въ единствѣ первообразной, действующей и конечной причины. Однакоже и послѣ того, что́ и самъ Штумпфъ признаетъ,—остается матерія, какъ принципъ, независимый отъ божества и также вѣчный. Не говоря о томъ, что единство принципа, такимъ образомъ, недостигнуто, едвали возможно какое либо опредѣленнее понятіе о матеріи какъ самостоятельномъ началѣ. Вездѣ, гдѣ только Платонъ пытается дать понятіе о матеріи, какъ особомъ началѣ, онъ разсматриваетъ ее не саму по себѣ, а въ отношеніи къ иному, противоположному началу, или по крайней мѣрѣ, къ тому, что по силѣ этого противоположнаго начала, образуется изъ матеріи. Итакъ, въ концѣ концовъ, снова возникаетъ вопросъ, въ какомъ смыслѣ Платонъ говоритъ въ Тимеѣ объ образованіи міра, вообще, какое значеніе имѣетъ въ системѣ Платона матерія, предполагаемая наряду съ божествомъ?

Мы разсмотрѣли различные взгляды на ученіе Платона о божествѣ, имѣющіе цѣлью—изъясненіе этого ученія со стороны внутренняго его содержанія. Другой вопросъ—объ отношеніи платонизма къ христіанству—представляетъ не менѣе трудностей и проистекающихъ отсюда разногласій. Извѣстно, что въ первые вѣка христіанства, въ главныхъ центрахъ тогдашняго просвѣщенія, особенно же въ Александріи, господствовало стремленіе къ соединенію (синкретизмъ) религіозныхъ вѣрованій съ философскими идеями, выработанными въ древней Греціи, при чемъ и самыя эти идеи заимствовались изъ различныхъ системъ (эклектизмъ). Первонаьально такое стремленіе возникло на почвѣ іудейства. Усвоивъ греческую образованность, но вмѣстѣ съ тѣмъ желая соблюсти вѣру своего народа во всей ея неприкосновенности, нѣкоторые изъ ученыхъ представителей іудейства въ Александріи вознамѣрились доказать противъ грековъ, гордившихся своею мудростію,

что истинная и совершенная мудрость содержится въ священныхъ книгахъ евреевъ, и все лучшее, что есть у греческихъ мудрецовъ, заимствовано изъ этого источника. Съ этою цѣлью еще Аристовулъ [1]) пытался примѣнить греческую философію къ истолкованію библейскихъ книгъ, но въ особенности Филонъ [2]) взялъ на себя задачу—представить религіозное ученіе своего народа въ формѣ философіи, и главнымъ пособіемъ къ этому

---

[1]) Чтобы доказать, что іудеи были наставниками грековъ, Аристовулъ составилъ даже стихи подъ именемъ Орфея. Въ своемъ комментаріѣ на пятокнижіе, посвященномъ Птоломею Филометору, посредствомъ аллегорическаго способа изъясненія онъ устраняетъ всѣ антропоморфизмы въ священныхъ книгахъ. Histoire de l'ecole d' Alexandrie, par M. J. Matter (2-e edit) III. 177, 178.

[2]) Важнѣйшее значеніе для послѣдующаго времени принадлежитъ ученію Филона о логосѣ. Онъ различаетъ міръ идеальный и матеріальный. Первый есть типъ или печать, первоначальная идея идей, слово Божіе или мысль Божія—ὁ λόγος θεοῦ; ἀρχέτυπος ἰδέα. Представленіе это у Филона употребляется въ различныхъ значеніяхъ; главнымъ образомъ оно означаетъ мудрость, слово разумъ божества, но и въ этомъ смыслѣ логосъ изображается у Филона въ двоякомъ видѣ, то какъ безличное свойство или сила, присущая божеству, то какъ существо самостоятельное, личное, служащее посредникомъ между божествомъ и міромъ. Какъ самостоятельная сущность, посредствующая между Богомъ и міромъ, логосъ называется ангеломъ, вторымъ богомъ, правителемъ, всеобщею душею. Міръ чувственный—подобіе идеальнаго. Все смертное образовано по образу втораго бога, божественнаго слова, которое есть какъ бы тѣнь перваго; но будучи первообразомъ,—логосъ есть также органъ творенія и промышленія. Какъ первообразъ, логосъ вмѣщаетъ въ себѣ весь идеальный міръ; онъ есть совокупность идей, которыя въ свою очередь суть не только типы, образцы, но такіе дѣйствующія божественныя силы, души.... Matter выводитъ это ученіе изъ каббалы (III. 189), но самъ же онъ далѣе говоритъ: не есть ли это скорѣе отраженіе платонизма, нежели—мистическаго іудейства, которое произвело каббалу, и затѣмъ присовокупляетъ: je ne decide pas cette quaestion, je l'elève (III. 190). Целлеръ положительно рѣшаетъ этотъ вопросъ въ пользу платонизма, смѣшаннаго съ стоическою философіею (см. d. Philos d. Griechen III, II, 332 и д.) Для насъ важно ученіе Ф. о логосѣ въ томъ отношеніи что отсюда возникъ тотъ взглядъ на исторію, по которому логосъ, какъ орудіе промышленія, руководилъ къ принятію христіанства не только іудеевъ, но и язычниковъ,—первыхъ посредствомъ закона и пророковъ, а послѣднихъ чрезъ философію и вообще посредствомъ людей мудрыхъ.—Свѣдѣнія объ александрійской философіи на рус. языкѣ можно заимствовать изъ сочин. проф. Поспѣхова: *Книга премудр. Соломона*

я длнего служила философія Платона. Тоже стремленіе къ соединенію религіозныхъ идей, первоначально заимствованныхъ съ востока, съ философіею, въ особенности—Платона, замѣчается и у нѣкоторыхъ языческихъ писателей, каковы: Плутархъ изъ Херонеи [1]), Нуминій [2]) и др., а въ неоплатонизмѣ это стремленіе переходитъ на почву греческой религіи и миѳо-

---

382 стр. и д. Здѣсь же поименованы важныя въ этомъ отношеніи сочиненія иностр. ученыхъ; изъ нихъ нѣкоторыя перечисляются также въ сочин. Владиславлева: *Философія Плотина*... 29 стр.

[1]) Цѣль философіи Плутархъ полагаетъ въ богопознаніи и благочестіи, которое должно соединяться съ истиннымъ богопознаніемъ. Философія, приводящая человѣка къ равнодушію въ отношеніи боговъ, похищаетъ у него источникъ успокоенія и блаженства. По мнѣнію Плутарха наиболѣе совершенное понятіе о божествѣ содержится въ философіи Платона. По этому понятію, Богъ есть единое, вѣчно сущее благо, свободное отъ всякаго соприкосновенія съ чувственнымъ, земнымъ. Помѣщать божество въ матеріи (какъ дѣлаютъ стоики) значитъ отрицать его бытіе; съ другой стороны, неправы и тѣ, которые отвергаютъ всякое вліяніе божества на міръ (эпикурейцы). Но кромѣ божества, отъ котораго исходитъ все доброе, Плутархъ предполагаетъ еще другое, противоположное ему начало зла, отличное притомъ отъ матеріи, которая сама по себѣ равнодушна къ добру и злу. „Какъ ничего не было бы въ мірѣ добраго, если бы ничто не происходило отъ Бога, такъ равно ничего не было бы несовершеннаго, если бы все отъ него происходило.“ Итакъ, должно быть самостоятельное начало зла. Начало это у персовъ назыв. Ариманомъ, у египтянъ Тиѳономъ, въ греч. миѳологіи Аидомъ и Ареемъ, у пиѳагорейцевъ—двойствомъ, у Платона злою міровою душею (въ Закон. въ X к.); въ мірѣ отъ этой души происходитъ все вредное, а въ человѣкѣ—все противоразумное. Отъ верховнаго божества различаются низшіе боги—звѣзды, демоны (добрые и злые); послѣдніе дѣйствуютъ на душу человѣка или непосредственно, или посредствомъ тѣлесныхъ вещей, чѣмъ объясняется возможность предсказаній; вообще, сообщеніе съ высшимъ міромъ, достигаемое чрезъ отрѣшеніе отъ чувственнаго, есть источникъ откровенія. Zeller, Philos. d. Griechen, III Th. II Abth. (2. Aufl.), 141—181; Gesch. d. Phil. Ritter 4, 530—555.

[2]) Нуминій различаетъ верховное и единое божество, по существу благое,—источникъ идей, отъ раждаемаго имъ втораго божества; это второе божество есть диміургъ, образователь міра; съ одной стороны диміургъ созерцаетъ идеи и чрезъ то участвуетъ въ знаніи и умѣ присущихъ первому божеству,—съ другой стороны—образуетъ матерію по идеямъ и производитъ міръ чувственный, въ которомъ и самъ воплощается; отсюда, второе божество имѣетъ двоякую природу: сверхчувственную, поколику исходитъ изъ перваго божества и созерцаетъ идеи,—и чувственную, какъ душа міра. Соотвѣтсвенно этому, въ человѣкѣ Нуми-

логіи (Проклъ, Ямвлихъ) [1]). Наконецъ и въ самомъ христіанствѣ таже потребность—создать религіозную доктрину—обнаружилась первоначально въ гностицизмѣ [2]).

Понятно само собою, на основаніи предъидущаго, что если нѣкоторые писатели и учители церкви много заботились о томъ, чтобы приспособить къ христіанскимъ вѣрованіямъ

ній также различаетъ двоякую душу: разумную и неразумную, и верховное благо, цѣль жизни, полагаетъ въ соединеніи съ перво—благомъ т. е. первымъ божествомъ, для достиженія чего требуется освобожденіе духа отъ чувственности. См. изложеніе филос. воззрѣній Нуминія въ соч. Владиславлева: Философія Плотина 276—278.

Какъ Плутархъ, такъ и Нуманій были убѣждены, что истина содержится не въ одномъ какомъ либо религіозномъ или философскомъ ученіи, а болѣе или менѣе во всѣхъ важнѣйшихъ системахъ. Такъ, Нуминій утверждалъ существенное единство платонизма и пиѳагореизма; о Платонѣ говоритъ, что это былъ Моисей, говорящій по гречески и какъ платонизмъ, такъ и пиѳагореизмъ выводитъ изъ мудрости браминовъ, маговъ, египтянъ, и іудеевъ Brandis, H. d. Gesch. d. Gr.—Röm Phil. III, II. 304. срав. Matter, Hist. de l'ecole d' Alex. III. 223. Плутархъ говоритъ: какъ одно солнце и одинъ мѣсяцъ освѣщаютъ всѣхъ, какъ небо, земля и море общи всѣмъ людямъ, хотя и называются различно: такъ одинъ только есть разумъ, господствующій въ мірѣ, одно провидѣніе, всѣмъ управляющее и тѣже служебныя силы опредѣлены для всѣхъ; только имена и формы ихъ почитанія различны и священные символы, которые руководятъ духъ къ божественному то темнѣе, то яснѣе. Zeller, d. Phil. d. Griech 3-er Th. II Abth. (2-te Aufle.) 177. срав. Matter, III, 227. Общая характеристика синкретизма у Брандиса (III. II. 276—277) и Целлера (III. II. 56 и далѣе)

[1]) см. Zeller, Phil. d. Griech. III, II. 611 и далѣе.

[2]) Въ основаніи гностицизма лежитъ таже мысль, вообще свойственная синкретизму, что истина есть общее достояніе, скрытое въ различныхъ системахъ и ученіяхъ. Первоначально она сообщена чрезъ откровеніе и за тѣмъ, при посредствѣ мужей избранныхъ въ каждомъ народѣ, передается изъ рода въ родъ, но также—только людямъ способнымъ усвоить ее. Такихъ избранныхъ людей гностики называли духовными (πνευματικοί), противополагая ихъ плотскимъ ὑλικοί), способнымъ понимать лишь матеріальное, чувственное. Гностики учили, что божества отдѣльныхъ народовъ суть обнаруженія или явленія, истекающія изъ Бога высочайшаго, который до христіанства былъ неизвѣстенъ роду человѣческому. Въ частности, Богъ іудеевъ, отличающійся столь ревнивымъ и мстительнымъ характеромъ, по этой системѣ,—предводитель семи планетныхъ божествъ, а І. Христосъ—одинъ изъ болѣе чистыхъ *эоновъ*, т. е. проявленій невѣдомаго отца,—братъ или сопутникъ небесной *софіи;* вовлеченный въ міръ своею

философскія понятія и вообще воспользоваться языческою мудростію, какъ средствомъ, къ изъясненію и раскрытію истинъ христіанства, то такая заботливость вполнѣ согласовалась съ общимъ въ то время стремленіемъ привести въ систему существовавшія религіозныя вѣрованія. Для христіанскихъ писателей сомнѣніе могло быть лишь относительно того, слѣдуетъ ли пользоваться языческою философіею какъ пособіемъ къ разъясненію и усвоенію истинъ, относительно которыхъ прежде всего и главнымъ образомъ требуется вѣра. Дѣйствительно, нѣкоторые, какъ напр. Тертуліанъ, во имя вѣры безусловно отвергали философію, признавая крайне гибельнымъ для христіанина—прибѣгать къ ней и пользоваться ею хотя бы съ благими намѣреніями. Но и самъ Тертуліанъ не могъ отказать въ довѣріи естественному чувству человѣка, независимо отъ откровенія[1]); другіе оправдывали философію и защищали ея достоинство, опираясь на томъ представленіи, которое въ связи съ вышеозначенною потребностію времени возникло первоначально въ іудейской философіи, именно,—что божественная мудрость и языческіе народы также просвѣщала посредствомъ мудрыхъ мужей, какъ народъ еврейскій чрезъ пророковъ, что философія такое же образовательное значеніе имѣла для язычниковъ, какъ законъ для іудеевъ, и потому она так-

---

любовью къ заблудшей сестрѣ и своимъ призваніемъ искупителя, онъ первый сообщилъ положительное вѣдѣніе объ отцѣ. Но ученики его, рожденные въ предразсудкахъ іудейства и неспособные подняться до высоты его универсальныхъ взглядовъ, невольно извратили его наставленія. Поэтому гностики считали необходимымъ возстановить чистоту христіанскаго ученія сообразно съ высшимъ знаніемъ, которое принадлежитъ избраннымъ, и такимъ образомъ—вѣру возвысить на степень знанія (γνῶσις). Matter, III. 202—213.

1) См. подробное изложеніе его взгляда на языческую мудрость въ статьѣ: Сужденія св. Отцевъ и учит. втораго и третьяго вѣка объ отнош. греческ. образованія къ христіанству (Труды Кіев. д. Акад. 1860 г. кн. 2-я).

же произошла отъ Бога [1]). Кромѣ того, было принято то мнѣніе іудейскихъ философовъ, что языческіе мудрецы находимыя у нихъ истины заимствовали изъ свящ. книгъ евреевъ [2]). Наконецъ, и сама по себѣ исторія личной ихъ жизни приводила нѣкоторыхъ христіанскихъ писателей къ тому же примирительному взгляду на философію. Ибо многіе вступали въ христіанство уже съ пріобрѣтеннымъ прежде языческимъ образованіемъ, и хотя такое образованіе не могло удовлетворить духовнымъ ихъ потребностямъ, напротивъ, еще болѣе возбуждало стремленіе къ истинѣ и совершенной жизни, но тѣмъ самымъ оно приводило ихъ къ христіанству. Отсюда понятно, что, по крайней мѣрѣ, съ этой стороны многіе не могли не признать важнаго значенія философіи и философскаго образованія, тѣмъ болѣе, что такая оцѣнка философіи,—признаніе ея лучшимъ приготовительнымъ средствомъ къ принятію христіанства,—вполнѣ согласовалось съ общимъ вышеозначеннымъ взглядомъ на историческое значеніе философіи въ отношеніи къ языческимъ народамъ. До пришествія Христа, говоритъ Кл. Алек., была философія необходима Еллинамъ, какъ руководство къ справедливости (εἰς δικαιοσύνην ἀναγκαία ἦν), теперь же она полезна для благочестія (πρὸς θεοσέβειαν), ибо тѣмъ, которые усвояютъ вѣру при помощи доказательствъ (δι' ἀποδείξεως), она служитъ приготовительною школою (προπαιδεία) Strom. I, c. V. 121. Но если таково вообще было отношеніе къ языческой философіи со стороны христіанскихъ

---

[1]) 2 Apolog. Іуст. c. 13. Клим. Ал. Strom. I, 7. 12. 4; VI, 5, 270. Лакт. Divin inst. VII, 7. Мин. Феликсъ Octav. 20.

[2]) Іуст. Cohort. ad. Graec. c. 34, 35, Apol. 1, 44. Клим. Алек. Strom. II. 1. 154. Феоф. ad. Aut. 2, 378 d. Евсев. Praep. evang. 10, 1. и др. См. спеціальное изслѣдованіе по этому вопросу проф. Ловягина: *объ отношеніи писателей классическихъ къ библейскимъ по возврѣнію христіанскихъ апологетовъ* (1872 г). Въ особенности: стр. 3—27, и также: 166—173.

писателей, то это въ особенности должно сказать о философіи Платона, которая, какъ мы видѣли, при эклектическомъ направленіи въ то время, имѣла, однако, значеніе преобладающее во всѣхъ формахъ этого направленія. Дѣйствительно, въ философіи Платона, въ частности въ его ученіи о божествѣ находили наибольшую близость къ христіанству. Такъ, Іустинъ философъ сознается, что ученія (διδάγματα) Платона не чужды, хотя и неравны, ученію Христа [1]) Когда мы говоримъ, что Богъ привелъ все въ порядокъ, то, кажется, будто повторяемъ ученіе Платона [2]). А что касается понятія Платона о божествѣ, то между этимъ понятіемъ и библейскимъ, по мнѣнію Іустина, сходство такъ велико, что, какъ онъ говоритъ, все различіе, по видимому, ограничивается членомъ: ὁ μὲν γὰρ Μωσῆς, ὃ ὢν ἔφη. ὁ δὲ Πλάτων, τὸ ὄν [3]). Аѳинагоръ неоднократно въ своей апологіи ссылается на Платона, при чемъ находитъ въ его ученіи о Богѣ согласіе съ христіанскимъ, когда напр. говоритъ о нематеріальности Бога; сопоставляя платоновское понятіе о божествѣ съ христіанскимъ, говоритъ, что какъ Платонъ не былъ безбожникомъ, такъ и христіанъ нельзя обвинять въ безбожіи [4]). Иринеи также признаетъ, что

---

[1]) οὐχ ὅτι ἀλλότριά ἐστι τὰ Πλάτωνος διδάγματα τοῦ Χριστοῦ, ἀλλ' ὅτι οὐκ εστι πάντη ὅμοια κ. τ. λ. Apol. 2. 13.

[2]) Apol. 1. 20.

[3]) По поводу словъ Плат., что должно различать *всегда сущее* отъ бывающаго, замѣчаетъ: τοῦτο, ὦ ἄνδρες ἕλληνες, τοῖς νοεῖν δυναμένοις οὐ δοκεῖ ἓν καὶ ταὐτον εἶναι, τῷ ἄρθρῳ μόνῳ διαλλάτον κ. τ. λ. ad. Graec. cohort. 22.

[4]) ὁ δὲ κόσμος, οὐχ ὡς δεομένου τοῦ Θεοῦ γέγονεν. πάντα γὰρ ὁ Θεός ἐστιν αὐτὸς αὐτῷ φῶς ἀπρόσιτον, κόσμος τέλειος, πνεῦμα, δύναμις, λόγος... εἴτε (ὡς ὁ Πλάτων φησί) τέχνη (ὁ κόσμος) τοῦ Θεοῦ, θαυμάζων αὐτοῦ τὸ κάλλος, τῷ τεχνίτη πρόσειμι....., μαρτυρεῖ δὲ τῷ λόγῳ τούτῳ καὶ Πλάτων (о нематеріальности Бога.) Leg. 292. εἰ τοίνυν οὐκ ἔστιν ἄθεος Πλάτων, ἕνα τὸν δημιουργὸν τῶν ὅλων νοῶν ἀγέννητον Θεόν. οὐδὲ ἡμεῖς ἄθεοι..... Legat. pro Christ. 284 (ed. Gallandii II. 8, 15—16 p.)

Платонъ благочестиво и возвышенно разсуждалъ о справедливости Божіей, благости и могуществѣ [1]). Климентъ Александрійскій называетъ Платона величайшимъ изъ философовъ, боговдохновеннымъ (θεοφορούμενος) [2]). Оригенъ, какъ извѣстно, стремился соединить платонизмъ съ христіанствомъ, и при помощи философіи Платона привести въ систему христіанское вѣроученіе. Евсевій кесарійскій называетъ Платона единственнымъ изъ грековъ, проникшимъ въ преддверіе христіанской истины [3]), и въ своемъ соч: Προπαρασκευὴ εὐαγγελική сопоставляетъ ученіе Платона о божествѣ съ библейскимъ, находя между тѣмъ и другимъ согласіе [4]). Впрочемъ, напрасно мы стали бы искать у христіанскихъ писателей точнаго рѣшенія вопроса объ отношеніи платоновскаго ученія о Богѣ къ христіанскому; они вообще говорятъ, что, даже у лучшихъ философовъ, заблужденія и суевѣрія примѣшиваются къ истинѣ, что Платонъ не ясно предугадывалъ только истину, на сколько это доступно человѣческому разуму. При эклектическомъ направленіи тогдашней философіи даже не разграничивали строго философскихъ понятій Платона отъ ученій и понятій другихъ школъ; не было въ этомъ и надобности, ибо не отдѣльная система, а вся вообще древне-греческая мудрость имѣлась въ виду обыкновенно, при оцѣнкѣ философіи, и опредѣленіи отношенія ея къ христіанству. Философіею, говоритъ Климентъ Александрійскій, я называю не ученіе стоиковъ, Платона, Эпикура или Аристотеля, но то, что̀ высказано каждою изъ этихъ школъ хорошаго и научающаго справедливости съ благочестивымъ знаніемъ,—все это вмѣстѣ взятое

---

[1]) Adv. haer. III. XXV, 224.

[2]) Strom. 1, 8, 125.

[3]) Praepar. evang. 13, 14.

[4]) Въ 11-й 12 и 13 кн., см. напр. liber XII. cap. 52.

(τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικόν) я называю философіею[1]). Безъ сомнѣнія, важнѣйшее значеніе для писателей христіанскихъ имѣла философія Платона, однако не столько въ первоначальномъ, сколько въ томъ измѣненномъ видѣ, какой она получила при посредствѣ іудейской философіи и неоплатонизма.

Не только въ первые вѣка христіанства, но и въ позднѣйшее сравнительно время, именно въ періодъ возрожденія классической древности, не смотря на бывшее тогда энтузіастическое увлеченіе философіею Платона, мы не находимъ разграниченія этой философіи отъ неоплатонизма. Напротивъ, приверженцы Платона въ духѣ александрійскаго эклектизма предполагали, что въ философіи Платона содержится философія первобытная, основанная на первобытномъ откровеніи, изъ котораго всѣ послѣдующія ученія почерпали свое содержаніе. Отсюда возникло стремленіе привести къ единству всѣ элементы древности и образовать чрезъ то новую систему философіи, для которой, впрочемъ, философія Платона должна была служить главнымъ основаніемъ. Такимъ образомъ, смѣшеніе философіи Платона съ другими ученіями прямо имѣлось въ виду. Задача, которую при этомъ требовалось выполнить, состояла въ томъ, чтобы согласить съ христіанствомъ древнюю философію. Изученіе философіи, въ особенности—Платона, не было самостоятельною цѣлью, а только средствомъ къ образованію новой системы, которая должна была замѣнить схоластическую[2]).

Только въ новое время стали изучать философію Платона, какъ и другія системы, не съ тою цѣлью, чтобы признавать или отвергать, но дабы возстановить первоначальное дѣйствительное ея содержаніе и чрезъ то опредѣлить точно

[1]) Strom, l. 7. 124.

[2]) Geschichte d. Philos. des Mittelalters, Stöckl. III Bd. s. 141, 153.

ея историческое положеніе и значеніе. Въ ряду трудовъ, посвященыхъ изученію философіи Платона, важное мѣсто занимаютъ различные опыты разсмотрѣнія этой философіи со стороны отношенія ея къ христіанству. Обратимъ вниманіе, по крайней мѣрѣ, на нѣкоторые изъ этихъ опытовъ.

Сравнивая платоновское ученіе о Богѣ съ христіанскимъ, или вѣрнѣе, съ библейскимъ, *Аккерманъ* [1]) находитъ близкое сходство между тѣмъ и другимъ, въ слѣдующихъ отношеніяхъ: въ доказываніи бытія Бога, въ опредѣленіяхъ— существа Божія, имени, свойствъ и дѣйствій божественныхъ.

Что касается а) доказательствъ, то Аккерманъ находитъ, что хотя библейская вѣра въ Бога, также какъ и платоновская, основывается на непосредственномъ убѣжденіи, однако и въ библіи многократно и опредѣленно указываются тѣже моменты, изъ которыхъ впослѣдствіи христіанское богословіе построило свое космологическое доказательство (Евр. 3, 4; Пс. 18, 2 и д. Пс. 104, 2 и д. Рим. 1, 20), и Платонъ, подобнымъ же образомъ, главныя основанія для убѣжденія въ бытіи Бога заимствуетъ изъ природы и ея закономѣрнаго устройства; б) опредѣлить существо Божіе Платонъ признавалъ невозможнымъ, но такъ какъ божество было исходнымъ и конечнымъ пунктомъ его философіи, что объясняется не только благочестивымъ чувствомъ, но еще болѣе строго научнымъ духомъ его мышленія, то онъ даетъ, по крайней мѣрѣ, приблизительное понятіе о божествѣ, посредствомъ уподобленій. Наиболѣе мы приближаемся, по Платону, къ истинному понятію о божествѣ, когда надлежащимъ образомъ разумѣемъ идею блага и когда сравниваемъ божество съ видимымъ солнцемъ, которое есть сынъ и образъ Божій (Респ. VI. 506 e. 508 b). Подобнымъ же образомъ, св. Писаніе, хотя не даетъ

[1]) Das Christliche im. Plato und in der platonisch. Philosophie (1835).

точнаго опредѣленія существа Божія, однако говоритъ, что Богъ есть любовь (1 Іоан. 4, 16) и Отецъ свѣта (Іак. 1, 17). Единство божественнаго существа Плат. утверждаетъ во многихъ мѣстахъ своихъ сочиненій (Полит. 170 a, Тим. 31a) и особенно указываетъ на существенное различіе между единымъ, вѣчнымъ, истиннымъ Богомъ и низшими богами, соучастниками въ образованіи міра. c) Въ названіяхъ, даваемыхъ божеству, у Платона тоже сходство съ библейскими выраженіями. Такъ онъ называетъ Бога отцемъ всего, а также отцемъ боговъ (Тим. 28c, 37e, 41a) творцемъ (ποιητὴς, δημιουργός). Наиболѣе сходны съ христіанскими слѣдующія имена: царь, правитель, властитель міра (βασιλεύς, ἄρχων). д) Не меньшее сходство между библейскою и платоновскою теологіею также и въ ученіи о божественныхъ свойствахъ. По ученію Платона Богъ вѣченъ (Тим. 27 d, 38a 52a), все временное и пространственное въ отношеніи къ Богу прямо отрицается. Богъ—причина и источникъ всякаго движенія и всякой жизни, вѣчно себя движущій. Съ высочайшимъ могуществомъ въ немъ соединяется величайшая мудрость (ἐπιστάμενος ἅμα καὶ δυνατός Тим. 68 d), его всемогущее хотѣніе содержитъ цѣлость вещей, устроенныхъ имъ премудро, могущество и мудрость съ благостію соединяетъ (Зак. X, 902c). Понятіе божественнаго всемогущества видно изъ Тим. 32c, 33a (но понятія неограниченнаго всемогущества Пл. не имѣлъ Тим. 41a), Богъ не только мудръ, но также всезнающъ: ничто не скрыто отъ него (Федр. 278 d. Парм. 134c; Зак. X, 901, срав. Псал. 93, 8 и д.). Обозрѣвая цѣлое, онъ также и отдѣльное не опускаетъ изъ виду. Съ совершеннѣйшимъ вѣдѣніемъ у него соединяется чистота и истинность: онъ есть Богъ истины, ненавидящій ложь; обманъ ему чуждъ (Респ. II 382e срав. Рим. 15, 8, Тит. 1, 2; Евр. 6, 18). Онъ справедливъ и благъ (Федонъ 80 d. Прот. 344; срав. Лук. 18, 19), зло не оставляетъ безъ

наказанія, а добро безъ награды (Зак. 4, 716). Въ благости, которая всѣмъ хочетъ добра и никогда не бываетъ причиною зла (Респ. II, 379, срав. Іак. 1, 13, 17) состоитъ его существо; будучи благимъ, божество вседовольно и блаженно (Филебъ 20 d). Блаженство это исключаетъ всякую страсть, всякое чувство (библія однако говоритъ о гнѣвѣ, сожалѣніи; также и отцы церкви); всѣ недостойныя представленія и выраженія о божествѣ отрицаются (Респ. II). Почитаніе божества, требуемое Платономъ, соотвѣтствуетъ его понятію о божествѣ. Бога почитать должно не обрядами, молитвами и жертвами,—все это дѣлаетъ и нечестивый, а посредствомъ добродѣтели и благочестія (Эвтиф. 7a 8d.) Когда молимся, то прежде всего мы должны помнить, что Богъ лучше насъ знаетъ наши нужды (Зак. 687d,e.) е) Ученіе Платона о дѣйствіяхъ божества также представляетъ много пунктовъ для сравненія съ христіанскимъ, но менѣе въ ученіи о твореніи, нежели въ ученіи о сохраненіи и управленіи міромъ. Хотя нерѣдко находили у Платона догматъ о сотвореніи міра изъ ничего, но къ этому поводомъ послужило его понятіе о матеріи. Также неправы и тѣ, которые приписываютъ Платону представленіе совѣчной Богу и какъ бы противустоящей ему матеріи. На самомъ дѣлѣ, по Пл., если міръ существуетъ чрезъ Бога, то вмѣстѣ съ тѣмъ и наоборотъ, бытіе Бога не мыслимо безъ существованія міра. Такъ какъ міръ есть дѣло совершеннаго существа, то ему свойственны совершенная красота и порядокъ; онъ есть отображеніе первообраза, даннаго въ божественномъ разумѣ: довольство Бога своимъ твореніемъ Плат. также выражаетъ, какъ и Моисей. Въ мірѣ нѣтъ причины къ его разрушенію: Богъ также не можетъ уничтожить его. Напротивъ, онъ не только сохраняетъ его, но и управляетъ имъ. Провидѣніе надъ всѣмъ бодрствуетъ, не дѣлая никакого различія между малымъ и великимъ. Зло, при ближайшемъ раз-

смотрѣніи, большею частію оказывается призрачнымъ; оно, кромѣ того, оправдывается необходимостію и цѣлесообразностію. [1]).

Всѣ эти черты сходства между ученіемъ Платона и христіанскимъ ученіемъ о Богѣ,—по взгляду Аккермана, не случайны; онѣ основываются на внутреннемъ существѣ какъ платонизма такъ и христіанства, т. е., по Аккерману, есть внутреннее существенное родство между христіанствомъ и платонизмомъ, чѣмъ и объясняются указанныя выше отдѣльныя черты сходства.

Сущность христіанства и платонизма Аккерманъ полагаетъ въ идеѣ *спасенія*, которое въ платонизмѣ только ищется, а въ христіанствѣ, напротивъ, даруется [2]). Что идея спасенія есть господствующая въ философіи Платона, это видно изъ отдѣльныхъ выраженій, часто употребляемыхъ Платономъ, каковы: σωτὴρ, σωτηρία, σώζειν (Федонъ 107c,d. Тим. 88, b. Горг. 512 b. Тим. 86 c. 87 b.) з), но главнымъ образомъ изъ цѣлаго его міровоззрѣнія. Платонъ противополагаетъ сущее, всегда самому себѣ равное, бывающему, измѣняемому. Отношеніе нашего мышленія къ этой противоположности таково, что не удовлетворяясь измѣняемымъ, оно стремится къ постиженію, воспринятію сущаго, а это показываетъ, что мышленіе равно сущему, но *бывающее* раздѣляетъ ихъ. Поэтому, достиженіе бытія для мышленія было бы не столько соединеніемъ, сколько возсоединеніемъ. Сущее—это идеи, а *бывающее*, которое противополагается *сущему* какъ *несущее*, суть явленія чувствен-

---

[1]) d Chr. im Plato... s. 38—55.

[2]) Das Wesentliche des Christenthums besteht im *Heilskräftigen*; das des Platonismus im *Heilbezweckenden*. Im Christenthum ist also das Heil in That und Wirklichkeit vorhanden, im Platonismus nur im Gedanken, und als Ziel des Strebens. ibid 352 s.

[3]) Ibid. 292 s.

ныя. Явленія относятся къ идеямъ какъ призракъ къ дѣйствительному, какъ не истинное къ истинному. Но при своей противоположности, сущее и несущее входятъ однако другъ въ друга: если бы идеи имѣли только чистое бытіе въ себѣ и для себя и не примыкали одна къ другой, а также къ бывающему, то были бы непознаваемы. Несущее вѣчно хочетъ быть сущимъ. Связь этихъ противоположностей познаваема только изъ высшаго единства, лежащаго въ ихъ основаніи. Единство это и есть божество.

Какъ причина, все изъ себя и чрезъ себя опредѣляющая, Богъ есть существо *волящее* и вмѣстѣ знающее. Воля божества состоитъ въ томъ, чтобы бывающее въ безконечность наполнялось и проникалось сущимъ. Совершеннѣйшимъ образомъ выражается, что̀ есть Богъ по отношенію къ бытію и бывающему,—его отчество и дѣятельность (das Vaterwesen and Wirken)—въ идеѣ блага.

Итакъ, въ Богѣ и бытіи божественномъ—полнота истины и благости: туда должно направляться мышленіе, туда человѣкъ долженъ стремиться, если хочетъ познать истинное и быть участникомъ блага. Но полное обращеніе человѣческой жизни къ небесному источнику всякагоблага и истины такъже трудно, какъ и рѣдко бываетъ. Ибо человѣкъ подлежитъ другому влеченію, отдаляющему его отъ божественнаго бытія; влеченіе это исходитъ отъ несущаго. Заблужденіе и грѣхъ происходятъ вслѣдствіе способности несущаго участвовать въ сущемъ и, слѣдовательно, принимать видъ сущаго, казаться имъ. Могущество призрака имѣетъ свой корень въ чувственности. Коль скоро душа ищетъ удовлетворенія своему стремленію къ сущему въ чувственномъ, она теряетъ свое единство; сила ея раздробляется подъ напоромъ движеній внѣшнихъ. Отяжелѣвшая, наполненная матеріальнымъ, неспособная къ воспріятію высшаго, она по смерти тѣла еще глубже погру-

жается въ несущее. Сила могущая необузданную, дикую жизнь привести въ порядокъ есть, происходящая изъ чистой любви къ истинному, наука объ истинно сущемъ—философія. [1]).

Такимъ образомъ оказывается, что Платонъ разсматриваетъ настоящее состояніе жизни согласно съ христіанствомъ, какъ отпаденіе отъ Бога, а цѣль жизни полагаетъ въ возвращеніи человѣка къ первобытному единству съ Богомъ. «Христіанское представленіе, говоритъ Аккерманъ, о бѣдственномъ состояніи міра и человѣческой жизни—исходный пунктъ платоновскаго направленія, полагающаго себѣ цѣлью—спасеніе». Платону не чуждо было библейское понятіе плоти и міра (Зак. 1, 644e Римл. 7, 15). Грѣхъ, источникъ бѣдствій, онъ понимаетъ какъ ложь, пустоту, ничтожество во внутренней жизни, облекающееся обманчивымъ призракомъ истиннаго и прекраснаго; также и христіанство обозначаетъ ложь какъ характерный и наиболѣе опасный моментъ грѣха. Отсюда, спасеніе Платонъ мыслилъ какъ обращеніе къ себѣ, освобожденіе внутренняго существа отъ окружающей внѣшности, какъ сосредоточеніе духовнаго въ человѣкѣ. Однако, какъ въ христіанствѣ, человѣкъ не самъ себя спасаетъ, такъ и по Платону, дѣло спасенія совершается не самимъ человѣкомъ, его собственными силами, а при посредствѣ идей. Свѣтъ, исходящій отъ идей въ сознаніе, возбуждаетъ и образуетъ душу, постепенно возводя ее къ общенію съ Богомъ. Изъ общаго направленія философіи Платона понятно также и то, что телеологія платонизму, какъ и христіанству, вполнѣ свойственна. Философія Платона не закрывала предъ нимъ того, что лежитъ внѣ ея и надъ нею: Богъ Платона выше его философіи (1 Іоан. 3, 20, Респ. VI, 506e. 508 b); знаніе и воля П. возвышаются надъ міромъ его мысли. Мысль о подчиненіи—глав-

[1]) Ibid. 4 cap. Grundzuge d. plat. Philos. 178—223.

ная въ его нравственномъ міровоззрѣніи, и то что опредѣляетъ порядокъ господства и подчиненности между вещами, есть ихъ отношеніе къ Богу, большая или меньшая ихъ близость къ нему. Такимъ образомъ, телеологія въ платонизмѣ граничитъ съ теологіею и даже переходитъ въ нее. Ибо понятіе цѣли заключаетъ въ себѣ понятіе воли, полагающей цѣль. Воля эта открывается въ цѣляхъ природы, какъ мудрость, могущество и благость (Фил. 28с. Зак. X, 902 е) [1]).

Что платонизмъ, по Аккерману, имѣетъ съ христіанствомъ столь существенное родство, въ общей тому и другому идеѣ спасенія, это онъ объясняетъ изъ самой природы жизни человѣческой, въ которой глубоко лежитъ потребность спасенія. Основное побужденіе жизни, говоритъ Аккерманъ, обнаруживается въ двоякомъ направленіи: жизненная сила влечетъ къ себѣ все, чрезъ что она укрѣпляется, возвышается, споспѣшествуется, и отвергаетъ все задерживающее ее: жизнь стремится къ полному раскрытію и безпрепятственному самодвиженію. И дѣйствительно, въ природѣ, повсюду, гдѣ жизнь безпрепятственно осуществляетъ свою волю, она является какъ бы проникнутою чувствомъ благосостоянія и производитъ впечатлѣніе красоты. Какъ по пространству она представляется всеоживляющею, такъ по времени—вѣчно юною. Не такова жизнь человѣка. Какъ и жизнь природы, она очевидно организована такъ, что всѣ данные въ ней задатки хотятъ и могутъ достичь процвѣтанія. Разсматривая жизнь со стороны даровъ, которые она имѣетъ въ своемъ распоряженіи, можно сказать, что она вполнѣ достаточна для своего полнаго достоинства и счастія. И однако, вмѣсто кротости и красоты, проявляемыхъ на степени растительной жизни, природа въ жизни человѣка, коль скоро предоставлена самой себѣ, ниспадаетъ въ бездну и представляетъ

[1]) ibid. 6-es capit. 291—323-s.

зрѣлище, возбуждающее ненависть. Вообще, насколько вѣрно, что жизнь внѣшней природы дѣйствительно есть то, чѣмъ она можетъ и должна быть, столь же вѣрно, что жизнь человѣческая не такова на степени своего чисто натуральнаго развитія: тамъ красота, неиспорченность, свѣжесть; здѣсь же разстройство, слабость, страданія, тяжесть которыхъ увеличивается тѣмъ, что человѣкъ, сознавая свое бѣдственное положеніе, въ тоже время чувствуетъ, что оно есть слѣдствіе его вины. Жизнь чувствуетъ свою вину и хочетъ ее загладить; отсюда заботы о дѣлахъ удовлетворенія и средствахъ примиренія, отсюда искупительныя жертвы и под. Спасеніе дѣйствительно, только при томъ условіи если оно снимаетъ вину, если входитъ въ жизнь, какъ дѣло и истина, а не только какъ образъ и мысль. Откуда же можетъ придти такое спасеніе? Аккерманъ показываетъ, что его не могутъ дать ни природа, такъ какъ изъ низшей среды жизни не можетъ произойти то, въ чемъ нуждается высшая; ни искусство, которое въ состояніи дать лишь временное забвеніе бѣдствій, ни философія, по своей абстрактной научности, неспособная приспособиться къ жизни практической, ни вообще цивилизація, съ увеличеніемъ которой увеличиваются и пороки, ни наконецъ мораль, которая можетъ произвести только внѣшнее согласіе дѣла съ повелѣніемъ, но не внутренее. Такъ какъ наиболѣе бѣдственною представляется та сторона жизни, которая обращена къ небу, т. е. религіозная (почему нерѣдко видѣли въ ней источникъ всякаго зла), то поэтому и помощь можетъ произойти только отъ Бога. Только живая любовь Божія спасительна. И дѣйствительно, такая помощь, такое спасеніе дано человѣчеству жизнію Христа. Будучи сама свободна отъ грѣха, эта жизнь и на другихъ дѣйствуетъ освобождающимъ образомъ и дѣйствіе это развивается въ двоякомъ направленіи: въ ширину оно распространяется на все человѣчество, въ глубину—н

внутреннюю жизнь отдѣльнаго человѣка. Христіанство, зерно котораго составляетъ жизнь Христа, есть сила спасающая; понятіе спасенія—главное въ христіанскомъ вѣроученіи [1]).

Нельзя отрицать, что съ немалымъ искусствомъ Аккерманъ проводитъ параллель между христіанствомъ и философіею Платона. Но какъ христіанство онъ понимаетъ въ духѣ протестантства, то и платонизмъ разсматриваетъ съ протестантской точки зрѣнія, и этого уже достаточно для того, чтобы усумниться въ достовѣрности предлагаемаго имъ взгляда на философію Платона. Впрочемъ, и самъ Аккерманъ въ зна-

---

[1]) 5-я Capit 227—262 s. Какъ понимаетъ Аккерманъ спасеніе, въ которомъ заключается сущность христіанства, это можно видѣть изъ его взгляда на жизнь Христа и ея вліяніе на человѣчество. Слѣдующія черты онъ отмѣчаетъ въ этой жизни какъ такія, которыми объясняется спасительное вліяніе ея: a) нравственная чистота: никакое чувство грѣха не возмущаетъ здѣсь всегда яснаго сознанія, никакая нечистая мысль, никакое дурное дѣло не нарушаютъ внутренняго мира; b., органическая цѣльность и свобода: величіе дѣлъ, наполнящихъ эту жизнь, не происходитъ ни изъ чувственно могучихъ импульсовъ, ни изъ отдѣльныхъ предписаній и ежедневно повторяемыхъ нравственныхъ самопонужденій, но совершенно органически развивается какъ плодъ изъ дерева, и, въ тоже время, вполнѣ принадлежитъ сознанію и волѣ: свобода—источникъ этой жизни, и c) непрерывная и непосредственная связь съ Богомъ. Въ обыкновенной жизни, религіозная сторона, стремящаяся къ Богу, представляется въ состояніи бѣдственной скудости: сознаніе и воля являются отрѣшенными отъ Бога и возвышаются къ нему лишь на мгновеніе и отрывочно; въ жизни Христа, напротивъ, мы видимъ непрерывную связь съ Богомъ: свобода и союзъ съ Богомъ въ этой жизни нераздѣльны. Спасительное дѣйствіе жизни Христа существенно состоитъ въ возрастающемъ образованіи внутренней жизни человѣка по подобію жизни Христа. Такое дѣйствіе обнаружилось прежде всего на ученикахъ и первыхъ послѣдователяхъ его. Они свидѣтельствуютъ о Христѣ болѣе своимъ бытіемъ и существомъ, нежели словами. Существо Христа наполняло и одушевляло ихъ, будучи въ тоже время ихъ собственнымъ существомъ, такъ что они не только не утратили чрезъ то самобытности, напротивъ обрѣли ее. Любовь ко Христу—источникъ ихъ силы и крѣпости. Такъже совершается возрожденіе и въ каждомъ обращающемся ко Христу. Хотя грѣхъ еще не вполнѣ умерщвленъ, но сила его разрушена. Что происходитъ въ душѣ, когда образуется христіанская жизнь, тождественно съ тѣмъ, что происходило въ мірѣ при распространеніи христіанства. Отсюда видно, что спасеніе Аккерманъ понимаетъ не въ догматическомъ, таинственномъ смыслѣ, а въ нравственномъ. ibid. s. 263—272.

чительной мѣрѣ разрушаетъ аналогію, находимую имъ между христіанствомъ и платонизмомъ, когда прямо утверждаетъ, что у Платона нѣтъ понятія личности, и что поэтому божество его есть общее нѣчто, neutrum, а не существо личное [1]). Какъ же послѣ этого можно находить въ философіи Платона христіанскую мысль о спасеніи? Мыслимо ли спасеніе, какъ учитъ объ немъ христіанство, помимо живаго, духовнаго отношенія человѣка къ личному Богу? Правда, Аккерманъ говоритъ, что въ христіанствѣ спасеніе дано въ дѣйствительности, а въ платонизмѣ только какъ мысль, какъ цѣль стремленія, абстрактная, а не конкретная истина. Но и противъ этого нельзя не замѣтить, что тѣ мѣста изъ сочиненій Платона, въ которыхъ употребляются выраженія: σώζειν, σωτηρία и под., и на которыя ссылается Аккерманъ, не представляютъ ничего общаго съ христіанскимъ ученіемъ о спасеніи. Такъ напр. въ Тимеѣ (88 b) Платонъ предлагаетъ упражнять равномѣрно и душу и тѣло въ соотвѣтственной имъ дѣятельности, какъ единственное *спасеніе* (σωτηρία) противъ преобладанія души надъ тѣломъ, или наоборотъ,—тѣла надъ душею, ибо такое преобладаніе противорѣчитъ идеѣ соразмѣрности, гармоніи. Въ Горгіасѣ Сократъ говоритъ Калликлу: неужели ты думаешь, что только о томъ нужно заботиться, какъ бы долѣе пожить и заниматься тѣми только искуствами, которыя *спасаютъ* отъ опасностей, какъ и ты совѣтуешь мнѣ заниматься реторикою, которая въ декастеріяхъ приноситъ пользу? Искуство (ἐπιστήμη) плаванія тоже *спасаетъ* людей отъ смерти; важнѣе умѣнье управлять кораблемъ, которое *спасаетъ* отъ величайшихъ опасностей не только души, но и тѣла и имущества, а между тѣмъ искуство это не величается, будто оно дѣлаетъ нѣчто чрезвычайное..; для страждущаго душевными недугами нѣтъ

[1]) стр. 298 (примѣч.), срав. стр. 200 (прим.).

пользы въ томъ, когда *спасутъ* его отъ смерти на морѣ, въ судѣ, или иномъ мѣстѣ, ибо жизнь ему не нужна. Смотри: благородное и доброе не есть ли нѣчто иное, нежели просто желаніе *спасать* и *спасаться*? (511 d—512 b, c.) Христіанскіе писатели должны были пользоваться многими выраженіями и терминами, бывшими въ употребленіи у греческихъ философовъ и отчасти выработанными самою философіею, но при этомъ, какъ само собою понятно, придавали имъ смыслъ совершенно иной, отличный отъ первоначальнаго ихъ значенія. Поэтому тождество образовъ, представленій и вообще формъ языка, въ этомъ случаѣ, далеко не есть тождество внутренняго содержанія. Въ примѣръ смѣшенія понятій, вслѣдствіе сходства въ формѣ выраженія, можно указать на то, какъ Аккерманъ сближаетъ платоновскую идею блага съ Логосомъ еван. Іоанна. Какъ Іоаннъ, говоритъ онъ, называетъ Логосъ истиннымъ свѣтомъ, который всякаго человѣка просвѣщаетъ, и силою, дарующею всѣмъ вещамъ бытіе и существо (Іоан. 1, 3. 4. 9.), такъ Платонъ выражается объ идеѣ блага, что она подобно солнцу—источнику зрѣнія и жизни,—есть причина всякаго познанія, всякаго бытія и сущности (Респуб. VI. 508e) [1]).

Какъ Аккерманъ изъясняетъ философію Платона въ духѣ протестантства, такъ *Михелисъ* разсматриваетъ ее съ точки зрѣнія католической. [2]). Въ основаніе своего взгляда на

---

[1]) стр. 297—298.

[2]) Die Philosophie Platons in ihrer inneren Reziehung zur geoffenbarten Wahrеit (1859 г.) 1-e und 2-e Abth.

Послѣ того какъ Платонъ, говоритъ Михелисъ, въ предисловіи къ этому сочиненію, отъ начала христіанской науки и до реформаціи, посредственно или непосредственно, былъ человѣческимъ опорнымъ пунктомъ (Anhaltpunct) специфически церковной науки, теперь, приблизительно съ начала нашего столѣтія, этотъ же Платонъ сдѣлался почти привилегированнымъ достояніемъ субъективно—протестантской науки,—до такой степени, что даже католическіе писа-

отношеніе философіи Платона къ христіанству онъ полагаетъ не нравственную сущность послѣдняго, а догматическое ученіе церкви о Богѣ. «Я выхожу изъ предположенія, говоритъ онъ, что христіанское откравеніе, въ которомъ вполнѣ сообщена человѣку вѣчная, божественная истина, стоитъ въ такомъ существенномъ и внутреннемъ отношеніи къ человѣческому мышленію, что послѣднее только въ немъ находитъ для себя восполненіе и удовлетвореніе» [1]). Это предположеніе онъ надѣется доказать чрезъ разсмотрѣніе философіи Платона, ибо эта философія «такъ относится къ христіанскому откровенію, какъ вопросъ къ отвѣту, какъ человѣчески искомая истина къ даруемой и свидѣтельствуемой Богомъ». Основаніе такого отношенія между платонизмомъ и христіанствомъ лежитъ во внутренней, существенной связи ихъ съ человѣческимъ, мыслящимъ сознаніемъ, слѣдоват. въ универсальномъ и чистомъ, т. е. общечеловѣческомъ, характерѣ который въ томъ и другомъ открывается, но только съ различныхъ сторонъ» [2]). Такимъ образомъ, если Аккерманъ родство между христіанствомъ и платонизмомъ видитъ въ общемъ ихъ отношеніи къ жизни, то Михелисъ главный пунктъ соприкосновенія ихъ между собою полагаетъ въ общемъ для нихъ отношеніи къ человѣческому мышленію. Отсюда, при разсмотрѣніи платонизма, важнѣйшее значеніе для него имѣетъ діалектика Платона, между тѣмъ какъ Аккерманъ обращаетъ вниманіе

тели въ своихъ сужденіяхъ не свободны отъ вліянія результатовъ протестантской критики. Видя въ такомъ положеніи дѣла явленіе не нормальное и имѣя при томъ въ виду, что, по согласному мнѣнію католическихъ богослововъ, для оживленія богословской науки, важно изученіе Ѳ. Аквината, (для пониманія котораго необходимо знаніе платоно-аристотелевой философіи),—Михелисъ предпринялъ—разъяснить философію Платона съ точки зрѣнія католической (V—VII s.)

[1]) 1-e Abl s. 110.

[2]) ibid 111 s.

исключительно на господствующее въ философіи Платона нравственное настроеніе ея.

Чтобы показать, какъ относятся къ человѣческому мышленію, съ одной стороны, откровеніе, а съ другой—философія Платона, Михелисъ прежде всего опредѣляетъ сущность важнѣйшей истины откровенія «къ которой сводится все другое», именно, истины о троичности лицъ и единствѣ существа въ Богѣ, и за тѣмъ, съ точки зрѣнія этой истины, разбираетъ діалоги Платона, слѣдя за постепеннымъ развитіемъ его философіи.

Догматъ о троичности лицъ въ Богѣ, по объясненію Михелиса, состоитъ въ томъ, что, хотя истинно и реально высказываются о Богѣ какъ единство существа, такъ и троичность лицъ, но при этомъ ни выраженіе: *сущность*, служащее къ обозначенію момента—реальнаго единства, ни выраженіе: *лице*, означающее моментъ реальнаго различія и множества въ абсолютномъ бытіи Бога, не должно переносить на Бога просто и безъ исправленія, въ смыслѣ отвлеченномъ отъ конечнаго. Такъ какъ Богъ выше всякой, отвлеченной отъ конечнаго бытія, сущности, то и понятіе лица, заимствованное отъ конечнаго сознанія, не должно прямо прилагать къ Богу (что повелобы къ тритеизму). Поэтому, какъ различіе въ Богѣ не есть ни повтореніе, ни раздѣленіе, сложеніе или умноженіе одного божественнаго существа, ибо каждое лице есть вполнѣ божественная сущность, такъ равно и единая божественная сущность только чрезъ существованіе въ трехъ лицахъ реальна, то есть, единство и различіе въ Богѣ нераздѣльны. Но какимъ образомъ возможна нераздѣльность въ Богѣ единства и различія (множества), какъ возможно тождество неизмѣннаго бытія и движенія (различіе лицъ обосновываетъ въ Богѣ вѣчный и абсолютный жизненный процессъ)?

Тайна эта конечно непонятна для насъ; она выше нашего мышленія и потому немыслима; но это происходитъ отъ того, что *различеніе*—существенная форма нашего мышленія, и такъ какъ форма эта есть слѣдствіе сотворенности, конечности нашего мышленія, то она и не приложима къ Богу.

Все что не есть Богъ, говоритъ Михелисъ, имѣетъ свое бытіе вслѣдствіе свободнаго творчества божественной воли... По своему понятію, твореніе есть различеніе по сущности (Wesensunterscheidung), положеніе различныхъ отъ Бога и другъ отъ друга конечныхъ существъ. Отсюда различеніе—необходимый моментъ нашего мышленія, но этотъ моментъ имѣетъ только формальное, а не реальное значеніе. Отрицаніе, какъ выраженіе различенія κατ' ἐξοχήν есть по преимуществу формальное понятіе. Ближайшими видоизмѣненіями формальнаго основнаго понятія—отрицанія служатъ понятія пространства (различеніе одного существа подлѣ другаго) и времени (различеніе состояній въ томъ же существѣ). Такъ какъ различіе формальнаго и реальнаго момента—характеристическій признакъ *конечнаго* мышленія, то слѣдовательно не должно переносить его на Бога. Конечное мышленіе только въ такой мѣрѣ реально мыслитъ безконечное или Бога, насколько сознаетъ абсолютную несоразмѣрность своей формы съ существомъ безконечнаго. Отсюда, когда мышленіе восходитъ къ Богу, какъ первооснованію, то оно должно дѣлать обратное, сравнительно съ тѣмъ, что Богъ дѣлаетъ при твореніи. Если Богъ, при твореніи, полагаетъ различіе существъ, и на этомъ основывается различіе формы и содержанія въ конечномъ мышленіи, то мышленіе—наоборотъ, восходя къ Богу, должно нѣкоторымъ образомъ устранить присущую ему форму (различенія). Такъ какъ, однако, въ дѣйствительности мышленіе не можетъ отрѣшиться отъ своей существенной формы,

то божественное бытіе, по необходимости, должно быть для него тайною [1]).

Но все это ясно для насъ потому, что мы имѣемъ откровеніе, между тѣмъ Платонъ не сознавалъ ясно различія, присущаго мышленію, между реальнымъ и формальнымъ. Отсюда,—формальныя понятія онъ разматриваетъ какъ реально сущее, и наоборотъ, реальное содержаніе переходитъ у него въ формально діалектическій процессъ понятій. Такъ какъ, однако, слѣдствіемъ такого смѣшенія формальнаго съ реальнымъ являются неразрѣшимыя противорѣчія, то поэтому, вмѣстѣ съ тѣмъ, замѣчается также у Платона стремленіе къ разграниченію реальнаго отъ формальнаго,—хотя такое стремленіе и не достигаетъ своей цѣли. Только въ откровенномъ христіанскомъ ученіи о Богѣ является осуществленнымъ то, къ чему стремится Платонъ. Эти немногія положенія въ сжатомъ видѣ представляютъ то, что хочетъ доказать Михелисъ въ своемъ обширномъ трудѣ, посредствомъ анализа всѣхъ діалоговъ Платона.—Мы остановимся только на нѣкоторыхъ, важнѣйшихъ въ этомъ отношеніи, діалогахъ, тѣмъ болѣе, что независимо отъ взглядовъ Михелиса, это прямо требуется задачею нашего изслѣдованія.

Въ діалогѣ «Софистъ» Платонъ, по Михелису, пытается рѣшить ту же задачу, которая разрѣшена только христіанскимъ ученіемъ о Богѣ.—Задача эта состоитъ въ томъ, чтобы найти примиреніе для двухъ противоположныхъ, господствовавшихъ въ прежней философіи, принциповъ—абсолютнаго бытія (элеаты) и абсолютнаго движенія (Гераклитъ). Въ діалогѣ этомъ разсматривается вопросъ о значеніи сущаго и несущаго. Но такъ какъ въ элейской школѣ, которая первоначально выразила эту противоположность, съ ученіемъ о единомъ сущемъ

[1]) Ibid. s. 111—116.

имѣла связь діалектика, то поэтому и въ діалогѣ «Софистъ», въ связи съ означеннымъ вопросомъ, истинная діалектика противополагается ложной, софистической.

По поводу того опредѣленія софистическаго искусства, къ которому приходитъ Платонъ въ означенномъ діалогѣ,—что софистика производитъ призрачные, а не дѣйствительные образы вещей (φάντασμα, ἀλλ' οὐκ εἰκόνα 236 c.), что софистъ умѣетъ только казаться всезнающимъ, не будучи таковымъ на дѣлѣ,—является вопросъ: какъ возможно, чтобы нѣчто казалось, а на самомъ дѣлѣ не существовало, и какимъ образомъ можно мыслить и высказывать ложное, т. е. то, чего нѣтъ, что не существуетъ (какъ истинное есть сущее, такъ ложное—не сущее)? Парменидъ требовалъ—никогда не говорить, что не сущее есть. Но съ другой стороны, если только сущее есть, а не сущаго нѣтъ (ученіе элеатовъ), тогда ложь невозможна (какъ утверждали софисты). При томъ же, не было бы и вопроса о несущемъ, если бы оно дѣйствительно было немыслимо и невыразимо.

Не только, впрочемъ, не сущее, но и само сущее подлежитъ спору, ибо различныя мнѣнія были высказаны какъ о числѣ, такъ и о качествѣ сущаго. По мнѣнію однихъ, сущее множественно (двояко или трояко). Но изъ многаго «одно» только можетъ быть признано сущимъ, прочее же должно относиться къ нему или какъ части къ цѣлому, или какъ не сущее къ сущему, т. е. если сущее множественно, или, что тоже, различно, то различіе это можетъ состоять лишь въ томъ, что одно есть цѣлое, а все прочее—части, или одно сущее, а все другое не сущее, словомъ мы приходимъ къ тому, что сущее есть одно [1]) и, дѣйствительно, такъ учили

[1]) Вы, которые утверждаете, что теплое и холодное, или подобныя два начала (ἤ τινε δύο τοιούτω) составляютъ все бытіе, что хотите высказать,

элеаты. Но и это ученіе (что сущее—одно) также не выдерживаетъ критики. Въ самомъ дѣлѣ, элеаты, которые учатъ, что *все есть одно*, прилагаютъ этому одному имя сущаго, но имя—не пустое слово, въ противномъ случаѣ и *одно* также есть имя, ничего не означающее (имя имени); итакъ, утверждая, что *сущее одно* и употребляя, такимъ образомъ, два имени, элеаты сами себѣ противорѣчатъ, ибо сами по себѣ эти имена указываютъ на бытіе *многаго*. Притомъ же элеаты опредѣляютъ одно какъ цѣлое (ὅλον), но гдѣ цѣлое, тамъ должны быть и части. Конечно, сложенному изъ частей также можетъ принадлежать единство какъ свойство, но чтобы само единство состояло изъ частей, этого допустить нельзя, а между тѣмъ нельзя также представить, чтобы сущее не было цѣлымъ; ибо a) невозможно цѣлость отдѣлить отъ сущаго: тогда сущее, какъ нецѣлое, было бы не вполнѣ сущимъ, или что тоже,—нѣкоторымъ образомъ было бы не сущимъ; b) нельзя также предположить, что цѣлое никакъ (ни въ сущемъ, ни внѣ его) не существуетъ: безъ цѣлаго не только сущее, но и происхожденіе (бываніе) немыслимо (οὔτε οὐσίαν, οὔτε γένεσιν ὡς οὖσαν δεῖ προσαγορεύειν), такъ какъ самое происхожденіе состоитъ въ образованіи цѣлаго. Такимъ образомъ, сущее не одно, *а множественно*, и, кромѣ того, одно должно быть мыслимо какъ *цѣлое*. Что касается того, каково сущее по качеству, то нельзя допустить вмѣстѣ съ матеріалистами (атом.), что все существующее тѣлесно, или что только тѣлесное существуетъ. Не только тѣло, но и душа съ принадлежащими

когда говорите, что оба и каждое изъ двухъ *существуютъ*? Какъ понимать это ваше *бытіе?* Есть ли оно третье при тѣхъ двухъ, такъ что все состояло бы изъ трехъ, а не двухъ; или, если изъ двухъ одно называете сущимъ, тогда не говорите, что оба равно *суть* (другое было бы не сущимъ). Безъ сомнѣнія, вы хотите назвать сущимъ то и другое; но и въ этомъ случаѣ сущее должно быть одно, (т. е. оба начала, какъ равно *сущія*, должны составлять одно) Соф. 243 e.

ей свойствами, каковы справедливость и несправедливость, мудрость и глупость, также существуетъ. «То что обладаетъ силою дѣйствовать на другое, или испытывать дѣйствіе (страдать), все это дѣйствительно *есть* (πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι)» «Сущее, по моему опредѣленію, есть не что иное какъ сила (δύναμις),—такова именно душа съ принадлежащими ей добродѣтелями или пороками. Но хотя, кромѣ тѣлеснаго, есть также безтѣлесное, сверхчувственное, однако и тѣ не правы, которые совершенно раздѣляютъ идеальное отъ чувственнаго. По ученію этихъ приверженцевъ идеальнаго (φίλοι τῶν εἰδῶν), тѣломъ, посредствомъ ощущенія, мы сообщаемся съ бывающимъ (γένεσις), а душею, чрезъ мышленіе, съ истиннымъ бытіемъ (ὄντως οὐσία), которое всегда остается тѣмъ же (ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχειν), тогда какъ бывающее, напротивъ, непрерывно измѣняется (γένεσιν δὲ ἄλλοτε ἄλλως). Но при всякомъ общеніи происходитъ страданіе или дѣйствіе, а способность дѣйствовать или страдать (ἡ δύναμις τοῦ πάσχειν ἢ δρᾶν) и есть то, въ чемъ состоитъ бытіе. Говорятъ, что такая способность свойственна только бывающему, что движеніе не принадлежитъ сущему, а только чувственнымъ явленіямъ. Однакоже, идеалисты должны согласиться что душа познаетъ, а сущее познается; познаваніе же есть дѣйствіе, а познаваемость страданіе; потому и сущее, поколику познается душею, находится въ состояніи страдательномъ. Но также и активное движеніе должно быть свойственно сущему: можно ли допустить, что совершенно сущему (τῷ παντελῶς ὄντι) не присущи движеніе, жизнь, душа и разумность (φρόνησις), что сущее не живетъ и не разумѣетъ, и не обладая возвышеннымъ и святымъ (σεμνὸν καὶ ἅγιον) разумомъ, остается неподвижнымъ. Итакъ, необходимо допустить и движимое и движеніе какъ сущее. Если сущее неподвижно, тогда невозможно разумѣніе (νοῦς); если также признать, что все находится въ движеніи, то и въ

этомъ случаѣ познаніе будетъ невозможно. Не будь устойчивости (στάσις), ничто не оставалось бы тѣмъ же и въ томъ же отношеніи, а безъ этого не было бы познанія. Поэтому, философъ не долженъ соглашаться съ тѣми, которые говорятъ, что есть одинъ или много видовъ бытія (τῶν ἓν ἢ καὶ τὰ πολλὰ εἴδη λεγόντων) и принимать, что все покоится, ни тѣхъ не долженъ слушать, которые признаютъ сущее всячески движущимся, напротивъ—утверждать то и другое вмѣстѣ: какъ неподвижное такъ и движимое, сущее и все это (ἀκίνητα καὶ κεκινημένα, τὸ ὂν τε καὶ τὸ πᾶν ξυναμφότερα λέγειν 249 d.). Такимъ образомъ, какъ прежде было доказано, что сущее есть вмѣстѣ *одно* и *многое*, такъ теперь Платонъ приходитъ къ тому выводу, что сущее неподвижно и движимо.

Но этотъ послѣдній выводъ представляется не вполнѣ яснымъ. Мегарская школа раздѣляла идеально сущее, какъ неподвижное, отъ чувственнаго, признавая только послѣднее движимымъ. Отсюда вышеозначенное положеніе имѣетъ по видимому тотъ смыслъ, что какъ сущее познаваемое умомъ (ὄν), такъ и чувственное (πᾶν), т. е. движимое, необходимо соединять одно съ другимъ; дѣйствительно, по Платону чувственное участвуетъ въ идеальномъ, то и другое находятся въ общеніи между собою. Но кромѣ этого, Платонъ очевидно имѣлъ въ виду доказать, что и въ идеально сущемъ также есть движеніе, подобно тому какъ противъ элеатовъ онъ доказывалъ, что сущее, будучи единымъ, содержитъ въ себѣ многое. Но какъ примирить съ этимъ то, что Платонъ обыкновенно представляетъ истинно сущее какъ неизмѣнное всегда равное самому себѣ и противополагаетъ ему чувственное, какъ находящееся въ движеніи и потому измѣняемое? [1]) По мнѣнію Суземиля, вышеозначенное положеніе Платона (что истинно

[1]) Тим. 27 d, 28 a. Политикъ 269 d. Пиръ 208 a.

сущее не мыслимо безъ движенія, разума, жизни) имѣетъ тотъ смыслъ, что отъ идеи бытія неотдѣлимы идеи познанія, жизни и движенія, разума и души [1]). Замѣчаніе это конечно вѣрно, но оно ничего не объясняетъ: вопросъ состоитъ въ томъ, какъ понималъ Платонъ самое движеніе, которое онъ предполагаетъ въ истинно сущемъ. При томъ же, Платонъ говоритъ вообще о сущемъ, а потому движеніе и движимое должно быть нераздѣльно со всѣми идеями. Имѣя это въ виду, Штумпфъ утверждаетъ, что по Платону идеямъ свойственно движеніе какъ пассивное, такъ и активное и разъясняетъ эту мысль такъ: хотя движеніе, говоритъ онъ, въ чувственномъ, какъ исключающее возможность твердаго познанія, и было для Платона поводомъ къ предположенію идей, но онъ различаетъ нѣсколько видовъ движенія (Теэт. 181 c. d. Здѣсь различаются: пространственное движеніе—περιφορά и качественное измѣненіе—ἀλλοίωσις: Зак. X. 893, гдѣ различается вращательное движеніе съ неподвижнымъ центромъ отъ такихъ же движеній, но съ центромъ также движущимся); въ особенности же, духовное движеніе противополагается чувственному (Федръ 245 c. d. Зак. X 894 b—e), изъ которыхъ первое означаетъ совершенство, а послѣднее прямо условливаетъ несовершенство бытія и познаваемости въ чувственномъ. Существенное различіе обоихъ состоитъ въ томъ, что духовное движеніе—активное, а чувственное—страдательное, первое не измѣняетъ бытія, въ которомъ происходитъ, а послѣднее состоитъ въ перемѣнахъ происхожденія и разрушенія. Если идеямъ приписывается пассивное движеніе (на сколько онѣ познаются), то отъ чувственныхъ вещей онѣ различаются тѣмъ, что невозможно для нихъ разрушеніе; равнымъ образомъ, хотя, кромѣ страдательнаго, имъ принадлежитъ также активное движеніе,

[1]) Die Genet Entw. d. Platonisch. Philos. 1, 301.

и слѣдовательно онѣ подобны душамъ, но отъ послѣднихъ различаются тѣмъ, что не могутъ производить движенія ни въ чемъ другомъ; идеямъ свойственно по этому лишь самодвиженіе, которое есть не что иное какъ мышленіе (φρονεῖν), при чемъ онѣ сами для себя служатъ объектами,—но не познаніе (γιγνώσκειν). Кромѣ мышленія, идеямъ усвояется также душа; это затрудненіе Штумпфъ разрѣшаетъ тѣмъ, что П. нѣкоторыя выраженія, означающія совершенство, употребляетъ какъ сродныя [1]). Но не есть ли это произвольное толкованіе, если одно выраженіе (движеніе) принимается въ собственномъ, а другое (душа) въ несобственномъ смыслѣ, не смотря на то, что выраженія эти стоятъ вмѣстѣ. Если идеямъ присущи движеніе, жизнь, душа, то должно имъ принадлежать и то, что свойственно душѣ, т. е. способность производить движеніе въ другомъ; при такомъ предположеніи идеи Платона должны быть не только первообразными, но также дѣйствующими причинами. Такой взглядъ на идеи Платона проводитъ Целлеръ [2]). Но этотъ взглядъ имѣетъ, впрочемъ, связь съ тѣмъ мнѣніемъ его, то идеи Платона присущи (имманентны) вещамъ

---

[1]) Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik Bd. 54, 1 H. (1869) s. 99—101.

[2]) Die Philos. d. Griech. II, 1 (3 te Aufl.) s. 574—584.

Впрочемъ Девлше хотя изъясняетъ отношеніе идей къ вещамъ подобнымъ же образомъ, какъ и Целлеръ, опредѣляя это отношеніе какъ das *Ineinander* или die *Inhärenz* (Die Platonisch. Sprachphilos. s. 27), однако вышеозначенное опредѣленіе, по которому бытіе есть δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν, онъ изъясняетъ иначе, нежели Целлеръ. „Я не могу себя убѣдить, что объясненіе этого выраженія въ смыслѣ *силы* (у Целлера) правильно... Напротивъ, δύναμις здѣсь не имѣетъ никакого иного кромѣ того основнаго значенія, которое принадлежитъ ему первоначально и у Аристотеля сдѣлалось постояннымъ; это именно значеніе—*возможности* входить въ какое либо отношеніе къ другому (ibid. 35). Но Целлеръ находитъ невѣроятнымъ, чтобы Платонъ ὄντως ὄν опредѣлялъ посредствомъ понятія возможности, тѣмъ болѣе, что это понятіе Аристотель прилагаетъ къ платоновскому μὴ ὄν, т. е. къ матеріи. Притомъ же δύναμις у Плат. всегда означаетъ силу или способность. Наконецъ, Платонъ самъ объясняетъ

какъ единственная и подлинная дѣйствительность и относятся къ нимъ какъ сущность къ явленію, которое есть только иная форма существованія идей (тоже что у Гегеля инобытіе идеи). Несостоятельность же такого понятія объ идеяхъ Платона, совершенно чуждаго общему характеру его философіи, очевидна уже изъ того, что Платонъ ясно различаетъ идеи отъ вещей какъ отдѣльные роды сущаго.

По нашему мнѣнію, изложенное мѣсто діалога «Софистъ» можетъ быть понятно въ томъ смыслѣ, что идеямъ присущи движеніе, жизнь, душа, какъ умъ созерцающій ихъ, такъ что подъ сущимъ должно разумѣть не только неподвижныя и неизмѣняемыя идеи, но также *дѣятельный* умъ, обнимающій ихъ въ своемъ созерцаніи, или разумную душу и это конечно должна быть душа царская, принадлежащая Зевсу. Что сущему принадлежитъ движеніе, это, какъ мы видѣли, утверждается на основаніи понятія о познаніи; отсюда видно, что, по мысли Платона, познаніе нераздѣльную связь имѣетъ съ сущимъ. И въ самомъ дѣлѣ, онъ говоритъ: возможно ли чтобы движеніе, жизнь, душа, разумность вполнѣ сущему не принадлежали? Разумъ не мыслимъ безъ души (Тим. 30 b.), а душа есть движеніе, жизнь (Зак. 895 c. ср. 896 a); итакъ вышеозначенные предикаты выражаютъ ту мысль, что къ сущему необходимо относится разумная душа. Разумъ, самъ по себѣ, проявляетъ свою дѣятельность въ познаніи (съ которымъ по Платону нераздѣльно и осуществленіе познаннаго); поэтому, сущее необходимо познается, но какъ познаваемое, сущее

смыслъ означеннаго выраженія въ Респ. V, 477 c. и далѣе, гдѣ о силахъ говорится, какъ о нѣкоторомъ родѣ существующаго, который познается по своимъ дѣйствіямъ (cf. Phil. d. G. II, 1, 575 (прим. 3). Разногласіе это произошло отъ того, что Девше хотя опредѣляетъ связь идей съ вещами такъ же какъ и Целлеръ, но понимаетъ ее болѣе абстрактно, болѣе какъ мыслимую, логическую, нежели какъ реальную.

неподвижно и неизмѣнно. Такимъ образомъ, умъ и умосозерцаемое, познаніе и познаваемое—вотъ область истинно сущаго. Еще противъ матеріалистовъ, какъ мы видѣли, Платонъ направляетъ то понятіе о сущемъ, что оно есть способность дѣйствовать и страдать, но замѣчательно, что тамъ понятіе это выводится изъ разсмотрѣнія добродѣтели и противоположнаго ей, между тѣмъ какъ здѣсь, доказывая противъ мегарской школы тоже понятіе о сущемъ, II. ссылается на познаніе, какъ дѣятельность разума. Очевидно, въ первомъ случаѣ имѣется въ виду душа, соединенная съ тѣломъ (σῶμα ἔμψυχον), т. е. доказательство не выходитъ изъ круга чувственнаго міра, напротивъ, въ послѣднемъ случаѣ (противъ мегарской школы) говорится о душѣ разумной, какъ дѣятельномъ началѣ присущемъ идеальному міру. Такимъ образомъ изслѣдованіе постепенно восходитъ отъ низшей области къ высшей, связывая одну съ другою посредствомъ общаго для нихъ понятія души.

Въ изложенномъ выше изслѣдованіи о числѣ и качествѣ сущаго заключается основаніе для послѣдующаго изъясненія діалектики, при чемъ разрѣшается также вопросъ о противоположности сущаго и не сущаго. Прежде то и другое разсматривалось раздѣльно, теперь же изслѣдуется вмѣстѣ.

Если, какъ было показано, движеніе также есть, какъ и покой, то это не значитъ, что само бытіе или сущее неразлично отъ движенія или покоя, тогда оно было бы или тѣмъ, или другимъ; точно также, движеніе и покой хотя имѣютъ то общее, что оба существуютъ, но различіе между ними чрезъ то не уничтожается, иначе слѣдовало бы признать, что покой и движеніе равно движутся, или равно покоятся. Этотъ именно выводъ, что, при общеніи понятій (κοινωνία γενῶν), должно быть также различіе между ними и есть основаніе діалектическаго искусства, которое состоитъ въ томъ, чтобы правильно соединять и раздѣлять понятія. Для примѣра разсматриваются

*

діалектически тѣже понятія: бытія, движенія и покоя. Два изъ нихъ (движеніе и покой) одно съ другимъ не соединимы, бытіе же соединяется съ обоими (то и другое *есть*). «Итакъ мы имѣемъ три рода: каждый изъ нихъ въ отношеніи къ двумъ остальнымъ *иной*, а самъ для себя *тотъ же*, но и эти понятія: тоже и иное (ταὐτὸν καὶ θάτερον), хотя имѣютъ связь съ означенными понятіями, однако въ тоже время различны отъ каждаго изъ нихъ. Какъ природа *тогоже*, такъ и природа *иного* составляютъ отдѣльные виды, хотя и проходятъ чрезъ всѣ другія: каждый видъ различается отъ другихъ не собственнымъ существомъ, но по участію въ *идеѣ иного* (διὰ τὸ μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς(т. е. φύσεως) θατέρου), равно, все участвуетъ въ томъ же; движеніе напр. тоже и не тоже: *тоже* относительно себя, по участію въ *томъ же*; *не тоже* по участію въ иномъ, чрезъ что отдѣляется отъ *тогоже*. Равнымъ образомъ относятся къ сущему и остальные виды: каждый изъ нихъ только участвуетъ въ сущемъ, различаясь отъ него, а поколику различается отъ сущаго, есть *несущее*. Итакъ несущее должно быть во всѣхъ видахъ, ибо во всѣхъ природа *иного*, или различнаго производитъ различіе отъ сущаго, слѣдоват. дѣлаетъ ихъ несущими, такъ что все есть сущее и вмѣстѣ несущее: въ каждомъ видѣ много сущаго и неопредѣленное множество несущаго. Равно и сущее отъ всего прочаго отлично, слѣдоват. также есть не сущее (относительно прочаго), и *поколику оно отлично отъ всего иного, оно есть само одно, а иное безконечное по числу, напротивъ, не есть это одно. Соф. 257 a.* Такимъ образомъ, различіе сущаго и несущаго совпадаетъ съ противоположностію одного и многаго. „Когда говоримъ: *несущее*, то означаемъ не нѣчто противоположное сущему, а только различное; прекрасное не болѣе должно быть признано сущимъ, какъ и не прекрасное, небольшое также *есть* какъ и большее, несправедливое въ

этомъ отношеніи равно справедливому и обо всемъ прочемъ тоже должно сказать 257—258. Отрицаніе означаетъ не противоположное, а только различное отъ вещей, обозначаемыхъ словами, къ которымъ прилагается отрицаніе. Итакъ *несущее* также есть, какъ и *сущее*, и притомъ послѣднее такъ относится къ первому, какъ *иное* къ *тожуже*. Противоположность тогоже и иного совпадаетъ съ противоположностію сущаго и несущаго, единаго и многаго.

Возвратимся теперь къ Михелису. Вотъ его взглядъ на изложенный доселѣ ходъ изслѣдованія въ діалогѣ Софистъ.

Тенденція изслѣдованія, заключающагося въ этомъ діалогѣ, говоритъ онъ, состоитъ въ томъ, чтобы показать, какъ мышленіе съ одной стороны необходимо приходитъ къ понятію единаго бытія (противъ принятія многихъ принциповъ) и однако, съ другой стороны, чрезъ это понятіе само себя уничтожаетъ (ибо въ самомъ положеніи, что сущее одно, заключается противорѣчіе). При абсолютно удерживаемомъ понятіи единаго бытія никакое мышленіе и никакая рѣчь не возможны, даже реальность самаго бытія, слѣдоват. и всякая реальность, при этомъ уничтожается; другими словами: бытіе не можетъ быть мыслимо какъ чистое, безсодержательное, формальное понятіе бытія, а потому необходимо съ понятіемъ бытія связывать понятіе движенія. Необходимость дѣйствующей (движущей) силы и притомъ—нематеріальной, и тѣмъ не менѣе сущей, должны признать и матеріалисты. Правда, идеалисты утверждаютъ, что δύναμις τοῦ πάσχειν καὶ ποιεῖν принадлежитъ только бывающему, а несущему, но если бы сущее не дѣйствовало на познающаго, то невозможно было бы и познаніе его. Итакъ, чтобы образовать истинное понятіе объ абсолютно—сущемъ, какъ основоположеніе для мышленія, необходимо признать и бытіе, и движеніе.

Михелисъ находитъ, что примиреніе этихъ понятій въ

діалогѣ: Софистъ исполнено не вполнѣ удовлетворительно для мышленія: вмѣсто дѣйствительнаго, реальнаго объединенія означенныхъ понятій въ одномъ понятіи абсолютнаго, представлено лишь формальное соединеніе ихъ—въ субективнодіалектическомъ процессѣ мысли. Изслѣдованіе вопроса о сущемъ показало, что реальное понятіе бытія столь же необходимо, какъ и другое, также реальное, понятіе движенія, но такъ какъ невозможно было допустить оба эти понятія—одно при другомъ, въ значеніи самостоятельныхъ принциповъ, то предстояла необходимость бытіе само по себѣ мыслить какъ принципъ движенія и наоборотъ, движеніе какъ такое признать принципомъ бытія, т. е. признать оба понятія тожественными. Такимъ образомъ, мышленіе оказалось въ положеніи не менѣе затруднительномъ въ отношеніи къ бытію, какъ прежде относительно небытія, а потому незамѣтно вставляется понятіе устойчивости, такъ что вмѣсто двухъ, является три понятія: *бытіе*, *движеніе и покой*. Но понятіе покоя уже не есть реальное; отсюда, коль скоро на ряду съ понятіемъ движенія оно было противопоставлено бытію, то и это послѣднее понятіе также лишилось своего первоначальнаго реальнаго характера. Такъ произошелъ переходъ отъ реальныхъ понятій къ формально діалектическому процессу мысли. Неудовлетворительность для мышленія такого рѣшенія высочайшей задачи не могла ускользнуть отъ вниманія Платона, ибо возраженіе, высказанное имъ противъ предположенія двухъ принциповъ, (суще-двояко) теперь имѣло силу и противъ него самаго, послѣ того какъ противоположность движенія и покоя поставлена отдѣльно отъ понятія бытія, какъ третьяго, причемъ необходимо было отвергнуть или реальность принципа движенія, или реальность бытія. Платонъ не могъ избѣгнуть этой непослѣдовательности и этого противорѣчія, такъ какъ онъ не могъ основываться на понятіи живаго тріединаго Бога, т. е.

абсолютнаго бытія, которое будучи бытіемъ, вмѣстѣ съ тѣмъ есть также принципъ движенія. А что Платонъ дѣствительно сознавалъ все это, видно изъ того мѣста (249-d—250-e), [1]) дѣ показана невозможность — установить реальное значеніе противоположныхъ понятій στάσις и κίνησις, коль скоро ὄν является отдѣльнымъ отъ того и другаго т. е. покоя и движенія, слѣдоват. ни покоящимся, ни движущимся.

Но Хотя Платонъ и недостигъ, и не могъ достичь абсолютно высочайшаго, однаго нельзя сказать, что поэтому онъ ничего недостигъ. Напротивъ, самый процессъ мысли, посредствомъ установленной (хотя и неудовлетворительно) связи понятія реальнаго движенія съ понятіемъ бытія, приходитъ въ движеніе (gewinnt eine reale Bewegung), и такъ какъ діалектическій процессъ состоитъ въ разсмотрѣніи противоположности покоя и движенія въ отношеніи ихъ къ бытію, то этимъ самымъ бытіе полагается выше діалектическаго процесса, какъ

---

[1]) Здѣсь, по поводу того заключенія, что сущее необходимо признать и неподвижнымъ и вмѣстѣ движимымъ, иностранецъ замѣчаетъ, что въ этомъ случаѣ можетъ быть высказано тоже возраженіе, которое прежде было направлено противъ принятія двухъ принциповъ (сущее есть теплое и холодное). Ибо движеніе и покой противоположны между собою, и однако оба *равно существуютъ*. Значитъ ли это, что то и другое равно находятся въ движеніи, или оба равно покоятся? Такъ какъ это невозможно, то, слѣдовательно, бытіе не тоже, что покой или движеніе, но должно быть положено какъ третье подлѣ того и другаго. Но съ другой стороны, если нѣчто не движется, то какимъ образомъ не находится въ покоѣ, и наоборотъ. Недоумѣніе это разрѣшается далѣе тѣмъ, что при раздѣльности, утверждается также связь между понятіями. Возраженіе противъ тѣхъ которые учили, что бытіе есть теплое и холодное, слѣдов. множественно, состоитъ въ той мысли что, при множественности, должно быть единство, ибо само по себѣ множество необходимо предполагаетъ принципъ единства. Это именно и показываетъ Платонъ, когда понятіе бытія связываетъ такимъ образомъ съ понятіями покоя и движенія, что послѣднія объединяются первымъ. Конечно Платонъ въ этомъ случаѣ не разграничиваетъ логической точки зрѣнія отъ объективно метафизической, но непослѣдовательности и противорѣчія, которое находитъ Михелисъ, здѣсь нѣтъ.

и въ положеніи, что бытіе по своему существу ни движется ни покоится (т. е. отлично отъ движенія и покоя) мы предчувствуемъ тотъ смыслъ, что бытіе заключаетъ въ себѣ эту протоположность побѣжденною и разрѣшенною. Отсюда понятно, что Платонъ отожествляетъ діалектику съ философіею не потому, чтобы онъ надѣялся разрѣшить задачу философіи въ чисто формальномъ процессѣ діалектическаго соединенія понятій, но поелику за этимъ процессомъ онъ предъугадываетъ достовѣрность высшей истины (253 e).

Неудовлетворительное примиреніе понятій бытія и движенія стоитъ въ ближайшей связи со степенью ясности, какой достигаетъ Платонъ въ различеніи формальныхъ и реальныхъ понятій и прежде всего—отрицанія. Цѣлое изслѣдованіе о бытіи основывается на противорѣчіи, въ которое впадаетъ мышленіе, разсматривая понятіе небытія (237 b—241 e). Противорѣчіе это состоитъ въ несоотвѣтствіи формы мышленія (полагающаго небытіе только формально) съ реальнымъ содержаніемъ. Такъ какъ бытіе поставлено выше противоположности покоя и движенія и слѣдоват. выше діалектическаго процесса, то отсюда Платонъ приходитъ къ ясному рѣшенію, что небытіе, или отрицаніе, есть понятіе формальное, и только въ діалектическомъ процессѣ (т. е. субъективномъ мышленіи) имѣетъ мѣсто, какъ его основаніе. Только въ понятіи *иного* отрицаніе получаетъ реальное значеніе, но заботливость Платона о томъ чтобы *небытіе*, въ этомъ значеніи, не было понято какъ чистое отрицаніе, достаточно показываетъ, что онъ имѣлъ въ виду представить отрицаніе какъ чисто формальное понятіе (254 d. 257 b 258 b). И если П. не выразилъ этого яснѣе, если онъ не достигъ до яснаго сознанія различія между формальнымъ и реальнымъ понятіемъ, то причина этаго заключается въ неудовлетворительномъ исполненіи основнаго про-

цесса (т. е. примиренія реальныхъ понятій бытія и движенія). [1])

Такимъ образомъ, процессъ мысли Платона въ діалогѣ «Софистъ», по Михелису, представляется въ двоякомъ отношеніи недовершеннымъ, незаконченнымъ. Съ одной стороны, ясно сознавая необходимость примиренія въ одномъ абсолютномъ принципѣ реальныхъ понятій—бытія и движенія, Платонъ не могъ, однако, признать тождество того и другаго, а потому, присоединяя къ понятію движенія понятіе покоя,—оба эти понятія онъ противолагаетъ бытію; вслѣдствіе этого, вмѣсто дѣйствительнаго примиренія, является діалектическій процессъ соединенія понятій. Съ другой стороны, такъ какъ этотъ переходъ отъ реальныхъ понятій къ формально діалектическому процессу основывается на различіи реальнаго и формальнаго моментовъ въ нашемъ мышленіи, то въ означенномъ процессѣ должно было открыться и это различіе. Дѣйствительно, Платонъ приходитъ къ сознанію этаго различія, однако не выразилъ его вполнѣ, подобно тому какъ, сознавая необходимость примиренія принциповъ—бытія и движенія, не могъ вполнѣ разрѣшить этой задачи. «Платонъ ясно видѣлъ, что пока не исполнено примиреніе реальнаго понятія движенія съ реальнымъ понятіемъ бытія, до тѣхъ поръ мышленіе не можетъ быть истиннымъ. И это познаніе на высшемъ пунктѣ процесса, въ Софистѣ, переходитъ въ ясное уразумѣніе (Einsicht), что абсолютное бытіе должно быть признано имѣющимъ въ себѣ принципъ движенія, или еще точнѣе, что абсолютное должно быть положено какъ абсолютный принципъ бытія и вмѣстѣ какъ абсолютный принципъ движенія. Тогда было бы достигнуто познаніе реальнаго единства этой высочайшей противоположности въ абсолютномъ, и

[1]) Die Philos Platons.... 1, s. 195—202.

отрицаніе уже не имѣло бы въ немъ (т. е. въ абсолютномъ) мѣста. Но это познаніе, котораго мышленіе человѣка, будучи субъективно формальнымъ, не въ состояніи само по себѣ дать,— мы имѣемъ только въ познаніи живаго, личнаго Бога, которое намъ сообщено въ откровеніи и для котораго абсолютнымъ выраженіемъ служитъ ученіе о Троичности [1]).

Очевидно что, по представленію Михелиса, изслѣдованіе Платона, въ Софистѣ, какъ бы невольно изъ области метафизики впадаетъ, въ діалектику, вслѣдствіе безсилія установить единый абсолютный принципъ посредствомъ примиренія понятій бытія и движенія. На самомъ же дѣлѣ, прямою задачею въ означенномъ діалогѣ для Платона было—противопоставить истинную діалектику—ложной, софистической, какъ это видно изъ самаго названія діалога, а также изъ того метода, по которому въ первой части отыскивается понятіе софиста. Если же установленію правильнаго понятія о діалектическомъ искусствѣ предшествуетъ изслѣдованіе метафизическихъ принциповъ, то это объясняется тѣмъ что, вслѣдствіе объективизма, свойственнаго его мышленію, какъ всей вообще древней философіи (логика Аристотеля также основывается на метафизическихъ принципахъ), логическихъ формъ мысли онъ не различаетъ отъ метафизическихъ понятій. Что же касается, въ особенности, метафизическихъ принциповъ, на которыхъ Платонъ основываетъ свою діалектику, то задача изслѣдованія Платона не въ томъ состоитъ, чтобы примирить понятіе бытія съ понятіемъ движенія, какъ находитъ Михелисъ; противоположность, которую требуется примирить, состоитъ не въ понятіяхъ бытія и движенія, а въ понятіяхъ. *бытія покоящагося, неподвижнаго, и—находящагося въ движеніи, из-*

1) ibid. s 251.

мѣняемаго.—Еще въ предшествующей Платону философіи господствовали два воззрѣнія: по одному, бытіе неподвижно (элеаты); по другому, напротивъ, все находится въ движеніи (Гераклитъ). Мегарская школа эти два воззрѣнія соединяла такимъ образомъ, что *идеально* сущее, постигаемое умомъ, признавала неподвижнымъ, покоящимся, а чувственный міръ вещей—движущимся, текучимъ, подверженнымъ непрерывной измѣняемости. Противъ этаго ученія мегарской школы Платонъ доказываетъ, что и въ области истинно сущаго также должно быть движеніе, а не только въ чувственномъ мірѣ, откуда слѣдуетъ что, и на оборотъ, въ чувстенномъ мірѣ, при измѣняемости его, должно быть нѣчто неизмѣнное. Діалектически это рѣшеніе вопроса выражается такъ, что хотя неподвижное и движущееся, или, покой и движеніе противоположны, и одно въ другомъ не могутъ существовать, но совмѣщаются и примиряются въ высшемъ родѣ, именно, въ понятіи бытія. Покой не тоже, что движеніе, и движеніе не тоже, что покой, но будучи не соединимы между собою непосредственно, понятія эти соединяются при посредствѣ третьяго понятія, и таково понятіе сущаго или бытія, ибо и покой *есть* и движеніе также *есть*. Нельзя сказать по этому, что понятіе покоя незамѣтно вставлено (einschiebt sich) Платономъ въ діалектическій процессъ.

Но посмотримъ, какъ Платонъ опредѣляетъ задачу діалектики на основаніи выше изложеннаго изслѣдованія о сущемъ и не сущемъ. Раздѣлять по родамъ, говоритъ онъ, и ни тотъ же видъ не признавать за другой, ни другой за тотъ же—таковъ предметъ діалектической науки (διαλεκτικῆς ἐπιστήμης [1]) Кто въ состояніи это исполнить, тотъ станетъ замѣ-

[1]) Τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι καὶ μήτε ταὐτὸν εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι μήτε ἕτερον ὂν ταὐτὸν μῶν οὐ τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι;—Ναί, φήσομεν.

ьчат надлежащимъ образомъ, какъ одна идея проходитъ повсюду чрезъ многое (μίαν ἰδέαν δια πολλῶν πάντῃ διαταμένην) причемъ каждая отдѣльная часть этаго многаго остается внѣ, т. е. отдѣльно отъ нея (ἐνὸν ἑκάστου κειμένου χωρίς), и какъ, съ другой стороны, многіе различные виды (πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων) отвнѣ (т. е. безъ нарушенія ихъ самостоятельности) одною идеею объемлются (ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένας), и опять-какъ одна идея, проходя чрезъ многія виды, не теряетъ своей цѣлости, но удерживаетъ единство (καὶ μίαν αὖ δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἑνὶ ξυνημμένην), при чемъ и эти многіе виды также сохраняютъ свою раздѣльную опредѣленность (καὶ πολλὰς χωρὶς πάντῃ διωρισμένας). Это и значитъ различать по роду (διακρίνειν κατὰ γένος), насколько каждое можетъ вступать въ общеніе и насколько не можетъ. 1) Діалектика, поэтому, есть искуство правильно соединять и раздѣлять понятія.

Изъ этого опредѣленія задачи діалектическаго искуства видно, какую непосредственную связь имѣетъ у Платона діалектика съ метафизикою. Мы видѣли, что движеніе и неподвижное, по метафизикѣ Платона, равно входятъ въ область сущаго. Отсюда, съ точки зрѣнія діалектической, сущее есть высшій родъ, которымъ объемлются движеніе и покой, при чемъ оба послѣдніе не смѣшиваются ни между собою, ни съ родомъ, но сохраняютъ свою самостоятельность. Конечно, сущему, въ свою очередь, противополагается не сущее, такъ какъ бы былъ еще высшій родъ и въ отношеніи къ сущему.

---

1) Οὔκοῦν ὅ γε τοῦτο δυνατὸς δρᾶν μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρίς, πάντῃ διατεταμένην ἱκανῶς διαισθάνεται, καὶ πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένας, καὶ μίαν αὖ δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἑνὶ ξυνημμένην, καὶ πολλὰς χωρὶς πάντῃ διωρισμένας. τοῦτο δ' ἔστιν ᾗ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται καὶ ὅπῃ μή, διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι. Соф. 253 d. e.

Но діалектическій анализъ этихъ понятій показалъ, что сущее и не сущее на самомъ дѣлѣ не противоположны, а только различны, и относятся между собою какъ *тоже* и *иное*; это значитъ, что различіе сущаго и несущаго имѣетъ мѣсто въ предѣлахъ самаго сущаго. Тогда какъ движеніе и покой, сами по себѣ не соединимы, и соединяются только чрезъ посредство высшаго рода, сущее и не сущее, напротивъ, соединимы одно съ другимъ, ибо одно и тоже есть вмѣстѣ и сущее въ отношеніи къ себѣ, и несущее относительно иного.

Прежде было доказано, что одно безъ многаго не мыслимо; теперь же мы видимъ, какъ должно мыслить общеніе одного съ многимъ. Общеніе это таково, что ни родъ, какъ цѣлое, не теряетъ своего единства, сообщаясь съ многими видами, ни виды не лишаются чрезъ то самостоятельнаго своего значенія. Какъ въ языкѣ согласныя буквы соединяются и образуютъ слово, только при посредствѣ гласныхъ, сами же по себѣ не соединимы, подобнымъ образомъ отдѣльные виды соединяются не сами по себѣ, а при посредствѣ болѣе общаго, причемъ каждый видъ, не смѣшиваясь съ другими, сохраняетъ свою отдѣльную область (*και πολλὰς χωρὶς πάντη διωρισμένας*); въ свою очередь, и родъ, хотя сообщается съ видами, сохраняетъ, однако-жъ, свою самостоятельность, почему и говорится, что виды отвнѣ объемлются однимъ родомъ. Такимъ образомъ, и связь между видами есть, и раздѣльность ихъ другъ отъ друга чрезъ то не нарушается: все есть вмѣстѣ *сущее* и *несущее*, *тоже* и *иное*, *единое* и *многое*.

На основаніи предъидущаго, если должно быть признано общеніе между чувственнымъ и идеальнымъ міромъ (что было доказано выше противъ мегарской школы), то это общеніе необходимо понимать такъ: каждая идея присуща (*πάρεστι*) [1])

1) Евтид. 301 а.

вещамъ, и наоборотъ, вещи имѣютъ общеніе съ идеею [1]), но это общеніе идеи съ вещами не препятствуетъ ей быть отдѣльною (χωριστή), какъ выражается Аристотель (Met. XIII. 9 p. 1086 a. b.) Истинное бытіе одно, а его подобія—нѣчто другое, и эти двѣ различныя природы не могутъ существовать одна въ другой. Тим. 52 c. d. Понимаемая такимъ образомъ связь чувственнаго съ идеальнымъ и есть то, что Платонъ называетъ участіемъ (μέθεξις) одного въ другомъ.

Но такое рѣшеніе вопроса представляетъ немалыя трудности. Трудности эти указаны Парменидомъ въ діалогѣ этого имени. 1) Если вещи участвуютъ въ идеяхъ, то каждая вещь должна имѣть въ себѣ либо цѣлую идею, или часть ея. Въ первомъ случаѣ, одна и таже идея должна быть во многихъ предметахъ и вмѣстѣ съ тѣмъ оставаться единою внѣ этихъ предметовъ, т. е. должна отдѣляться отъ самой себя; въ другомъ случаѣ, если вещь участвуетъ не въ цѣлой идеѣ, а только въ нѣкоторой части ея, каждая идея была бы раздѣленною на части и не имѣла бы цѣлости. Но этого допустить нельзя: если раздѣлить напр. идею великаго (αὐτὸ τὸ μέγεθος) на части, то части уже не будутъ велики; какимъ же образомъ вещь, называемая большою, будетъ такова чрезъ общеніе съ частію меньшею, нежели само великое, или, можетъ ли вещь быть равною чрезъ общеніе съ нѣкоторою частію равенства, которая не есть тоже, что равенство; 2) если идея есть общее въ отношеніи множества вещей, то должно быть также общее и для идеи и вещей, подобныхъ ей,

[1]) Федонъ 100 c. и дал. Обыкновенныя выраженія, которыми обозначается у Платона связь вещей съ идеями таковы: μεταλαμβάνειν, μετέχειν, μέθεξις παρουσία, κοινωνία и под. Такъ какъ вещи суть только подобія идей, то поэтому нельзя сказать, что идеи въ вещахъ существуютъ; такой образъ выраженія можетъ быть допущенъ только въ несобственномъ смыслѣ. Впрочемъ, объ этомъ рѣчь впереди.

слѣдовательно другая такая же идея и т. д.; 3) однакожъ, не смотря на указанныя трудности, необходимо, съ другой стороны, признать общеніе между чувственнымъ и идеальнымъ міромъ. Если идеи существуютъ сами по себѣ, безъ всякаго отношенія къ вещамъ, то наше познаніе должно ограничиваться чувственнымъ міромъ, равно познаніе идей было бы исключительнымъ достояніемъ боговъ, но ни мы не обладали бы знаніемъ божественнаго, ни боги не могли бы знать того, что относится къ намъ. Легко, видѣть что указанныя трудности, стоящія на пути къ рѣшенію вопроса объ отношеніи идеальнаго къ чувственному, имѣютъ связь съ изложеннымъ выше опредѣленіемъ задачи діалектики. Діалектика должна показать, какимъ образомъ одно (идея) можетъ присутствовать во многомъ такъ, что ни это одно не теряетъ своего единства, ни многое не перестаетъ быть отдѣльнымъ отъ него. Діалектически вопросъ этотъ разрѣшается такъ, что многое только участвуетъ въ одномъ, но самое это участіе представить наглядным образомъ оказывается невозможнымъ. Ни цѣлая идея, ни по частямъ, не можетъ находиться во множествѣ сходныхъ вещей; въ первомъ случаѣ, было бы столько же одинаковыхъ идей, сколько вещей участвующихъ въ идеѣ; въ послѣднемъ,—идея не имѣла бы единства, цѣлости. Извѣстно, что Парменидъ, какъ объ этомъ и Платонъ говоритъ въ Софистѣ, сущее опредѣлялъ какъ *шлое*, подобное массѣ (ὄγκῳ) прекрасно отовсюду закругленнаго шара, изъ центра равномѣрно и хорошо распростертаго» (244-е); при нераздѣльномъ единствѣ мышленія и чувственнаго созерцанія у древнихъ философовъ, неудивительно, если отвлеченное понятіе такъ непосредственно переходило въ наглядное представленіе и воплощалось въ соотвѣтствующій образъ, что и къ логическому мышленію относились съ требованіемъ очевидности конкретнаго чувственнаго созерцанія. Изъ этого именно требованія вытекаетъ также и указываемая

Парменидомъ невозможность опредѣлить отношеніе идей къ чувственному міру, при отдѣльности ихъ. Такъ, когда онъ возражаетъ, что вещь называемая большою не можетъ быть такова при участіи не въ цѣлой идеѣ великаго, а только въ нѣкоторой ея части, ибо часть идея великаго не велика, то въ этомъ случаѣ идея величины сама разсматривается какъ пространственная величина. Платонъ показываетъ (во второй части діалога), посредствомъ діалектическаго анализа ученія Парменида о сущемъ какъ противоположномъ *иному* или *многому*,—что если сущее представлять такъ какъ представлялъ Парменидъ т. е. чувственнымъ образомъ, то невозможно никакое разграниченіе между сущимъ, которое всегда должно оставаться тѣмъ же, и инымъ, что всегда измѣняется: одно, при такомъ пониманіи, смѣшивается съ другимъ; одно переходитъ въ другое. И это доказывается двоякимъ способомъ: сначала предполагается, что сущее, какъ *одно* (въ смыслѣ Парменида) *есть*, а потомъ дѣлается противное этому предположеніе, что сущее *не есть*, не существуетъ. Въ томъ и другомъ случаѣ изъ сдѣланнаго предположенія выводятся заключенія, какъ относительно *одного*, такъ и относительно *иного*, или *не одного*. Ходъ изслѣдованія состоитъ въ слѣдующемъ:

1) Предположимъ что *одно есть*, что слѣдуетъ отсюда въ отношеніи къ этому одному? Съ одной стороны, коль скоро это есть одно въ строгомъ смыслѣ, то оно не имѣетъ частей и не есть цѣлое (какъ учили элеаты); не будучи цѣлымъ, оно не имѣетъ также формы или вида, и потому нигдѣ не находится (ни въ себѣ, ни въ иномъ), оно не можетъ быть ни въ движеніи, ни въ покоѣ: не находясь въ пространствѣ, оно не участвуетъ также во времени, слѣд. не существуетъ, а потому немыслимо и невыразимо. Но съ другой стороны, допуская, что *одно* есть, существуетъ, мы приходимъ къ заключеніямъ, также уничтожающимъ его какъ *одно*. Въ самомъ по-

ложеніи: *одно есть* уже различаются части: *бытіе* и *одно*, и какъ въ каждой изъ этихъ частей повторяются тѣже части, то слѣдовательно *сущее одно* должно быть безконечно многимъ, и кромѣ того, (такъ какъ каждая часть многаго также есть одно) многое и одно, при этомъ, должны быть вмѣстѣ; отсюда слѣдуютъ и другіе противоположные предикаты: оно ограниченно и безгранично, находится въ покоѣ и въ движеніи.... Наконецъ, *одно*, какъ существующее, будучи многимъ участвуетъ во времени, а потому всѣ означенные противоположные предикаты примиряются между собою тѣмъ, что допускается послѣдовательная смѣняемость ихъ во времени: отсюда,—одно то происходитъ, то разрушается, то соединяется, то раздѣляется и т. д., словомъ одно превращается въ иное, постоянно измѣняющееся. Но такъ какъ переходъ изъ одного состоянія въ другое означаетъ такой моментъ (τὸ ἐξαίφνης), когда бытіе не находится ни въ какомъ опредѣленномъ состояніи,— то приходится утверждать вмѣстѣ съ тѣмъ что, *одно* (въ этотъ моментъ) не есть ни одно, ни многое, не находится ни въ движеніи, ни въ покоѣ и вообще не владѣетъ никакимъ свойствомъ.

2) Разсматривая тоже самое положеніе (одно есть), но въ отношеніи не къ одному, а къ *иному*, т. е. многому, Платонъ выводитъ слѣдующія заключенія: *иное*, будучи многимъ, состоитъ изъ частей и слѣдоват. есть цѣлое; какъ цѣлое, оно участвуетъ въ *одномъ*, оставаясь многимъ. Такимъ образомъ, иное также представляется въ необходимой связи съ *однимъ*, какъ *одно*, при разсмотрѣніи его, оказалось многимъ; если же строго удерживать различіе иного отъ одного, тогда оно (т. е. иное) совершенно немыслимо, ибо не можетъ имѣть никакой опредѣленности.

Въ двухъ остальныхъ антиміяхъ выводы дѣлаются, какъ относительно одного, такъ и относительно иного, изъ предположенія, что одно не есть, не существуетъ.

1) Если одно не существуетъ, то это не существующее одно различается однако отъ иного, слѣдовательно ему могутъ быть усвоены извѣстные предикаты, каковы: равенство, различіе, подобіе, неподобіе, а усвояя ему различные предикаты, мы утверждаемъ чрезъ то его бытіе, такъ что оно есть и не есть, т. е. измѣняется, находится въ движеніи. Съ другой стороны, такъ какъ предположено, что *одно не есть*, то и всѣ предикаты относительно его должны быть отвергнуты.

2) Въ отношеніи къ иному, если одно не существуетъ,— слѣдуетъ, что иное должно быть безконечно множественнымъ, ибо ни въ какомъ отношеніи единство не должно принадлежать ему. Съ другой стороны, какъ скоро одно не существуетъ, то *иное* не можетъ быть даже многимъ, ибо множество состоитъ изъ единицъ, а потому если единаго нѣтъ, то и ничего нѣтъ [1]).

Другое возраженіе противъ ученія объ идеяхъ, какъ мы видѣли, состоитъ въ томъ, что идея, какъ общее относительно множества вещей, предполагаетъ другую такую же идею, но еще болѣе общую по отношенію къ той идеѣ и вещамъ подобнымъ ей. Такъ, кромѣ самой величины, говоритъ Парменидъ, и вещей участвующихъ въ ней, должна быть другая идея величины, по которой все это велико, и такимъ образомъ въ каждой идеѣ ты имѣешь *множество безконечное, а не единство.*—Чтобы опредѣлить значеніе этого возраженія, необходимо имѣть въ виду то понятіе объ идеяхъ, которое сначала выразилъ Сократъ. Когда Зенонъ (разсказывается въ діа-

[1]) Ибервегъ (Untersuch. über die Echtheit und Zeitfolge Plat. Schrift...s. 176—184) отвергаетъ подлинность этого діалога. Но возраженія, высказанныя имъ, достаточно разъяснены Штейнгартомъ въ статьѣ: Platonisches... (Zeitschrift für Philos und philosoph. Kritik, 1867 г. 51 Bd. 2 H. s. 250—255). Есть и русскій переводъ этаго діалога, помѣщенный въ журналѣ министер. народн. просвѣщ. 1873 г. (апрѣль и май.)

логѣ «Парменидъ»), въ присутствіи Сократа, Парменида и другихъ, прочелъ свое сочиненіе, гдѣ доказывалось, что многое не существуетъ, ибо, при существованіи множества, слѣдовало бы допустить въ немъ противоположныя свойства (оно было бы и подобно и неподобно), то вотъ что, по этому поводу, говоритъ Сократъ: допускаешь ли ты, что есть сама по себѣ идея подобнаго и противоположная ей идея неподобнаго,—и что въ въ обѣихъ я и ты и другое, называемое многимъ, принимаемъ участіе, при чемъ участвующее въ подобномъ подобно, насколько участвуетъ, а въ неподобномъ неподобно?.. Но если все участвуетъ въ этихъ противоположныхъ идеяхъ и вслѣдствіе того подобно и неподобно,—то что въ этомъ удивительнаго? Вотъ, если бы кто показалъ, что подобное въ самомъ себѣ дѣлается не подобнымъ..., что *одно само по себѣ есть многое, а многое — одно,* что роды и виды въ самихъ себѣ испытываютъ противоположныя состоянія, то это было бы достойно удивленія; напротивъ, я не нахожу ничего страннаго въ томъ, если бы кто доказывалъ, что все есть *одно* по участію въ одномъ и тоже самое есть *многое* по участію во многомъ. Здѣсь, такимъ образомъ, различіе между идеями и вещами полагается въ томъ, что каждая идея всегда есть нѣчто *равное самой себѣ,* не допускающее въ себѣ ничего противнаго себѣ; какъ напримѣръ, *одно* (какъ идея) всегда есть одно и *многое* всегда есть многое, а не что либо иное, между тѣмъ вещи являются *различными,* по участію въ различныхъ идеяхъ,—то подобными, то не подобными. Но противъ такого понятія объ идеяхъ говоритъ весь, изложенный выше, діалектическій анализъ *одного* и *много.* Изъ этого анализа видно, что *одно,* будучи разсматриваемо само по себѣ, является какъ *многое,* и наоборотъ, *многое,* при такомъ же разсмотрѣніи его, оказывается содержащимъ въ себѣ *одно* (т. е. противное себѣ). Доказана ли этимъ несостоятельность выше изложеннаго понятія

*

Сократа объ идеяхъ? Нельзя этого утверждать, такъ какъ тоже понятіе повторяется и въ другихъ діалогахъ, слѣдовательно оно не было оставлено Платономъ. Такъ, въ Федонѣ тоже самое различіе полагается между идеями и вещами, какое и здѣсь высказано Сократомъ [1]). Въ Тимеѣ говорится, что идея сама по себѣ существуетъ, ничего чуждаго въ себя не принимаетъ и сама не переходитъ ни во что иное [2]), напротивъ, вещи потому именно представляются не удовлетворительными для мышленія, что соединяютъ въ себѣ противоположныя свойства [3]). Ясно, что изъ діалектическаго анализа *одного* и *иного* въ Парменидѣ слѣдуетъ только недостаточность, неполнота высказаннаго Сократомъ понятія объ идеяхъ. Понятіе это формально и потому недостаточно, ибо всякія формальныя опредѣленія (одно и многое, тоже и иное, сущее и несущее) относительны, не имѣютъ сами въ себѣ устойчивости, такъ что одно діалектически переходитъ въ другое. Такія формальныя опредѣленія прилагала къ сущему элейская школа, и хотя опредѣленія эти пріурочивались къ чувственному, конкретному созерцанію, ибо сущее представляли какъ шаровидную массу, въ которой нѣтъ пустоты и раздѣленія, но чувственное созерцаніе, по причинѣ текучести, измѣнчивости всего чувственнаго, несоразмѣрно съ мышленіемъ, ищущимъ твердыхъ опредѣленій, а потому и не можетъ служить для него опорою, какъ въ этомъ убѣждаетъ анализъ понятій—одного и иного въ Парменидѣ. Потому то Платонъ на мѣсто чувственнаго созерцанія полагаетъ созерцаніе интеллектуальное (νόησις), какъ органъ для познанія истинно сущаго.—Принимая во вниманіе всѣ эти соображенія, легко понять значеніе вышеозначеннаго возраже-

---

[1]) Федонъ, 100 b. c.
[2]) Тим. 52a.
[3]) Республ. VII, 523.

нія противъ ученія объ идеяхъ. При исключительно формальномъ понятіи объ идеяхъ, дѣйствительно, нѣтъ причины останавливаться на одной идеѣ, предполагаемой множествомъ подобныхъ ей вещей; можно допустить другую такую же идею, но только еще болѣе общую и т. д. въ безконечность. Однакоже, въ самомъ Парменидѣ мы уже находимъ разрѣшеніе этого возраженія. Желая выйти изъ затрудненія, въ которое онъ былъ поставленъ Парменидомъ, Сократъ даетъ наконецъ такое понятіе объ идеяхъ: идеи суть образцы вещей [1]). По этому понятію идея есть совершенство въ отношеніи къ подобнымъ ей вещамъ; предполагать для каждой идеи еще другую такую же, но только болѣе общую, которою обнималась бы какъ первая идея, такъ и вещи подобныя ей, съ этой точки зрѣнія, уже не представляется необходимымъ, ибо каждая идея, какъ совершенство, сама по себѣ достаточна. Тоже самое различіе формально-діалектической точки зрѣнія, на которой стоитъ Парменидъ, и моральной точки зрѣнія Сократа обнаруживается также въ томъ, что Парменидъ требуетъ предполагать бытіе идеи для всякихъ, хотя бы презрѣнныхъ и ничтожныхъ, вещей, между тѣмъ какъ Сократъ колеблется и готовъ признать, что вещи ничтожныя (волосы, грязь) не имѣютъ соотвѣтственныхъ идей, но что «все это таково и есть, какимъ мы видимъ» 2).

---

[1]) Пармен. 132 d.

2) По мнѣнію *Шлейермахера*, цѣль Парменида—представить образецъ философскаго метода. Мнѣніе это отвергаетъ Целлеръ на томъ основаніи, что истинный діалектическій методъ можетъ быть представленъ только чрезъ пріобрѣтеніе правильныхъ, или разрушеніе ложныхъ результатовъ; діалектика же безъ опредѣленнаго результата, который бы служилъ для нея цѣлью, не можетъ имѣть никакого философскаго значенія; кромѣ того, при такомъ взглядѣ, недостаетъ связи между первою частію діалога, гдѣ излагаются трудности, соединенныя съ ученіемъ объ идеяхъ, и второю которая предлагаетъ надлежащій методъ философствованія. По мнѣнію *Целлера*, задача второй части діалога—объясненіе понятія

Мы видѣли что, по взгляду Михелиса, примиреніе реальныхъ понятій бытія и движенія, въ которомъ онъ видитъ цѣль всего діалектическаго процесса, не было достигнуто въ діалогѣ: *Софистъ*. Оно и не могло быть достигнуто на основаніи одного естественнаго разума, безъ помощи откровеннаго ученія о Богѣ; вмѣстѣ съ тѣмъ Платонъ не могъ также разграничить совершенно ясно формальный моментъ въ мышленіи отъ реальнаго. Не смотря на то, Платонъ по мнѣнію Михелиса, могъ сдѣлать еще шагъ далѣе надъ достигнутою въ Софистѣ точкою зрѣнія (Standpunkt), и это дѣйствительно онъ дѣлаетъ въ Парменидѣ. Въ чемъ же состоитъ это дальнѣйшее движеніе философской мысли Платона въ Парменидѣ? Понять *бытіе* какъ принципъ *движенія*, абсолютное какъ абсолютное бытіе и вмѣстѣ какъ абсолютное инобытіе (Anderssein), какъ асбо-

---

единства, при чемъ единство означаетъ идею вообще, in abstracto, по логической ея формѣ. Результатъ этой части: предполагается ли идея какъ сущее, или же какъ не сущее, во всякомъ случаѣ мышленіе одинаково запутывается въ противорѣчіяхъ. Но при этомъ важно то различіе, что невозможность предполагать небытіе идеи (что одно не есть) прямо доказана, напротивъ невозможность мыслить *одно* какъ сущее — (первый тезисъ первой антиноміи) доказывается условно. именно,—доказательство имѣетъ силу только при томъ условіи, если понимать единое, т. е. идею, абстрактно; это значитъ, что немыслимо не просто бытіе идеи, а только абстрактное бытіе ея для себя, чѣмъ не отрицается иной образъ существованія, при которомъ *множество* не исключалось бы *единствомъ* идеи. Отсюда заключаетъ Целлеръ, что во второй части имѣется въ виду доказать то возрѣніе, которое хотя признаетъ дѣйствительность идей, но не приписываетъ имъ ни отдѣльнаго отъ явленій, ни внѣшнимъ образомъ ограниченнаго существованія, напротивъ, полагаетъ ихъ какъ дѣйствительное въ явленіяхъ, какъ единсгво понятія во множественности явленія. Подъ *многимъ*, съ которымъ Плат. связываетъ *одно*, Цѣллеръ разумѣетъ, поэтому, міръ явленій. Plat. Stud. 159 и дал. Очевидно Целлеръ и въ этомъ случаѣ остается вѣрнымъ своему взгляду на отношеніе идей къ явленіямъ въ системѣ Платона. Для насъ болѣе важенъ тотъ взгядъ на Парменида, который придаетъ діалектическому разсмотрѣнію „*единаго*“ и „*многаго*“ теологическое значеніе. Въ этомъ смыслѣ изъясняетъ діалектику Парменида *Фулье*. Когда Парменидъ доказываетъ, что одно, какъ одно (тезисъ первой анти-

лютное единство во множествѣ и множество въ единствѣ— Платонъ не могъ, но что примиреніе (Ausgleichung) противоположностей не только въ субъективномъ процессѣ діалектики, но также въ самомъ сущемъ совершается, что, такимъ образомъ, бытіе имѣетъ въ себѣ живой процессъ движенія, что κοινωνία τῶν ἰδεῶν не какъ покоящееся единство во множествѣ, но какъ живой процессъ должно быть мыслимо,—это Платонъ еще въ состояніи былъ понять, и это именно, какъ ближайшее, по крайней мѣрѣ, завершеніе (Abschluss) своего мышленія, онъ изложилъ въ Парменидѣ. Благодаря этому дальнѣйшему движенію своего мышленія, Платонъ такъ приблизился къ вѣчной истинѣ, какъ только было возможно это безъ откровенія; съ другой стороны, природа самаго мышленія значительно яснѣе была понята. Что касается перваго (близости къ истинѣ), то

номіи), не есть множественно, слѣд. не имѣетъ частей и не есть цѣлое, не находится нигдѣ, не движется и не покоится, не отлично отъ себя и иного, а также не тождественно себѣ и иному, не участвуетъ во времени, наконецъ не существуетъ, то всѣ эти опредѣленія, по объясненію Фулье, выражаютъ ту мысль что *единство высочайшее* превосходитъ всѣ конечныя опредѣленія, принадлежащія только происшедшему отъ него, и что поэтому оно для насъ непостижимо: нѣтъ для него имени, невозможно имѣть объ немъ ни идеи, ни знанія, ни мнѣнія; нельзя сказать о Богѣ, что онъ былъ или будетъ; онъ ни старѣется, ни дѣлается моложе (какъ выраж. П.), нельзя даже сказать, что онъ есть, ибо Богъ выше всякого бытія, выше сущности. Фулье находитъ, что этотъ первый тезисъ можно разсматривать какъ опредѣленіе метафизич. аттрибутовъ Бога: единства, простоты, неподвижности, неизмѣримости, вѣчности.... Далѣе, во второмъ ряду заключеній, по его мнѣнію, доказывается, что единое потому самому что есть, существуетъ, раскрываетъ изъ себя множество, т. е. производитъ идеи не переставая, однако, быть высочайшимъ единствомъ, такъ что единство высочайшее само въ себѣ непостижимо, но когда разсматривается въ отношеніи къ другимъ сущностямъ, то является неопредѣленнымъ множествомъ интеллектуальныхъ формъ... La philos. de Platon. T. I, 190 и дал. Такой взглядъ на діалектику Парменида, въ діалогѣ этого имени, принадлежитъ неоплатонической школѣ, и очевидно имѣетъ свое основаніе не столько въ дѣйствительномъ содержаніи и значеніи діалога, сколько въ направленіи свойственномъ этой школѣ.

понятіе ἐξαίφνης (моментъ перехода изъ одного состоянія въ другое, когда *одно* не находится ни въ движеніи, ни въ покоѣ, не есть ни одно, ни многое и т. д.—см. 68 стр.), въ которомъ цѣлое развитіе Парменида достигаетъ своей вершины, означаетъ, въ самомъ дѣлѣ, такой пунктъ, гдѣ мышленіе, какъ субъективная человѣческая дѣятельность, столь близко подходитъ къ вѣчной истинѣ, что какъ бы тонкая стѣна раздѣляетъ ихъ. Ибо, хотя понятіе мгновенія, момента, означаетъ ничтожнѣйшее и наименѣе устойчивое, однакожъ, усвоеніе (Erfassung) этого понятія возможно только при томъ условіи, если мышленіе и само сознаніе стоитъ внѣ абсолютнаго потока вещей; отсюда, результатомъ исполненнаго въ Парменидѣ процесса является познаніе того что этотъ потокъ, которому подлежатъ чувственныя явленія или вещи, былъ бы невозможенъ, если бы за нимъ не стоялъ высшій вѣчный міръ бытія, и что этотъ міръ бытія, имѣя въ себѣ самомъ принципъ множества и движенія, можетъ быть таковымъ принципомъ и въ отношеніи къ явленіямъ, не будучи самъ явленіемъ; ἐξαίφνης доступно разумѣнію только потому, что въ немъ (въ этомъ понятіи) лежитъ сознаніе вѣчности [1]); время возможно только чрезъ вѣчность; дѣйствительность міра явленій основывается на реальности идеальнаго міра, въ первомъ содержится указаніе на бытіе послѣдняго, ибо чисто формальный процессъ мысли необходимо воспринимаетъ въ себя моментъ реальности. Эта достовѣрность сверхчувственной реальности, однако, не есть продуктъ формально діалектическаго процесса мысли; напротивъ, только при свѣтѣ этого идеальнаго момента, только вслѣдствіе достовѣрности сверхчувственнаго, познается формальный характеръ субъективно-діалектическаго процесса. Въ Софистѣ еще смѣши-

[1]) Беккеръ (о которомъ рѣчь впереди) напротивъ доказываетъ, что Плат. не имѣлъ истиннаго понятія вѣчности. Phil. Syst. Plat.... s. 94—95.

ваются объективно-метафизическій и субъективно-формальный моментъ, и діалектика, повидимому, отождествляется съ философіею; но въ Парменидѣ, въ самомъ основаніи діалога, заключается ясное раздѣленіе формальной и реальной стороны. Мало того: коль скоро діалекическое искусство само по себѣ приводитъ къ тому отрицательному (vernichtenden) результату, что всѣ противоположности (подобн. и неподоб., въ движеніи и въ покоѣ, равное и неравн. и т. д.) утверждаются и отвергаются, то мышленіе въ такой мѣрѣ въ состояніи установить реальность бытія, предполагаемаго надъ всѣми противоположностями, на сколько познаетъ посредствомъ этой своей формы (противоположенія и отрицанія), что̀ не можетъ ему принадлежать. Если въ отдѣльности ни одно, ни другое, изъ противоположныхъ опредѣленій (ни подоб. ни не подоб. ни въ движеніи, ни въ покоѣ и т. д.), не можетъ принадлежать идеѣ, то это показываетъ, что идея должна быть мыслима какъ единство противоположностей, что она выше противоположнаго. Такимъ образомъ, посредствомъ отрицанія противопожныхъ опредѣленій, взятыхъ порознь, полагается идея какъ нѣчто высшее, въ чемъ исчезаетъ все противоположное, и чрезъ что познается и само чувственное, ибо не вѣчность чрезъ время, а на оборотъ, время чрезъ вѣчность должно быть понято. Идея не можетъ быть ни единствомъ, ни множествомъ; напротивъ она есть то, что имѣетъ въ себѣ реально и единство и множество. Если бы Платонъ могъ реальныя понятія бытія и движенія соединить въ одномъ понятіи абсолютнаго, какъ личнаго тріединаго Бога, тогда было бы для него ясно безусловное различіе бытія совершеннаго въ самомъ себѣ, абсолютнаго, отъ бытія относительнаго, существующаго только въ противоположностяхъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ было бы достигнуто чистое понятіе творенія. Но соглашеніе бытія съ движеніемъ у Плат. состоитъ въ томъ, что моментъ множества, отвлеченный отъ

чувственныхъ вещей, соединяется съ абсолютнымъ, при помощи допущеннаго въ немъ отрицанія, хотя и относительнаго (иного); отсюда, высшимъ результатомъ діалектическаго процесса могло быть только примиреніе (Überwindung) противоположности бытія и небытія въ единомъ сущемъ, т. е. въ абсолютномъ, содержащемъ въ себѣ, посредствомъ идей, множество и жизненное движеніе чувственныхъ вещей. Такимъ образомъ, мышленіе Плат. утверждаетъ достовѣрность высшей, лежащей надъ субъективнымъ мысленнымъ процессомъ, истины, но самою истиною не могло овладѣть. Полагая *одно*, или абсолютное бытіе, какъ единство (Überwindung) противоположности бытія и небытія, Платонъ устраняетъ чрезъ то реальное значеніе отъ понятія бытія на столько, на сколько прилагаетъ этоже значеніе къ формальному понятію небытія (вслѣд. чего небытіе является тождественнымъ съ матеріею). Существенный интересъ платоновск. ученія объ идеяхъ заключается въ томъ требованіи, чтобы бытіе—это высочайшее понятіе — было мыслимо какъ реальное, исполненное жизни, существенное (а не какъ формальное, безсодержательное). Рѣшеніе этой задачи заключается только въ познаніи Бога какъ тріединаго. Но что Платонъ глубоко предчувствовалъ такое рѣшеніе, это видно изъ самаго понятія объ идеяхъ, по которому идеи съ одной стороны суть мысли, а съ другой—первообразы. По своей цѣли—обосновать реальность сверхчувственнаго бытія въ смыслѣ единства, носящаго въ себѣ множество, а также обосновать духовную природу мышленія, — ученіе объ идеяхъ содержитъ въ себѣ существенный и непреходящій моментъ истины [1]).

Когда Платонъ говоритъ въ Парменидѣ, что одно, какъ существующее и слѣдоват. участвующее во времени, испы-

[1]) Die Phil. Pl. 1, s. 252 и дал.

тываетъ различныя перемѣны, но въ самый моментъ перехода изъ одного состоянія въ другое не находится ни въ какомъ опредѣленномъ состояніи, то онъ повторяетъ туже мысль, которая яснѣе высказана въ Теэтетѣ. Здѣсь, излагая ученіе Протагора и Гераклита, онъ показываетъ, что ни о чемъ нельзя сказать, съ точки зрѣнія этихъ философовъ, что это есть, существуетъ, а только—бываетъ, ибо если мы скажемъ, что эта вещь такова, то въ тоже время должны утверждать, что она иная, такъ какъ, по ученію Гераклита, все движется, течетъ и ничто не остается въ томъ же положеніи и состояніи. Отсюда для Платона слѣдуетъ тотъ выводъ, что кромѣ измѣняемаго, движимаго, должно быть также неизмѣнное и постоянное, иначе было бы невозможно познаніе. Въ этомъ смыслѣ, конечно, и въ означенномъ мѣстѣ изъ Парменида также можно видѣть указаніе на то, что измѣняемое необходимо предполагаетъ нѣчто неизмѣнное, какъ находитъ Михелисъ. Но изъ чего видно, что Платонъ неизмѣнное такъ именно понималъ, какъ это представляетъ Михелисъ? Вѣрно ли, что сущее, по Платону, есть такое единство, въ которомъ побѣждена противоположность одного и многаго, бытія и небытія, и которое, поэтому, полагается внѣ діалектическаго процесса мысли, движущагося въ противоположностяхъ? Идея Платона, говоритъ Михелисъ, не есть ни единое, ни многое, потому что она реально содержитъ въ себѣ то и другое. Напротивъ, какъ мы видѣли, Сократъ въ Парменидѣ прямо высказываетъ то понятіе объ идеяхъ, по которому идея всегда тожественна самой себѣ; въ Филебѣ идеи называются единствами (ἑνάδες). Конечно, въ Софистѣ Платонъ говоритъ, что въ каждой идеѣ содержится много бытія и безконечно много небытія; по объясненію Платона, это значитъ, что каждая идея въ отношеніи себя тожественна, относительно же другихъ различна. На этихъ то отношеніяхъ тождества и различія и основывается общеніе идей. Но это

общеніе имѣютъ ли идеи сами въ себѣ, или же только въ бытіи вещей? Разсматривая общеніе идей, Платонъ называетъ каждую идею родомъ (γένος) и это одно уже показываетъ, что рѣчь идетъ объ общеніи идей, поколику онѣ отпечатлѣваются въ чувственномъ мірѣ, вслѣдствіе чего вещи раздѣляются по родамъ. Притомъ же, самъ Михелисъ находитъ, что Платонъ истинно сущее полагаетъ внѣ діалектическаго процесса мысли, а между тѣмъ общеніе или связь родовъ и видовъ и есть именно та область, въ которой вращается діалектика. Далѣе, по замѣчанію Михелиса, небытіе отожествляется съ матеріею. Какой же смыслъ имѣетъ то положеніе его, что Платонъ въ абсолютномъ полагаетъ бытіе вмѣстѣ съ небытіемъ.

Наконецъ, что касается раздѣленія формальнаго и реальнаго момента, вслѣдствіе неудовлетворительности діалектическаго процесса, то надлежало бы обратить вниманіе на то, всякою ли діалектикою не удовлетворяется Платонъ, или только діалектикою Парменида, т. е. діалектикою элейской школы?

Остается еще упомянуть о Беккерѣ [1]) и Штейнѣ [2]). Тотъ и другой заслуживаютъ вниманія особенно въ томъ отношеніи, что они болѣе озабочены разграниченіемъ платонизма отъ христіанства, нежели сближеніемъ ихъ между собою. Въ особенности Беккеръ рѣшительно возстаетъ противъ всякихъ попытокъ къ сближенію платонизма съ христіанствомъ, признавая всѣ такія попытки слѣдствіемъ ложнаго направленія новѣйшей нѣмецкой философіи. Основное заблужденіе этой фи-

---

1) Das Philosophische System Platon's in seiner Beziehung zum christlichen Dogma (1862).

2) Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus. (Untersuchungen über das System des Plato und sein Verhältniss zur späteren Theologie und Philosophie) Zweit. Theil 1864. Третья часть этого сочиненія, особенно для насъ важная (das Verhältnisss des Platonismus zur Philosophie der christlichen Zeiten), вышла въ свѣтъ въ настоящемъ году, почему мы не имѣли возможности воспользоваться ею.

лософіи онъ видитъ въ томъ возрѣніи, что мышленіе способно дать самую истину, а не только годную форму для воспріятія и усвоенія ея. Это заблужденіе онъ выводитъ изъ того, что отпаденіе протестантства отъ положительной истины, въ области религіозной, произвело разнузданность мышленія, а слѣдствіемъ этого, по его мнѣнію, было ниспаденіе философіи въ язычество... По видимому, говоритъ онъ, умы Греціи возвратились изъ подземнаго царства, дабы возстановить древнюю работу мысли, но конечно въ измѣненной, новой формѣ, ибо та благородная, спокойная и ясная простота, та натуральная искренность, съ какою древніе мыслители стремились сообразоваться съ объективною дѣйствительностію, уже чужда ихъ новѣйшимъ двойникамъ. Новѣйшей философіи недостаетъ не только религіознаго обузданія (Zucht) но и неповрежденнаго *авторитета* природы. Авторитетъ христіанства она устранила, и потому возвратилась къ языческимъ созерцаніямъ, но воскресить снова подлинное языческое мышленіе была не въ силахъ: субъективность, которая осталась въ мышленіи, отрѣшенномъ отъ христіанства, какъ извращеніе христіанской свободы, все еще существенно отличаетъ новѣйшую философію отъ языческаго образа мысли... Отсюда, смѣшанный характеръ, состоящій въ соединеніи христіанскаго созерцанія съ языческимъ настроеніемъ, проявляется какъ въ философскомъ обсужденіи древнихъ системъ, такъ и въ построеніи новыхъ. Смыслъ древнихъ, коль скоро эти новые мыслители старались его изъяснить, всегда получалъ христіанскій колоритъ (Färbung) и подвергался произвольному субъективному толкованію. Опасность—смѣшать языческое съ христіанскимъ была бы всегда далека отъ философіи, если бы послѣдняя, будучи охраняема авторитетомъ положительной истины и церкви, имѣла постоянно въ виду глубокое различіе между язычествомъ и хри-

стіянствомъ... Между тѣмъ, именно отсутствіе въ древности авторитета откровенія привлекало къ язычеству это псевдохристіанское, выродившееся въ произволъ и абсолютизмъ, мышленіе, при чемъ оно не считало нужнымъ подчиняться также и авторитету природы, которая, въ древности была органомъ божественнаго откровенія, ибо признавало себя, благодаря христіанству, свободнымъ отъ этого авторитета. Такимъ образомъ, надѣялись стать выше какъ христіанства, такъ и язычества, и уразумѣть то и другое лучше, нежели сколько само христіанство и само язычество въ состояніи были понять себя. Такъ произошло то, что эта философія не была наконецъ ни дѣйствительно христіанскою, ни искренно языческою; а находясь въ безразличномъ положеніи между христіанствомъ и язычествомъ, она и поняла и то и другое такъ безразлично, что одно исчезло въ другомъ. Отсюда она утверждала, что язычество безъ перерыва, какъ бы по прямой линіи, перешло въ христіанство.... Вотъ почему хотѣли найти въ языческихъ мысляхъ предначертанія христіанскихъ истинъ.

Древніе мыслители въ природѣ, въ нравственной и интеллектуальной жизни отыскивали первоначальные законы и идеи, и признавали ихъ высочайшимъ основаніемъ всего, не пытаясь изъ субъективнаго расположенія мышленія влагать въ нихъ особенныя объясненія и толкованія. Они всегда были свободны отъ субъективной тенденціи, которая господствуетъ въ мышленіи новаго времени. Такъ, идеи Платона представляютъ вѣчную божественную основу, посредствомъ которой всѣ вещи утверждаются въ божественной жизни, какъ своемъ центрѣ: онѣ были для него реальными средоточными пунктами, чрезъ которые все происшедшее проистекло изъ Бога; онѣ представляли для него нѣчто данное, найденное, а не измышленное, или изобрѣтенное. Новая философія этого не поняла; она замѣнила платоновскія идеи собственными поня-

тіями и фантазіями и признала ихъ объективированными созерцаніями собственнаго разума. Вслѣдствіе этого, философію Платона обсуждали съ точки зрѣнія совершенно чуждой ему. Новѣйшая философія полагала, что взглядъ Платона почти вполнѣ проникалъ въ тотъ возвышенный надъ всѣмъ земнымъ кругъ зрѣнія, который открытъ теперь намъ въ христіанствѣ [1]).

Изъ этихъ замѣчаній Беккера видно, что, по его мнѣнію, философія Платона нисколько ни стояла выше натурализма свойственнаго вообще древней философіи. Едва ли, однакоже, такой взглядъ на Платона можетъ быть принятъ вполнѣ. Если натурализмъ есть общій характеръ древней философіи, то далеко не въ равной степени это направленіе присуще всѣмъ системамъ древности. Въ особенности Платонъ изъ всѣхъ греческихъ философовъ наиболѣе отрѣшается отъ ограниченности натурализма. По крайней мѣрѣ, *стремленіе* стать выше натурализма есть господствующая черта его философіи. Истинно сущее онъ помѣщаетъ за предѣлами видимой природы—въ мѣстѣ духовномъ, премірномъ (τόπος ὑπερουράνιος, νοητὸς), какъ онъ выражается. Основное побужденіе одушевляющее платоновскаго мудреца состоитъ въ любви (эросъ) къ умосозерцаемому, сверхчувственному, которая проистекаетъ изъ того убѣжденія, что чувственное матеріальное есть только образъ, несовершенное подобіе идеальнаго.

Впрочемъ, и самъ Беккеръ, доказывая, что ученіе Платона о божествѣ есть не что иное, по своему направленію, какъ натуралистическій пантеизмъ, долженъ былъ признать за тѣмъ, что въ этомъ ученіи вмѣстѣ съ пантеизмомъ соединяется дуализмъ. Платонъ конечно пантеистъ, говоритъ онъ, только не въ той вполнѣ развитой формѣ, какую приняло это

[1]) Сочин. цит. Введеніе стр. 1—14.

направленіе въ новое время. Совершенно выработанный теоретически пантеизмъ возможенъ былъ только въ христіанствѣ, какъ слѣдствіе стремленія лишить христіанскую истину о тріединомъ Богѣ, положительнаго значенія и превратить ее въ законъ мірообразованія и мышленія. Это рѣшительное противленіе высочайшей истинѣ могло явиться только когда уже была открыта сама истина. Прямой противоположности ученію о личномъ Богѣ, въ столь выработанной формѣ пантеизма, у Платона еще не могло быть; онъ не могъ выразить открытаго противорѣчія ученію, котораго еще не зналъ... Пантеизмъ Платона основывается гораздо болѣе на незнаніи личности Бога, нежели на коренномъ (principiellen) непризнаніи ея. Поэтому, наряду съ пантеизмомъ, нельзя также не видѣть у него дуализма, и при томъ, столь рѣшительнаго, что преобладающее значеніе пантеизма является какъ бы сомнительнымъ. Система Платона колеблется между дуализмомъ и пантеизмомъ, поелику ему недоставало подлиннаго экватора въ христіанскомъ ученіи—познанія тріединаго Бога. Признавая, что у Платона дуализмъ въ равной мѣрѣ соединяется съ пантеизмомъ, Беккеръ предлагаетъ даже объясненіе (не вполнѣ впрочемъ ясное) этаго нерѣшительнаго характера, свойственнаго философіи Платона; онъ выводитъ этотъ характеръ Пл. изъ самаго существа древнегреческаго сознанія такимъ образомъ. Цѣлому древнему міру, говоритъ онъ, было присуще чувство дуализма, какъ происшедшее изъ внутренняго существа человѣка, ибо лучшая, богоподобная, или, какъ Платонъ говоритъ, божественная сторона находилась въ рѣзкой противоположности къ низшей, чувственной. Но что лежало въ собственномъ сознаніи человѣка, то самое Платонъ считалъ необходимымъ перенести на все божественное, и сообразно тому, понять послѣднее какъ противоположность низшему міру. Съ другой стороны,—благодаря опыту языческаго созна-

нія сдѣлалось неотразимымъ фактомъ (Thatsache),—что божественное и матеріальное соединены въ человѣкѣ по природѣ. Поэтому и философское сознаніе чувствовало необходимость мыслить божественное въ соединеніи съ земнымъ [1]). Такимъ образомъ, все объясненіе нерѣшительнаго характера философіи Платона состоитъ въ томъ, что таже нерѣшительность, тоже колебаніе между дуализмомъ и пантеизмомъ, переносится на сознаніе всего древняго человѣчества. Не одинъ Платонъ, но и все язычество (Беккеръ могъ бы сослаться на сознаніе всего человѣчества) сознавало, съ одной стороны, двойство въ природѣ человѣка, а съ другой—единство ебѣи сторонъ.

Если Беккеръ дуализмъ въ платонизмѣ признаетъ не болѣе какъ одною изъ различныхъ его сторонъ, то Штейнъ, напротивъ, именно въ дуализмѣ видитъ сущность всей философіи Пл. Все значеніе платонизма, говоритъ онъ, заключается въ непоколебимой увѣренности, что есть иной міръ, отличный отъ насущнаго, чувственнаго, измѣнчиваго. Подлинная заслуга платонизма состоитъ въ томъ что онъ полагаетъ истину и сущность вещей въ потустороннемъ мірѣ, а не въ здѣшнемъ. Въ этомъ—величіе Платона и превосходство его надъ всѣми прежними философами, но въ этомъ же и слабость его, ибо является вопросъ: для чего же нуженъ здѣшній міръ, коль скоро все его достоинство и вся истина заключается въ другомъ мірѣ? Вопросъ этотъ не рѣшенъ и не могъ быть рѣшенъ Платономъ. Здѣсь граница, которой онъ не въ состояніи былъ преодолѣть; отсюда, всѣ отдѣльныя ученія, положенія, мысли и созерцанія платонизма движутся между этими двумя полюсами, т. е. между не доказаннымъ предположеніемъ, что есть иной міръ, которое потому и не дока-

[1]) Тамъ же стр. 88—89.

зывается, что оно—элементъ и душа всей его философіи, и этою проблемою (о связи двухъ міровъ), которую платонизмъ не могъ разрѣшить, хотя ясно сознавалъ ее.

Христіанство иначе относится къ чувственному міру. Временная жизнь, чувственное явленіе, пространственное существованіе,—все это не есть источникъ зла само по себѣ; съ точки зрѣнія христіанства, и то что́ освобождается отъ этихъ границъ, поэтому самому еще не признается благомъ и истиною. Чувственный міръ, какъ явленіе во времени, произошелъ отъ Того, кто ничего такого не сдѣлалъ, что не было бы ему благоугодно, что не было бы благо въ томъ самомъ видѣ, въ какомъ вышло изъ рукъ Творца. Поэтому, христіанство настроено несравненно болѣе реалистически, нежели Платонъ; оно такъ сказать человѣколюбивѣе и *натуральнѣе* (naturlicher), поколику не требуетъ отъ насъ безусловно избѣгать міра чувственнаго,—и это не потому, чтобы оно было менѣе строго въ своихъ нравственныхъ требованіяхъ, но потому, что и въ чувственномъ мірѣ умѣетъ находить истину и достоинство. Такимъ образомъ, христіанство разрѣшаетъ вопросъ о цѣли существованія этого міра, установляя положительное отношеніе между нимъ и высшимъ потустороннимъ міромъ [1]).

Уже изъ этихъ словъ видно, что взглядъ Штейна на различіе платонизма отъ христіанства расходится со взглядомъ Беккера, въ нѣкоторомъ отношеніи, почти до противуположности, не смотря на то, что оба принимаютъ за исходный пунктъ, при обсужденіи платонизма, христіанскую точку зрѣнія [2]). Между тѣмъ какъ Беккеръ натурализмъ признаетъ существеннымъ и первоначальнымъ основаніемъ платонизма,—

---

[1]) Сочин. цит. стр. 355—353.

[2]) Das Christenthum ist unser eigner Standpunkt, говор. Штейнъ. Тамъ же стр. 339.

по Штейну, напротивъ, христіанство *натуральнѣе* платонизма т. е. въ болѣе примирительномъ духѣ относится ко всему временному, чувственному, нежели Платонъ. Дѣйствительно, какъ выше было упомянуто, Платонъ полагаетъ идеи (слѣд. все существенное) въ мѣстѣ премірномъ, духовномъ, и къ этой именно области направляется основное побужденіе изображаемаго имъ мудреца. Но съ другой стороны, тотъ кто написалъ Тимея и Республику едва ли могъ въ такой степени отрицательно относиться къ чувственному бытію вещей, какъ это представляетъ Штейнъ. И по ученію Платона, міръ видимый есть прекрасное произведеніе, образованное сообразно съ идеями и по внушенію благости лучшаго изъ производителей. Между тѣмъ христіанство учитъ, что природа первоначально вышла изъ рукъ Творца не такою, какою она сдѣлалась вслѣдствіе грѣхопаденія перваго человѣка. Христіанство не отрицаетъ того, что не только въ нравственной природѣ человѣка, но и въ природѣ физической существуетъ зло, и это зло, какъ само собою понятно, и по христіанскому ученію, не могло произойти отъ Бога. Послѣ этого не вполнѣ ясно, въ какомъ смыслѣ можно сказать, что христіанство *натуральнѣе* платонизма? Когда Штейнъ говоритъ, что чувственный міръ оказывается не нужнымъ, излишнимъ, коль скоро, какъ учитъ Платонъ, вся его истина и все достоинство заключаются въ иномъ мірѣ, то это возраженіе противъ платонизма имѣетъ мѣсто только при томъ взглядѣ на идеи Платона, какой проводитъ Целлеръ; по этому взгляду, вся дѣйствительность заключается въ идеѣ; отсюда Целлеру представляется непонятнымъ, какимъ образомъ явленіе можетъ имѣть мѣсто на ряду съ идеею (II, 1, 640—641 s. 3-te Aufl.) и на этотъ вопросъ—какъ возможно чувственное, которое есть не бытіе, при абсолютномъ бытіи идеи, онъ не находитъ ника-

кого отвѣта въ системѣ Платона (ibid. 626). Если признать вмѣстѣ съ Целлеромъ, что, по Платону, идеи-единственная дѣйствительность, тогда конечно и мнѣніе Штейна, что чувственный міръ, съ точки зрѣнія Платона, является излишнимъ, оправдывается. Но насколько вѣренъ означенный взглядъ Целлера на идеи Платона,—это отчасти уже показано, отчасти же объ этомъ рѣчь будетъ еще впереди.

Такъ какъ христіанство болѣе примирительный взглядъ имѣетъ на чувственный міръ, то отсюда, по мнѣнію Штейна, для объясненія происхожденія этого міра, оно не нуждается въ предположеніи иного принципа на ряду съ благимъ Богомъ, между тѣмъ какъ платонизмъ не могъ обойтись безъ этого предположенія, ибо иначе слѣдовало бы признать Бога виновникомъ несовершенствъ и зла, существующихъ въ мірѣ. Богъ христіанства есть творящій, и тварь, которую онъ воззвалъ къ бытію изъ небытія, сама по себѣ добра; богъ же платонизма нуждается въ матеріи, ибо, какъ казалось, міръ такъ образованъ, что не возможно все выводить изъ благости божества. Такимъ образомъ, надъ послѣдними основаніями (Instanzen) платонизма все еще господствуетъ, нѣкоторымъ образомъ, слѣпая судьба.

Съ этимъ имѣетъ связь другое преимущество христіанства. Творческій Богъ есть Богъ откровенія какъ естественнаго, такъ и положительнаго. Христіанское сужденіе, при помощи откровенія, образуется до той зрѣлости, что, не умаляя достоинства, принадлежащаго сверхчувственному, вѣчному, воздаетъ также должное чувственному и временному. Вотъ почему оно свободно отъ того произвола, который обнаруживается въ платоновскомъ пониманіи этихъ двухъ сторонъ бытія: есть нѣчто напряженное и чрезмѣрное (etwas von schwindelhafter Einbildung oder.. von gewaltsamer Anstrengung...) во всемъ, что платонизмъ, по вопросу

объ отношеніи своихъ двухъ міровъ, болѣе утверждаетъ, нежели изъясняетъ. Откуда же могло произойти это, какъ не изъ того, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ мыслями человѣческаго изобрѣтенія, а тамъ съ откровеніями вѣчнаго Бога.

Подтвержденіе своего взгляда на платонизмъ Штейнъ находитъ въ ученіи Платона о любви. Платоническая любовь, хотя и состоитъ во взаимномъ личномъ общеніи, но какъ по происхожденію своему, такъ и по своей цѣли, она возвышается надъ временною жизнію. Ибо источникъ этой любви заключается въ домірномъ существованіи душъ, а цѣль любви въ блаженномъ созерцаніи идей, которое должно быть содержаніемъ безсмертной жизни, составляющей сущность души. Въ домірномъ существованіи души заключается даже основаніе для послѣдующей временной судьбы ея на землѣ. Та душа, которая не успѣла ничего видѣть при созерцаніи идей, не будетъ человѣкомъ, и кто забываетъ первообразъ бога, за которымъ слѣдовалъ въ прежней жизни, тотъ на землѣ не найдетъ отображенія его въ чертахъ своего друга. Такимъ образомъ, хотя любовь какъ добрый демонъ находится въ срединѣ между временнымъ и вѣчнымъ, но участіе въ ея существѣ послѣдней стороны несравненно больше, нежели участіе первой. Она дитя богатства и бѣдности, но богатство—отецъ, а бѣдность—мать. Она есть прометеево похищеніе отъ избытка божественнаго богатства; она—благопріятство (Gunst) и даръ боговъ среди бѣдности и испорченности настоящей жизни, она—напоминаніе утраченнаго блаженства [1]).

Все доселѣ изложенное, кажется, достаточно показываетъ, что относительно ученія Пл. о божествѣ далеко еще не дости-

---

[1]) Тамъ же стр. 358 и дал.

гнуто полное соглашеніе, хотя это ученіе, какъ по внутреннему содержанію, такъ и со стороны отношенія его къ христіанству, много разъ было уже (и доселѣ служитъ) предметомъ изслѣдованія. Трудность рѣшенія этого вопроса зависитъ, въ особенности, отъ того, что самый вопросъ стоитъ въ ближайшей связи съ общими основаніями всей философіи Платона, дающей столь обильную пищу для нескончаемыхъ споровъ и разногласій.

II.

1. Обозрѣвая различные взгляды на ученіе Платона о Божествѣ, мы видѣли, что одни изъясняютъ это ученіе въ смыслѣ теистическомъ, другіе, напротивъ,—въ пантеистическомъ; нѣкоторые же видятъ въ платонизмѣ въ разматриваемомъ отношеніи неопредѣленный характеръ, колеблющійся между тѣмъ и другимъ направленіемъ. Но при всемъ различіи взглядовъ,—то остается несомнѣннымъ, что важнѣйшее значеніе въ рѣшеніи вопроса принадлежатъ платоновскому понятію блага, ибо въ зависимости отъ того какой смыслъ дается этому понятію и самый вопросъ о Божествѣ Платона такъ или иначе рѣшается. Такъ, мы видѣли что тѣ которые смотрятъ на идею блага какъ на выраженіе общей сущности бытія, частнѣе открывающейся въ другихъ низшихъ идеяхъ, изъясняютъ ученіе Платона о божествѣ въ смыслѣ, покрайней мѣрѣ, приближающемся къ пантеизму, если невполнѣ въ смыслѣ этого направленія. Божество Платона, съ этой точки зрѣнія, представляется или наиболѣе общимъ понятіемъ, объемлющимъ въ себѣ все мыслимое, существенное (Риттеръ), или же дѣятельною силою, которая различнымъ образомъ открывается въ цѣлости идеальнаго міра, какъ бытія существеннаго, дѣятельнаго (Брандисъ, Суземиль, Целлеръ). Другіе же видятъ въ идеѣ блага не болѣе какъ мысль, или существенное свойство божественнаго ума, и отрицая такимъ образомъ тождество идеи блага съ божествомъ Платона, вмѣстѣ съ тѣмъ утверждаютъ,

что Платонъ представлялъ божество какъ существо личное, обладающее творческою силою. Впрочемъ, Штумпфъ показалъ, что признаніе тождества идеи блага съ божествомъ у Платона ни мало не ведетъ къ тому заключенію, что Платонъ представлялъ божество пантеистически. Напротивъ, такъ какъ идея блага, по его мнѣнію, имѣетъ въ отличіе отъ всѣхъ другихъ идей, значеніе не только первообразной, но также дѣйствующей причины, то идея блага собственно и не есть идея; съ такимъ же правомъ то что разумѣется подъ названіемъ идеи блага можетъ быть названо душею, какъ и дѣйствительно у Платона называется. Это именно и есть божество, какъ существо обладающее знаніемъ и творческимъ могуществомъ. Вопросъ объ отношеніи платонизма къ христіанству различно рѣшаютъ также смотря потому, какое значеніе придаютъ идеѣ блага въ системѣ Платона. Аккерманъ разсматриваетъ платоновскую идею блага какъ цѣль нравственнаго стремленія къ спасенію, которое по его мнѣнію, Платонъ полагаетъ въ возсоединеніи души съ Богомъ, а съ другой стороны,— какъ выраженіе божественной воли, такъ что идея блага не есть само божество, а выражаетъ только отношеніе его къ міру. Не признавая божества Платона существомъ личнымъ, онъ однако опредѣляетъ его какъ причину *волящую*, все опредѣляющую изъ себя и чрезъ себя по идеѣ блага. Отсюда, изъ такого понятія о божествѣ, онъ выводитъ телеологическій образъ разсмотрѣнія вещей, свойственный платонизму. Телеологія Платона есть выраженіе той мысли, что надъ всѣмъ господствуетъ божественная воля, полагающая цѣли. Идея блага выражаетъ этотъ цѣлесообразный характеръ дѣятельности божественной воли. Идея блага имѣетъ, такимъ образомъ, значеніе конечной цѣли какъ въ отношеніи къ дѣятельности божественной воли, такъ и относительно нравственнаго человѣческаго стремленія ко спасенію; она выражаетъ единство че

ловѣческой жизни и божественной. [1]) Посредствомъ такого изъясненія идеи блага, въ смыслѣ нравственномъ, Аккерманъ пролагаетъ путь къ сближенію платонизма съ Христіанствомъ.

Равнымъ образомъ Михелисъ въ идеѣ блага находитъ основаніе нѣкоторой близости платонизма къ Христіанству, хотя иначе понимаетъ эту идею. Вопросъ о божествѣ Платона, по мнѣнію Михелиса, разрѣшается тѣмъ, какое значеніе онъ придавалъ понятію *движенія*. Если предположить, что Платонъ понималъ движеніе лишь въ относительномъ смыслѣ, именно, въ смыслѣ измѣняемости (бываніи), то высшимъ намѣреніемъ платоновскаго мышленія было—понятіе абсолютнаго бытія связать съ конечною областію происходящаго (бывающаго) такимъ образомъ, чтобы первое отъ послѣдняго заимствовало полноту своего содержанія и жизненность; въ такомъ случаѣ, основная тенденція платоновскаго мышленія есть *пантеистическая*, ибо сущность пантеизма состоитъ въ той слабости мышленія, по которой оно въ состояніи представить абсолютное бытіе какъ живое и конкретное, лишь перенося въ него содержаніе взятое отъ конечнаго (Богъ отъ міра живетъ, а не наоборотъ). Если же, напротивъ, Платонъ понималъ движеніе въ смыслѣ абсолютномъ (т. е. какъ равное абсолютному бытію,—свободное отъ всѣхъ конечныхъ формъ измѣняемости), то основная тенденція платоновскаго мышленія—представить абсолютное бытіе какъ имѣющее *въ самомъ себѣ* принципъ движенія, жизни, личности, при чемъ все конечное должно быть признано свободнымъ дѣломъ—абсолютнаго Существа, совершеннаго въ самомъ себѣ. При такомъ предположеніи, необходимо допустить, что основная тенденція платонов. философіи—чисто *теистическая*. Михелисъ находитъ,

[1]) Das Christliche im Plato 296 и дал.

что это послѣднее предположеніе болѣе вѣрно. Намѣреніе Платона—понять движеніе въ абсолютномъ смыслѣ, какъ равное бытію въ противоположность бывающему, происходящему, видно изъ того, что понятіе это онъ сводитъ къ понятію жизни, мышленія, личности. Правда, такъ какъ для *конечнаго* мышленія абсолютное бытіе и абсолютное движеніе взаимно себя исключаютъ, то отсюда сознанная Платономъ необходимость соединить понятіе бытія съ понятіемъ движенія разрѣшается въ діалектическій процессъ; но съ другой стороны, Платонъ не отождествилъ (подобно Гегелю) абсолютное бытіе съ этимъ процессомъ, напротивъ, поставилъ его выше діалектики. Что Платонъ, такимъ образомъ, удержалъ теистическую тенденцію своего мышленія, вмѣсто того чтобы абсолютное бытіе прямо отождествить съ діалектическимъ движеніемъ конечныхъ субъективныхъ формъ мысли,—основаніе этого заключается въ сократовской *идеѣ блага*. Только въ значеніи блага Абсолютное, какъ объектъ непосредственнаго созерцанія, полагается внѣ конечныхъ формъ пространства и времени. Идея блага представляетъ то реальное содержаніе, которое, по причинѣ несоизмѣримости съ конечными формальными понятіями, признается независимымъ и свободнымъ отъ всего конечнаго. Такъ именно представляется идея блага въ Федрѣ, Пирѣ и Республикѣ. Какъ абсолютное благо, будучи высочайшимъ понятіемъ и основаніемъ, на которомъ утверждается мышленіе, приближается къ христіянскому понятію о Богѣ, такъ философія, сущность которой полагается въ томъ, чтобы и самому стремиться къ участію въ абсолютномъ благѣ, и другимъ содѣйствовать въ достиженіи той же цѣли, совпадаетъ съ понятіемъ любви. [1]).

Наконецъ, если *Аккерманъ* и *Михелисъ* въ идеѣ блага

[1]) Die Philosoph. Platons... II s. 244 и дал.

находятъ основаніе для сближенія платонизма съ Христіанствомъ, то *Беккеръ* и *Штейнъ*, напротивъ, въ той же идеѣ видятъ преимущественное выраженіе того отличительнаго характера, находимаго ими въ платонизмѣ, по которому послѣдній представляется имъ не столько родственнымъ, сколько противоположнымъ Христіанству. Такъ, по изъясненію Беккера, благо есть центральное и универсальное понятіе божественнаго въ смыслѣ натуралистическаго пантеизма. Все что есть и что является, отъ блага заимствуетъ красоту своего явленія и опредѣленную степень своего бытія. Поэтому кто эту идею усвоилъ, тотъ стоитъ на высотѣ всѣхъ идей и позналъ собственное существо міра и основаніе всего. Идея блага—источникъ всего, а потому въ ней представляется собственное существо божества. [1]). Платоновскій міръ идей есть не что иное какъ греческій міръ боговъ, но только представленный въ смыслѣ духовномъ. Какъ царство боговъ было устроено такимъ образомъ, что каждый богъ господствовалъ въ своей области, въ тоже время имѣя надъ собою высшихъ боговъ—до Зевса, который впрочемъ въ свою очередь былъ подвластенъ судьбѣ, такъ и въ идеальномъ мірѣ Платона мы видимъ тотъ-же аристократическій порядокъ, между тѣмъ какъ низшія идеи постепенно объемлются высшими и наконецъ концентрируются въ высшей идеѣ блага... [2]) Чрезъ возведеніе всѣхъ относительныхъ благъ къ идеѣ, какъ абсолютно-высочайшему благу, платоновское ученіе о благѣ, говоритъ Штейнъ, несравненно болѣе приближается къ христіанскому, нежели всякое другое. Но означенная идея имѣетъ столь же мало достовѣрности какъ и предсуществованіе душъ, на которомъ П. основываетъ знаніе, и прежде всего отношеніе ея къ поня-

1) Das Philos. Syst. Pl. s. 161.
2) ibid 163—164.

тію божества представляетъ величайшія трудности или, что тоже значитъ, наиболѣе расходится съ христіанскимъ воззрѣніемъ (laborirt an den grössten Gegensätzen zur christlich. Auffassung). Если Платонъ признавая всякое земное благо недостаточнымъ, высочайшее благо опредѣляетъ какъ нѣчто въ самомъ себѣ достаточное, не имѣющее ни въ чемъ нужды и потому достойное всеобщей любви, то такое понятіе не можетъ не быть одобрено и съ христіанской точки зрѣнія. Но что благо, понимаемое такимъ образомъ, есть идея, — это одно уже подрываетъ всякое ея значеніе. Могъ ли Платонъ убѣдить кого-либо въ дѣйствительности этой идеи и въ состояніи ли былъ сдѣлать яснымъ отношеніе ея къ понятію личнаго божества? Филебъ предполагаетъ прямо бытіе личнаго Бога, когда причину ограниченія различаетъ отъ самой границы. Но Парменидъ, Софистъ и Политикъ снова уничтожаютъ это различіе, такъ какъ здѣсь исчезаетъ оно въ абстракціяхъ *одного*, *сущаго*, блага. Идея блага, очевидно, не есть только мысль въ божественномъ духѣ, но съ другой стороны этотъ божественный духъ и не подлежитъ ей какъ нормѣ, которая была бы выше его, такъ что въ отношеніи къ понятію божества, она не можетъ быть удержана ни въ какомъ опредѣленномъ значеніи. [1]) Итакъ, если, какъ было показано, платонизмъ въ противоположность Христіанству, по Штейну, былъ не въ состояніи положительнымъ образомъ опредѣлить отношеніе между чувственнымъ и сверхчувственнымъ, то основаніе этого заключается въ неясности понятія объ идеѣ вообще и преимущественно въ неопредѣленности значенія и отношенія идеи блага къ понятію божества.

Что идея блага имѣетъ важнѣйшее значеніе какъ въ цѣлой системѣ Платона, такъ въ особенности въ его ученіи о

[1]) Sieben Bücher zur Gesch. d. Platonis. II. 373 и д.

божествѣ, въ этомъ мы можемъ легко убѣдиться при самомъ поверхностномъ взглядѣ на философію Ил. Достаточно припомнить только, и это собственно важно для насъ въ настоящемъ случаѣ,—что означенное понятіе проходитъ чрезъ всѣ вышеизложенныя мѣста изъ сочиненій Платона. Такъ, въ Тимеѣ единственнымъ побужденіемъ, по которому диміургъ произвелъ міръ, признается его *благость*, чуждая зависти; отсюда цѣлое повѣствованіе о происхожденіи міра имѣетъ цѣлью —показать что все наилучшимъ образомъ устроено, т. е. по идеѣ блага. Въ Республикѣ само божество разсматривается какъ идея блага, и потому идея эта признается высочайшимъ предметомъ философскаго знанія. Далѣе, въ Законахъ, доказывая бытіе боговъ, Плат. главнымъ образомъ опирается на томъ, что въ мірѣ повсюду господствуетъ разумный порядокъ, несомнѣнно удостовѣряющій въ существованіи провидѣнія, а провидѣніе также есть нечто иное, какъ обнаруженіе благости божества. Наконецъ, отвергая ложныя представленія о богахъ, Платонъ исходитъ изъ того же понятія благости, соединяя съ этимъ понятіемъ и другой предикатъ—неизмѣняемость: послѣдній признакъ есть выводъ изъ понятія блага, ибо благо самодовольно, ни въ чемъ не нуждается, слѣдовательно неизмѣняемо; оно могло бы измѣниться только къ худшему, а этого нельзя допустить. По причинѣ такой необходимой связи свойства неизмѣняемости съ благомъ высочайшимъ, Платонъ въ Тимеѣ, приступая къ повѣствованію о мірообразовательной дѣятельности божества, а въ Республикѣ—къ изображенію идеи блага, прежде всего раздѣляетъ неизмѣнное отъ измѣняемаго. Неизмѣняемость очевидно служитъ для Платона существеннымъ признакомъ совершенства, какъ это и прямо выражено въ Тимеѣ, гдѣ говорится, что если диміургъ слѣдовалъ образцу неизмѣнному, то и произведеніе его совершенно; а какъ совершеннѣе блага нѣтъ ничего иного, то и не-

измѣняемость попреимуществу свойственна благу. Такимъ образомъ, несомнѣнно, что основное опредѣленіе въ ученіи П. о божествѣ есть понятіе блага, при чемъ разумность и неизмѣняемость необходимо входятъ, какъ существенные признаки, въ это понятіе. Поэтому необходимо прежде всего разъяснить, по возможности, происхожденіе и значеніе этого понятія въ системѣ Платона, дабы связать въ одно цѣлое разсѣянныя черты ученія П. о божествѣ.

Изслѣдованіе этого вопроса должно быть начато изложеніемъ того же понятія блага по ученію Сократа, какъ ближайшаго предшественника Платона, съ которымъ философія послѣдняго имѣетъ непосредственную связь.

Изъ многихъ мѣстъ достопамятностей Ксенофонта можно вывести то заключеніе, что Сократъ только относительное, условное значеніе придавалъ понятію блага, употребляя это понятіе какъ однозначущее съ понятіями *прекраснаго*, *полезнаго*, *выгоднаго*. Когда напр. Аристиппъ спросилъ Сократа: знаетъ ли онъ нѣчто доброе (ἀγαθόν), то послѣдній отвѣчалъ: ты спрашиваешъ меня, знаю ли нѣчто доброе противъ лихорадки, или противъ дурнаго глаза, или противъ голода? Аристиппъ замѣтилъ, что не объ этомъ онъ спрашиваетъ. Тогда Сократъ сказалъ: если ты меня спрашиваешъ, знаю ли я доброе, что не было бы добрымъ для чего нибудь, то я ничего такого не знаю и не имѣю нужды знать. Тоже самое онъ высказываетъ и относительно прекраснаго. Возможно ли, чтобы прекрасное было неподобно прекрасному? спрашиваетъ Аристиппъ.—Такъ же, какъ человѣку прекрасному относительно бѣга не подобенъ прекрасный въ борьбѣ,... щитъ прекрасный для защиты далеко не таковъ, какова стрѣла прекрасная по легкости и быстротѣ полета,... все хорошо и прекрасно относительно того для чего годно, напротивъ дурно и не-

навистно въ томъ отношеніи, въ какомъ непригодно. [1]) Хотя въ одномъ мѣстѣ [2]) мудрость онъ называетъ величайшимъ благомъ, но повидимому и сама мудрость казалась ему благомъ не безусловнымъ, а относительнымъ: когда Эвтидемъ сказалъ, что мудрость несомѣнно есть благо, то Сократъ возражаетъ на это: однакожъ, не слыхалъ ли ты о Дедалѣ, что онъ ради своей мудрости былъ взятъ въ плѣнъ Миносомъ, и долженъ былъ ему служить (δουλεύειν), такъ что былъ лишенъ и отечества, и свободы, а когда попытался бѣжать со своимъ сыномъ, то и сына лишился и самъ не избѣгнулъ рабства... А о судьбѣ Паламеда не слыхалъ? Вѣдь всѣ повѣствованія согласны въ томъ, что Одиссей, завидуя его мудрости погубилъ его.

Основываясь на подобныхъ мѣстахъ, Целлеръ утверждаетъ, что понятіе Сократа о благѣ — чисто формальное: благо, по этому понятію, имѣетъ значеніе цѣли, а осуществленіе блага состоитъ въ дѣйствіи соотвѣтствующемъ понятію вещи, говоря иначе,—въ практическомъ приложеніи знанія (ибо добродѣтель по Сократу есть знаніе Mem. Xen. III, 9. 4). Очевидно, что изъ этого формальнаго понятія о благѣ нельзя было вывести никакихъ опредѣленныхъ правилъ относительно практической дѣятельности; а потому оставалось—заимствовать такія правила изъ области существовавшихъ въ жизни нравовъ, и это именно Сократъ дѣйствительно дѣлаетъ, какъ видно изъ того, что справедливое онъ опредѣляетъ какъ законное (Xen. Mem. IV, 6. 6), для того же чтобы, сообразно съ принципомъ знанія (по которому такой или иной образъ дѣйствій долженъ основываться на сознаніи его разумности и не-

[1]) Mem. Xen. III 8.

[2]) Не кажется ли тебѣ, говоритъ онъ Эвтидему, что невоздержность лишаетъ людей даже величайшаго блага—мудрости (σοφίαν δὲ τὸ μέγιστον ἀγαθόν) Mem. Xen. IV, 5, 6.

обходимости), оправдать предъ мышленіемъ требованія, заимствованныя изъ практической жизни, Сократъ обыкновенно указываетъ на послѣдствія требуемыхъ дѣйствій, причемъ обращаетъ вниманіе преимущественно на внѣшнія слѣдствія, такъ что нравоученіе Сократа имѣетъ характеръ эвдемоническій, и не столько по принципу, сколько по результатамъ, различается отъ софистической морали. [1]) Этотъ взглядъ Целлера на нравоучительную философію Сократа отвергаетъ Альберти на томъ основаніи, что діалектическое изслѣдованіе Сократа не могло успокоиться на обычныхъ представленіяхъ, что Платонъ изображаетъ Сократа изслѣдующимъ всѣ утвердившіеся по преданію мнѣнія, что, по сознанію самаго Целлера, Сократъ видѣлъ неудовлетворительность древнихъ формъ образованія, неустойчивость обычной добродѣтели, неясность господствовавшихъ представленій. [2]) Но этимъ на самомъ дѣлѣ не опровергается вышеозначенный взглядъ Целлера. Обычныя представленія Сократъ конечно подвергалъ критикѣ и разоблачалъ ихъ несостоятельность, но эта критика имѣла характеръ формальный. Онъ показывалъ несостоятельность обычныхъ мнѣній не столько по содержанію ихъ, сколько со стороны той формы, въ какой они были даны въ общемъ сознаніи и высказывались собесѣдниками Сократа. Сократъ училъ извлекать общее и существенное изъ отдѣльныхъ фактовъ жизни, къ которымъ обыкновенно пріурочивались обычныя понятія о добродѣтели, и отъ которыхъ въ то время еще не умѣли раздѣлять эти понятія и мыслить ихъ отвлеченно. Что въ этомъ существенно состояло философствованіе Сократа, это подтверждается и свидѣтельствомъ Аристотеля. [3]) Поэто-

[1]) Die Philos. d. Griech. 11, 1 (3 Auf) 124 и дал.

[2]) Socrates s. 102.

[3]) Главную заслугу Сократа Аристотель видитъ въ томъ, что онъ первый сталъ дѣлать опредѣленія и положилъ начало индуктивному методу Metaph XIII. 4, 266.

му нельзя не согласиться съ Германномъ что, какъ онъ говоритъ, Сократъ стоялъ на той же рефлективно разсудочной точкѣ зрѣнія которая, какъ господствующая въ то время, была также свойственна софистамъ. Сократъ (продолжаетъ Германнъ), въ противоположность софистамъ, могъ содѣйствовать только тому, чтобы рефлексія приводила къ тѣмъ же результатамъ, которые до тѣхъ поръ были слѣдствіемъ объективнаго опыта, или непосредственной вѣры и послушанія (Gehorsams), чтобы мыслящій человѣкъ научился судить и дѣйствовать по свободному сознанію и личному убѣжденію такъ же какъ по непосредственному внушенію жизни и обычая судитъ и дѣйствуетъ человѣкъ необразованный. [1]).

Но хотя критика сократовская касалась не столько самаго содержанія обычныхъ понятій, сколько той формы въ какой они были достояніемъ общаго сознанія, однако достаточно было уже того, что этою критикою существенное значеніе придавалось внутреннему убѣжденію, образованію сознанія индивидуальнаго, личнаго, которое должно было замѣнить собою авторитетъ внѣшняго обычая, преданія, — достаточно, говоримъ, было и этаго для того, чтобы произошла рѣшительная перемѣна въ направленіи нравственнаго сознанія. Коль скоро было признано, что достоинство нравственныхъ дѣйствій зависитъ главнымъ образомъ отъ того, насколько они основываются на понятіяхъ сознательно образованныхъ собственною умственною дѣятельностію (добродѣтель есть знаніе), то вмѣстѣ съ тѣмъ всѣ внѣшнія блага теряли свою цѣну, по крайней мѣрѣ на столько, насколько эти блага являются дѣломъ случая, коль скоро въ пріобрѣтеніи и употребленіи ихъ не обнаруживается благоразуміе, т. е. добродѣтель. Мудрость и благоразуміе (σοφία καὶ σωφροσύνη, т. е. знаніе и соотвѣтственный ему образъ дѣйствій), гово-

[1]) Gesch. und Syst. d Platonisch. Phil. s. 226.

ритъ Ксенофонтъ, Сократъ не раздѣлялъ одну отъ другой напротивъ былъ того мнѣнія, что кто знаетъ прекрасное и доброе, сообразно тому и дѣйствуетъ, и знающій что̀ постыдно воздерживается отъ того, такъ что мудрый человѣкъ тоже что и благоразумно поступающій [1]. Истинное счастіе, или благостояніе, создается самимъ человѣкомъ, и есть дѣло его мудрости: когда нѣкто спросилъ Сократа: что составляетъ лучшее пріобрѣтеніе для человѣка, то онъ отвѣчалъ: сдѣлать свое счастіе, а когда тотъ спросилъ еще, признаетъ ли онъ пріобрѣтеніемъ счастіе то, если человѣкъ находитъ его, т. е. случайно, тогда Сократъ сказалъ: сдѣлать и найти не одно и тоже, ибо если кто не ища находитъ необходимое для себя, то о такомъ человѣкѣ слѣдуетъ сказать что онъ нашелъ свое счастіе; напротивъ, кто посредствомъ мудрости и усилій достигаетъ чего либо добраго, тотъ дѣлаетъ себѣ счастіе [2]. Но какъ скоро основаніемъ для оцѣнки внѣшнихъ благъ было признано такимъ образомъ нравственное достоинство человѣка, насколько оно обнаруживается въ пріобрѣтеніи и употребленіи этихъ благъ, то отсюда былъ естественъ переходъ къ той мысли, что собственно благо заключается въ мудрости, какъ важнѣйшей добродѣтели, а не въ чемъ либо внѣшнемъ. Ясно выраженъ этотъ переходъ въ слѣдующихъ словахъ, которыя хотя принадлежатъ Платону, но ни одной черты не прибавляютъ къ тому, что содержится въ философіи Сократа. Точно

---

[1]) Mem. III. 9, 4.

[2]) Mem. III, 9. 14. Ἐρομένου δέ τινος αὐτὸν, τί δοκοίη αὐτῷ κράτιστον ἀνδρὶ ἐπιτήδευμα εἶναι, ἀπεκρίνατο, εὐπραξίαν. Ἐρομένου δὲ πάλιν, εἰ καὶ τὴν εὐτυχίαν ἐπιτήδευμα νομίζοι εἶναι, Πᾶν μὲν οὖν τοὐναντίον ἔγωγε, ἔφη, τύχην καὶ πρᾶξιν ἡγοῦμαι. Τὸ μὲν γὰρ μὴ ζητοῦντα ἐπιτυχεῖν τινι τῶν δεόντων, εὐτυχίαν οἶμαι εἶναι. τὸ δὲ μαθόντα τε καὶ μελετήσαντά τι εὖ ποιεῖν εὐπραξίαν νομίζω, καὶ οἱ τοῦτο ἐπιτηδεύοντες δοκοῦσί μοι εὖ πράττειν.

ли всѣ люди желаютъ счастія (εὖ πράττειν), и не въ томъ ли счастіе, чтобы получить какъ можно болѣе благъ? Какія же бываютъ блага? На это пожалуй всякій скажетъ, что благо есть богатство, что оно состоитъ въ здоровьѣ, красотѣ и прочихъ тѣлесныхъ совершенствахъ;—знатное происхожденіе, сила и почести въ отечествѣ не менѣе суть блага. Быть разсудительныхъ, справедливымъ, мужественнымъ,—все это нельзя ли назвать также благомъ. Мудрость и наконецъ благополучіе (εὐτυχία)—и это благо. Но благополучіе не тоже ли что мудрость? Вѣдь успѣхъ въ извѣстномъ дѣлѣ имѣетъ только тотъ, кто знаетъ это дѣло. Слѣдовательно только мудрость дѣлаетъ людей способными имѣть успѣхъ (εὐτυχεῖν) во всемъ. Никто никогда не сдѣлаетъ погрѣшности по причинѣ мудрости,—напротивъ необходимо будетъ дѣйствовать правильно и достигать цѣли кто обладаетъ мудростію,—такъ что имѣющій мудрость не нуждается ни въ какомъ случайномъ счастіи. И всѣ исчисленныя выше блага только тогда составляютъ счастіе, когда правильно ими пользуются, для чего необходима мудрость. «И такъ, ради Зевса, есть ли какая польза отъ всѣхъ пріобрѣтеній безъ разсудительности и мудрости? Все что было выше признано благомъ, не само по себѣ таково, а слѣдующимъ образомъ: если исчисленными преимуществами управляетъ невѣжество, то обладаніе ими составляетъ тѣмъ большее зло, нежели отсутствіе ихъ, чѣмъ болѣе ими злоупотребляютъ; а когда находятся подъ властію благоразумія и мудрости, то тѣмъ большее составляютъ благо; само же по себѣ ни обладаніе ими, ни лишеніе ихъ не имѣетъ никакой цѣны. Отсюда слѣдуетъ что только мудрость есть благо, а невѣжество— зло; все же прочее ни дурно, ни хорошо. [1])

И такъ мудрость есть высшее благо для человѣка. Правда, мудрость человѣческая по необходимости несовершенна, и

1) Эвтид. 279.

такою она является въ сравненіи съ мудростію божественною [1]), тѣмъ не менѣе для Сократа мудрость—понятіе высочайшее, которое не можетъ быть опредѣлено ни какимъ другимъ болѣе высшимъ понятіемъ [2]). Скажи мнѣ, спрашиветъ Сократъ Эвтидема, кажутся же тебѣ мудрые только въ томъ мудрыми что они знаютъ, или нѣкоторые мудры и въ томъ чего не знаютъ?—Явно, что только въ томъ что знаютъ. Но кажется ли тебѣ, что человѣкъ можетъ знать всѣ вещи?—Мнѣ представляется невозможнымъ знать даже большую часть ихъ. —Слѣдовательно, не свойственно человѣку быть мудрецомъ во всѣхъ вещахъ, напротивъ каждый мудръ только относительно того что знаетъ.—Не слѣдуетъ ли и благо опредѣлить такимъ же образомъ. Можетъ ли одна и таже вещь быть полезною для всего? Нѣтъ не можетъ.—Чтоже? Можетъ ли быть такъ, что въ одномъ отношеніи полезна, а въ другомъ вредна? И очень. Но благо есть ли нѣчто отличное отъ полезнаго? Не отличное. Слѣдовательно полезное и есть благо относительно того, для чего полезно. Кажется такъ. Но прекрасное можемъ ли мы иначе опредѣлить? Быть можетъ, ты назовешь такое прекрасное, что было бы для всего прекрасно.—По истинѣ, ничего такого не знаю.—Поэтому для чего каждая вещь годна, для того и должно употреблять ее и это для нея значитъ быть прекрасною [3]). Здѣсь не безъ основанія мудрость, насколько она можетъ быть свойственна человѣку, разсматривается вмѣстѣ съ добрымъ и прекраснымъ. Мудрость и состоитъ именно въ знаніи добраго и прекраснаго, и насколько человѣкъ обладаетъ такимъ знаніемъ, въ такой же мѣрѣ онъ обладаетъ и самимъ благомъ. Знаніе прекраснаго и добраго есть муд-

1) Plat. Apol. 23a.
2) Mem. III. 9. 4
3) Mem. IV. 6. 7, 8, 9.

рость [1]); съ другой стороны, ничего не можетъ быть прекраснѣе и выше мудрости. Поэтому мудрость, какъ знаніе прекраснаго и добраго не различна отъ самаго прекраснаго и добраго. Срав. Респуб. VI, 505 b. Не значитъ ли это что мудрость, какъ понималъ ее Сократъ, въ самой себѣ заключаетъ свою цѣль или, что тоже, мудрость и предметъ ея должны быть нераздѣльны. Дѣйствительно, предметъ или цѣль, къ которой направляется сократовская мудрость есть, самообразованіе, а самосознаніе (познай самаго себя)—источникъ этой мудрости. Предметомъ человѣческаго познанія, по Сократу, долженъ быть самъ же человѣкъ, но не природа физическая, а задача такого познанія должна состоять въ томъ, чтобы развить въ себѣ сознаніе своего высшаго предназначенія, выяснить сущность различныхъ формъ нравственной дѣятельности, служащей къ осуществленію этаго назначенія. Послѣ этого понятно, какимъ образомъ Сократъ могъ утверждать, что добродѣтель есть знаніе. То знаніе, котораго требовалъ Сократъ, дѣйствительно, коль скоро пріобрѣтается, не можетъ оставаться безъ благотворныхъ послѣдствій для нравственнаго совершенствованія человѣка, такъ что вмѣстѣ съ мудростію, какъ знаніемъ прекраснаго и добраго, достигается и самая цѣль мудрости—осуществленіе въ жизни прекраснаго и добраго. Такимъ образомъ какъ источникъ своей мудрости человѣкъ имѣетъ въ себѣ самомъ, такъ точно въ немъ же заключается и цѣль мудрости. Поэтому можно также сказать, что истинное благо человѣка въ немъ самомъ, а не внѣ его: именно—въ мудрости достижимой для него, или что тоже—мудрость есть и знаніе блага и вмѣстѣ само благо.

Но хотя источникъ человѣческой мудрости заключается въ самомъ же человѣкѣ, не смотря нато *общеполезность* знанія

[1] Met. III. 2, 4.

правильно пріобрѣтаемаго, сама по себѣ уже была для Сократа ручательствомъ относительно того, что какъ вообще въ мірѣ вещей, такъ и въ обществѣ человѣческомъ, существуетъ разумный цѣлесообразный порядокъ, исходящій отъ верховнаго виновника и правителя міра. Природа физическая, по Сократу, не можетъ и не должна быть предметомъ человѣческихъ изысканій; однакожъ, насколько человѣкъ имѣетъ необходимое къ ней отношеніе, нельзя не видѣть, по крайней мѣрѣ, того, что она предназначена служить благу человѣка [1]) (чѣмъ и оправдывается разсмотрѣніе вещей съ точки зрѣнія ихъ полезности по идеѣ блага). Съ другой стороны, въ виду тогоже предположенія о существованіи разумнаго порядка въ мірѣ, государство также является учрежденіемъ, зависящимъ не отъ человѣка, но отъ воли божества, вслѣдствіе чего законное есть вмѣстѣ и справедливое. Назначеніе человѣка состоитъ въ томъ, чтобы познавать этотъ необходимый порядокъ долженствующій господствовать въ государствѣ, и по мѣрѣ познанія осуществлять его въ жизни, находя въ этомъ свое благо. Поэтому-то Сократъ требуетъ чтобы каждый, прежде нежели выступать на поприще общественнаго служенія, испытывалъ свои силы, дабы опредѣлить свое назначеніе и приготовить себя къ выполненію его соотвѣтственнымъ образованіемъ. 2)

Изъ предъидущаго видно, что въ развитіи понятія блага у Сократа ясно можно различить три момента, или степени. Прежде всего благо опредѣляется въ популярномъ смыслѣ какъ полезное, годное (ὠφέλιμον, χρήσιμον). Въ этомъ смыслѣ понятіе блага прилагается къ вещамъ полезнымъ въ какомъ либо отношеніи. И для нравственныхъ требованій польза обыкно-

---

[1]) Mem. 1. 4. IV, 3.

[2]) См. Geschichte und Syst. d. Rechts und Staatsphilos. K. Hildenbrand 1, s. 91—94, а также Целлеръ d. Phil. d. Gr. II, 1, 139 и дал.

венно служитъ мотивомъ въ разговорахъ, передаваемыхъ Ксенофонтомъ, при чемъ польза полагается нерѣдко во внѣшнихъ благахъ, каковы: здоровье, честь (Mem. III. 12; II. 1. 19) и вообще благосостояніе (ibid. III. 7, 9; II, 1. 14). Однако нельзя согласиться съ выводимымъ отсюда мнѣніемъ Целлера что вообще разсужденія Сократа не столько по принципу, сколько по результатамъ различаются отъ софистической морали. Справедливо Михелисъ противъ этого мнѣнія указываетъ на различіе, какое Сократъ находитъ между εὐπραγία и εὐτυχία. [1]) Въ связи съ этимъ различіемъ образуется уже то понятіе о благѣ, по которому хотя благо все еще понимается какъ внѣшнее благосостояніе, но необходимымъ условіемъ при этомъ признается мудрость въ соединеніи съ благоразуміемъ. Мудрость, какъ необходимое условіе внѣшняго благосостоянія, очевидно должна

---

[1]) Die Phil. Plat. 1, s. 95. Михелисъ высказываетъ между прочимъ слѣдующее противъ Целлера. Относительность человѣческ. познанія у софистовъ иная, нежели у Сократа. У софистовъ эта относительность абсолютная и объективная: невозможно никакое устойчивое утвержденіе, такъ какъ нѣтъ объективной истины; у Сократа же она имѣетъ условное значеніе: человѣкъ не можетъ выразить никакого безусловнаго положенія не потому, что нѣтъ высшей истины, но поелику она недостаточно открыта. Тамъ же (въ примѣч.) онъ говоритъ. Если въ нѣкоторыхъ мѣстахъ (у Ксеноф.) относительность блага ясно утверждается (Mem. III., 8, 3. 7,) то въ такомъ случаѣ говорится о такихъ вещахъ, при которыхъ не можетъ быть рѣчи о безусловно добромъ. Но есть и у Ксеноф. достаточныя указанія въ другомъ смыслѣ; сюда я причисляю не только различеніе εὐπραξία отъ εὐτυχία, но и то что Сократъ всевѣденіе Божіе разсматриваетъ какъ мотивъ къ справедливости. Это отождествленіе нравственнаго съ религіознымъ даетъ вмѣстѣ съ тѣмъ полный отвѣтъ на вопросъ о реальномъ содержаніи сократовскаго понятія блага: благо есть воля Божія.—Но такое рѣшеніе вопроса не довольно опредѣленно, ибо a) отождествленіе нравственнаго съ религіознымъ—общая черта древне-греческ. народныхъ воззрѣній, b) Сократъ осуждаетъ тѣхъ, которые обращаются къ оракуламъ, дабы узнать волю боговъ въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ можетъ быть достаточно само по себѣ человѣческое благоразуміе и знаніе. Вообще онъ (Сократъ) говорилъ, что нужно изучать, и посредствомъ изученія приводить въ исполненіе все, что, по установленію боговъ, должно быть изучаемо, а что не доступно познанію, о томъ узнавать отъ боговъ посредствомъ предсказаній Xen. Mem. 1, 1, 9.

состоять въ знаніи основныхъ принциповъ практической дѣятельности, а благоразуміе—въ опредѣленіи частныхъ цѣлей и выборѣ соотвѣтственныхъ средствъ къ осуществленію ихъ. Вообще, правильно упорядоченная жизнь соотвѣтствуетъ понятію блага въ означенномъ смыслѣ. И какъ только въ государствѣ возможна правильно упорядоченная жизнь, то поэтому для счастія, или для достиженія блага, необходимо сознательное, разумное подчиненіе государственнымъ законамъ, въ особенности же почитаніе боговъ по законамъ государства. Понятіе блага въ этомъ смыслѣ можно конечно признать вмѣстѣ съ Целлеромъ формальнымъ, такъ какъ въ этомъ понятіи собственно выражается требованіе—сознательно выполнять тѣ обязанности, налагаемыя на каждаго государствомъ и въ частности самымъ положеніемъ въ государствѣ, которыя болѣе или менѣе признаются всѣми, но безъ яснаго пониманія значенія ихъ и цѣли. Но съ другой стороны, вѣрно также и то возраженіе Алберти противъ Целлера, что если Сократъ, какъ утверждаетъ Целлеръ,—имѣя въ виду привести свое формальное понятіе о знаніи и благѣ въ связь съ опредѣленною нравственною дѣятельностію,—т. е. дабы найти для означеннаго понятія опредѣленное содержаніе,—долженъ былъ основать свою добродѣтель на внѣшнихъ эвдемоническихъ соображеніяхъ, то однако слѣдовало указать нравственный критерій, необходимый какъ для возможныхъ столкновеній частныхъ интересовъ и цѣлей отдѣльнаго лица съ утвердившимся обычаемъ, такъ и для измѣренія (für die Maassbestimmung) полезнаго. Безъ такого высшаго критерія, замѣчаетъ Алберти, сократовская мараль съ эвдемоническимъ характеромъ держалась бы на воздухѣ, даже отрицала бы всякую нравственность. Въ чемъ же состоитъ этотъ критерій? По мнѣнію Алберти результаты отдѣльныхъ разговоровъ, излагаемыхъ Ксенофонтомъ, которые Целлеръ приводитъ для доказательства своего взгляда, нужно разсматривать въ ихъ

совокупности, обращая вниманіе на отношенія ихъ къ лежащему въ основаніи ихъ центру. Къ предположенію такого центральнаго пункта приводитъ то, что Сократъ, недовольствуясь отдѣльнымъ, единичнымъ опредѣленіемъ извѣстной добродѣтели, сводитъ каждое такое опредѣленіе къ общему основоположенію, которому подчиняется отдѣльное знаніе. Такое общее основоположеніе не есть что-либо абстрактное, но духовная сила,—пунктъ, необходимый для того, чтобы утвердить на немъ отдѣльное нравственное осуществленіе (Bethätigung) знанія, и который вмѣстѣ съ тѣмъ открываетъ процессъ развитія извнутри ко внѣ... Положеніе Сократа, что добродѣтель есть знаніе, означаетъ господство познанія въ организмѣ опредѣленныхъ силъ, границы которыхъ человѣкъ не долженъ произвольно переступать, такъ какъ не самъ себѣ онъ далъ ихъ, хотя внутри этой границы можетъ развиваться и совершенствоваться. Вообще этика Сократа имѣла цѣлью развитіе разумно нравственнаго задатка въ человѣкѣ,— образованіе его личности [1]). Такимъ образомъ, по Алберти, критерій сократовской морали заключается въ необходимомъ отношеніи отдѣльныхъ нравственныхъ требованій къ самообразованію человѣка, къ развитію его внутренняго существа, его личности, ибо требованіе самообразованія и есть то основаніе, или какъ выражается Алберти, тотъ центральный пунктъ, къ которому сводятся всѣ отдѣльныя разсужденія Сократа, не смотря на то, что эти разсужденія имѣютъ по видимому характеръ эвдемонической. Ясно отсюда, что Алберти имѣетъ въ настоящемъ случаѣ въ виду то понятіе о мудрости, на которое выше было указано какъ на послѣднюю степень въ развитіи понятія о благѣ. Благо въ этомъ окончательномъ смыслѣ есть сама мудрость, или такое знаніе которое имѣя предметомъ своимъ нравственную природу

[1]) Socrates. 103—107.

человѣка, необходимо воздѣйствуетъ, по мѣрѣ своего развитія, на образованіе и совершенствованіе этой природы. Цѣль человѣческой дѣятельности, съ этой точки зрѣнія, полагается уже не во внѣшнемъ благосостояніи жизни, хотя бы такое благосостояніе и не было случайнымъ, но во внутреннемъ благобытіи духа, обладающаго мудростію. Безъ сомнѣнія только божество вполнѣ обладаетъ благомъ въ этомъ смыслѣ, но и человѣкъ не лишенъ способности къ участію въ томъ же благѣ; напротивъ, будучи одаренъ безсмертною душою, онъ даже обязанъ стремиться къ достиженію блага въ означенномъ смыслѣ, какъ послѣдней цѣли своего бытія: все внѣшнее, даже жизнь и смерть,—съ этой точки зрѣнія является безразличнымъ. Впрочемъ и Целлеръ не оставляетъ безъ вниманія это послѣднее, высшее значеніе, принадлежащее сократовскому понятію блага. Онъ говоритъ: хотя конечно Сократъ, слѣдуя обычнымъ понятіямъ, полезное какъ цѣль знанія и добродѣтели видитъ нерѣдко во внѣшнихъ благахъ, но съ другой стороны, существенная польза добродѣтели, цѣль, которой она служитъ и ради которой она ессь прекрасное и доброе, непосредственно полагается въ дѣйствіи ея на духовную жизнь человѣка, какъ это видно изъ того, что душу онъ признаетъ важнѣйшею божественною частію въ человѣкѣ, такъ какъ она есть мѣсто разума, а только разумное имѣетъ цѣну (Mem. Xen. 1, 4. 13. 1. 2. 53. 55. IV. 3. 14) Посему онъ требуетъ прежде всего заботиться о душѣ (ibid. 1. 2, 4.). Онъ убѣжденъ, что тѣмъ лучше жизнь, чѣмъ больше заботятся о совершенствѣ и тѣмъ выше наслажденіе, чѣмъ болѣе оно сознается—IV. 8, 6; 1, 6. 9. Изученіе цѣнится не только ради пользы, но и ради удовольствія, которое въ немъ заключается IV. 5. 10. Со всѣмъ этимъ вполнѣ согласно и то, что говорится въ Критонѣ и Апологіи—сократическихъ діалогахъ Платона. Krito 47 d, и дал. Въ Апологіи Сократъ такъ опредѣляетъ задачу своей дѣятельности: убѣждать согра-

данъ въ томъ, что совершенство души должно быть для нихъ выше, нежели богатство, имущество, честь и слава (Apolog. 30 a. b). Есть ли смерть зло, здѣсь же говоритъ онъ, я незнаю, но что несправедливость—зло, это я знаю. 29b [1]). Но конечно нельзя вмѣстѣ съ Целлеромъ всѣ эти черты подводить подъ одинъ общій характеръ эвдемонизма, который онъ усматриваетъ въ ученіи Сократа о благѣ. Скорѣе можно бы признать мнѣніе Алберти, что если Сократъ постоянно указываетъ на пользу какъ на главный мотивъ своихъ доказательствъ, то это было только приспособленіе къ общепринятымъ понятіямъ [2]). Однако и это предположеніе является излишнимъ, если допустить нѣкоторое развитіе въ понятіи Сократа о благѣ. Тогда разности, представляемыя этимъ понятіемъ, удобно примиряются между собою, какъ различныя степени этого развитія, на которыя мы выше указали. Упомянутое предположеніе Алберти не имѣетъ достаточной силы потому, что оно главнымъ образомъ опирается на одномъ изъ сократическихъ діалоговъ Платона (Протагорѣ), но Платонъ въ этихъ діалогахъ беретъ для разсмотрѣнія сократовскую идею блага въ томъ значеніи, какое она получила уже на высшей стадіи развитія нравоученія Сократа, гдѣ она является свободною отъ всякой примѣси эвдемоническихъ соображеній.

Высказывая понятіе блага въ разнообразномъ примѣненіи, Сократъ приходитъ наконецъ къ тому, что мудрость или знаніе признаетъ не только верховнымъ, но и единственнымъ благомъ человѣка. При этомъ, хотъ онъ и показалъ путь къ достиженію мудрости (методъ сократическій) какъ высшаго блага, но понятіе мудрости осталось не разъясненнымъ и самое значеніе мудрости, какъ верховнаго блага, не было доказано. То

[1]) Die Phil. d. Griech. II, 1. 127—129.

[2]) Socrates, 104.

и другое выполняется Платономъ въ главныхъ изъ такъ называемыхъ сократическихъ діалоговъ, именно въ *Протагоръ* и *Горгіасѣ*. Въ первомъ изъ этихъ діалоговъ Плат. показываетъ, что всѣ добродѣтели составляютъ одно, такъ какъ всѣ основываются на знаніи, что поэтому знаніе имѣетъ господствующее и руководительное значеніе для человѣка. Есть ли добродѣтель нѣчто единое такъ, что справедливость, благоразуміе, благочестіе—ея части, или же это только названія одной и тойже добродѣтели, спрашиваетъ Сократъ Протогора. Послѣдній отвѣчаетъ, что названныя добродѣтели суть части одной, и притомъ въ такомъ же смыслѣ, какъ уста, носъ, глаза, уши суть части лица, т. е имѣютъ между собою связь органическую, а не механическую [1]). Однакоже на предложенный далѣе вопросъ, какимъ образомъ люди усвояютъ эти части добродѣтели, такъ ли что одни имѣютъ одну, другіе-другую, или же необходимо, чтобы пріобрѣтшій одну имѣлъ вмѣстѣ съ тѣмъ и—всѣ другія, Протагоръ указываетъ на то, что есть люди мужественные, но несправедливые, другіе же отличаются справедливостію, но не мудры. На это Сократъ возражаетъ, что если одну добродѣтель можно имѣть отдѣльно отъ другихъ, то слѣдоват. благочестіе можетъ быть безъ справедливости (т. е несправедливымъ) и справедливость можетъ быть не благочестивою, и тѣмъ доводитъ его до сознанія, что справедливость и благочестіе необходимую связь имѣютъ между собою, вынуждаетъ его далѣе признать, что благоразуміе и мудрость также составляютъ одно (въ противномъ случаѣ неразуміе или глупость не была бы равно противоположна какъ той такъ и другому), наконецъ доказываетъ, что и мужество нераздѣльно отъ другихъ добродѣтелей, ибо какъ и всѣ другія также основывается на знаніи. Итакъ всѣ добродѣтели составляютъ одно, поколику—

[1]) 329 c, d.

всѣ основываются на знаніи. Знаніе, какъ основаніе или источникъ всѣхъ добродѣтелей, очевидно есть мудрость. Усвоя такое значеніе знанію, Платонъ очевидно признавалъ его, подобно Сократу, силою *дѣятельною, образовательною*.

Хотя такой взглядъ на знаніе достаточно виденъ уже изъ того, что знаніе полагается въ основѣ всѣхъ добродѣтелей, но Платонъ и прямо высказываетъ и доказываетъ его истинность. Если бы благо, къ которому всякій по природѣ стремится, какъ обыкновенно думаютъ, заключалось въ удовольствіи, а противоположное благу состояло бы въ томъ, что непріятно, то и при этомъ необходимо искусство правильно соизмѣрять пріятное съ непріятнымъ,—дабы всегда достигалась цѣль и не обманываться въ выборѣ удовольствій. Ибо какъ одни и тѣже предметы кажутся намъ то бо́льшими, то меньшими, смотря по разстоянію, на какомъ мы ихъ видимъ, и какъ звуки слышимые вблизи являются болѣе сильными, чѣмъ когда мы ихъ слышимъ издалека, подобно тому и удовольствіе ближайшее представляется бо́льшимъ сравнительно съ отдаленнымъ, вслѣдствіе этого первое *ложно*, т. е. по *незнанію*, предпочитаютъ послѣднему. Итакъ, когда увлекаясь ничтожными удовольствіями, человѣкъ избираетъ дурное, вмѣсто того чтобы предпочитать доброе, то это происходитъ вслѣдствіе незнанія, а не отъ того что, какъ думаютъ обыкновенно, страсть, удовольствіе, печаль, радость, страхъ и под. сильнѣе знанія.[1])

Въ *Горгіасѣ* высказывается понятіе о благѣ. При этомъ мы видимъ, что благо совпадаетъ съ добродѣтелію, и кромѣ того, что оно какъ тождественное съ добродѣтелью, хотя составляетъ цѣль человѣческой дѣятельности, но въ тоже время основывается на общемъ законѣ бытія. По поводу мнѣнія, высказаннаго Калликломъ о справедливости, что по природѣ

[1]) 352 b—357e.

справедливость состоитъ въ томъ, чтобы сильнѣйшій господствовалъ надъ слабѣйшимъ, между тѣмъ какъ законы, установленные большинствомъ *людей слабыхъ* въ защиту себя противъ сильныхъ, требуютъ равноправности, вопреки естественному закону (483 b. c. d), Сократъ возражаетъ, что большинство по природѣ могущественнѣе одного (οἱ πολλοὶ τοῦ ἑνὸς κρείττους εἰσὶ κατὰ φύσιν), слѣдовательно и законы большинства суть законы болѣе могущественныхъ, а потому и лучшихъ (τῶν βελτιόνων); ибо кто могущественнѣе, по мнѣнію Калликла, тѣ и лучше. Но это значитъ, продолжаетъ Сократъ, что законы большинства, какъ поставленные сильнѣйшими и лучшими, по природѣ прекрасны. Итакъ, если большинство, постановившее законъ, признаетъ справедливою равноправность (τὸ ἴσον ἔχειν), то это и съ природою согласно, и Калликлъ неосновательно раздѣлялъ прежде законъ и природу (488 d. e., 489 a, b). Калликлъ долженъ былъ послѣ этого признать болѣе могущественными мудрѣйшихъ (φρονιμωτέρους), и притомъ, какъ онъ поясняетъ далѣе, мудрѣйшими онъ называетъ наиболѣе благоразумныхъ и мужественныхъ въ дѣлахъ гражданскихъ, и относительно этихъ людей находитъ справедливымъ, чтобы имъ принадлежала власть въ государствѣ и чтобы, какъ властвующіе, они имѣли преимущества надъ подвластными. Должно ли и надъ собою господствовать, или только надъ другими, а надъ собою господствовать значитъ быть воздержнымъ и благоразумнымъ, имѣть власть надъ своими пожеланіями и удовольствіями?—Въ такомъ случаѣ ты глупыхъ (ἠλιθίους) считаешь благоразумными, возражаетъ Калликлъ. Можетъ ли быть счастливымъ тотъ, кто рабствуетъ чему бы то ни было? Справедливое и прекрасное по природѣ въ томъ и состоитъ, чтобы предоставлять полную свободу своимъ желаніямъ и быть въ состояніи, при помощи мужества и благоразумія, удовлетворить имъ, какъ бы велики они ни были... Роскошь, невоздержность и свобода (ἐλευθερία),

ежели имѣетъ опору,—вотъ что составляетъ добродѣтель и счастіе (490—492 a, b, c). Такимъ образомъ, по мнѣнію Калликла, лучшіе люди, т. е. разумнѣйшіе, должны господствовать въ государствѣ, но только для того, чтобы имѣть возможность угождать своимъ пожеланіямъ, такъ что хотя онъ и былъ вынужденъ признать превосходство разума надъ грубою силою, однако видитъ въ немъ не болѣе какъ служебное орудіе животной природы человѣка, понимая свободу какъ необузданность желаній. Сравнивая это состояніе человѣка, которое Калликлу представлялось высшимъ благомъ,—съ мучительнымъ состояніемъ данаидъ, осужденныхъ безъ конца вливать воду въ дырявые сосуды, Сократъ показываетъ, что не можетъ быть благомъ простое удовлетвореніе желаній, такъ какъ полное удовлетвореніе и невозможно вслѣдствіе непрерывно и безконечно продолжающагося появленія новыхъ желаній. Независимо отъ того, удовольствіе по самому своему существу не можетъ быть признано благомъ. Доброе и дурное, счастіе и состояніе бѣдственное, будучи противоположны, взаимно одно другимъ исключаются, между тѣмъ какъ непріятное (потребность) и пріятное (удовлетвореніе) всегда испытываются вмѣстѣ. Не слѣпая страсть къ увовольствіямъ, а господство разума надъ страстями—вотъ что составляетъ благо. Не всѣ желанія должно исполнять, а только тѣ, удовлетвореніе которыхъ дѣлаетъ человѣка лучше. Какъ домъ благоустроенный хорошъ, а при безпорядкѣ негоденъ, такъ и душа прекрасна (χρηστή) лишь тогда, когда въ ней господствуютъ порядокъ и правильность; и какъ въ тѣлѣ то состояніе, которое есть слѣдствіе порядка и благоустроенности, называется здоровьемъ и крѣпостію, такъ и въ душѣ соотвѣтственное состояніе можетъ быть названо закономъ и законностію (νόμιμόν τε καὶ νόμος), отъ чего она дѣлается закономѣрною и благоустроенною, а въ этомъ и состоитъ справедливость

и благоразуміе (δικαιοσύνη τε καὶ σωφροσύνη 504 a, b, c, d.) Благо въ этомъ смыслѣ, именно какъ благоустройство, гармонія души, выводится далѣе изъ общаго закона бытія. Пріятное, говоритъ Сократъ, должно быть избираемо ради блага, а не наоборотъ; предпочитая доброе, мы и сами дѣлаемся чрезъ то добрыми, т. е. въ насъ присутствуетъ добродѣтель; а добродѣтель всякой вещи и всякаго живаго существа происходитъ вслѣдствіе нѣкотораго порядка и правильности и искусства, присущихъ каждой вещи и всякому существу. Добродѣтель всякой вещи есть нѣчто утверждаемое и образуемое порядкомъ, такъ что каждую изъ существующихъ вещей добрую дѣлаетъ порядокъ (κόσμος) свойственный ей и въ ней, происходящій. Поэтому и душа благоустроенная лучше безпорядочной. Такая душа, какъ упорядоченная, должна быть благоразумна (σώφρων), а если благоразумна, то и добра; между тѣмъ какъ душа противоположная этой должна быть дурна, какова именно неблагоразумная и необузданная. Далѣе, кто благоразуменъ, тотъ исполняетъ должное относительно боговъ и людей, исполнять же должное въ отношеніи къ людямъ значитъ быть справедливымъ, — а исполнять должное относительно боговъ значитъ поступать благочестиво. Но кто справедливъ и благочестивъ, тотъ долженъ быть вмѣстѣ съ тѣмъ и мужественнымъ; ибо благоразумному не свойственно ни домогаться, ни избѣгать того, чего не слѣдуетъ. Итакъ необходимо, чтобы благоразумный человѣкъ былъ и совершенно добрымъ и вполнѣ счастливымъ (506 c, 507 a, b, c).

Изъ предъидущаго видно, что, въ связи съ философіею Сократа, Платонъ приходитъ къ двумъ опредѣленіямъ относительно добродѣтели. Съ одной стороны, всѣ добродѣтели составляютъ одно, поколику каждая по сущности своей основывается на знаніи, и это одно очевидно есть мудрость. Съ другой стороны, въ отношеніи къ чувственной природѣ добродѣ-

тель вообще опредѣляется какъ благоразуміе или *умѣренность* (σωφροσύνη), ибо она даетъ опредѣленную мѣру, порядокъ, правильность и красоту вышеозначенной природѣ; въ этомъ своемъ значеніи добродѣтель есть цѣль, или, что тоже, благо для души. Какое значеніе имѣли для Платона эти опредѣленія, увидимъ впослѣдствіи.

Мысль о единствѣ блага составляетъ также существенное содержаніе въ ученіи, такъ называемой, мегарской школы, основанной Эвклидомъ, ученикомъ Сократа. Но здѣсь эта мысль получаетъ значеніе метафизическаго принципа. По ученію мегарской школы сущее—одно, и это одно есть благо, мудрость, божество, умъ и г. д.—это только различныя наименованія единаго сущаго [1]). Чтобы придти къ такому выводу, надлежало только примѣнить понятіе единаго сущаго, принадлежащее элейской школѣ, къ ученію Сократа о единствѣ блага, или добродѣтели [2]). Если, съ точки зрѣнія Сократа, различныя добродѣтели представляютъ одну и туже общую сущность, какъ обнаруженія одной дѣятельной силы знанія, или, что тоже, разумѣнія, (что кто знаетъ, то и разумѣетъ ὃ ἄρα ἐπίσταται ἕκαστος, τοῦτο καὶ σοφός ἐστι Mem. IV, 6, 7), то этимъ, казалось, было найдено положительное опредѣленіе того единаго сущаго, которое элеаты опредѣляли болѣе отрицательно, противополагая его несущему, тѣмъ болѣе, что уже эти философы отождествляли сущее съ мышленіемъ, т. е. мыслили сущее какъ единый неизмѣнный разумъ.

1) οὗτος ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον· ὁτὲ μὲν γὰρ φρόνησιν, ὁτὲ δὲ θεὸν καὶ ἄλλοτε νοῦν, καὶ τὰ λοιπά. Діог. Лаэр. II. 106. (см. Hist. Phil. Graecae et Rom... Ritter et Preller. ed. 4. p. 175).

2) μίαν (ἀρετὴν) πολλοῖς ὀνόμασι καλουμένην (εἰσῆγον οἱ Μεγαρικοί) ibid. VII, 161. ἤξίουν οὗτοι (Μεγαρικοί) τὸ ὂν ἓν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὂν ἕτερον εἶναι κτλ. Euseb. Praep. Ev. XIV. 17. (Ritter et P. ibid.).

Слѣдуя элеатской философіи, мегарская школа также противополагала благо, какъ сущее неизмѣнное и неподвижное, измѣняемому міру вещей чувственныхъ: только въ этой чувственной области имѣютъ мѣсто происхожденіе и разрушеніе, вообще движеніе (отсюда чувств. міръ назыв. γένεσις); напротивъ сущее, познаваемое только умомъ, а не чувствами, неподвижно. Наконецъ какъ въ элейской школѣ получила начало свое діалектика, то она является также принадлежностію мегарской школы, но здѣсь она превращается въ эристику вслѣдствіе того, что, признавая сущее единымъ, не допускали существеннаго различія въ понятіяхъ и потому безразлично ихъ смѣшивали.

Была ли извѣстна Платону философія элеатская еще при жизни Сократа, или же онъ пріобрѣлъ знакомство съ нею чрезъ посредство мегарской школы, уже по смерти своего учителя, во время пребыванія своего у Эвклида [1]), въ

1) Для подкрѣпленія гипотезы Шлейермахера о происхожденіи сочиненій Пл. противъ возраженій Германа, Ибервегъ доказываетъ, что Плат. еще при жизни Сократа имѣлъ возможность ознакомиться съ прежними философскими ученіями и что слѣдовательно къ этому времени относится полное философское развитіе его и образованіе его философской системы по крайней мѣрѣ въ общихъ и существенныхъ чертахъ. Что Платонъ уже въ это раннее время б. знакомъ съ результатами прежней философіи,—это выводитъ онъ изъ слѣдующихъ соображеній. Касательно ранняго знакомства съ философіею Гераклита мы имѣемъ свидѣтельство Аристотеля (Met. 1, 6). Пиѳагорейцы: Симміасъ и Кебесъ, бывшіе въ послѣдніе годы жизни Сократа въ Аѳинахъ, вѣрно не скрывали ученія пиѳагорейцевъ. Для знакомства Платона съ ученіемъ Анаксагора свидѣтельство не нужно, такъ какъ въ Аѳинахъ это знакомство легко можно было пріобрѣсти. Софистическія ученія въ Аѳинахъ во время юности Платона были довольно распространенными. Что же касается элеатской философіи, то знакомство съ нею Платона до пребыванія его въ Мегарѣ, конечно не подтверждается никакими свидѣтельствами, но невѣроятно, чтобы ученикъ Гераклита Кратилъ (бывш. наставникомъ Платона) не имѣлъ интереса и случая къ пріобрѣтенію свѣдѣній объ этой философіи. Такимъ образомъ еще при жизни Сократа были даны элементы для образованія философской системы; Пл. въ существенныхъ ея чертахъ, развитіе же ея—дѣло позднѣйшаго времени и совершилось при содѣйствіи дальнѣйшаго изученія и разбора—прежнихъ ученій. Untersuch. 95 стр. и дал. Германъ напротивъ находитъ недостаточными и вышеприведенные факты для объ-

томъ и другомъ случаѣ остается несомнѣннымъ, что діалектическое изслѣдованіе вопроса о сущемъ составляетъ не первоначальную, но дальнѣйшую ступень въ развитіи философіи Платона. Въ Софистѣ и Парменидѣ Платонъ вступаетъ въ область метафизическихъ изысканій; при этомъ имѣется въ виду критическое разсмотрѣніе ученія элейской и вмѣстѣ мегарской школы. Но положительное рѣшеніе вопроса главнымъ образомъ опирается на философіи Сократа, такъ что выходя изъ основаній, положенныхъ этою философіею, посредствомъ упомянутыхъ изслѣдованій, Плат. создаетъ такую систему, въ которую входятъ всѣ прежнія ученія какъ составные элементы. При этомъ расширеніи философской точки зрѣнія, какъ само собою понятно, и понятіе блага должно было получить соотвѣтственное расширеніе, тѣмъ болѣе что уже въ философіи Сократа понятіе это хотя имѣетъ значеніе нравственно-практическаго принципа, однако поставляется въ связь съ теологическимъ и космологическимъ воззрѣніемъ. Эта именно связь идеи блага съ теологическимъ и космологическимъ созерцаніемъ и есть тотъ пунктъ, около котораго вращается преимущественно философія Платона.

Такъ какъ мегарская школа сократовское понятіе блага отождествила съ понятіемъ сущаго, и такимъ образомъ пыталась соединить основной принципъ философіи Сократа съ уче-

---

ясненія глубокаго знанія результатовъ прежней философіи, которое предполагаетъ система Плат., по своимъ принципамъ—Смерть Сократа онъ признаетъ рѣшительнымъ поворотнымъ пунктомъ въ жизни Платона, такъ какъ это событіе послужило для него поводомъ на долгое время оставить Аѳины въ видахъ пріобрѣтенія въ различныхъ мѣстахъ теоретическихъ познаній изъ самихъ источниковъ. И прежде всего пребываніе въ Мегарѣ дало ему возможность ознакомиться съ состояніемъ философіи и потребностями философствующ. духа того времени. Прежде онъ зналъ только философ. ученіе Гераклита. Теперь же при посредствѣ Эвклида онъ безъ сомнѣнія изучилъ философію элеатовъ, затѣмъ въ Италіи онъ изучилъ пифагорейск. философію и т. д. Gesch. und Syst. d. Plat Philos. 45 стр. и дал.

*

немъ элейской школы о сущемъ, то понятно отсюда, что и цѣль философіи Платона состояла не въ чемъ иномъ, какъ въ разрѣшеніи той же задачи. Ибо хотя самый вопросъ и былъ поставленъ мегарскою школою, но разрѣшеніе его, какое дано было этою школою, конечно не могло удовлетворить Платона. И дѣйствительно, какъ мы видѣли, въ Софистѣ Платонъ прямо ставитъ вопросъ о сущемъ и несущемъ. Послѣ того какъ уже изложено выше изслѣдованіе этого вопроса, остается сдѣлать общее обозрѣніе выводовъ, какіе были при этомъ получены Платономъ. Сущее, по опредѣленію Платона, есть не что иное какъ способность дѣйствовать и страдать. Такое опредѣленіе сущаго основывается на понятіи познанія. Мегарская школа также признавала сущее познаваемымъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ утверждала, что оно неподвижно. Для Платона же сама по себѣ познаваемость сущаго предполагаетъ движеніе, какъ страдательное такъ и дѣятельное. Въ Протагорѣ предлагается вопросъ: не есть ли знаніе нѣчто безсильное, не имѣющее никакой власти, господства надъ человѣкомъ и вопросъ этотъ, какъ мы видѣли, рѣшается въ смыслѣ утвердительномъ: господство аффектовъ и чувственныхъ влеченій означаетъ отсутствіе знанія, а не безсиліе его. Итакъ знаніе есть начало дѣятельное, и поколику сущее познается, оно предполагаетъ движеніе, дѣятельность.—Но въ какомъ смыслѣ сущему усвояется также страдательное движеніе? Вотъ какъ разрѣшаетъ это недоумѣніе *Фулье*. Познаніе, говоритъ иностранецъ въ Софистѣ противъ мегарцевъ, есть слѣдствіе страданія и дѣйствія, ибо мышленіе познаетъ, а бытіе познается. Это предполагаетъ въ душѣ способность познанія, а въ предметѣ познаваемость, и первая активна, а послѣдняя пассивна. Подобнымъ образомъ Аристотель чувственное воспріятіе называетъ актомъ общимъ ощущающаго и ощущаемаго. Но онъ не допускалъ, чтобы бытіе познаваемое было необходимо въ

состояніи страдательномъ. Платонъ также этого не допускаетъ. Въ самомъ дѣлѣ, возраженіе имѣетъ характеръ матеріалистическій; его заимствуетъ иностранецъ отъ іонійцевъ, ибо методъ его состоитъ въ противоположеніи противорѣчащихъ между собою системъ, съ цѣлію показать ихъ недостаточность. Теорія о субъектѣ дѣятельномъ, и объектѣ страдательномъ, есть грубое сравненіе, заимствованное отъ чувственнаго міра, гдѣ движитель необходимо предполагаетъ объектъ движимый. Но познаніе есть ли движеніе? Видѣть объектъ значитъ ли производить въ немъ измѣненіе? Даже въ познаніи чувственномъ дѣйствіе не соотвѣтствуетъ необходимо страданію. Вотъ что мегарская школа противополагала возраженіямъ іонійцевъ и Платонъ до этого пункта согласенъ съ ними; онъ не допускаетъ чтобы движеніе (puissance) активное въ субъектѣ соотвѣтствовало необходимо движенію пассивному въ объектѣ, что было бы ниспроверженіемъ теоріи идей и признаніемъ системы Протагора.—Дѣйствіе субъекта познающаго—реально, но пассивность объекта познаваемаго—понятіе обстрактное (passivité de l'objet... est tout abstraite); она существуетъ только въ формѣ предложенія: познается то что познаваемо. И между тѣмъ Платонъ не вполнѣ согласенъ съ мегарцами. Послѣдніе устраняли отъ объекта познаваемаго не только движеніе пассивное, но также и активное. *Теэт.* И такъ, что они (мегарцы) скажутъ? — *Иностр.* они не согласятся съ тѣмъ, что недавно высказано о бытіи противъ земнородныхъ (т. е. атомистовъ πρὸς τοὺς γηγενεῖς — *avec* les enfants de la terre—не вѣрно [1]). *Теэт.* Именно съ чѣмъ? *Иностр.* Мы вѣдь признали достаточнымъ то опредѣленіе сущаго, что оно состоитъ въ способности испытывать или производить дѣйствіе, хотя бы самое не-

[1]) Рожденными землею, или сынами земли матеріалисты называются здѣсь потому, что, какъ Платонъ говоритъ выше, они все низводятъ съ неба на землю признавая существующимъ только то, что можно осязать. 246 а.

значительное. *Теэт.* Да. *Иностр.* На это они возражаютъ, что способность дѣйствовать и страдать принадлежитъ только области рожденія, но сущему несвойственна способность ни къ тому, ни къ другому. *Теэт.* И говорятъ вѣдь не пустое. *Иностр.* Въ свою очередь мы должны сказать на это, что желаемъ знать точнѣе, допускаютъ ли они сверхъ того и это, именно что душа познаетъ, а бытіе познается (τὴν μὲν ψυχὴν γιγνώσκειν, τὴν δ' οὐσίαν γιγνώσκεσθαι). *Теэт.* Это конечно они высказываютъ. *Иностр.* Что же? Познаніе, или познаваемость вы называете дѣйствіемъ, или страданіемъ (ποίημα ἢ πάθος), или тѣмъ и другимъ, или одно дѣйствіемъ, а другое страданіемъ, или вы думаете наконецъ, что ни познаніе, ни познаваемость въ томъ и другомъ не участвуютъ? *Теэт.* Конечно они скажутъ, что и познаніе, и познаваемость не участвуютъ ни въ томъ, ни въ другомъ, иначе противорѣчили бы прежде сказанному. *Иностр.* Въ самомъ дѣлѣ, если познаніе есть дѣйствіе, то познаваемое необходимо испытываетъ страданіе, такъ что бытіе, по этому положенію, какъ познаваемое, насколько познается, настолько движется страдательно (κινεῖσθαι διὰ τὸ πάσχειν), между тѣмъ мы утверждали, что для находящагося въ покоѣ это невозможно.—До сихъ поръ, говоритъ Фулье, иностранецъ послѣдовательно исполнялъ роль сначала іонійца, потомъ мегарца. Когда онъ излагаетъ возраженіе, то даетъ ему форму іонійскую и протагоровскую, которая познаніе производитъ изъ двоякаго движенія, активнаго и пассивнаго; но когда отвѣчаетъ на возраженіе, то говоритъ въ смыслѣ мегарской школы, которая отрицала всякое движеніе, даже активное въ объектѣ познаваемомъ. Теперь же иностранецъ начинаетъ говорить отъ собственнаго имени и излагать затрудненія, въ которыя ставитъ его не только возраженіе іонійское (т. е. что познаніе происходитъ отъ взаимодѣйствія двоякаго движенія), но и отвѣтъ мегарцевъ (что сущему, какъ находящемуся въ покоѣ,

несвойственно движеніе). Но что, говоритъ онъ, ради Зевса, возможно ли убѣдить насъ такъ легко въ томъ, что движеніе, жизнь, душа дѣйствительно не присущи (μὴ παρεῖναι) истинному бытію, что оно не живетъ и не мыслитъ, но остается неподвижнымъ, не обладая святымъ и возвышеннымъ умомъ? (248 b.—249 a). Внимательное сравненіе этого мѣста, очень темнаго (говоритъ Фулье), съ общимъ духомъ теоріи идей, кажется намъ, приводитъ къ слѣдующему результату. Іонійцы и мегарцы равно правы въ одномъ отношеніи, и неправы въ другомъ. Іонійцы напрасно полагали, что познаніе дѣлаетъ объектъ познанія пассивнымъ, и мегарцы справедливо говорятъ, что бытіе можетъ открываться уму, не подвергаясь чрезъ то реальному измѣненію. Съ другой стороны, мегарцы не основательно устраняютъ отъ бытія не только пассивность, но и активность [1]).

Что и въ области сущаго также должно быть движеніе, а не только въ области происхожденія или рожденія, и что поэтому понятіе мегарской школы о сущемъ какъ неподвижномъ не можетъ быть принято,—это прямо выражено Платономъ въ вышеприведенномъ мѣстѣ; но откуда видно, что Платонъ только активное движеніе допускалъ въ сущемъ, а пассивное отвергалъ? Напротивъ, по ятіе о способности дѣйствовать и страдать, какъ сущности бытія, прямо противопоставляется матеріалистическому ученію атомистовъ, и ученіе это именно на основаніи означеннаго понятія отвергается. Ибо все опроверженіе этого ученія состоитъ въ томъ, что, кромѣ видимаго и осязаемаго, существуетъ душа, которая невидима, а въ душѣ присутствуютъ справедливость, разумность или противоположныя качества, вслѣдствіе чего она дѣлается справедливою, разумною, и далѣе отсюда само собою вытекаетъ то понятіе

1) La Philosophie de Platon 1, 254—258.

о бытіи, что оно состоитъ въ способности дѣйствовать и страдать, и дѣйствительно это понятіе вслѣдъ затѣмъ высказывается (247—248). Единственнымъ основаніемъ на которомъ опирается мнѣніе Фулье, будто Платонъ не могъ допустить пассивное движеніе объекта, какъ условіе познанія, служитъ то, что Протагоръ также выводилъ познаніе изъ двоякаго движенія: дѣятельнаго и страдательнаго. Но дѣйствительно ли Платонъ отвергаетъ этотъ взглядъ Протагора на познаніе? Въ Теэтетѣ этотъ взглядъ излагается такъ: познаніе есть не что иное какъ ощущеніе, и состоитъ въ томъ, что органъ чувственнаго наблюденія встрѣчается съ предметомъ наблюдаемымъ, при этомъ происходитъ между ними такое отношеніе взаимодѣйствія, что одинъ является дѣятельнымъ а другой страдательнымъ. Въ основаніи этого взгляда на познаніе лежитъ то болѣе общее воззрѣніе на дѣйствительность, по которому никакая вещь есть то, чѣмъ является для нашего познанія, не сама по себѣ, а только въ зависимости отъ другихъ вещей, такъ что все существованіе вещей опредѣляется ихъ взаимнымъ отношеніемъ между собою. И какъ это отношеніе, состоящее вообще въ томъ, что одна вещь дѣйствуетъ на другую, безпрерывно измѣняется, то вмѣстѣ съ тѣмъ вещи не могутъ имѣть никакихъ опредѣленныхъ, устойчивыхъ качествъ; поэтому обо всемъ можно только сказать, что это является, бываетъ такъ или иначе, но ни о какой вещи невозможно утверждать, что она *есть* такая, а не иная. Отсюда и въ нашемъ познаніи ничего не можетъ быть устойчиваго; представленія безпрестанно измѣняются, а вмѣстѣ съ тѣмъ и самыя мнѣнія по необходимости должны измѣняться противоположнымъ образомъ. Платонъ показываетъ, что коль скоро чувственное наблюденіе таково, какимъ представляетъ его Протагоръ, т. е. такъ какъ оно показываетъ лишь являемость вещей, а не дѣйствительное ихъ существо и, при измѣняемости явленій, само

также измѣняется безпрерывно, то оно и не есть въ собственномъ смыслѣ знаніе; но отсюда не слѣдуетъ, что Платонъ имѣлъ иной взглядъ на чувственное наблюденіе; онъ доказываетъ только, что чувственное наблюденіе есть познаніе несовершенное, и что потому долженъ быть сверхъ наблюденія иной родъ знанія; чувственное наблюденіе также не исключается высшимъ познаніемъ, какъ несущее не исключается сущимъ [1]).—Въ чемъ же несовершенство чувственнаго наблюденія? Не въ томъ, что оно есть результатъ взаимодѣйствія двоякаго движенія, дѣятельнаго и страдательнаго, а въ томъ, что это отношеніе взаимодѣйствія непрерывно измѣняется, по причинѣ неустойчивости чувственнаго бытія вещей (151 d—183 c). Между тѣмъ кромѣ чувственнаго есть еще духовное движеніе. И здѣсь должно быть тоже отношеніе взаимодѣйствія между дѣятельнымъ и страдательнымъ, только не подверженное измѣняемости; а что вообще Пл. понималъ дѣйствительное какъ взаимодѣйствіе дѣятельнаго и страдательнаго, это видно изъ такихъ выраженій, какъ напр.: что душа дѣлается справедливою чрезъ присутствіе въ ней справедливости (Соф. 247 a). Въ Горгіасѣ Сократъ говоритъ Полосу: разсмотри теперь и это: если нѣчто дѣйствуетъ, то не необходимо ли, чтобы было также страдательное, которое испытываетъ дѣйствіе отъ перваго? *Пол.* Кажется мнѣ, что такъ. *Сок.* И при томъ испытываетъ тоже самое, что дѣятельное производитъ... *Пол.* Необходимо. И далѣе, на основаніи этого положенія, доказываетъ, что справедливое наказаніе (κολασία) полезно для наказуемаго, ибо кто наказывается справедливо, тотъ испытываетъ справедливое и самъ

[1]) Должно замѣтить, что, разсматривая мысль Гераклита, которому слѣдовалъ Протагоръ, объ измѣняемости вещей, Платонъ противопоставляетъ этому ученію ученіе элеатовъ (180 d, e), а извѣстно, что философія Платона примиряетъ въ себѣ оба эти ученія. Поэтому очевидно Платонъ въ Теэт. имѣлъ въ виду показать только односторонность ученія Гераклита, а равно и протагоровскаго взгляда на познаніе, но не совершенно ихъ отвергнуть.

дѣлается чрезъ то справедливымъ (476 b—477 a). Итакъ, когда Платонъ говоритъ, что сущее немыслимо безъ движенія, то этимъ предполагается не только активное (какъ утверждаетъ Фулье), но и пассивное движеніе. И это предположеніе двоякаго движенія въ сущемъ мыслимо только такимъ образомъ что въ немъ, т. е. въ сущемъ, должны различаться умъ и умосозерцаемое, но при различіи должны быть также въ необходимомъ отношеніи между собою какъ дѣятельное и страдательное. Діалектически все это обобщается такъ, что въ сущемъ есть и движеніе и покой, и въ этомъ отвлеченномъ видѣ совмѣстность движенія и покоя можно уже безразлично относить не только къ идеально сущему, но и къ чувственному міру, ибо идеальное и чувственное, какъ сущее и несущее, не въ такой степени противоположны, какъ утверждала мегарская школа; напротивъ сущее и несущее только различны, а не противоположны (поэтому Целлеръ несправедливо утверждаетъ, что по Платону идеи—единственная дѣйствительность), и различіе ихъ въ томъ состоитъ, что въ мірѣ сверхчувственномъ имѣетъ мѣсто только духовное движеніе, безъ перемѣны природы какъ движимаго такъ и движущаго; напротивъ въ чувственномъ мірѣ господствующее движеніе состоитъ главнымъ образомъ въ перемѣнахъ происхожденія и разрушенія; послѣднее впрочемъ есть только переходъ къ новому образованію или происхожденію; отсюда чувственное бытіе вообще характеризуется или какъ проиєходящее и гибнущее, или же какъ рожденіе, происхожденіе (γένεσις).

Впрочемъ какъ разграниченіе идеальнаго отъ чувственнаго, такъ равно и точное примѣненіе къ тому и другому вышеозначенныхъ опредѣленій не можетъ быть найдено посредствомъ одной діалектики. Что въ сверхчувственномъ движеніе совершается безъ перемѣны сущности, а въ области чувственной напротивъ оно обнаруживается въ томъ, что сама природа чув-

ственнаго дѣлается безпрерывно иною,—убѣдиться въ этомъ и дойти до познанія этого посредствомъ одной діалектики невозможно.—Сама по себѣ діалектика не въ состояніи ни установить границу между чувственнымъ и идеальнымъ, ни опредѣлить ихъ взаимную связь. Это показалъ Платонъ въ Парменидѣ. Въ элейской школѣ, гдѣ впервые получила начало свое діалектика, изслѣдованіе о сущемъ имѣло характеръ исключительно діалектическій, формальный. Сущее опредѣляли какъ единое, тождественное, и противополагали его множественности измѣнчивыхъ явленій, признавая эту множественность несущимъ, такъ какъ сами по себѣ множественность и измѣняемость приводятъ мышленіе къ противорѣчащимъ опредѣленіямъ, взаимно уничтожающимъ другъ друга. Но еще софистъ Горгій доказалъ что формальное понятіе сущаго равно понятію несущаго[1]). Платонъ также доказываетъ въ Парменидѣ—что хотя элеаты отвергали существованіе множества, однакоже и *одно—сущее* немыслимо безъ множества, такъ же какъ множество безъ одного: одно и многое, будучи разсматриваемы сами по себѣ, такъ переходятъ другъ въ друга, что въ томъ и другомъ равно повторяются тѣже опредѣленія, ради которыхъ діалектика Зенона отрицала бытіе многаго. Прямой результатъ діалектическаго разсмотрѣнія понятій единаго и многаго въ Парменидѣ конечно тотъ, что одно безъ другаго немыслимы. Связь же этихъ понятій такова, что хотя многое необходимо мыслится какъ участвующее въ единомъ; не смотря на то, самое единое, при діалектическомъ разсмотрѣніи его, совершенно исче-

---

[1]) Въ своемъ сочиненіи о природѣ или несущемъ (περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως) Гор. доказывалъ, что 1) ничего нѣтъ; 2) а если нѣчто есть, то не познаваемо; 3) если же нѣчто есть и познаваемо, то не можетъ быть сообщено другимъ посредствомъ слова. Что ничего нѣтъ, это Г. доказывалъ помощію той же діалектики, посредствомъ которой элеаты доказывали, что только одно есть. См. изложеніе доказательствъ Горгія у Целлера, d. Philos. d. Griech. 1 Th. (3. Aufl.) 900—903.

заетъ. Въ самомъ дѣлѣ, единство какъ мысль абстрактная не имѣетъ въ себѣ никакого содержанія, такъ что ничего опредѣленнаго нельзя выразить объ немъ (тезисъ въ 1-й атиноміи); если же, несмотря на то, предположить бытіе единаго, то при этомъ оно необходимо представляется какъ безконечно множественное и текучее во времени (антитезисъ въ той же антиноміи). И такъ элеатское понятіе единаго сущаго только ставитъ задачу, но не рѣшаетъ ее. Т. е. въ дѣйствительности дано неопредѣленное множество; мысль ищетъ единства, поэтому необходимо указать принципъ, изъ котораго было бы понятно, что все существующее, будучи множественнымъ, въ тоже время не лишено единства, но участвуетъ въ немъ. Между тѣмъ элейская школа самое понятіе единства признала принципомъ. Понятно что этимъ ничего не было достигнуто. Платонъ нашелъ такой принципъ единства при посредствѣ философіи Сократа, въ идеяхъ. Каждая идея есть единство въ отношеніи ко множеству подобныхъ вещей. Но необходимо было показать сверхъ того, что служитъ для всѣхъ идей основаніемъ такого ихъ значенія. Парменидъ, какъ мы видѣли, возражаетъ противъ этого именно значенія идей, что если каждая идея есть общее, то должна быть и другая такая же, но еще болѣе общая, вслѣдствіе чего каждая идея, вмѣсто того чтобы быть единствомъ, превращается во множество безконечное. Что же препятствуетъ каждой идеѣ раздѣляться и превращаться во множество; почему каждая идея *остается въ самой себѣ*, не переходя во что либо иное, но сохраняя свое тождество неизмѣнно и вѣчно? Причина этого можетъ заключаться единственно въ совершенствѣ ихъ, что предполагаетъ высочайшій принципъ, который есть уже само совершенство и потому долженъ быть поставленъ выше всѣхъ идей. Принципъ этотъ и есть идея блага. Что такое идея блага сама въ себѣ, этого опредѣлить невозможно. Какъ общій принципъ единства,

восходящій надъ всякимъ опредѣленнымъ единствомъ (т. е. идеею), она выше сущности и истины, но какъ причина сущности и истины, т. е. всякаго опредѣленнаго единства или идеи, она есть безусловное начало, изъ котораго посредствомъ идей все изъясняется. Что же касается отношенія идей къ идеѣ блага, то и это отношеніе также остается безъ всякаго опредѣленія: ибо всѣ идеи необходимо предполагаютъ идею блага, и наоборотъ идея блага сама по себѣ была бы пустымъ, безсодержательнымъ единствомъ, если бы не была мыслима посредствомъ идей. Словомъ, идеи вмѣстѣ съ идеею блага прямо и непосредственно полагаются какъ вѣчно и неизмѣнно пребывающее: будучи принципами для изъясненія всего, всѣ идеи вмѣстѣ съ идеею блага не нуждаются ни въ какомъ объясненіи. Если же идея блага признается причиною истины и сущности, то этимъ обозначается единственно положеніе, какое должно принадлежать идеѣ блага въ ряду другихъ идей, а положеніе это таково, что идея блага всѣми другими идеями предполагается какъ начало безусловное, которое не имѣетъ за собою ничего предположительнаго. Ни о какомъ происхожденіи идей не можетъ быть рѣчи; ибо идеи какъ сущее противополагаются происхожденію, т. е. самое понятіе происхожденія неприложимо къ идеямъ.

Выше мы видѣли уже отчасти, какъ объясняетъ Михелисъ происхожденіе и значеніе діалектики въ философіи Платона. Сказанное объ этомъ прежде мы дополнимъ здѣсь еще нѣкоторыми соображеніями Михелиса. Сократъ, говоритъ онъ, противопоставилъ сенсуализму и софистикѣ понятіе, какъ абсолютный принципъ познанія. Отсюда въ понятіяхъ онъ видѣлъ дѣйствительное, лежащее надъ нашимъ мышленіемъ, и это привело его къ представленію Творца, мысли котораго реализуются въ произведеніяхъ природы. Но такое предположеніе реальности и объективности понятій заключаетъ въ себѣ про-

тиворѣчіе. Съ одной стороны абсолютное бытіе какъ неизмѣнное должно быть свободно отъ всякаго соприкосновенія съ преходящимъ, съ конкретною дѣйствительностію явленій. Но съ другой стороны, такъ какъ въ абсолютномъ полагается множество устойчивыхъ понятій, отвлекаемыхъ отъ конкретной дѣйствительности, то отсюда абсолютное настолько пріобрѣтаетъ познаваемой реальности, насколько заимствуется эта реальность отъ міра явленій, который такимъ образомъ дѣлается содержаніемъ абсолютнаго бытія. Всѣдствіе этого для Платона было возможно одно изъ двухъ: сводя косное множество сущностей, предполагаемыхъ въ абсолютномъ бытіи, къ понятію движенія (такъ какъ въ прежней философіи *абсолютное бытіе* какъ *единое, неподвижное* противополагалось *множеству* какъ находящемуся *въ движеніи*, въ потокѣ измѣняемости) надлежало или признать движеніе абсолютнымъ, жизненнымъ процессомъ (въ Богѣ), тогда безконечное было бы отдѣлено отъ конечнаго, или же понимая движеніе какъ процессъ не безусловный, а конечный, происходящій во времени (какъ бываніе), въ этомъ смыслѣ пріурочить его къ абсолютному бытію. Михелисъ какъ мы видѣли находитъ у Платона и то и другое: первое—по намѣренію (ибо понятіе движенія имѣетъ для него значеніе жизни, мышленія, слѣдоват. личности); послѣднее—по исполненію; ибо на самомъ дѣлѣ понятіе движенія, поставленное на ряду съ понятіемъ бытія, рождаетъ только діалектическій процессъ формальныхъ понятій, но представляемыхъ какъ реальныя. Результатомъ этого движенія понятій, имѣющихъ характеръ колеблющійся между метафизическимъ и логическимъ, реальнымъ и формальнымъ,—является ученіе объ общеніи идей. Міръ идей, въ которомъ достигается цѣль діалектическаго процесса—соединеніе бытія и движенія, единства и множества—заступаетъ такимъ образомъ для мышленія мѣсто абсолютнаго, въ самомъ себѣ

сущаго. Вмѣстѣ съ тѣмъ долженъ былъ произойти поворотъ отъ діалектики къ умственному созерцанію. Ибо только благодаря перерыву діалектическаго процесса міръ идей могъ быть представленъ какъ органически цѣлое, какъ идея блага возвышенная надъ всѣмъ временнымъ, конечнымъ. Съ этой точки зрѣнія, то есть, насколько міръ идеальный является предметомъ созерцанія, заступающаго мѣсто діалектики, идеи въ томъ же смыслѣ различаются въ истинно сущемъ, въ какомъ христіанское ученіе различаетъ совершенства Божіи, изъ которыхъ каждое въ сущности нераздѣлно отъ Бога. Противорѣчіе между содержаніемъ идеальнаго, какъ предметомъ созерцанія, и субъективною формою представленія его, съ точки зрѣнія діалектики, состоитъ въ томъ, что, по своему содержанію, идея какъ истинно сущее должна имѣть значеніе абсолютнаго принципа, но формально (какъ понятіе) каждая идея отдѣляется отъ другихъ, вслѣдствіе чего уже теряетъ абсолютное значеніе, ибо мыслится какъ относительное единство: абсолютное превращается во множество сообщающихся между собою и потому относительныхъ сущностей. Это противорѣчіе между формою представленія идеи и ея содержаніемъ разрѣшается въ пользу послѣдняго, когда умственное созерцаніе заступаетъ мѣсто діалектики. Такой взглядъ на развитіе философіи Плат., по мнѣнію Михелиса, устраняетъ тѣ два заблужденія (Abwegen), въ которыя обыкновенно впадаетъ сужденіе о Платонѣ. Заблужденія эти состоятъ въ томъ, что или, оставляя безъ вниманія важное значеніе діалектики, увлекаются созерцательною стороною его философіи, что само по себѣ взятое даетъ ей видъ мечтательности, или же (каково господствующее теперь направленіе критики) все содержаніе этой философіи превращаютъ въ діалектику, которую не затрудняются смѣшивать съ метафизикою и такимъ образомъ

вносятъ въ философію Пл. точку зрѣнія новой субъективной философіи[1]).

Что умственное созерцаніе въ познаніи истинно сущаго, по Платону, должно быть дополненіемъ діалектики, этого конечно нельзя отвергать, ибо Платонъ ясно различаетъ умозрѣніе (νόησις) отъ мышленія (διάνοια), которое онъ опредѣляетъ какъ разговоръ души съ собою,—слѣдоват. признаетъ способностію діалектическою.[2]). Но отношеніе діалектики и умственнаго созерцанія къ истинно сущему едва ли слѣдуетъ понимать такъ, что сначала Плат. пытался познать истинно сущее посредствомъ діалектики, а затѣмъ, когда это оказалось невозможнымъ, то онъ призналъ сущее сверхдіалектическимъ (какъ выражается Михелисъ) предметомъ непосредственнаго умозрѣнія. Платонъ противопоставляетъ свою положительную діалектику отрицательной діалектикѣ элеатовъ и посредствомъ критики послѣдней возводитъ нравственную философію Сократа до значенія метафизики. Въ этомъ собственно и состоитъ значеніе платоновской діалектики, что отчасти уже показано прежде, а отчасти еще болѣе можетъ быть разъяснено теперь по поводу вышеизложеннаго взгляда Михелиса на діалектику.

По взгляду Михелиса недостаточность діалектики—въ томъ что она абсолютное бытіе раздѣляетъ на множество отдѣльныхъ идей (ибо конечному мышленію свойственно различать) и чрезъ то вноситъ въ него движеніе, но не тождественное съ абсолютнымъ, [3]) а конечное (діалектическое), состоящее въ

---

1) Philos. Plat. II, 243—251; 262.

2) Теэт. 189e, Соф. 263e.

3) Другіе между тѣмъ находятъ у Платона то, чего по мнѣнію Михелиса, не достаетъ его философіи, это именно признаніе безусловнаго, жизненнаго процесса или движенія въ Богѣ. Такъ напр. Вермань говоритъ о вѣчномъ творчествѣ идей. Si constant ideae e materia et forma, quidni cogitari possit causa, iquae utramque miscens eas creaverit? Et vere creavit deus, qui est causa efficiens et finalis, ideas, *non vero tempore quodam, sed in aeternitate* eas creavit (?)

переходѣ мышленія отъ одной идеи къ другой, вслѣдствіе чего абсолютное оказывается недостижимымъ для діалектики. Но мы видимъ въ этомъ признаніи множества въ сущемъ не безсиліе діалектики вообще, а исправленіе, на основаніи философіи Сократа, исключительно отрицательной діалектики элейской школы. Эта школа поняла единство сущаго одностороннимъ образомъ какъ формальное, безсодержательное, противоположное всякому множеству. Противъ этого Плат. доказываетъ, что ни множество не мыслимо само по себѣ, ни единство также не мыслимо безъ множества. Отсюда сущее разсматривается какъцѣлое, какъ множество надъ которымъ господствуетъ единство (идея блага), не смѣшиваясь съ нимъ. Чтоже касается діалектическаго движенія понятій, которое по Михелису есть слѣдствіе допущенія множества въ сущемъ, то въ этомъ процессѣ идеи разсматриваются такъ какъ онѣ отражаются въ духѣ въ формѣ понятій, изъ которыхъ каждое должно быть мыслимо въ общеніи съ другими, а не такъ какъ онѣ существуютъ безусловно и непосредственно созерцаются умомъ[1]). Наконецъ, что философія Сократа лежитъ въ основѣ платоновской діалектики—это можно видѣть изъ сопоставленія тѣхъ формальныхъ опредѣленій, къ которымъ Пл. приходитъ діалектически съ опредѣленіями, прямо заключающимися въ нравственной философіи Сократа.

---

jam ante mundum (ut ita dicam) quum nihildum temporis erat. Ideae *aeterno creantur*, h. e supra omne spatium et tempus, ita ut haec omnino non in earum creationem cadant. Platonis de summo bono doctrina 78 p. (примѣч. 72). Что такое это твореніе идей прежде времени. въ вѣчности, какъ не безусловный жизненный процессъ въ Богѣ. Но конечно Михелисъ вполнѣ основательно утверждаетъ, что у Платона нѣтъ понятія о такомъ безусловномъ вѣчномъ движеніи или жизненномъ процессѣ въ Богѣ.

[1]) Справедливо говоритъ Вольфъ: die dialektische Methode die Ideen nur als Allgemeinbegriffe betrachtet, also ganz einfach deren Verknüpfung und Analyse zum Gegenstande hat... und man möchte fast das Paradoxon aufstellen, d dialekt. Wissenschaft betrachte die Geisterwelt der Ideen, die Urbilder d. Dinge, d. dialekt Methode nur d. Allgemeinbegriffe. Die Platon. Dialektik. Zeitschrift für Philosoph, (1875) Bd. 66 2. s. 185.

Припомнимъ то понятіе о благѣ, которое было достигнуто Платономъ въ сократическихъ діалогахъ на основаніи философіи Сократа.

Благо, по этому понятію, есть не что иное какъ гармоническая цѣлость добродѣтелей. Въ этомъ смыслѣ благо есть мудрость, дѣятельная сила разумѣнія; но этимъ единствомъ блага, поколику оно есть цѣлое, не исключается особенное значеніе каждой въ отдѣльности добродѣтели. Между тѣмъ въ мегарской школѣ единство блага было понято исключительно формальнымъ образомъ. Различіе нравственныхъ понятій, которое не исключалось, а лишь объединялось понятіемъ блага признано номинальнымъ, слѣдоват. призрачнымъ, кажущимся, а не дѣйствительнымъ, реальнымъ. Платонъ показалъ, что единство сущаго есть цѣлость не исключающая множества. Далѣе, еще у Сократа благо въ означенномъ смыслѣ, какъ внутреннее достояніе души, противополагалось всему внѣшнему; но съ другой стороны, онъ признавалъ также единство мудрости и благоразумія, т. е. что мудрость, будучи сама въ себѣ внутреннею, дѣятельною силою, обнаруживается также и внѣшнимъ образомъ какъ благоразуміе, какъ правильный, основанный на разсудительности, упорядоченный образъ жизни. Подобнымъ же образомъ мегарская школа противополагала единое благо, какъ сущее умопостигаемое, чувственной области движенія, но слѣдуя элеатской философіи, не допускала никакого общенія между тѣмъ и другимъ. Для Платона же вопросъ объ общеніи идеальнаго съ чувственнымъ разрѣшался уже тѣмъ, что формальныя опредѣленія, которыми обозначали противоположность идеальнаго и чувственнаго, каковы: единое и многое, сущее и несущее, при ближайшемъ ихъ разсмотрѣніи, оказывались взаимно соотносительными или сами по себѣ, или при посредствѣ третьяго высшаго понятія.

Изъ этихъ опредѣленій противоположность сущаго и не-

сущаго есть первоначальная и наиболѣе общая, а потому въ Софистѣ прежде всего противополагается сущее и несущее. Разсматривая сущее, Платонъ находитъ, что оно должно быть мыслимо какъ цѣлое и множественное, что не только покой, но также и движеніе должно быть ему присуще (ибо понятія покоя и движенія необходимую связь имѣютъ съ понятіемъ бытія); отсюда слѣдовало, что тѣ опредѣленія, которыя прилагались только къ несущему (въ элейской школѣ) приложимы также и къ понятію сущаго. Въ связи съ этимъ показывается дальше, что сущее и несущее—не абсолютная противоположность, а только различны и относятся другъ къ другу какъ тоже и иное (какъ неизмѣнное и измѣняющееся). Различіе между идеальною областію сущаго и чувственнымъ бытіемъ вещей, какъ сказано, состоитъ въ томъ, что первая тожественна, неизмѣнна, напротивъ чувственное измѣнчиво. Очевидно, что принципъ различія долженъ быть вмѣстѣ съ тѣмъ и принципомъ общенія. Различіе состоитъ въ относительномъ ихъ совершенствѣ, по которому идеи относятся къ вещамъ какъ первообразы къ своимъ подобіямъ. Совершенство, т. е. идея блага есть слѣдовательно принципъ различія, идея же блага есть также принципъ общенія между идеальнымъ и чувственнымъ. Такимъ образомъ, если прежде мы нашли, что идея блага есть принципъ единства, нераздѣльности каждой отдѣльной идеи и въ этомъ смыслѣ можетъ быть названа причиною сущности и истины, то теперь для насъ очевидно, что идеѣ блага принадлежитъ причинность не только относительно идеальнаго, но также и въ отношеніи къ чувственному, насколько послѣднее подобно первому и участвуетъ въ немъ.

Такъ какъ принципъ общенія идеальнаго міра съ чувственнымъ есть идея блага, то при несовершенствѣ чувственнаго это общеніе должно обнаруживаться въ стремленіи, свойственномъ послѣднему—къ *благу*, которое такимъ образомъ въ

этомъ отношеніи имѣетъ значеніе цѣли. Но благо, будучи прежде всего причиною идей, только чрезъ посредство идей есть также причина и всего происходящаго; поэтому стремленіе къ благу въ чувственномъ можетъ быть разсматриваемо вообще какъ стремленіе къ идеальному. Со стороны же міра сверхчувственнаго, въ которомъ, кромѣ неподвижныхъ идей, есть также дѣятельный разумъ, объемлющій ихъ въ своемъ созерцаніи, связь съ чувственнымъ должна состоять въ образованіи послѣдняго сообразно съ идеями.

Уже во внѣшней физической природѣ стремленіе временнаго къ участію въ вѣчномъ и божественномъ, обозначаемое какъ любовь къ прекрасному (эросъ) обнаруживается въ томъ, что все достигшее зрѣлости чувствуетъ потребность рожденія [1]). Рожденіе—единственной путь для смертнаго къ участію въ безсмертномъ. Но болѣе очевидно стремленіе это открывается въ человѣкѣ. По самой природѣ своей человѣкъ имѣетъ отношеніе и къ сверхчувственному и къ чувственному. Съ одной стороны разумъ влечетъ человѣка къ божественному и вѣчному, вслѣдствіе того

[1]) По мнѣнію Штейна платоновскій эросъ скорѣе можно сравнить съ христіанскимъ понятіемъ вѣры, нежели любви. Вѣра также предполагаетъ общеніе между людьми, ибо вѣрою одного возбуждается вѣра въ другомъ, такъ что нѣтъ болѣе крѣпкаго союза какъ союзъ общей вѣры. Но это общеніе необходимо лишь для происхожденія той вѣры, qua creditur, не касаясь существа той вѣры quae creditur, что должно сказать и относительно платонической любви. Общеніе людей между собою въ томъ и другомъ случаѣ необходимо только какъ средство для того, чтобы достигнуть общенія съ Богомъ. Другой пунктъ соприкосновенія христіанской вѣры съ платоническою любовью—отношеніе той и другой къ слову. Проповѣдь необходима для возбужденія вѣры, не менѣе существенное значеніе принадлежитъ убѣждающему слову и для возбужденія платонов. любви. Но самъ же Штейнъ показываетъ далѣе существенное различіе христіанской вѣры отъ любви платонической. Существо христ. вѣры—непоколебимая достовѣрность и происходящая отсюда твердость духа. Напротивъ платоническая любовь тщетно пытается подняться надъ волнующимся моремъ чувственнаго и конечнаго, она не обезпечивается личнымъ присутствіемъ Господа, ей недостаетъ оправдывающей благодатной помощи. Не имѣя твердости въ настоящемъ, она столь же мало внушаетъ надежды на будущее благо. II, 360—366.

что душа въ періодъ домірнаго своего бытія непосредственно созерцала истинно сущее, и знаніе того, что созерцала, хранитъ и воспоминаетъ, находясь въ чувственномъ мірѣ, при дѣйствіи на нее красоты, отпечатлѣнной въ этомъ мірѣ; съ другой стороны, какъ первоначально необходимость (ἀνάγκη) приводитъ души къ соединенію съ тѣлами, такъ и теперь, въ этой жизни, таже необходимость продолжаетъ дѣйствовать, приковывая умъ человѣка къ временному и матеріальному. Это лишеніе первобытной блаженной жизни, которою душа наслаждалась, находясь въ сонмѣ боговъ до паденія своего въ міръ чувственнаго бытія, а также потребность овладѣть снова потеряннымъ и составляетъ характеръ того свойственнаго человѣку стремленія къ божественному, плодомъ котораго являются законы, обычаи, вообще познаніе и добродѣтель. Но какъ познаніе, такъ и добродѣтель человѣка естественно не могутъ быть совершенны. Обыкновенная человѣческая добродѣтель есть даръ боговъ, ибо бываетъ плодомъ не столько познанія, сколько—безотчетнаго вдохновенія. Степень познанія, соотвѣтствующая такой добродѣтели есть мнѣніе.—Только философъ въ состояніи подняться на болѣе высокую степень познанія и добродѣтели. Ибо философъ болѣе всего заботится о томъ, чтобы умереть и быть мертвымъ для всего случайнаго, временнаго, чувственнаго. Въ самомъ этомъ стремленіи къ вѣчному, для него заключается ручательство на то, что душа предназначена къ бесмертной жизни.

Итакъ, начинаясь влеченіемъ къ прекрасному въ этомъ видимомъ мірѣ, стремленіе къ благу постепенно переходитъ въ умозрѣніе идеально сущаго, и такимъ образомъ приближается къ своей цѣли.

Въ чемъ же состоитъ благо какъ цѣль человѣческаго стремленія? Изслѣдованіе и рѣшеніе этого вопроса содержится

Конечною цѣлью человѣческаго стремленія можетъ быть только благо безусловное. Поэтому въ Филебѣ прежде всего дается такое предварительное понятіе о благѣ: благо есть нѣчто вполнѣ достаточное и совершенное, и кто познаетъ его, тотъ стремится къ нему, желаетъ его пріобрѣсть и ни о чемъ болѣе не заботится [1]). Всѣ общепринятыя представленія о благѣ, какъ цѣли человѣческой жизни, Платонъ сводитъ къ двумъ: верховное благо полагаютъ обыкновенно или въ удовольствіи, или въ умственной дѣятельности [2]). Но такое слишкомъ общее рѣшеніе вопроса не удовлетворяетъ Сократа (въ Филебѣ) прежде всего въ томъ отношеніи, что хотя объ удовольствіи говорится какъ объ одномъ, однако на дѣлѣ оно является въ многоразличныхъ формахъ, и тоже должно сказать относительно знанія какъ непосредственной цѣли умственной дѣятельности. По-

---

[1]) Τὴν τἀγαθοῦ μοῖραν ἀνάγκη πάντων δή που τελεωτάτου εἶναι..... ἱκανὸν... καὶ πάντων γε εἰς τοῦτο διαφέρειν τῶν ὄντων τόδε γε μήν... περὶ αὐτοῦ ἀναγκαιότατον εἶναι λέγειν, ὡς πᾶν τὸ γιγνῶσκον αὐτὸ θηρεύει καὶ ἐφίεται βουλόμενον ἑλεῖν καὶ περὶ αὐτὸ κτήσασθαι, καὶ τῶν ἄλλων οὐδὲν φροντίζει πλὴν τῶν ἀποτελουμένων ἅμα ἀγαθοῖς 20^{d}.

[2]) Φίληβος μὲν τοίνυν ἀγαθὸν εἶναί φησι τὸ χαίρειν πᾶσι ζῴοις καὶ τὴν ἡδονὴν καὶ τέρψιν, καὶ ὅσα τοῦ γένους ἐστὶ τούτου σύμφωνα· τὸ δὲ παρ' ἡμῶν ἀμφισβήτημά ἐστι, μὴ ταῦτα, ἀλλὰ τὸ φρονεῖν καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ μεμνῆσθαι καὶ τὰ τούτων αὖ ξυγγενῆ, δόξαν τε ὀρθὴν καὶ ἀληθεῖς λογισμούς, τῆς γε ἡδονῆς ἀμείνω καὶ λῴω γίγνεσθαι ξύμπασιν, ὅσα περ αὐτῶν δυνατὰ μεταλαβεῖν 11^{b} срав. 14^{b}, 19^{d}.

этому, чтобы убѣдиться въ томъ, дѣйствительно ли въ удовольствіи заключается благо, необходимо разсмотрѣть, сколько есть видовъ удовольствія и какіе именно. Тоже самое прилагается и къ знанію. Такое требованіе—то, что представляется какъ одно, раздѣлять на многое и изъ многаго выводить одно (общее), утверждается на слѣд. основаніи: все, о чемъ говорится какъ о сущемъ, состоитъ изъ одного и многаго, соединяя въ себѣ *границу* и *неограниченное* Впрочемъ, въ виду означеннаго выше понятія о благѣ, очевидно и безъ дальнѣйшаго изслѣдованія, что истинное благо не заключается ни въ удовольствіи, ни въ знаніи, ибо то и другое не подходятъ подъ понятіе блага т. е. въ отдѣльности не могутъ дать полнаго удовлетворенія. Болѣе соотвѣтствуетъ понятію блага жизнь смѣшанная изъ того и другаго. Но и этимъ вопросъ еще не рѣшается, а только точнѣе опредѣляется задача изслѣдованія. Если благо заключается не въ удовольствіи и не въ знаніи, а въ жизни смѣшанной, то необходимо показать еще, что̀ слѣдуетъ поставить на первомъ мѣстѣ въ смѣшанной жизни—удовольствіе, или разумъ какъ причину блага. По мнѣнію Сократа, разумъ наиболѣе сроденъ тому, что дѣлаетъ жизнь смѣшанную достойною избранія и счастливою; что же касается удовольствія, то ему не принадлежитъ ни первое, ни второе мѣсто; оно должно быть поставлено даже ниже третьяго. Чтобы доказать это, кромѣ указанныхъ началъ неограниченнаго и границы, еще различаются: *смѣшанное* изъ того и другаго и *причина* смѣшенія, которая такимъ образомъ поставляется послѣ всѣхъ, и отдѣльно отъ всѣхъ прочихъ. Вотъ какъ ближе объясняется каждое изъ этихъ началъ: все, что̀ является чѣмъ либо то въ большей степени, то въ меньшей (болѣе или менѣе τὸ μᾶλλόν τε καὶ ἧττον), но въ самомъ себѣ и чрезъ себя не имѣетъ никакой опредѣленной мѣры, такъ что можетъ быть больше и меньше всякой опре-

дѣленной мѣры, какъ напр. теплое и холодное, сильное и слабое, большое и малое и под.—все это надлежитъ причислить къ роду неограниченнаго [1]). А что принимаетъ противоположное этому (т. е. неограниченному), во первыхъ равное и равенство, за тѣмъ двойство и все что какъ число относится къ числу, или какъ мѣра къ мѣрѣ (πᾶν ὅτι περ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μέτρον ἢ πρὸς μέτρον), по справедливости слѣдуетъ причислить къ границѣ. [2]) Если къ роду неограниченнаго присоединяется родъ равнаго и двоякаго, т. е. начало ограничивающее, которое примиряетъ противоположности перваго, внося въ него число, дѣлаетъ его равномѣрнымъ и согласнымъ,—если оба эти рода: неограниченное и граница правильно смѣшиваются, то происходитъ отсюда все прекрасное: въ болѣзняхъ здоровье, въ музыкѣ гармонія; въ холодномъ и тепломъ правильное смѣшеніе производитъ времена года, въ другихъ вещахъ—согласіе и равномѣрность, порядокъ и законъ (23c—26a, b, c,). Такимъ образомъ, кромѣ неограниченнаго и границы должно принять третье, полагая »какъ одно все рожденное изъ тѣхъ двухъ, всякое образованіе имѣющее цѣлію сущность (γένεσις εἰς οὐσίαν), происходящее вслѣдствіе мѣръ, осуществляемыхъ посредствомъ ограниченія (ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων 26d) [3]). Все происходящее не

1) Ὁπόσ' ἂν ἡμῖν φαίνηται μᾶλλόν τε καὶ ἧττον γιγνόμενα καὶ τὸ σφόδρα, καὶ ῥηρέμα δεχόμενα καὶ τὸ λίαν καὶ ὅσα τοιαῦτα πάντα, εἰς τὸ τοῦ ἀπείρου γένος ὡς εἰς ἓν δεῖ πάντα ταῦτα τιθέναι..... 25a.

2) Οὐκοῦν τὰ μὴ δεχόμενα ταῦτα, τούτων δὲ τὰ ἐναντία πάντα δεχόμενα, πρῶτον μὲν τὸ ἴσον καὶ ἰσότητα, μετὰ δὲ τὸ ἴσον τὸ διπλάσιον καὶ πᾶν ὅτι περ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μέτρον ἢ πρὸς μέτρον, ταῦτα ξυμπαντα εἰς τὸ πέρας ἀπολογιζόμενοι καλῶς ἂν δοκοῖμεν δρᾶν τοῦτο. ἢ πῶς σὺ φῄς. Πρω. Κάλλιστά γε, ὦ Σώκ. ibid.

3) ἀλλὰ τρίτον φάθι με λέγειν, ἓν τοῦτο τιθέντα τὸ τούτων ἔκγονον ἅπαν, γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων. 26d.

иначе происходитъ какъ по дѣйствію причины; поэтому долженъ быть еще четвертый родъ—причина, какъ начало дѣйствующее и господствующее, за которымъ слѣдуетъ производимое имъ (смѣшанное), и отъ котораго также различается то, изъ чего происшедшее происходитъ (неограниченное). Причина эта есть разумъ—правитель неба и земли.

Такъ какъ мнѣнія о томъ, какое значеніе въ системѣ Платона имѣютъ представленные здѣсь начала, различны, то вмѣстѣ съ тѣмъ различно также изъясняютъ, въ особенности для насъ важное, четвертое начало, или причину. По мнѣнію Целлера πέρας (граница) означаетъ міровую душу, а αἰτία (причина)—міръ идей. Къ этимъ заключеніямъ онъ приходитъ посредствомъ сравненія началъ, различаемыхъ въ Филебѣ съ тѣми, о которыхъ говорится въ Тимеѣ. Здѣсь различаются: 1.) всегда сущее, чему происхожденіе несвойственно; 2) то, что находится въ процессѣ происхожденія, дѣйствительно же никогда просто не существуетъ. Первое познается чрезъ мышленіе какъ всегда себѣ равное; послѣднее—посредствомъ ощущенія и представленія. Кромѣ этихъ началъ, ко второму присоединяется еще 3) то, которое воспринимаетъ въ себя всякое происхожденіе, но само не происходитъ, а служитъ только мѣстомъ для всего происходящаго, бывающаго. Начало это есть нѣчто безформенное само по себѣ и не видимое, но непонятнымъ образомъ участвующее въ разумномъ; будучи недоступно наблюденію, оно познается только посредствомъ несобственнаго (непрямаго) умозаключенія. Сущее, происхожденіе (γένεσις) и пространство—χώρα—эти три должно принять какъ данные еще прежде начала міра. Изъ недѣлимой и неизмѣнной субстанціи и—матеріально дѣлимой образована затѣмъ міровая душа и упорядочена по числовымъ отношеніямъ. То что здѣсь стоитъ на первомъ мѣстѣ, какъ первый членъ въ ряду—само себѣ равное—, по мнѣнію Целлера, соотвѣт-

ствуетъ тому, что въ Филебѣ полагается на четвертомъ мѣстѣ (νοῦς); если этотъ послѣдній членъ въ Филебѣ называется причиною, а въ Тимеѣ первообразомъ (идеи) чувственнаго міра, то это можетъ быть объяснено формою представленія въ Тимеѣ, по причинѣ которой является здѣсь особый мірообразователь какъ движущая причина. Также очевидно тождество міровой души съ тѣмъ, что въ Филебѣ называется границею (πέρας), ибо свойственное послѣдней—πᾶν ὅτι περ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μέτρον ἢ πρὸς μέτρον есть тоже, что падаетъ въ область міровой души, которая представляетъ въ численныхъ отношеніяхъ законы универса. Относительно третьяго—чувственаго міра—почти тѣже выраженія въ обоихъ сочиненіяхъ Платона, а также ἄπειρον Филеба безъ труда можно узнать въ χώρα Тимея, ибо главный признакъ ἄπειρον—отсутствіе опредѣленной величины—тоже что безформенность пространства χώρα 1). Такимъ образомъ, по Целлеру, причина, различаемая въ Филебѣ какъ четвертый родъ, тоже что идеи, ибо хотя въ Тимеѣ причина, какъ мірообразователь, отдѣляется отъ идей, но это раздѣленіе является здѣсь слѣдствіемъ миѳическаго способа представленія; второе начало—πέρας—тоже что міровая душа, ибо какъ міровая душа представляетъ законы универса въ численныхъ отношеніяхъ, такъ и πέρας означаетъ число и мѣру. Еще Брандисъ замѣтилъ противъ этихъ соображеній Целлера, что конечно πέρας обозначается какъ численное отношеніе, но не исключительно, такъ что здѣсь должно разумѣть идеи вообще, а не только однѣ количественныя отношенія; что же касается причины, то она называется мудростію и умомъ, а потому очевидно не тоже что идеи, но отдѣляется отъ нихъ и означаетъ само божество. 2) Далѣе, Суземиль, хотя ссылается противъ Целлера на

1) Plat. Stud. 249—251 срав. Die Ghil. d. Lriesh 577 и дал. (прим. 1 е).
2) Gesch. d. griech röm Phil. II, 1. s. 332, прим.

эти замѣчанія Брандиса; но признавая тождество идеи блага съ божествомъ, находитъ, что подъ названіемъ причины слѣдуетъ разумѣть идею блага, а πέρας означаетъ прочія идеи, и это толкованіе дало поводъ къ слѣдующему возраженію противъ него со стороны Целлера: могъ ли Платонъ, говоритъ онъ, который всегда міръ идеальный, какъ цѣлое, противополагаетъ міру явленій, въ этомъ одномъ случаѣ такъ рѣшительно отличать высочайшую идею (блага) отъ другихъ производныхъ (den abgeleiteten) идей, что раздѣлилъ ихъ на два различные класса (πέρας и αἰτία), и различіе ихъ призналъ равнымъ различію идеи отъ явленія (ибо πέρας въ *смѣшанномъ* соединяется съ ἄπειρον). Затрудненіе это Суземиль разрѣшаетъ такъ: если αἰτία, говоритъ онъ, отдѣляется отъ πέρας, хотя уже въ послѣднемъ содержится міръ идей, слѣдоват. и идея блага, то въ параллель этому раздѣленію можно указать на то, что на ряду съ πέρας и ἄπειρον полагается смѣшанное изъ обоихъ (ἐξ ἀμφοῖν ξυμμισγόμενον), какъ новый третій родъ. Это послѣднее есть не что иное какъ совокупность отдѣльныхъ вещей, міръ явленій; и однако смѣшанное представляется лишь составною частію универса (ибо отдѣляется отъ πέρας и ἄπειρον). Очевидно, здѣсь мы имѣемъ не чисто метафизическій образъ разсмотрѣнія (метафизическое раздѣленіе дало бы только противоположность πέρας и ἄπειρον), а логически абстрактный; необходимость такого способа разсмотрѣнія (абстрактно логическаго) можетъ быть оправдана тѣмъ, что только такимъ образомъ было возможно показать, что такое ἄπειρον, ибо послѣднее, будучи само по себѣ не выразимо ни въ какомъ опредѣленномъ понятіи (an sich Begrifflose) можетъ быть предсгавлено и выражено опредѣленнымъ образомъ только чрезъ сопоставленіе его съ идеею (границею), слѣдовательно—только при разсмотрѣніи его въ смѣшанномъ, а не отдѣльно отъ πέρας. Нетрудно понять отсюда, какимъ

образомъ объ ἄπειρον, которое есть абсолютно неопредѣленное, можно сказать, что оно есть нѣкоторымъ образомъ многое (24°), что оно представляетъ многіе виды и въ общей совокупности является какъ одно, обозначаемое именемъ большаго и меньшаго (26°); очевидно ἄπειρον разсматривается при этомъ не само по себѣ, но такъ, какъ оно представляется въ связи съ πέρας. Что касается наконецъ причины (αἰτία) то, какъ сказано, по Суземилю, причина эта есть идея блага. Такое рѣшеніе вопроса онъ основываетъ на томъ, что, по ходу самаго изложенія (каждый послѣдующій принципъ важнѣе предъидущаго: сначала полагается неограниченное, далѣе граница, смѣшанное и наконецъ причина) причина должна быть важнѣйшимъ изъ всѣхъ моментовъ, слѣдоват. наиболѣе достаточнымъ для себя. Въ самомъ дѣлѣ, когда Сократъ верховное благо полагаетъ въ соединеніи разума съ удовольствіемъ, то при этомъ указываетъ на различіе разума божественнаго отъ человѣческаго: только человѣческій умъ для своей дѣятельности нуждается во внѣшнемъ возбужденіи, каково удовольствіе,—умъ же божественный напротивъ, самодоволенъ,—это значитъ, что онъ тождественъ съ идеею блага (22°). А тождество божественнаго ума съ идеею блага означаетъ единство дѣйствующей и конечной причины. Дѣйствительно, идея блага въ отношеніи къ ἄπειρον есть причина дѣйствующая, поколику вноситъ въ ἄπειρον πέρας, а вмѣстѣ съ πέρας—форму, т. е. мѣру и число, но съ другой стороны, такъ какъ мѣра сама по себѣ есть нѣчто прекрасное, и слѣдоват. имѣетъ значеніе цѣли, то поэтому идея блага, будучи дѣйствующею причиною, вмѣстѣ съ тѣмъ составляетъ и цѣль своей дѣятельности [1]).

Противъ этихъ соображеній Суземиля *Реттигъ* высказ-

[1]) Genetisch. Entwickelung d. Platonisch. Philos. II, 1. s. 17—23.

знаетъ слѣдующ. замѣчанія: упомянутое возраженіе Целлера, говоритъ онъ, не устраняется тѣмъ, что смѣшанное изъ πέρας и ἄπειρον отличается отъ этихъ двухъ, какъ третій родъ, хотя изъ нихъ же состоитъ: это дѣлается на томъ основаніи, что пока πέρας и ἄπειρον не соединены, до тѣхъ поръ смѣшанное (κοινόν) не существуетъ. Тождество дѣйствующей и конечной причины, выводимое изъ того, что αἰτία вноситъ границу въ неограниченное, имѣетъ связь съ предположеніемъ, что αἰτία есть идея блага и, при несостоятельности послѣдняго, не можетъ быть принято: и дѣйствительно, πέρας какъ мѣра совпадаетъ съ идеею блага, но не тоже что αἰτία, т. е. дѣйствующая причина; иначе Платонъ такъ рѣшительно не различалъ бы четвертый принципъ отъ всѣхъ другихъ; не безъ намѣренія, конечно, онъ говоритъ объ этомъ принципѣ послѣ всѣхъ, и отдѣляя отъ всѣхъ другихъ, между тѣмъ какъ по Суземилю выходитъ, что αἰτία существенно не различается отъ πέρας.—Если бы Платонъ, говоритъ Суземиль, подъ именемъ причины разумѣлъ личное божество, и чрезъ то дѣйствующую причину раздѣлялъ отъ конечной, то онъ указалъ бы объ причины, ибо для опредѣленія блага причина конечная не менѣе важна, какъ и дѣйствующая. Но, возражаетъ противъ этого Реттигъ, Платонъ дѣйствительно выполнилъ это требованіе, указавъ конечную причину отдѣльно отъ дѣйствующей—въ πέρας, такъ какъ πέρας тоже что μέτρον—мѣра, о которой Платонъ говоритъ: не трудно при всякомъ смѣшеніи узнать причину, почему оно достигаетъ высшаго достоинства, или же напротивъ, не имѣетъ никакой цѣны. Очевидно, что безъ мѣры и соразмѣрнаго отношенія частей и само смѣшеніе и его части гибнутъ. Это небудетъ смѣшеніе, а хаотическое сплоченіе (ξυμφορά, а не κρᾶσις [1]).

[1]) Ἀγαθόν im Philebus die persönliche Gottheit des Plato, oder Plato kein Pantheist. s. 20—24.

Оспаривая мнѣніе Суземиля, Реттигъ не менѣе рѣшительно выступаетъ и противъ Целлера. Для всякаго ясно, говоритъ онъ, что не причина (въ Филебѣ) и первообразъ чувственнаго міра (въ Тимеѣ) соотвѣтствуютъ между собою и покрываютъ другъ друга (чего нельзя было бы объяснить никакою формою представленія), а причина и мірообразователь. Также ясно что равное себѣ самому, или первообразъ чувственнаго міра (въ Тимеѣ) и πέρας (въ Филебѣ) означаютъ одно и тоже, именно,—*идеи*. Въ самомъ дѣлѣ, идеѣ существенно быть образцомъ чувственнаго, но это же свойственно и границѣ—πέρας, которая какъ идея, дающая матеріи форму, есть образующій ее принципъ. Если Целлеръ тождество міровой души и πέρας утверждаетъ на томъ основаніи, что принадлежащее послѣднему, т. е. началу ограничивающему—πᾶν ὅτι περ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μετρον ἢ πρὸς μέτρον—есть тоже самое, что падаетъ въ область міровой души, такъ какъ она представляетъ законъ универса въ численныхъ отношеніяхъ, то Платонъ нигдѣ не выразилъ этого тождества; притомъ же μαθηματικά, какъ и самъ Целлеръ говоритъ, только входятъ въ область души, но это еще не значитъ, что они совпадаютъ съ нею. Аристотелю также никогда не приходило на мысль отождествлять μαθηματικά съ міровою душею въ системѣ Платона. И этого не могло быть просто потому, что, какъ самъ Аристотель говоритъ, математическому свойственно быть неподвижнымъ (ἀκίνητα т. е. μαθηματικά), напротивъ душа существенно есть принципъ движенія. Отождествляя душу съ πέρας—границею, Целлеръ оставляетъ безъ вниманія то, что говорится объ образованіи міровой души, именно что она образована изъ недѣлимой и неизмѣнной субстанціи и матеріально дѣлимой: недѣлимое и дѣлимое здѣсь очевидно соотвѣтствуютъ неограниченному и границѣ. То, что даетъ мѣру (πέρας) не столько суть числовыя отношенія, сколько идеи,

какъ это признаетъ и самъ Целлеръ (Phil. Griech. II. 501 (2 Aufl.) Plat. Stud. 259, 266). Движеніе къ сущности (γένεσις εἰς οὐσία) можетъ происходить только отъ того, что также есть сущность (οὐσία) т. е. отъ идей. Притомъ же, чтобы дать понятіе о началѣ ограничивающемъ Платонъ приводитъ тѣ же примѣры (равное и равенство, двоякое и т. д.), которыми онъ пользуется также для объясненія того, что такое идеи (Федонъ 74a—75d; 78d, 100d, e 101b, c. Респ. V. 479a. d.). На неправильномъ пониманіи πέρας основывается и то, что Целлеръ подъ названіемъ причины разумѣетъ идеи. Но идеи имѣютъ преимущественно значеніе конечныхъ причинъ, напротивъ, причина, о которой здѣсь говорится, опредѣляется какъ дѣйствующая. Платонъ явно отдѣляетъ причину отъ πέρας, слѣдоват. представляетъ ее не какъ имманентный, но какъ трансцендентный принципъ. Какой интересъ онъ имѣлъ бы такъ рѣшительно выражать это различіе, если бы πέρας означало міровую душу съ математической ея стороны, а αἰτία—міръ идей? Скорѣе слѣдовало бы ихъ соединить въ одно, какъ это должно быть и по Целлеру. Ибо, говоритъ онъ, если математическія вещи, для которыхъ субстанціальнымъ вмѣстилищемъ служитъ міровая душа, выражаютъ вѣчные законы и отношенія міра явленій, то это начало, закрѣпляющее потокъ бываніе въ опредѣленныя числа и мѣры, есть сама идея.., такъ что міровая душа или математическія вещи (μαθηματικά)—не что иное какъ міръ идей въ отношеніи его къ несущему (Plat. Stud. s. 259. срав. 266). Наконецъ, если бы πέρας означало міровую душу, то здѣсь само собою подразумѣвались бы и ἄπειρον и αἰτία (коль скоро вмѣстѣ съ Целлеромъ подъ αἰτία разумѣть идеи), ибо оба эти момента—матерія и идеи—содержатся въ міровой душѣ; въ такомъ случаѣ не было бы надобности указывать все это раздѣльно какъ различные принципы.

Изъ предъидущаго уже видно, что собственное мнѣніе

Реттига таково: *причина* въ Филебѣ не тоже что идеи (какъ полагаетъ Целлеръ), но также не есть идея блага (какъ утвержд. Суземиль), а есть само божество, слѣд. тоже что міро-образователь въ Тимеѣ. Отсюда видно, что Реттигъ отрицаетъ тождество божества и идеи блага у Платона; πέρας означаетъ не міровую душу (какъ думаетъ Целлеръ) а идеи, какъ полагаютъ также Брандисъ и Суземиль.

Αἰτία характеризуется какъ принципъ динамическій, какъ причина дѣйствующая, идея же блага имѣетъ значеніе причины конечной. Это одно уже показываетъ, по мнѣнію Реттига, что αἰτία означаетъ божество. Къ этому онъ присоединяетъ и другія соображенія: если бы Платонъ, говоритъ онъ, не различалъ божества отъ идеи блага, тогда онъ не раздѣлялъ бы причины отъ πέρας такъ какъ въ πέρας вмѣстѣ съ другими идеями естественно подразумѣвается уже и идея блага. Сократъ выражаетъ мысль о *единствѣ ума божественнаго* съ благомъ (22c 37a) и это уже показываетъ что идея блага не тоже что божество. Съ другой стороны утверждается нераздѣльное единство ума и причины (28c 29a, 30b. c) Но говоря о причинѣ, Плат. показываетъ, что она должна быть разумная и прежде всего есть причина идей (срав. Федонъ 29a Полит. 281d. Тим. 47e 68e) [1].

Изъ предъидущаго видно что всѣ различія мнѣній о четырехъ началахъ Филеба относятся главнымъ образомъ къ двумъ изъ этихъ началъ: къ причинѣ и границѣ. Что касается причины, то разумѣютъ подъ этимъ названіемъ или вообще идеи (Целлеръ), или идею блага, какъ единство дѣйствующей и конечной причины (Суземиль), или же божество какъ дѣйствующую причину отличную отъ конечной (Реттигъ). Мы не будемъ здѣсь касаться этого вопроса. Теперь для насъ

[1] ibid. s 14 и дал.

важно опредѣлить другой изъ указанныхъ принциповъ: πέρας. Подъ этимъ наименованіемъ разумѣютъ, какъ мы видѣли, или *міровую душу*, или же *міръ идей*.

Противъ перваго предположенія, какъ видно изъ предъидущаго, Реттигъ возражаетъ, что математическіе предметы—число и мѣра—только относятся къ области міровой души, а не тоже, что сама душа. Но этимъ еще не доказывается, что πέρας означаетъ идеи. Далѣе, хотя Платонъ, опредѣляя это начало, указываетъ тѣ же примѣры (равное и равенство), которыми пользуется для объясненія того, что такое идеи, но Реттигъ оставилъ безъ вниманія, что Платонъ при этомъ различаетъ относительное равенство, которое находится въ вещахъ, отъ идеи равенства, какъ она есть сама по себѣ [1]). Математическое составляетъ предметъ мышленія [2]), на что указываетъ и Реттигъ; но Платонъ различаетъ мышленіе отъ ума, которымъ познаются идеи. Важность этого обстоятельства очевидна изъ того, что Платонъ вообще проводитъ параллель между различными формами познанія и видами бытія [3]). Реттигъ находитъ, что πέρας, какъ тождественное съ μέτρον, имѣетъ значеніе конечной причины. Конечно, онъ долженъ былъ это утверждать, коль скоро подъ названіемъ πέρας онъ разумѣетъ идеи, ибо таково значеніе идей. Но Платонъ различая отъ πέρας и ἄπειρον смѣшанное изъ того и другаго, показываетъ далѣе, каково должно быть смѣшеніе, дабы оно соотвѣтствовало идеѣ блага. Ясно отсюда, что еслибы πέρας означало цѣль, то самое понятіе смѣшаннаго само собою предполагало бы осуществленіе цѣли, и не было бы надобности спрашивать о томъ, каково должно быть смѣшеніе.

---

[1]) Федонъ 74a и дал. 75d.

[2]) Респуб VI, 510 b.

[3]) Тим. 51, Респ. V. 474.

Дальнѣйшій ходъ изслѣдованія въ Филебѣ показываетъ, что раздѣленіе сущаго на четыре вышеозначенные рода было сдѣлано съ цѣлью показать, какому роду сущаго принадлежитъ удовольствіе (ἡδονή), и къ которому относится дѣятельность разума (νοῦς): этимъ путемъ рѣшается потомъ, что̀ ближе къ понятію блага: удовольствіе или умъ. Изъ послѣдующаго видно, что удовольствіе принадлежитъ къ роду неограниченнаго, а умъ наиболѣе сроденъ причинѣ [1]); но что же соотвѣтствуетъ границѣ? Если умъ сроденъ причинѣ, то слѣдовательно отъ него происходитъ граница: онъ есть начало, полагающее опредѣленную мѣру удовольствія и самое число удовольствій, т. е. изъ всѣхъ возможныхъ удовольствій умъ допускаетъ только нѣкоторыя. Очевидно отсюда, что ограниченіе въ этомъ отношеніи тоже, что умѣренность, или благоразуміе. Мы видѣли выше, что благоразуміе или умѣренность въ Горгіасѣ дѣйствительно признается благомъ, однако не въ строгомъ смыслѣ, а только какъ условіе всѣхъ другихъ добродѣтелей, и въ противоположность софистическому понятію о благѣ. Въ Республикѣ умѣренность признается низшею добродѣтелію, зависимою отъ мудрости. И по ученію Сократа, какъ мы видѣли, умѣренность или благоразуміе есть необходимое послѣдствіе мудрости.

По всему этому, кажется, должно признать, что πέρας означаетъ не самыя идеи, а совокупность количественныхъ отношеній, составляющихъ область математическаго познанія,

---

[1]) 31. Μεμνώμεθα δὴ καὶ ταῦτα περὶ ἀμφοῖν, ὅτι νοῦς μὲν αἰτίας ἦν ξυγγενὴς καὶ τούτου σχεδὸν τοῦ γένους, ἡδονὴ δὲ ἄπειρός τε αὐτὴ καὶ τοῦ μήτε ἀρχὴν μήτε μέσα μήτε τέλος ἐν αὑτῷ ἀφ' ἑαυτοῦ ἔχοντος μηδὲ ἕξοντός ποτε γένους. ср. 24b.

средняго между чувственнымъ наблюденіемъ и умозрѣніемъ [1].

Этотъ выводъ подтверждается еще тѣмъ, что различіе неограниченнаго и границы соотвѣтствуетъ различію одного и многаго. Сократъ, какъ мы видѣли, замѣчаетъ, что хотя объ удовольствіи говорится какъ объ *одномъ*, однако оно содержитъ въ себѣ много видовъ, равно и знаніе какъ родъ есть одно, но въ тоже время раздѣляется на множество отдѣльныхъ частей, такъ что во всемъ есть *единое* и *многое* [2]. Замѣчаніе это дѣйствительно оправдывается потомъ тѣмъ, что все состоитъ изъ неограниченнаго и границы, ибо очевидно неограниченное есть принципъ множества, а граница—принципъ единства. Но, какъ мы видѣли, такимъ же образомъ въ Парменидѣ Сократъ говоритъ, что все есть подобно и вмѣстѣ неподобно, одно и вмѣстѣ многое, и это объясняетъ, онъ участіемъ всѣхъ вещей въ идеяхъ подобнаго и неподобнаго, единаго и многаго. А послѣдующее діалектическое изслѣдованіе одного и многаго показало, что таже противоположность единаго и многаго должна быть и въ истинно сущемъ, что впрочемъ было доказано также въ Софистѣ противъ элейской школы. Итакъ, по видимому, и въ мірѣ идей должно быть аналогическое отношеніе между безграничнымъ и границею. Правда, умъ божественный тѣмъ различается отъ человѣческаго, что не нуждается въ удовольствіи для вос-

---

[1]) Какое понятіе соединялъ Плат. съ именемъ πέρας—это можно отчасти видѣть изъ слѣдующаго мѣста въ Менонѣ: κατὰ παντὸς σχήματος τοῦτο λέγω εἰς ὃ τὸ στερεὸν περαίνει, τοῦτ' εἶναι σχῆμα· ὅπερ ἂν συλλαβὼν εἴποιμι στερεοῦ πέρας σχῆμα εἶναι 76ª сравн. Plat. de summo bono doctr. Wehrmann 48 p.

[2]) 12ᵉ и дал. 14c.

буждения свойственной ему дѣятельности [1]). Не значитъ ли это, что умъ божественный не связанъ ни съ чѣмъ, что соотвѣтствовало бы неограниченному, каково удовольствіе? Но, какъ мы видѣли, истинно сущее должно быть множественно; съ другой стороны, оно не мыслимо безъ разума и этотъ разумъ очевидно божественный. Не состоитъ ли, поэтому, различіе ума божественнаго отъ человѣческаго въ томъ, что связь его съ неограниченнымъ иная? Въ самомъ дѣлѣ, для ума человѣческаго связь эта есть внѣшняя и потому несовершенная. Въ Тимеѣ Платонъ говоритъ, что деміургъ *насильственно* соединилъ природу того же и иного въ міровой душѣ. (35[a-b]). Не такова связь божественнаго ума съ истинно сущимъ. Онъ не нуждается во внѣшнемъ возбужденіи для своей дѣятельности: дѣятельность эта происходитъ исключительно по внутреннему побужденію, или потребности. Побужденіе это обозначается какъ идея блага. Поэтому, дѣйствительно, идея блага выражаетъ самую природу божественнаго ума. Итакъ, если умъ божественный относится къ познаваемому имъ сущему какъ единое ко многому, то это многое имѣетъ съ нимъ внутреннюю связь, находится въ немъ самомъ, объемлется его созерцаніемъ.

Аристотель такъ излагаетъ основные принципы философіи Платона. Все сущее имѣетъ двоякую причину: формальную и матеріальную; формальная причина—идеи, для которыхъ принципомъ служитъ единое, а матеріальная—безконечное или неопредѣленное. Послѣдняя обозначается какъ *большое и малое* (μέγα καὶ μικρόν). Изъ этихъ двухъ началъ (говоритъ Аристотель) единое онъ призналъ основаніемъ добра, а большое и малое или неопредѣленное двойство—принци-

---

[b]) Οὔκουν εἰκός γε οὔτε χαίρειν τοὺς θεοὺς οὔτε τὸ ἐναντίον 33b.

поиъ зла [1]). Замѣчательно, что эти начала прилагаются не только къ чувственному міру, но и къ самимъ идеямъ. Аристотель говоритъ, что, по Платону, неограниченное (великое и малое) есть какъ въ чувственныхъ вещахъ, такъ равно и въ идеяхъ [2]), и даже болѣе того: первоначально и въ собственномъ смыслѣ эти принципы принадлежатъ лишь идеямъ. Но какъ идеи—причины вещей, то отсюда тѣже принципы усвояются также и чувственному міру. Признавъ идеи, говоритъ Аристотель, причинами вещей, Платонъ вмѣстѣ съ тѣмъ элементы ихъ призналъ элементами вещей, а эти элементы суть: одно и безграничное [3]). Итакъ Платонъ предполагалъ бытіе матеріальнаго начала и въ самихъ идеяхъ, а не только въ чувственномъ мірѣ. Но въ какомъ смыслѣ это матеріальное начало идей онъ опредѣлялъ какъ двойство, какъ великое и малое? Неопредѣленное или безграничное, по самому понятію своему, есть не что иное, какъ возможность безконечнаго умноженія и раздѣленія, или увеличенія и уменьшенія. И дѣйствительно, какъ мы видѣли, въ Филебѣ неограниченное также характеризуется тѣмъ, что оно бываетъ то

---

1) Φανερόν.... ὅτι δυοῖν αἰτίαιν μόνον κέχρηται (Πλάτων) τῇ τε τοῦ τί ἐστι καὶ τῇ κατὰ τὴν ὕλην· τὰ γὰρ εἴδη τοῦ τί ἐστιν αἴτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ' εἴδεσι τὸ ἕν. καὶ τίς ἡ ὕλη ἡ ὑποκειμένη, καθ' ἧς τὰ εἴδη μὲν ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν, τὸ δ' ἕν ἐν τοῖς εἴδεσι λέγεται, ὅτι αὕτη δυάς ἐστι, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν. ἔτι δὲ τὴν τοῦ εὖ καὶ τοῦ κακῶς αἰτίαν ἀπέδωκεν ἑκατέροις ἑκατέραν. Metaph. 1, 6, 988a.

2) Сказавъ, что Пиѳагорейцы τὸ ἄπειρον какъ сущее полагаютъ въ чувственномъ (ибо числа не отдѣляютъ отъ вещей) и внѣ міра (ἔξω τοῦ οὐρανοῦ), онъ продолжаетъ: Πλάτων δὲ ἔξω μὲν οὐδὲν εἶναι σῶμα, οὐδὲ τὰς ἰδέας, διὰ τὸ μηδέπου εἶναι αὐτάς, τὸ μέντοι ἄπειρον καὶ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ ἐν ἐκείναις εἶναι. Физ. III. 4. 203. A, 9.

3) Metaph 1, 6, 987b.

болѣе, то менѣе (μᾶλλον καὶ ἧττον); въ этомъ отношеніи безграничному противополагается граница какъ равное, ибо равное есть то, что никогда не дѣлается ни *болѣе* ни *менѣе* самаго себя, всегда оставаясь тѣмъ же. Отсюда неограниченное опредѣляется еще какъ неравное, какъ иное (что всегда дѣлается инымъ и никогда не бываетъ тѣмъ же).

Какъ идеи безтѣлесны, такъ и матеріальный принципъ, принадлежащій имъ долженъ быть безтѣлесенъ (ἀσώματος). Поэтому *большое* и *малое* въ отношеніи къ идеямъ не должно представлять чувственнымъ образомъ. Идеямъ не свойственно также измѣняться, а потому нельзя сказать, что идея является то *болѣе* то *менѣе*. Чтобы опредѣлить значеніе этихъ предикатовъ въ отношеніи къ идеямъ, слѣдуетъ обратить вниманіе на то, что матеріальный принципъ признается основаніемъ зла. Безъ сомнѣнія зло въ собственномъ смыслѣ не имѣетъ мѣста въ мірѣ идей, такъ какъ идеи—первообразы вещей; но этимъ не исключается относительное несовершенство, которое дѣйствительно оказывается при сравненіи ихъ между собою: каждая идея въ самой себѣ есть совершенный типъ того, что несовершеннымъ образомъ представляется въ подобныхъ ей вещахъ; но это не препятствуетъ ей быть менѣе совершенною, сравнительно съ другими высшими идеями. Матеріальный принципъ самъ по себѣ есть основаніе зла, но кромѣ матеріи,—*одно*, которое есть причина добра, составляетъ столь же необходимый элементъ въ идеальномъ, и этотъ послѣдній настолько умѣряетъ и ограничиваетъ значеніе матеріи, что въ этой области возможны лишь различныя степени несовершенства. Итакъ хотя каждая идея есть нѣчто совершенное, какъ само по себѣ сущее, но при разсматриваніи идей въ цѣломъ они представляются въ различной степени, *болѣе* или *менѣе*, несовершенными. При этомъ единство есть принципъ совершенства, а множество—основаніе несовершенства.

Посмотримъ теперь, какъ рѣшается въ Филебѣ вопросъ о благѣ. Мы видѣли, что въ началѣ діалога было дано такое предварительное рѣшеніе этого вопроса: благо не заключается ни въ удовольствіи, ни въ знаніи, а въ жизни смѣшанной изъ того и другаго. Затѣмъ остается показать, какова должна быть эта смѣшанная жизнь, дабы соотвѣтствовать идеѣ блага, и каковы ея элементы?

Прежде всего очевидно, что не всякое смѣшеніе правильно. Ибо какъ удовольствія различаются между собою тѣмъ, что одно болѣе истинно, а другое—менѣе, и какъ искусства (практическія знанія) различны по степени свойственной имъ точности (καὶ τέχνη τέχνης ἀκριβεστέρα), такъ равнымъ образомъ и знанія имѣютъ неодинаковое достоинство. Есть двоякій родъ знанія: одно знаніе имѣетъ своимъ предметомъ то, что раждается и погибаетъ, а другое относится къ сущему, которое никогда не раждается и не погибаетъ, но имѣетъ природу всегда равную себѣ. Послѣднее знаніе болѣе истинно, нежели первое. Впрочемъ всѣ роды знаній (какъ идеальное, такъ и эмпирическое, или чистое и прикладное) могутъ быть допущены въ смѣшеніе, но нельзя тогоже сказать объ удовольствіяхъ. Удовольствія могутъ быть приняты только истинныя, необходимыя и тѣ, которыя являются послѣдствіемъ добродѣтели (чистыя). Кромѣ знанія и удовольствія, истина также должна принадлежать смѣшенію, ибо къ чему не примѣшиваемъ истины, то не можетъ и существовать въ собственномъ смыслѣ (Ὧι μὴ μίξωμεν ἀλήθειαν, οὐκ ἄν ποτε τοῦτο ἀληθῶς γίγνοιτο οὐδ' ἄν γενόμενον εἴη 64b). Что же въ этомъ смѣшеніи должно оказаться достойнѣйшимъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ важнѣйшею причиною, по которой такое состояніе всѣмъ пріятно? При всякомъ смѣшеніи не трудно познать причину, вслѣдствіе которой оно достигаетъ величайшаго достоинства, или напротивъ не имѣетъ никакой цѣны.

Каково бы ни было смѣшеніе, если оно не участвуетъ въ мѣрѣ и соразмѣрномъ отношеніи (симметріи), то необходимо и смѣшанныя части и само смѣшеніе гибнутъ. Ибо это не было бы даже смѣшеніе, а безпорядочное скопленіе (64e). Такимъ образомъ сущность (δύναμις) блага преобразилась (буквально—ушла) въ природу прекраснаго. Ибо мѣрность (μετριότης) и равномѣрность (συμμετρία) вездѣ производятъ красоту и добродѣтель. И объ истинѣ было также сказано, что ее должно присоединить къ элементамъ смѣшенія.

Итакъ, при невозможности представить благо въ одной идеѣ, взявъ его съ трехъ сторонъ (σὺν τρισὶ λαβόντες) какъ *равномѣрность, красоту* и *истину*, мы можемъ все это принимая за одно признать причиною того, что есть въ смѣшеніи по которой и само смѣшеніе является благомъ.

Послѣ этого указанные признаки прилагаются къ удовольствію и разуму. Сравненіе показываетъ, что разумъ и знаніе ближе къ истинѣ, красотѣ и равномѣрности, нежели удовольствіе: послѣднее само по себѣ является наиболѣе удаленнымъ отъ истины,—обманчивымъ (ἀλαζονίστατον), лишеннымъ всякой мѣры и безобразнымъ, напротивъ разумъ никогда не бываетъ ненавистнымъ, больше нежели что нибудь иное подчиненъ мѣрѣ, и если не тоже, что истина, то по крайней мѣрѣ наиболѣе сроденъ ей.

На основаніи предъидущаго Сократъ утверждаетъ, что удовольствіе не только не есть первое благо (κτῆμα), но даже и не второе, и затѣмъ онъ такъ исчисляетъ степени блага:

Первымъ, говоритъ онъ, должно признать мѣру и мѣрное (чему свойственно имѣть мѣру) и надлежащее (μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ καίριον) и все того же рода, что должно призна-

вать принявшимъ въ себя природу вѣчнаго (τὴν ἀΐδιον ᾑρῆσθαι φύσιν) [1]).

Второе есть равномѣрное и прекрасное и совершенное и достаточное (το σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τὸ τέλεον καὶ ἱκανὸν) и все что есть сроднаго этому. [2]).

На третьемъ мѣстѣ полагаются разумъ и благоразуміе. [3]).

На четвертомъ—принадлежащее самой душѣ: науки, искуства и правильныя мнѣнія [4]).

Пятое составляютъ удовольствія, и притомъ только чистыя, къ которымъ не примѣшивается страданіе. Таковы удовольствія, принадлежащія душѣ, которыми сопровождается познавательная дѣятельность. [5]).

Какой смыслъ имѣетъ каждая изъ означенныхъ степеней блага и самый порядокъ, въ какомъ онѣ исчисляются?

Изложенное мѣсто вообще признается труднѣйшимъ для объясненія, и дѣйствительно различно понимаютъ значеніе его какъ въ общемъ, такъ и въ частностяхъ

Прежде всего Шлейермахеръ находитъ, что Платонъ имѣлъ въ виду опредѣлить благо не только для жизни человѣка, но

---

[1]) ἡδονὴ κτῆμα οὐκ ἔστι πρῶτον οὐδ' αὖ δεύτερον, ἀλλὰ πρῶτον μὲν πῃ περὶ μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ καιριον, καὶ πάντα ὁπόσα χρὴ τιοαῦτα νομίσειν τὴν ἀΐδιον ᾑρῆσθαι φύσιν 66a.

[2]) Δεύτερον μὴν περὶ τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τὸ τέλεον καὶ ἱκανὸν καὶ πάνθ' ὁπόσα τῆς γενεᾶς αὖ ταύτης ἐστίν 66b.

[3]) Τὸ τοίνυν τρίτον νοῦν καὶ φρόνησιν... 66b.

[4]) Τέταρτα, ἃ τῆς ψυχῆς αὐτῆς ἔθεμεν ἐπιστήμας τε καὶ τέχνας καὶ δόξας ὀρθὰς λεχθείσας.

[5]) Πεμπτὰς τοίνυν ἃς ἡδονὰς ἔθεμεν ἀλύπους ὁρισάμενοι καθαρὰς ἐπονομάσαντες τῆς ψυχῆς αὐτῆς ἐπιστήμας ταῖς δὲ αἰσθήσεσιν ἑπόμενας 66c.

и по отношенію къ цѣлой области происшедшаго бытія (des gewordenen Seins). Такое заключеніе онъ выводитъ изъ того замѣчанія, высказаннаго Сократомъ, что если бы удовольствіе было благомъ, то послѣднее только въ душѣ имѣло бы мѣсто, а во всѣхъ другихъ прекрасныхъ и добрыхъ вещахъ не существовало бы, но въ особенности отношеніе Филеба къ Республикѣ и Тимею служитъ опорою для означеннаго мнѣнія Шлейермахера. Представить общее основоположеніе (въ идеѣ блага), говоритъ онъ, сколько для книгъ о Государствѣ, столько же и для Тимея—такова цѣль этихъ объясненій о происшедшемъ бытіи какъ смѣшеніи. И послѣ того, какъ Платонъ нашелъ существо блага, и еще прежде доказалъ, что не эти вещи, которыя являются намъ въ опытѣ, составляютъ предметъ знанія, а идея ихъ,—то чему онѣ стремятся быть равными, но чего никогда не достигаютъ,—послѣ этого онъ уже могъ перейти къ представленію какъ человѣка, такъ и природы, и Филебъ служитъ поэтому введеніемъ къ обоимъ означеннымъ произведеніямъ.

Отсюда, т. е. изъ этого отношенія Филеба къ Республикѣ и Тимею, по мнѣнію Шлейермахера, объясняется, почему познаніе и удовольствіе отодвигаются на четвертое и пятое мѣсто вмѣсто втораго и третьяго. Такъ какъ имѣется въ виду опредѣлить благо общее для всѣхъ вещей, то формальные моменты блага, на которыхъ основывается совершенство смѣшенія, и которые также общи всѣмъ вещамъ, поставляются на первомъ планѣ, а то, что особенно относится къ человѣку, составляетъ заключеніе. Но почему умъ, который, какъ причина, какъ начало устрояющее міръ и смѣшивающее, былъ признанъ благомъ и достойнымъ перваго мѣста, здѣсь получаетъ только третье? Очевидно, что въ этомъ случаѣ говорится объ умѣ, вошедшемъ въ самое смѣшеніе, а не о божественномъ и высочайшемъ. Однакожъ и при этомъ остается

еще нѣкоторая неясность: сначала Сократъ требуетъ истины какъ условія всякаго смѣшенія, а потомъ замѣняетъ ее умомъ. Къ разъясненію этого должно сказать, что конечно только умъ даруетъ вещамъ реальность, и вотъ почему, именно какъ начало посредствующее, онъ и полагается въ срединѣ между общими моментами блага и благомъ человѣческимъ. Наконецъ, если Сократъ сначала мѣру и красоту признаетъ за одно, а потомъ снова ихъ раздѣляетъ, то это слѣдуетъ разумѣть такъ, что только чрезъ мѣру все отдѣльное получаетъ единство, которое и есть существенное совершенство, а красота лишь присоединяется къ нему [1]).

По поводу этихъ соображеній Шлейермахера Тренделенбургъ замѣчаетъ слѣдующее: что Филебъ служитъ введеніемъ къ Республикѣ и Тимею, съ этимъ можно бы согласиться, но если къ этому сводится вся цѣль діалога и отсюда заимствуются сомнительныя основанія для истолкованія, то при такомъ взглядѣ Филебъ теряетъ всякое самостоят. значеніе. При томъ же, что объясняется этою связью Филеба съ Респуб. и Тим.? Если Шлейермахеръ помѣщеніе познанія и удовольствія на четвертомъ и пятомъ мѣстѣ объясняетъ тѣмъ, что требовалось найти общее основаніе природы вещей и государства, почему надлежало изложить моменты всеобщаго блага прежде, нежели моменты блага человѣческаго, то такое объясненіе, какъ не основанное на самомъ содержаніи Филеба, а заимствованное отвнѣ, не разрѣшаетъ трудности дѣла, тѣмъ болѣе что при этомъ остается неяснымъ, чѣмъ различаются между собою первая и вторая степень. Тѣмъ же способомъ изъясняется у Шлейермахера и то, почему умъ помѣщенъ на третьемъ мѣстѣ. Здѣсь, по его мнѣнію, говорится не о божественномъ умѣ, а объ

[1]) Plat. W. Bd. 3, s. 132 и дал.

умѣ участвующемъ въ самомъ смѣшеніи. Это хотя и вѣрно, но недостаточно. Ибо, спрашиваетъ Тренделенбургъ, почему третье мѣсто отдѣляется отъ четвертаго, которое также по видимому усвояется уму? Наконецъ, Шлейермахеръ, имѣя въ виду объяснить, почему истина, какъ условіе смѣшенія, замѣняется умомъ, говоритъ, что только умъ даетъ реальность вещамъ и какъ посредствующій онъ стоитъ также въ срединѣ между общими моментами блага и человѣческимъ благомъ. Но на самомъ дѣлѣ тотъ умъ, который сообщаетъ истину вещамъ, будучи выше смѣшенія, не можетъ занимать третьяго мѣста; поэтому слишкомъ недостаточно основаніе, приводимое Шлейермахеромъ, для объясненія того, что умъ полагается на третьемъ мѣстѣ; основаніе это заключается единственно въ неопредѣленномъ значеніи слова: посредствующій (μεσίτης), ибо тотъ же умъ, какъ причина раждающая, долженъ занимать первое мѣсто [1]).

Иначе смотритъ на дѣло Штальбаумъ. По его мнѣнію въ изложенномъ выше мѣстѣ Филеба разумѣется не высочайшее благо въ самомъ себѣ, а благо, достижимое въ человѣческой жизни, какъ это показываетъ и самое названіе, которымъ благо обозначается (κτῆμα). Чтобы доказать вѣрность такого взгляда, онъ разсматриваетъ различаемыя Платономъ степени блага, въ связи съ четырьмя началами сущаго, о которыхъ говорится въ томѣ же діалогѣ, и послѣдними пользуется для объясненія первыхъ такимъ образомъ: первое благо: τὸ μέτρον или, τὰ μέτριον καὶ τὸ καίριον должно признать *причиною* (τὸ αἴτιον) и началомъ всѣхъ благъ человѣческой жизни, отъ этой причины происходитъ все доброе и прекрасное въ этой жизни; отсюда второе по мѣсту и достоинству благо—τὸ ξύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τέλειον,—означаетъ ту силу жизни, которою

---

[1]) De Plat. Philebi cons. 26 и д.

все правильно упорядочивается и приводится въ согласіе такъ, что ничто уже при этомъ не желается и ничего нѣтъ могущаго произвести разстройство въ смѣшеніи. Это второе благо есть τὸ ξυμμισγόμενον—смѣшанное. Если далѣе уму и благоразумію удѣляется третье мѣсто, то это показываетъ, что здѣсь разумѣется умъ человѣческій, а не божественный: иначе и не могло быть, ибо рѣчь идетъ о благѣ человѣческомъ. Итакъ какъ природа ума, по Платону, такова, что должна быть отнесена не менѣе къ причинѣ (τὸ αἴτιον) какъ и къ границѣ (τὸ πέρας) то поэтому надлежало назначить для него третье мѣсто. Четвертое мѣсто занимаютъ знанія и искуства, принадлежащія уму и разсудку: они составляютъ важнѣйшую часть τοῦ πέρατος и потому полагаются прежде, нежели чистыя удовольствія, которыя также, какъ и нечистыя (смѣшанныя), относятся къ τὸ ἄπειρον. Такимъ образомъ различныя степени блага получаютъ слѣдующее значеніе: 1., τὸ μέτριον καὶ καίριον, т. е.,τὸ αἴτιον. 2., τὸ ξύμμετρον, καὶ καλὸν καὶ τέλειον, т. е. ξυμμισγόμενον. 3., νοῦς καὶ φρόνησις, т. е., τὸ αἴτιον καὶ τὸ πέρας. 4., ἐπιστῆμαι καὶ τέχναι αἱ τῆς ψυχῆς αὐτῆς, т. е. τὸ καθαρὸν πέρας. 5., αἱ καθαραὶ ἡδοναὶ т, е. τὸ καθαρὸν ἄπειρον. Противъ этихъ выводовъ Штальбаума Тренделенбургъ возражаетъ, что однакоже Платонъ исчисляетъ не четыре, а пять степеней блага и даже отмѣчаетъ шестую, что αἴτιον у Платона означаетъ Бога какъ устроителя міра, и потому не соотвѣтствуетъ понятіямъ мѣры и пристойности: мѣра какъ образецъ, по которому устрояются вещи, можетъ быть признана причиною, но должно различать отъ этой причины ту, которая вещи образуетъ и приводитъ въ порядокъ. Далѣе, соединеніе въ умѣ и благоразуміи причины и границы (см. выше исчисленный порядокъ благъ по Штальбауму) слишкомъ двусмысленно: ибо въ иномъ смыслѣ умъ называется причиною, и въ иномъ —границею: *причиною*,—если разсматривать его какъ образователя вещей,

который полагаетъ въ нихъ опредѣленную *мѣру*, и границею,— если имѣть въ виду его собственную *мѣрную* природу. Умъ не могъ быть помѣщенъ, говоритъ Штальбаумъ, на второмъ мѣстѣ потому, что жизнь, т. е. τὸ ξυμμισγόμενον, должна предшествовать дѣятельности ума. Это, конечно, вѣрно (возражаетъ Тренд.) но если (какъ это полагаетъ Штальб.) во всѣхъ степеняхъ рѣчь идетъ объ οὐσία γεγεννημένη (т. е. о временной человѣческой жизни,—о человѣческомъ счастіи), то и первая степень уже предполагаетъ жизнь, т. е. τὸ ξυμμισγόμενον. Наконецъ, обозначая знанія какъ τὸ καθαρὸν πέρας, а удовольствія, принадлежащія душѣ какъ τό καθαρὸν ἄπειρον, Штальб. вводитъ понятія чуждыя какъ Платону такъ и Пиѳагору, при чемъ имена эти не соотвѣтствуютъ предметамъ, которые ими обозначаются, такъ какъ знанія, поколику соединяютъ въ себѣ матерію и форму, должно причислить къ τὸ ξυμμισγόμενον, равно и удовольствія *чистыя*, какъ содержащія въ себѣ мѣру, нельзя назвать неограниченнымъ (ἄπειρον) [1].

Посмотримъ теперь какъ *Тренделенбургъ* разрѣшаетъ вопросъ.

По его объясненію, прежде всего опредѣляется норма, на основаніи которой должно быть рѣшено, насколько съ одной стороны разумъ, а съ другой удовольствіе соотвѣтствуютъ понятію блага. Для этого указываются три признака, содержащіеся въ этомъ понятіи: равномѣрность, истина и красота. Что касается во первыхъ истины, то она, какъ говоритъ Тренделенбургъ, есть (по Платону) двоякая: или она есть *познаніе*, которое согласуется съ природою вещи, или же—*природа*, соотвѣтствующая основаніямъ (rationibus) и понятію вещи, такъ что эта послѣдняя какою должна быть, такова и есть (Мен. 86b срав.

[1]) ibid. 28 и дал.

Федонъ 65ъ). Конечно, только въ послѣднемъ смыслѣ истина присуща благу, если разсматривать благо само по себѣ, какъ предметъ отличный отъ познанія. »Только то будетъ благомъ, что удовлетворяетъ условіямъ блага«. Таковъ смыслъ словъ Платона: чему мы не примѣшаемъ истины, то не можетъ ни сдѣлаться, ни быть истиннымъ. Второй признакъ блага—συμμετρία, т. е., согласіе частей. Такъ какъ элементы, которые въ смѣшеніи соединяются, не сами по себѣ существуютъ, но взаимно другъ къ другу относятся, то необходимо присуще имъ то свойство (virtus), что будучи соединены между собою они повинуются цѣли. Итакъ смѣшенію присуща во первыхъ цѣль, которую Платонъ чаще разсматриваетъ подъ образомъ мѣры (μέτρου Респуб. III, 412a. VI, 504c. Зак. III, 692), и потомъ—натуральное условіе, чтобы разногласіе элементовъ не уничтожило смѣшенія. Третій признакъ—красота, какъ послѣдствіе равномѣрности, или согласія частей, ибо внутреннее согласіе элементовъ, поколику является внѣшнимъ образомъ,—раждаетъ красоту. Какъ истина заключается въ основаніяхъ понятія (in notionis rationibus), такъ красота въ противоположномъ видѣ (species) формы и фигуры.

Что же касается различныхъ степеней блага, то, по объясненію Тределенбурга, значеніе ихъ состоитъ въ слѣдующемъ.

На первомъ мѣстѣ полагается понятіе мѣры и мѣрное и надлежащее, и все таковое же, что должно признавать принявшимъ *природу вѣчнаго*. Этими словами обозначается не что иное какъ идея блага, ибо идея эта вѣчна и такъ содержится въ понятіи мѣры, что когда говорится опредѣленнѣе, то называется единымъ (ἓν), какъ въ логическомъ смыслѣ, именно, въ значеніи понятія (ибо понятіе познается въ единствѣ какъ бы въ мѣрѣ, поколику объединяетъ разнообразное), такъ и въ смыслѣ метафизическомъ (ибо когда Пл. увидѣлъ, что сущность истинной природы собственно состоитъ въ мѣрѣ, от-

носящейся къ цѣли, то выразилъ это именемъ *одного*). Ничего нельзя назвать изъ того, что входитъ въ человѣческую природу—воспринявшимъ въ себя природу вѣчнаго, а потому подъ обозначеніемъ перваго порядка должно разумѣть или идею блага, которая возвышается надъ человѣческою судьбою, или же самый умъ божественный. Впрочемъ предметъ обозначается среднимъ родомъ (τὸ μέτριον....), и кромѣ того говорится о воспринятой природѣ, слѣд. нео божественномъ умѣ, раждающемъ природу; наконецъ то, что разумѣется здѣсь не столько представляетъ единство въ строгомъ смыслѣ, сколько приближается къ понятію многаго и его неопредѣленности, а такова именно идея блага, которая будучи сама въ себѣ единою, переходитъ въ другія идеи (между тѣмъ единство ума таково, что ничего иного какъ бы того же порядка и рода нельзя присоединить къ нему); по всему этому—то, что полагается на первомъ мѣстѣ, есть идея блага. Но почему умалчивается здѣсь объ истинѣ и красотѣ, которыя были признаны условіями блага? На самомъ дѣлѣ здѣсь есть и та, и другая; истина подразумѣвается въ словахъ: ὁπόσα τοιαῦτα χρὴ νομίζειν ἀΐδιον ἠρῆσθαι φύσιν: ибо что иное истина какъ не *вѣчная необходимость* идеи, не подлежащая перемѣнамъ рожденія и гибели? Есть также и красота, такъ какъ красота раждается изъ природы мѣры и соразмѣрности частей. Итакъ вышеозначенныя признаки блага теперь соединяются въ одно.

На второй степени находятся равномѣрное, и прекрасное, и совершенное, и достаточное, а также все, что есть того же рода. И здѣсь образъ мѣры господствуетъ, но о благѣ первой степ. говорится, что оно *восприняло* (suscepisse) *вѣчную природу* напротивъ другое (т. е. что полагается на второмъ мѣстѣ) называется рожденнымъ: различіе это между первымъ и вторымъ порядкомъ Тренделенбургъ выводитъ изъ того, что на первомъ мѣстѣ стоятъ слова: ὁπόσα τοιαῦτα κ. τ. λ. (см. выше); между тѣмъ какъ на второмъ мѣстѣ: πάνθ' ὁπόσα τῆς γενεᾶς ταύτης αὖ ἐστιν (на-

стица αὖ указываетъ на туже противоположность). Противоположность эта состоитъ въ томъ, что на первомъ мѣстѣ полагается самая мѣра (τὸ μέτρον) какъ понятіе первичное, а на второмъ—только то, что мѣра привела къ равномѣрному согласію частей (τὸ σύμμετρον). Ясно, что первая и вторая степень соотвѣтствуютъ между собою такъ же, какъ идея блага и ея подобія въ природѣ вещей.

На третьемъ мѣстѣ подразумѣвается, конечно, не тотъ умъ, который устрояетъ міръ и управляетъ имъ (νοῦς βασιλεύς 28c, 30d.), ибо ни сама идея блага, ни произведенія блага (opera boni) не имѣли бы никакой силы, если бы этотъ умъ не былъ какъ бы ихъ отцемъ (parens), т. е. онъ долженъ быть выше и перваго и втораго мѣста. Идея блага есть принципъ бытія и познанія вещей, ибо вообще въ идеѣ природа и познаніе соединяются въ одно. Потому-то Платонъ ученіе объ идеяхъ выводитъ или изъ началъ познанія, или изъ природы вещей. Итакъ то, что соединено въ идеѣ блага, именно природа и познаніе (cognitio),—раздѣляется теперь, такъ что познаніе само по себѣ имѣется въ виду (т. е. когда на третьемъ мѣстѣ, слѣдоват. отдѣльно отъ идеи блага, полагаются умъ и мудрость—νοῦς καὶ φρόνησις). При этомъ, умъ очевидно означаетъ знаніе теоретическое, а мудрость или благоразуміе—умъ практическій. Отношеніе между третьимъ и четвертымъ мѣстомъ такое же какъ—между первымъ и вторымъ. Какъ на второмъ мѣстѣ полагаются отдѣльныя подобія идеи блага, такъ четвертое мѣсто занимаютъ произведенія разума въ человѣческомъ духѣ: науки, искуства и правильныя мнѣнія [1]).

Верманъ снова прилагаетъ всѣ степени блага къ жизни человѣческой. Требованіе, чтобы къ жизни смѣшанной была

[1]) Ibid. s. 13—25.

присоединена истина, безъ которой ничто не можетъ ни произойти, ни существовать, по его мнѣнію, означаетъ что жизнь счастливая, т. е. смѣшанная, должна согласоваться съ общею цѣлью, предназначенною для всѣхъ вещей, именно съ идеею блага, ибо что не соотвѣтствуетъ этому источнику и началу истинной сущности, то не есть благо и даже не существуетъ (nec bonum est nec est omnino). Такимъ образомъ идея блага есть норма въ отношеніи къ жизни человѣческой, такъ что эта жизнь является тѣмъ, чѣмъ должна быть только тогда, когда слагается по идеѣ блага, ибо коль скоро относится къ идеѣ блага и сообразуется съ нею, то воспринимаетъ въ себя нѣкоторую мѣру, и эта мѣра производитъ то, что всѣ ея части, т. е. всѣ стремленія и дѣйствія, прекраснѣйшимъ образомъ согласуются между собою и направляются къ истинной цѣли, предназначенной человѣку. Итакъ, чтобы жизнь во всѣхъ отношеніяхъ была совершенною, необходимы три условія, которыя въ сущности составляютъ одно и только мыслію различаются: ибо коль скоро жизнь сравниваемъ со всеобщею цѣлью вещей, которая заключается въ идеѣ блага, и замѣчаемъ согласіе съ нею, то признаемъ ее соотвѣтственною своей цѣли и своему понятію, слѣдоват. *истинною*. Если же разсматриваемъ отдѣльныя части и находимъ, что всѣ сохраняютъ свою мѣру и не представляется недостатка ни въ чемъ, требуемомъ цѣлію вещи, то приписываемъ ей достоинство ξυμμετρίας. Слѣдствіемъ такого внутренняго согласія частей является наконецъ *красота*. Итакъ эти три (истина, равномѣрность и красота), если проявляются въ жизни, означаютъ что она совершенно восприняла въ себя природу блага.

Въ связи съ этимъ, въ самой жизни отыскиваются основанія для опредѣленія значенія отдѣльныхъ степеней, или элемен-

товъ, блага. Какъ тѣло человѣка содержитъ въ себѣ части міровой матеріи и всѣхъ ея элементовъ, такъ и его умъ происходитъ отъ того ума, который приводитъ въ порядокъ вещи и ими управляетъ (человѣкъ—малый міръ Филебъ 29 и дал. Тим. 41 и далѣе). Поэтому жизнь человѣческая сложена изъ всѣхъ элементовъ неограниченнаго (ex omnibus infinitis), соединенныхъ силою элементовъ ограничивающихъ (finientium). Это соединеніе (матеріи и формы) принадлежитъ впрочемъ натуральному положенію человѣка, которое такъ устроено природою или умомъ божественнымъ, что насколько возможно неопредѣленность матеріи по вѣчнымъ законамъ приведена въ извѣстную форму. Нравственная жизнь зависитъ отъ ума и воли самаго человѣка, поэтому причиною гармоническаго устройства здѣсь является воля расположенная по справед. и законной мѣрѣ, а не природа, подобно тому какъ умъ божественный въ мірѣ, полагающій законъ матеріи, есть причина красоты и порядка. Матерія же моральной жизни наиболѣе заключается въ потребностяхъ, которыя должны подчиняться уму и разсудку и быть упорядоченными соотвѣтственно мѣрѣ, предназначенной для жизни истинною ея цѣлію. И какъ скоро въ расположеніи тѣла умъ обнаруживаетъ свою силу, вслѣдствіе чего раждается здоровье и красота, то вмѣстѣ съ тѣмъ осуществляется величайшее совершенство человѣческой природы. Кто достигаетъ такого состоянія, тотъ ни въ чемъ не нуждаясь наслаждается совершеннымъ счастіемъ; конечно такое состояніе преимущественно заключается въ душѣ, но вмѣстѣ съ тѣмъ должно соединяться также соотвѣтственное расположеніе тѣла, ибо прекраснѣйшее есть прекрасный духъ живущій въ прекрасномъ тѣлѣ (Респуб. III. 402^{d}. Тим. 87^{d}.).

Отсюда, если на первомъ планѣ полагается мѣра и т. д., то это значитъ, что всего важнѣе къ образованію совершен-

ной жизни, чтобы въ ней господствовала мѣра, равно какъ и все, что вноситъ въ нее умѣренность, пристойность, надлежащій законъ и правильность всякаго рода. Посему мѣра эта не есть сама идея блага, которая не можетъ быть названа κτῆμα ἀνθρώπινον, однакожъ вполнѣ отъ нея зависитъ. Ибо порядокъ и цѣль человѣческой жизни опредѣляется общею цѣлію вещей. И такъ какъ само благо неподвижно и неизмѣнно (semper sibi constat), то и зависящую отъ него мѣру, которая управляетъ совершенною жизнію, — можно назвать вѣчною (τὴν ἀίδιον ῥῆσθαι φύσιν). Все содержаніе жизни—потребности и дѣйствія—мѣра приводитъ въ согласіе съ надлежащими границами количества, качества, и времени и такимъ образомъ господствуетъ надъ нею и ею управляетъ, какъ душа управляетъ тѣломъ. При этомъ душа, которая какъ πέρας сообщаетъ матеріи форму и порядокъ и такимъ образомъ дѣлаетъ тѣло одушевленнымъ,—занимаетъ средину между жизнію и господствующею въ ней мѣрою: душа даетъ тѣлу силу и красоту; подобнымъ же образомъ мѣра, будучи воспринята жизнію, дѣлаетъ ее доброю и желаемою.

Второе есть то, что подлежитъ мѣрѣ какъ матерія, которая когда подчиняется ей, дѣлается пристойною и прекрасною и совершенною. Послѣ того, какъ на первомъ мѣстѣ положена какъ бы душа, которая по Платону превосходнѣе тѣла и въ нѣкоторомъ смыслѣ существуетъ прежде его,—(Протаг. 313 a, Горг. 465c, Федон. 91c, Респ. 585 d, 591 b, 891 c, Тим. 34c, Зак. V), требуется за тѣмъ, чтобы содержаніе жизни (corpus vitae) соотвѣтствовало душѣ. Ибо какъ жизнь чуждая справедливости и умѣренности подобна грубой и безпорядочной массѣ, такъ, съ другой стороны, и жизнь человѣка, лишеннаго многихъ способностей души и тѣла, общества человѣческаго, и всего, чѣмъ она поддерживается, слишкомъ недостаточна для того, чтобы быть совершенной и счастливой. Поэтому, кромѣ мѣ-

ры какъ формальнаго принципа, необходима еще полнота содержанія, достаточный матеріалъ для осуществленія мѣры. Къ этой именно матеріальной сторонѣ жизни и относится требованіе поставленное на второмъ мѣстѣ, требованіе всего, что относится къ согласію и красотѣ частей (περὶ τὸ σύμμετρον καὶ καλόν), и совершенное и достаточное (καὶ τὸ τέλεον καὶ ἱκανόν) и вообще все принадлежащее къ этому же роду. Ибо тогда только жизнь можетъ усвоить и выразить въ себѣ извѣстную и постоянную мѣру, предопредѣленную какъ собственною ея, такъ и всеобщею цѣлью, когда она имѣетъ все необходимое для осуществленія равномѣрнаго согласія частей. Мѣръ, какъ формамъ совершенныхъ вещей, свойственна вѣчность (ἡ ἀΐδιος φύσις); понятіе же рожденія (τῆς γενέσεως) относится къ этой какъ бы матеріи жизни.

Такъ какъ далѣе причина прекраснаго устройства счастливой жизни заключается въ ней самой, а не внѣ, то послѣ мѣры—важнѣйшаго элемента, и вспомоществующей матеріи, помѣщается причина, т. е. умъ человѣка и вся область его дѣятельности [1]).

Изъ предъидущаго видно, что какъ *Штальбаумъ*, такъ и *Вермантъ* къ изъясненію таблицы благъ пользуются главнымъ образомъ примѣненіемъ четырехъ началъ сущаго, различаемыхъ въ томъ же діалогѣ. Повидимому съ этимъ способомъ изъясненія имѣетъ связь то, что оба они разумѣютъ подъ названіемъ мѣры не самую идею блага, а высшее благо, достижимое въ человѣческой жизни. Однако же *Суземиль*, хотя также изъясняетъ степени блага примѣнительно къ основнымъ началамъ сущаго, но вмѣстѣ съ тѣмъ признаетъ, что первая степень означаетъ идею блага, какъ „моментъ метафизиче-

[1]) Platonis de summo bono doctrina s. 85—97.

скій". Не только удовольствіе, но и познаніе, по объясненію Суземиля, не восходитъ надъ областію рожденія, или происхожденія (γένεσις), а какъ благо есть *οὐσία*, то при участіи области происхожденія въ идеѣ т. е. сущности, долженъ быть въ означенныхъ психологическихъ моментахъ (познаніе и удовольствіе) также моментъ метафизическій, необходимо присутствіе (*παρουσία*) идеи блага въ благѣ высочайшемъ. Въ этомъ смыслѣ требуется присоединеніе истины. Отсюда высочайшее достоинство усвояется далѣе формально метафизическому моменту, но только вмѣсто одной истины уже три формы служатъ къ обозначенію этого момента: сначала мѣра (μέτρον), соразмѣрность (Verhältnissmässigkeit μετριότης), равномѣрность (Ebenmass ξυμμετρία), за тѣмъ красота и наконецъ истина (64c 65a), и только послѣ этого высшее или низшее достоинство двухъ психологическихъ факторовъ опредѣляется тѣмъ, который изъ двухъ ближе къ первому моменту. По мнѣнію Суземиля, когда метафизическій моментъ обозначается какъ истина, то имѣется въ виду лишь сторона дѣйствующей причинности въ немъ: безъ истины смѣшеніе дѣйствительныхъ жизненныхъ благъ не можетъ ни произойти, ни существовать (weder *ent*stehen noch *be*stehen), напротивъ въ тройственномъ опредѣленіи блага выступаетъ высшее значеніе конечной причины (тождество дѣйствующей и конечной причины), которая одна дѣлаетъ высочайшее благо тѣмъ что оно есть т. е. благомъ (65 a). Такимъ образомъ, здѣсь, въ узкой микрокосмической сферѣ, повторяются тѣ же отношенія, которыя прежде были указаны въ цѣломъ мірѣ (т. е. когда было показано различіе началъ: неограниченнаго, границы и т. д.). При этомъ, мѣра, красота и истина конечно суть различныя стороны и функціи идеи блага, и потому можно сказать, что послѣдняя получаетъ здѣсь нѣкоторыя ближайшія опредѣленія, но какъ различіе этихъ формъ не объясняется,

то можно предположить, что оно содержится implicite уже въ предъидущемъ (въ 4 отдѣл. по Сузем.). И въ самомъ дѣлѣ, нельзя при этомъ не вспомнить, какъ тѣсно соединяется тамъ μέτρον съ πέρας (26a,d). Идея блага, по Суземилю, какъ мы видѣли, есть имманентная причина какъ идей, такъ и самыхъ вещей; отсюда и въ этомъ случаѣ различныя выраженія, которыми обозначается у Платона высшая степень блага, по его мнѣнію, указываютъ въ различныхъ отношеніяхъ на присутствіе блага въ идеяхъ,—равно какъ и въ самыхъ вещахъ. Будучи мѣрою идей, идея блага производитъ и свою собственную внутреннюю соразмѣрность, и равномѣрность прочихъ идей съ нею и между собою, и наконецъ—красоту, которая есть не что иное какъ участіе въ идеяхъ. При этомъ тисина, которая означаетъ дѣйствующую причинность блага, или бытіе (сущность) въ происхожденіи (въ явленіи), есть не что иное какъ существованіе и сохраненіе этой внутренней связи идеи блага съ идеями и вещами, слѣдоват. она предполагается этою связью, какъ нѣчто лежащее за нею, какъ нѣчто скрытое и потому прямо противоположное красотѣ.

На основаніи предъидущаго понятны отступленія во второмъ членѣ таблицы благъ отъ прежняго объясненія. По этому объясненію слѣдуетъ ожидать указанія на метафизическій членъ и два психологическихъ, а вмѣсто того мы имѣемъ исчисленіе пяти членовъ. Если при этомъ исчисленіи не упоминается ἀληθές, а ξύμμετρον, которое прежде принималось за одно съ μέτρον и μέτριον и отличалось отъ καλόν, здѣсь отдѣляется отъ первыхъ двухъ и соединяется съ послѣднимъ, какъ второй моментъ, то это объясняется тѣмъ, что прежде эти формы служили идеальною мѣрою для опредѣленія относительнаго достоинства мудрости и чистаго удовольствія, здѣсь же разсматриваются какъ человѣческое пріобрѣтеніе (κτῆμα). Поэтому истина, какъ потусторонній факторъ здѣсь не ука-

зывается. Но съ другой стороны, въ μέτρον и μέτριον вмѣстѣ съ идеею блага и всѣ идеи подразумѣваются какъ дающія мѣру, отсюда добавленіе: καίριον καὶ πάντα ὁπόσα..., ибо ἀΐδιος φύσις есть природа идей вообще, въ которой также истина заключается; ξύμμετρον же здѣсь падаетъ вполнѣ на сторону явленія, въ καλόν, и принадлежитъ какъ бы къ другому роду, на что указываетъ также частица αὖ: впрочемъ противоположность между этимъ родомъ, какъ происшедшимъ и вѣчной природою ослабляется тѣмъ, что и первый членъ не есть сама вѣчная природа, а только то, что приняло въ себя эту природу, слѣдовательно также заключаетъ въ себѣ γενεά. Итакъ оба члена означаютъ присутствіе идеи блага въ смѣшеніи познанія съ удовольствіемъ, но въ первомъ это присутствіе понимается болѣе какъ причина, а въ послѣднемъ какъ дѣйствіе[1]).

Итакъ, по толкованію Суземиля, различныя степени блага означаютъ тоже самое, что Платонъ разумѣлъ различая въ томъ же діалогѣ четыре начала сущаго. Какъ αἴτια означаетъ идею блага, а πέρας—прочія идеи, соединеніе же πέρας и ἄπειρον въ ξυμμιγνύμενον означаетъ присутствіе въ чувственномъ идеи блага вмѣстѣ съ прочими идеями, такъ и здѣсь различаются прежде всего метафизическій моментъ, т. е. идеальное вообще, а потомъ два психологическихъ фактора: познаніе и удовольствіе—тоже что ἄπειρον и πέρας—и требуется правильное (истинное) ихъ смѣшеніе; при чемъ истинность смѣшенія означаетъ нечто иное, какъ присутствіе въ смѣшанномъ идеи блага. Отсюда, далѣе, при исчисленіи различныхъ степеней блага, на первомъ мѣстѣ полагается идеальное вообще, т. е. какъ идея блага, такъ и всѣ другія идеи сами по себѣ, а на второмъ мѣстѣ—участіе чувственнаго въ идѣ-

[1]) Genetisch. Entw. d. Pl. Phil. II, 1. s. 49—54.

анъномъ разумѣется, или иначе,—присутствіе идеальнаго въ чувственномъ, что составляетъ сущность прекраснаго, при чемъ какъ само идеальное, такъ и участіе въ немъ чувственнаго, разсматривается въ отношеніи къ человѣку, (какъ обладаніе, или пріобрѣтеніе человѣка—κτῆμα). Такимъ образомъ, по Суземилю,—высшее благо, какъ цѣль человѣческой дѣятельности, и идея блага, какъ принципъ метафизическій, соединяются въ одно. Соединеніе идеи блага съ благомъ человѣческимъ для Суземиля было необходимымъ послѣдствіемъ вышеизложеннаго взгляда его на отношеніе идей къ чувственному міру вообще.

Наконецъ *Штейнъ*, отвергая раздѣленіе блага достижимаго въ жизни человѣческой отъ блага высочайшаго, какъ оно есть въ самомъ себѣ,—т. е. идеи блага (противъ Шталь-баума), находитъ, что Платонъ, при исчисленіи различныхъ степеней блага, долженъ былъ имѣть въ виду и саму идею блага, а не только благо человѣческое. Впрочемъ, онъ высказывается также и противъ отождествленія идеи блага съ человѣческимъ благомъ. Онъ говоритъ: понятіе высочайшаго блага входитъ въ идею блага, но не покрываетъ ее, ибо послѣдняя восходитъ надъ этикою, между тѣмъ какъ высочайшее благо—понятіе чисто этическое. Однакожъ не должно нарушать реальную ихъ связь. Имѣя въ виду ходъ діалога, скорѣе можно придти къ тому заключенію, что идея блага должна быть здѣсь упомянута [1]). Отсюда видно, что Штейнъ оставляетъ рѣшеніе вопроса не вполнѣ опредѣленнымъ.

Всѣ изложенныя здѣсь толкованія не настолько убѣдительны, чтобы какое либо изъ нихъ можно было принять предпочтительно предъ другими. Всѣ они слишкомъ искусственны,

[1]) Sieben Bücher zur Gesch. d. Plat. 1, 194 s.

и недостаточно обоснованы, такъ какъ опираются на основаніяхъ или апріорныхъ, и потому сомнительныхъ, или хотя и заимствованныхъ прямо изъ разсматриваемыхъ мѣстъ діалога, но слишкомъ узкихъ, которыя въ свою очередь требуютъ объясненія. Такъ, Тренделенбургъ, слѣдуя своему принципу—изъяснять діалогъ изъ него самаго,—принужденъ, вслѣдствіе этого, основываться на отдѣльныхъ выраженіяхъ (какъ это уже было замѣчено выше): изъ того, что полагаемое на первомъ мѣстѣ называется принявшимъ природу *вѣчную* онъ выводитъ, что здѣсь должно разумѣть идею блага, хотя выраженіе κτῆμα, повидимому, противорѣчитъ этому выводу; далѣе, по мнѣнію Тренделенбурга, Платонъ не могъ разумѣть ума божественнаго подъ названіемъ мѣры, и это мнѣніе онъ доказываетъ тѣмъ, что первый членъ обозначается среднимъ родомъ, что единство начала, которое подразумѣвается здѣсь, приближается къ признакамъ многаго, а такова идея блага, но не умъ божественный; однако слишкомъ очевидно, что главный мотивъ этихъ доказательствъ тотъ, что, какъ мы видѣли, Тренделенбургъ признаетъ идею блага только мыслію божественнаго ума, отвергая мнѣніе о тождествѣ идеи блага съ божествомъ у Платона. Что касается мнѣнія Вермана, то, какъ было выше замѣчено, основаніемъ этого мнѣнія служитъ примѣненіе четырехъ началъ сущаго. По изъясненію Вермана, въ числѣ этихъ началъ πέρας означаетъ формальную причину, ἄπειρον—матеріальную, αἰτία—дѣйствующую причину [1]). Соотвѣтственно этому, онъ предполагаетъ, что подъ именемъ мѣры разумѣется формальный принципъ, въ приложеніи къ человѣческой жизни, что второй членъ въ таблицѣ благъ означаетъ начало матеріальное, а наконецъ на третьемъ мѣ-

[1]) Platonis de summo bono doctr. p. 46.

стѣ полагается причина смѣшенія. Но достаточно противъ этого объясненія замѣтить, что если на первомъ мѣстѣ полагается формальная сторона жизни, а на второмъ матеріальная, то какой смыслъ имѣютъ послѣ этого четвертое и пятое мѣсто, гдѣ полагаются знанія, искусства, правильныя мнѣнія и удовольствія? Не вся ли жизнь исчерпана, коль скоро указаны формальная сторона, матеріальная и наконецъ причина ихъ правильнаго соединенія? Наконецъ мнѣніе Суземиля есть не что иное, какъ повтореніе его общаго взгляда на отношеніе идеальнаго къ чувственному, и потому оно представляетъ не столько дѣйствительное изъясненіе, сколько искусственное и натянутое приспособленіе изъясняемаго мѣста къ означенному взгляду.

Какія мы имѣемъ основанія для рѣшенія вопроса въ самомъ діалогѣ? Такъ какъ, прежде всего, въ діалогѣ изслѣдуется вопросъ о благѣ, то конечно слѣдуетъ ожидать здѣсь же и рѣшенія этого вопроса, и само собою разумѣется, что исчисленіе различныхъ благъ, или степеней блага, которое дѣлается въ концѣ діалога, должно представлять такое рѣшеніе. Но если бы Платонъ въ числѣ благъ на первомъ мѣстѣ положилъ идею блага, или благо человѣческой жизни, то ни въ томъ, ни въ другомъ случаѣ мы не имѣли бы никакого рѣшенія вопроса. Ибо самый вопросъ требуетъ показать, въ чемъ состоитъ благо. Далѣе, обыкновенный методъ, какъ это видно уже изъ предъидущаго, у Платона состоитъ въ томъ, что онъ противопоставляетъ два противоположныя воззрѣнія или понятія и, показавъ ихъ односторонность, недостаточность, соединяетъ одно съ другимъ, или какъ дополняющія взаимно другъ друга, или же какъ соподчиненныя части высшаго третьяго. Такъ, въ Софистѣ сначала разсматриваетъ понятіе сущаго, потомъ — понятіе несущаго, и затѣмъ, оба діалектически примиряетъ между собою, при

чемъ также приличаетъ противоположныя воззрѣнія матеріалистовъ и идеалистовъ. Въ Парменидѣ отдѣльно разсматриваетъ понятіе одного и также противоположное понятіе многаго, дабы показать необходимость соединенія этихъ понятій. Подобнымъ же образомъ въ Филебѣ, въ самомъ началѣ, противополагаются два мнѣнія о благѣ. По одному изъ этихъ мнѣній благо заключается въ удовольствіи, по другому—въ мудрости (πότερον ἡδονὴν ταγαθὸν δεῖ λέγειν ἢ φρόνησιν ἢ τι τρίτον ἄλλο εἶναι 14[b]). Послѣднее Сократъ прямо высказываетъ какъ свое мнѣніе, другое же было защищаемо, какъ извѣстно, Аристиппомъ. Дѣйствительно, какъ мы видѣли, по Сократу, благо заключается въ мудрости, а какъ мудрость онъ признавалъ сущностію всѣхъ добродѣтелей, то слѣдовательно благо для него было тождественно съ добродѣтелью. При этомъ, какъ было показано выше, благо въ значеніи мудрости или добродѣтели вообще онъ такъ противополагалъ всему внѣшнему, что все зависимое въ дѣйствіяхъ человѣка отъ внѣшнихъ обстоятельствъ и событій совѣтывалъ предоставлять исключительно волѣ боговъ, а въ связи съ этимъ и всю внѣшнюю природу исключалъ изъ области человѣческаго вѣдѣнія; полагая такимъ образомъ единственное основаніе блага въ самосознаніи, въ познаніи своей природы. Но этого мало: хотя онъ свое призваніе видѣлъ въ томъ, чтобы приготовлять полезныхъ гражданъ для государства, слѣдовательно—въ служеніи государству, но въ тоже время все, что относится къ внѣшнему положенію человѣка въ обществѣ, лично для себя такъ мало цѣнилъ, что, какъ объ этомъ говорится въ апологіи, если бы ему было предложено перестать философствовать, то онъ лучше согласился бы совсѣмъ не жить, ибо есть ли смерть зло—это неизвѣстно, но то несомнѣнно, что несправедливость есть зло, —т. е., даже жизнь и смерть представились ему въ сравненіи съ тѣмъ, въ чемъ онъ полагалъ ве-

лучшее благо, — безразличными (Apol. 28 и дал.). Циники въ томъ же направленіи пошли несравненно далѣе Сократа. Если Сократъ могъ признать внѣшнее положеніе въ государствѣ и участіе въ общественныхъ дѣлахъ за нѣчто безразличное — только условно, именно, насколько эта жизнь можетъ быть такова, что исполненіе своего призванія и достиженіе высшаго блага является невозможнымъ, то циники безусловно признавали жизнь общественную препятствіемъ къ добродѣтели. Циники полагали мудрость именно въ томъ, чтобы сохранить независимость отъ всякихъ обязательныхъ отношеній, изъ которыхъ слагается жизнь въ государствѣ, и условій общежитія [1]), и въ выполненіи этой отрицательной задачи заходили такъ далеко, что съ пренебреженіемъ относились даже къ самымъ необходимымъ въ общественной жизни условіямъ человѣческаго быта. Насколько высоко цѣнили циники свободу и твердость духа въ перенесеніи добровольныхъ лишеній, настолько же они презирали все, что требуется эстетическимъ чувствомъ, стремясь къ упрощенію жизни, которое они доводили до степени животнаго состоянія [2]). Къ немеиьшему безстыдству вела и другая крайность — страсть къ удовольствіямъ, какъ это уже видно изъ приведеннаго мнѣнія Калликла о благѣ. Тѣмъ не менѣе эта крайность была совершенною противоположностію циническому понятію о благѣ; между тѣмъ какъ циники благо полагали въ добродѣтели, хотя самую добродѣтель понимали слишкомъ узко, тѣ, которые высшимъ благомъ признавали удовольствіе, вмѣстѣ

---

[1]) τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύσεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς Diog. L. VI, II. ἐρωτηθεὶς πόθεν εἴη, κοσμοπολίτης, ἔφη (ὁ Διογένης) ibid VI, 63. (Hist. phil. ex fontium locis contexta, Ritter et Preller, p. 172).

[2]) Zeller Phil. d. Griech. II, 1, 279 и д.

съ тѣмъ не придавали никакого существеннаго значенія общепринятому различію между дозволительными и недозволительными, невинными и порочными удовольствіями [1]).

Въ виду означенныхъ противоположныхъ мнѣній о благѣ, ближайшее рѣшеніе вопроса могло состоять въ соединеніи этихъ мнѣній. Истинное благо состоитъ не въ мудрости, и не въ удовольствіи, а въ соединеніи мудрости и удовольствія; отсюда благо опредѣляется какъ смѣшанное или общее (κοινόν), т. е. цѣлое въ отношеніи къ этимъ составнымъ частямъ блага. Но этимъ вопросъ еще не рѣшается вполнѣ. Еще въ Горгіасѣ, какъ мы видѣли, понятіе блага выводится изъ общаго закона бытія. Законъ этотъ состоитъ въ красотѣ-порядкѣ, гармоніи. Порядокъ, гармонія повсюду производитъ совершенство, или, что тоже, добродѣтель.

Понятіе гармоніи составляетъ основную идею въ пиѳагорейской философіи [2]). Вотъ почему Платонъ здѣсь именно включаетъ въ свою систему основныя начала этой философіи. Основное стремленіе въ пиѳагорейской школѣ, какъ извѣстно, было этическое, т. е. главная задача этой школы состояла не столько въ умственномъ развитіи, сколько въ нравственномъ образованіи характера. Не смотря на то, важнѣйшимъ и, можно даже сказать, единственнымъ предметомъ философскихъ изысканій этой школы была не нравственная, а внѣшняя физическая природа: по содержанію своему пиѳагорейское ученіе было натурфилософіею [3]). Отсюда понятно, что принципы, найденные пиѳагорейцами на почвѣ натурфилософіи, они прилагали и къ жизни нравственной.

---

[1]) Εἶναι δὲ τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν κἂν ἀπὸ τῶν ἀσχημοτάτων γένηται Diog. L. II, 88 Ritter et Preller 164. μηδέν τε εἶναι φύσει δίκαιον ἢ καλὸν ἢ αἰσχρόν... ibid.

[2]) См. Pythagore et la philos. pythagoricienne, Chaignet, II 129 и д.

[3]) Какъ доказываетъ это Целлеръ 1, 401—411; сравн. Chaignet, Pythagore. II, 213.

Такъ идея гармоніи у пиѳагорейцевъ не только имѣла натурфилософское значеніе, но также выражала задачу, или основное требованіе нравственной жизни человѣка. Сократъ также стремился къ осуществленію въ своей жизни нравственной задачи, но онъ былъ такъ далекъ отъ натурфилософскихъ изысканій, что даже исключалъ внѣшнюю природу изъ области человѣческаго вѣдѣнія, ограничивая эту область вопросами нравственными. Вслѣдствіе того идея красоты для Сократа не могла уже имѣть такого же значенія, ибо господство прекраснаго, гармоническаго, является по преимуществу во внѣшнемъ мірѣ [1]). Высшимъ понятіемъ для Сократа было понятіе мудрости, въ которой онъ видѣлъ сущность всѣхъ добродѣтелей. Такимъ образомъ предшествующее развитіе философіи должно было привести Платона къ двоякому понятію о благѣ. По одному изъ этихъ понятій благо опредѣляется натуралистически, какъ гармоническое соотношеніе составныхъ частей данной природы. Таково понятіе о благѣ, выраженное, какъ мы видѣли, въ Горгіасѣ. Здѣсь именно такое понятіе о благѣ было умѣстно, такъ какъ оно противоставляется софистическому ложному понятію о справедливости *натураль-*

---

1) Въ Федрѣ Плат. говоритъ, что красотѣ свойственно возбуждать въ насъ сильнѣйшую любовь, такъ какъ она яснѣе всѣхъ другихъ идей отпечатлѣлась въ этомъ видимомъ мірѣ и дѣйствуетъ на насъ посредствомъ самаго воспріимчиваго чувства. 250d. Здѣсь же въ началѣ Сократъ говоритъ о себѣ, что ища знанія, которое онъ можетъ пріобрѣсти только отъ людей, удерживаетъ его въ стѣнахъ города и не позволяетъ ему выходить изъ него ради эстетическаго наслажденія природою: τὰ μὲν οὖν χωρία καὶ τὰ δένδρα οὐδέν μ' ἐθέλει διδάσκειν, οἱ δ' ἐν τῷ ἄστει ἄνθρωποι 230b. Ср. Zeller, Griech. Phil. II, 1, 66 и д. So tief Sokrates im griech. Volksgeiste wurzelt, so auffalend ist andererseits das ungriechische und fast moderne seiner Erscheinung... Näher besteht diese Sonderbarkeit... in einem Widerspruch der äusseren Erscheinung und des inneren Gehalts, der zu jener plastischen Durchdringung beider, welche das klassische Ideal bildet, in einem merkwürdigen Gegensatz steht.....

ной: требовалось показать дѣйствительно ли справедливость по природѣ (въ отличіе отъ гражданской) состоитъ въ томъ, въ чемъ полагали софисты. Вопросъ этотъ рѣшается на основаніи понятія гармоніи: благо опредѣляется какъ благоразуміе (σωφροσύνη) или *умѣренность*. Очевидно благо въ этомъ смыслѣ, какъ умѣренность, вполнѣ совпадаетъ съ натурфилософскимъ понятіемъ гармоніи, которая образуется изъ противоположныхъ началъ: неограниченнаго и границы: ибо умѣренность также состоитъ въ ограниченіи чувственной природы человѣка. По другому (сократовскому) понятію о благѣ оно состоитъ въ мудрости, т. е. въ самодѣятельности разума, направленной къ познанію истины. А такъ какъ совершеннѣйшая мудрость есть принадлежность божества, то съ этой точки зрѣнія благо полагается въ уподобленіи божеству, (Хеп. Mem. 1, 6. 10); участіе въ вѣчной и божественной жизни—вотъ что должно быть послѣднею цѣлію человѣческаго стремленія; такимъ обр. въ этомъ понятіи о благѣ выступаетъ этическій элементъ по преимуществу: по этому понятію уже недостаточно лишь сообразоваться съ общимъ закономъ бытія вещей; задача истиннаго мудреца выше видимой чувственной природы: тѣлесное, чувственное является даже препятствіемъ къ осуществленію этой задачи, а потому онъ стремится отвлечь свой умъ отъ всего чувственнаго, видимаго, тѣлеснаго дабы сосредоточиться въ области бытія существеннаго, идеальнаго [1]).

---

1) Это направленіе представлено Плат. въ лицѣ Сократа, въ особенности въ Федонѣ. Платонъ, однако же вполнѣ понималъ односторонность такого настроенія, какъ это видно изъ того, что въ своей Республикѣ онъ предназначаетъ главную общественную дѣятельность философамъ и обвиняетъ общество въ томъ, что философы уклоняются отъ участія въ общественныхъ дѣлахъ. Рес. VI, 487ъ и дал.

Какъ же примиряетъ Платонъ эти различныя понятія о благѣ?

Въ Филебѣ, какъ мы видѣли, П. различаетъ неограниченное, границу, смѣшанное и причину смѣшенія. Смѣшанное очевидно означаетъ гармоническій порядокъ вещей, а въ нравственной области это есть нечто иное какъ умѣренность или благоразуміе. Причина же смѣшаннаго опредѣляется какъ мудрость или разумъ божественный, который при томъ отождествляется съ благомъ. Какъ причина, умъ божественный отдѣляется отъ другихъ началъ сущаго, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ разсматривается также и какъ составная часть цѣлаго, въ которое входятъ всѣ эти начала. Въ самомъ дѣлѣ, умъ божественный необходимое отношеніе имѣетъ къ смѣшанному, которое онъ производитъ. Потому то идея блага—не исчерпывается вполнѣ понятіемъ *истины*, которая составляетъ объемъ мудрости (сократовское понятіе блага), но также соразмѣрность и красота (какъ обнаруженіе соразмѣрности) составляютъ существенную принадлежность той же идеи. И притомъ благо, понимаемое такимъ образомъ, имѣетъ прежде всего общее, космологическое значеніе, а не только этическое.

На основаніи предъидущаго представляется возможнымъ такое объясненіе различныхъ видовъ или степеней блага. Можно предположить, что на первомъ мѣстѣ полагается высочайшій разумъ, или мудрость божественная, а на второмъ мѣстѣ подразумѣвается тотъ разумный порядокъ вещей, соподствующій въ мірѣ, который есть дѣйствіе божественной мудрости и могущества. Подтвержденіемъ такого толкованія можетъ служить то, что въ Законахъ божество называется мѣрою всѣхъ вещей [1]) и кромѣ того, какъ выше было замѣчено,

[1]) ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἤ τοῦ τις, ὡς φασιν, ἄνθρωπος IV. 716.

въ разсматриваемомъ діалогѣ умъ божественный отождествляется съ благомъ, а какъ благо высочайшее онъ и долженъ быть поставленъ на первомъ мѣстѣ; выраженія: μέτριον καὶ καίριον даютъ понятіе должнаго; но умъ божественный имѣетъ нераздѣльную связь съ идеями (какъ было показано выше), которымъ именно принадлежитъ значеніе должнаго [1]). На второмъ мѣстѣ полагается соразмѣрное и прекрасное и достаточное. Если предъидущее объясненіе вѣрно, то этими выраженіями обозначается все, что является плодомъ осуществленія должнаго, именно все прекрасное, совершенное. Такимъ образомъ, полное понятіе о благѣ выражало бы нераздѣльное единство добраго и прекраснаго, слѣдовательно совпадало бы съ выра-

---

[1]) Такъ какъ, по нашему мнѣнію, идея блага тоже что божество или точнѣе, умъ божественный, то оказывается, такимъ образомъ, что изложенное рѣшеніе вопроса вполнѣ совпадаетъ съ мнѣніемъ тѣхъ, которые на первомъ мѣстѣ полагаютъ идею блага. Однакоже, и послѣ этого, мы можемъ утверждать что полагать идею блага значитъ оставлять вопросъ не рѣшеннымъ, ибо что должно разумѣть подъ идеею блага, при этомъ остается неизвѣстнымъ, такъ какъ поэтому вопросу мнѣнія могутъ быть различны и дѣйствительно, какъ мы видѣли, неодинаково понимаютъ значеніе идеи блага. И самъ Платонъ даетъ понятіе объ идеѣ блага только въ Республикѣ, при чемъ снова кратко повторяетъ тѣ мнѣнія о благѣ, которыя разсмотрѣны въ Филебѣ. Но замѣчательно, что то опредѣленіе блага, по которому оно состоитъ въ разумѣніи добраго (Респ. VI, 505 b) онъ признаетъ круговымъ. Не показываетъ ли это, что для понятія о благѣ Пл считалъ необходимымъ развить это понятіе въ цѣлую систему міровоззрѣнія т. е представить, въ чемъ же состоитъ доброе и прекрасное (ἢ οἴει τι πλέον εἶναι πᾶσαν κτῆσιν ἐκτῆσθαι, μὴ μέντοι ἀγαθήν; ἢ πάντα τἄλλα φρονεῖν, ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ. καλὸν δὲ καὶ ἀγαθὸν μηδὲν φρονεῖν), что онъ и дѣлаетъ въ Республикѣ и Тимеѣ. Впрочемъ еще въ Федонѣ Плат. порицаетъ Анаксагора, какъ мы видѣли, за то что, выразивъ идею объ умѣ, какъ виновникѣ и распорядителѣ всѣхъ вещей, онъ не воспользовался этою идеею для изъясненія природы вещей. Такимъ образомъ, хотя Пл. уже въ Филебѣ предлагаетъ рѣшеніе вопроса о благѣ, но только предварительное, которое должно было получить дальнѣйшее разъясненіе и подтвержденіе въ Республикѣ и Тимеѣ. Вотъ почему первыя степени блага обозначаются въ столь неопредѣленныхъ выраженіяхъ, показывающихъ однако, что истинное благо должно быть соединеніемъ нравственнаго и эстетическаго элемента.

ботаннымъ греческою жизнію понятіемъ о совершенствѣ (καλοκἀγαθία), и кромѣ того, оно представляло бы синтезъ сократовскаго понятія о благѣ съ понятіемъ пиѳагорейскимъ. Конечно, при такомъ объясненіи, понятіе блага оказывается слишкомъ широкимъ и не довольно опредѣленнымъ, но таково оно и на самомъ дѣлѣ, какъ это можно видѣть изъ того, что далѣе, гдѣ исчисляются элементы блага собственно человѣческаго, все, изъ чего слагается жизнь человѣческая, входитъ въ это понятіе (умъ и мудрость, науки, искусства и правильныя мнѣнія и наконецъ удовольствія).

Изъ предъидущаго видно, что благо въ смыслѣ универсальномъ можетъ быть разсматриваемо въ двоякомъ отношеніи: съ одной стороны какъ добродѣтель, а съ другой какъ прекрасное. Первый моментъ въ понятіи блага выражаетъ долженствующее быть, — именно то, что мыслится какъ *сущее идеально* и заключается въ божественной мудрости, ибо мудрость—источникъ и сущность всѣхъ добродѣтелей. Напротивъ прекрасное,—второй моментъ въ понятіи блага, является *реально* существующимъ въ устройствѣ міра. Отсюда въ отношеніи къ внѣшнему міру — задача состоитъ въ томъ, чтобы изъяснить устройство міра, какъ оно есть, напротивъ по отношенію къ государству задача эта заключается въ томъ, чтобы начертать идеалъ государственной жизни. Само собою разумѣется при этомъ, что при единствѣ добраго и прекраснаго въ понятіи блага, въ нѣкоторой мѣрѣ приложимо понятіе добродѣтели и къ вещамъ природы, и наоборотъ требованіе порядка, гармоніи существенное значеніе имѣетъ также въ приложеніи къ жизни общественной; тѣмъ не менѣе Платонъ разсматриваетъ міръ какъ произведеніе художественное по преимуществу, и самое образованіе міра представляетъ по аналогіи съ процессомъ художественнаго творчества. Напротивъ, при начертаніи идеала государственной жизни, имѣетъ въ ви-

ду главнымъ образомъ показать сущность справедливости, какъ единства всѣхъ добродѣтелей. Изображая совершенное государство, Платонъ выражаетъ требованіе, какъ необходимое условіе возможности такого государства,—чтобы или философы были правителями государства или наоборотъ правители были философами (V, 473 $^{c\ d}$), т. е. какъ источникъ всѣхъ добродѣтелей есть мудрость, то и въ государствѣ мудрости должно принадлежать первенствующее значеніе. Представители мудрости должны стоять во главѣ государства. Отсюда же понятно, почему идея блага признается важнѣйшимъ предметомъ познанія для тѣхъ, которые предназначаются быть правителями: идея блага изображается при этомъ по аналогіи съ солнцемъ, источникомъ свѣта,—какъ причина и источникъ мудрости (причина знанія и познаваемаго). Ибо если государство, изображаемое Платономъ, есть образецъ (παράδειγμα), идеалъ государства [1]), то и для философовъ—правителей, въ свою очередь, долженъ быть представленъ первообразъ мудрости: этотъ первообразъ и есть идея блага, отъ которой исходитъ свѣтъ истиннаго разумѣнія. Так. обр. самый ходъ изслѣдованія требовалъ представить разумъ божественный какъ высочайшій предметъ познанія, т. е. въ значеніи цѣли или блага, къ постиженію котораго долженъ направляться умъ философа—правителя. Но уже здѣсь благо опредѣляется кромѣ того какъ причина, *раждающая свѣтъ и его обладателя*. Яснѣе раскрывается значеніе блага, какъ причины дѣйствующей, въ Тимеѣ, при обозрѣніи художественной дѣятельности божества. Дѣятельность эта состоитъ въ обра-

[1]) Думаешь ли, что тотъ живописецъ менѣе искусенъ, который, изобразивъ типъ (παράδειγμα) прекраснаго человѣка, и въ своемъ изображеніи все, какъ слѣдуетъ,—исполнивъ, не въ состояніи былъ бы затѣмъ доказать, что такой человѣкъ можетъ быть въ дѣйствительности? Не такъ ли и мы представили образецъ лучшаго государства (παράδειγμα.. ἀγαθῆς πόλεως)? И если бы мы не могли показать, что возможно устроить государство, такъ какъ оно было изображено, то поэтому менѣе ли прекрасно мы говорили? 472 d, e.

зованіи міровой души изъ природы тождественной и недѣлимой и изъ природы дѣлимой и матеріальной); отсюда выводится затѣмъ двоякій родъ причинъ: разумныхъ или конечныхъ и матеріальныхъ или необходимыхъ [1]).

Послѣ этихъ общихъ предварительныхъ замѣчаній мы можемъ теперь войти въ спеціальное разсмотрѣніе вопроса о причинѣ. Вопросъ, какъ мы видѣли, состоитъ въ томъ, должно ли признать тождественными или различными идею блага, о которой говорится въ Республикѣ и мірообразователя, который выводится въ Тимеѣ, и если идея блага и деміургъ различны, то какъ понималъ Платонъ отношеніе ихъ между собою?

Кромѣ Германна и Тренделенбурга, мнѣнія которыхъ по этому вопросу представлены выше, Верманнъ также отрицаетъ тождество, преимущественно слѣдуя Тренделенбургу. Вотъ сущность его взгляда на этотъ предметъ.

Верманнъ находитъ, что въ системѣ Платона различаются причины: дѣйствующая, матеріальная и конечная. Конечная причина есть благо, а дѣйствующая—творческій умъ, или само божество. Идеѣ блага, какъ и другимъ идеямъ, не присуща творческая сила, но поелику все сотворено по идеѣ блага, то не иначе и существуетъ и познается все, какъ согласно съ

---

[1]) Изъ сущности недѣлимой и тождественной, а съ другой стороны изъ дѣлимой, происходящей въ тѣлахъ (καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς) сущности, изъ этихъ двухъ онъ (деміургъ) образовалъ третій видъ сущности, посредствомъ смѣшенія ихъ, какъ средній между этими двумя, участвующій въ природѣ того же и иного, и послѣ того помѣстилъ эту (образованную чрезъ смѣшеніе) сущность между недѣлимою и тою, которая дѣлима въ тѣлахъ. И взявъ эти три вида сущностей, онъ смѣшалъ ихъ всѣ въ одинъ видъ, насильно соединяя природу иного съ природою того же, съ которою она нелегко соединяется. Тим. 35 a.

По разсмотрѣніи того, что произведено разумомъ (τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα), Плат. говоритъ: теперь надлежитъ также представить происходящее по причинѣ необходимости (τὰ δι' ἀνάγκης γιγνόμενα): μεμιγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη (48 a).

идеею блага. Въ этомъ смыслѣ говорится, что идея блага даруетъ истину вещамъ, а человѣку способность познанія. Отсюда же объясняется и то что идея блага полагается выше познанія и сущности. Все что есть, говоритъ Верманъ, настолько по истинѣ *есть* и *познается*, насколько соотвѣтствуетъ идеѣ блага, т. е. общей цѣли всего (которою опредѣляется также и частная цѣль каждой отдѣльной вещи). Цѣль эта требуетъ, чтобы всѣ вещи были таковы, какими должны быть по своей природѣ. А какъ природа вещи познается только въ идеѣ, то поэтому только идеи въ собственномъ смыслѣ существуютъ и познаются, или, что тоже, только идеи соотвѣтствуютъ идеѣ блага, которая составляетъ какъ бы центръ ихъ. Вотъ почему идея блага есть источникъ и принципъ всякой сущности и познанія, а какъ принципъ она очевидно должна быть выше обоихъ [1]). Идея благане имѣетъ сущности и не есть субстанція, а только причина всякой субстанціи и чистый принципъ, о которомъ нельзя сказать, что существуетъ самъ по себѣ; между тѣмъ прочія идеи не просто—принципы вещей, но сами нѣкоторымъ образомъ суть конкретныя вещи, состоящія изъ формы и матеріи. Идея вещи не есть только форма вещи, а сама вещь, какъ она представляется умомъ божественнымъ и образована имъ идеально, ибо содержитъ въ себѣ матерію, хотя и не тѣлесную, а идеальную [2]). Далѣе, по свидѣтельству Аристотеля, Платонъ признавалъ элементами идей, а вмѣстѣ съ тѣмъ и вещей—матерію (неопредѣленное) и форму (единое, т. е. идею блага). Верманнъ объясняетъ это так. обр.: какъ идеи, говоритъ онъ, составляютъ цѣли вещей отдѣльныхъ и вмѣстѣ формальныя ихъ причины, ибо цѣлью опредѣляется форма и сущность вещи, такъ отъ идеи блага зависитъ форма и сущность каждой другой идеи. Поэтому, если Пл., по Аристотелю, признавалъ два

[1]) Plat. de summo bono doctr. p. 71—72

[2]) Ibid. p. 74.

принципа (формальный: *одно* и матеріальный: *неопредѣленное*) то это должно понимать такъ, что матеріальной причинѣ онъ противополагалъ конечную—*соединяя съ послѣднею формальную* [1]). Однакоже Верманнъ отрицаетъ тождество конечной и формальной причины у Пл: если, говоритъ онъ, слѣдовать словамъ Плат., то формальную причину надлежитъ отдѣлить отъ конечной и эту послѣднюю — соединить съ дѣйствующею. Ибо въ Филебѣ къ роду матеріи и формы онъ присоединяетъ причину, которая производитъ ихъ соединеніе, а въ Тимеѣ выводитъ художника, который изъ тогоже и иного все образуетъ. Это и есть платоновскій Богъ, природа котораго не можетъ быть лучше представлена, какъ если признать его причиною дѣйствующею, соединенною съ конечною. Ибо не только творитъ вещи, соединяя формы съ матеріею, но также по своей благости самъ есть цѣль всего творенія, и съ тѣмъ намѣреніемъ творитъ вещи, чтобы онѣ были ему наиболѣе подобны (Тим. 29 c). Конечно, Аристотель не находитъ у Платона причины дѣйствующей, но это объясняется тѣмъ, какъ Пл. пользуется своими принципами. Онъ не показалъ, какимъ образомъ Богъ обнаруживаетъ свою движущую силу въ отдѣльныхъ вещахъ при твореніи, но также онъ не показалъ, какимъ образомъ вещи стремятся къ одной цѣли... Единство же конечной и дѣйствующей причины (но не тождество) по Верм. такъ опредѣляется: Богъ есть благо, или идея блага (такъ какъ все образуетъ по идеѣ блага, заключенной въ его волѣ и какъ бы выраженной въ природѣ его), но не наоборотъ, ибо идея блага заключается въ волѣ Божіей, но не выражаетъ вполнѣ само божество, такъ какъ кромѣ покоющейся силы (какова идея блага), въ немъ есть также творческая. Посему Пл. могъ сказать, что умъ есть благо, но сказать наоборотъ не могъ [2]).

[1]) Ibid. 75—76.

[2]) Ibid. 77—80.

Но въ такомъ опредѣленіи идеи блага въ отношеніи къ божеству много неяснаго. Божество, говоритъ Верманнъ, какъ дѣйствующая причина, есть нѣчто болѣе, нежели благо; онъ есть сила движущая, которою идея блага сама по себѣ не владѣетъ. Но если идея блага заключается въ волѣ божественной, то не есть ли ова движущая сила, поколику извѣстнымъ образомъ направляетъ дѣятельность этой воли? Согласимся, что волю а не идею б. должно признать движущею, или дѣйствующею причиною, т. е. что воля *свободно* избираетъ идею блага въ значеніи цѣли и съ нею сообразуется. Въ такомъ случаѣ идея блага была бы зависима отъ воли; и нельзя тогда сказать, что въ самой природѣ божества идея блага выражается. Съ другой стороны, идея блага, или благо даруетъ истину вещамъ, по объясненію Верманна, въ томъ смыслѣ, что все существуетъ согласно съ идеею блага. Иначе нельзя этого понять какъ только такъ, что идея блага приводитъ вещи въ соотвѣтствіе съ собою. Ибо если не идея блага, а воля божества, какъ движущая сила, не тождественная съ благомъ, сообразуетъ вещи съ идеею блага, тогда нельзя сказать, что идея блага даруетъ вещамъ истину; если же Верманнъ хочетъ сказать что идея блага не сама по себѣ, а только чрезъ волю направляетъ вещи къ ихъ цѣли, то въ такомъ случаѣ значеніе движущей причины принадлежало бы собственно идеѣ блага. И почему наконецъ Пл. немогъ признать идею блага, въ отличіе отъ другихъ идей, дѣятельною, творческою силою? Исчисляя различные виды или степени блага, онъ однако въ числѣ благъ помѣщаетъ и умъ, и хотя въ этомъ случаѣ онъ разумѣетъ умъ человѣческій, но тѣмъ болѣе умъ божественный можетъ быть названъ по Пл. благомъ.

Болѣе основательнымъ мнѣніемъ, съ которымъ трудно не согласиться, представляется то, что идея блага и божество въ системѣ Платона тождественны. Но возникаетъ при этомъ во-

просъ наиболѣе важный, отъ котораго зависитъ окончательное разъясненіе разсматриваемаго предмета: какъ понимать самое тождество? Представленіе божества какъ диміурга, цѣлесообразно творящаго міръ, заключаетъ въ себѣ черты личности, напротивъ идея блага хотя и представляется какъ причина познанія и познаваемаго, сама по себѣ даетъ лишъ понятіе о безличной силѣ, возвышенной надъ всѣмъ частнымъ, отдѣльнымъ, индивидуальнымъ. Отсюда тождество идеи блага съ божествомъ, какъ диміургомъ можетъ быть установлено въ системѣ Плат. двоякимъ способомъ: или идею блага можно возвести на степень понятія о божествѣ, какъ существѣ личномъ, или на оборотъ божество низвести до значенія идеи. Первый способъ истолкованія ученія Пл. о божествѣ мы находимъ у *Штумпфа*, второй—главнымъ образомъ у *Целлера*.

Такъ какъ мнѣнія этихъ писателей уже представлены въ общихъ чертахъ, то остается войти въ разсмотрѣніе нѣкоторыхъ подробностей и основаній, на которыхъ опираются эти мнѣнія.

Прежде всего Целлеръ, какъ мы видѣли, утверждаетъ что идеи по системѣ Платона составляютъ единственную дѣйствительность. Утвержденіе это онъ основываетъ на томъ, что истинное познаніе по Платону заключается только въ понятіяхъ (Wissen bigriffliche), а что познаваемо, то и дѣйствительно; итакъ если идеи (въ формѣ понятій) составляютъ единственный предметъ познанія, то идеи же вмѣстѣ съ тѣмъ и единственная дѣйствительность. Какъ познаваемое—дѣйствительно, такъ наоборотъ то, что недоступно познанію—недѣйствительно, есть просто *несущее*. [1]) Такова именно матерія,

---

[1]) Philos. d. Griech. II, 1. 542. Въ Респ. V, 477[a, b]. Платонъ различаетъ совершенно сущее (παντελῶς ὄν) какъ познаваемое совершенно (παντελῶς γνωστόν) и безусловно несущее (μὴ ὂν μηδαμῇ), что никакимъ образомъ не познаваемо (πάντῃ ἄγνωστον), и далѣе въ срединѣ между тѣмъ и другимъ

которая есть не что иное, какъ пустое пространство. Кромѣ бытія и небытія различается еще среднее между тѣмъ и другимъ; это именно чувственный міръ вещей. Такъ какъ чувственный міръ явленій различается отъ идей только своимъ участіемъ въ небытіи, которое непознаваемо и потому не дѣйствительно, то явленія, собственно говоря, суть самыя идеи, только въ иной формѣ существованія. Вещи дѣйствительны на столько, насколько участвуютъ въ идеяхъ; это значитъ, что бытіе вещей есть не что иное, какъ бытіе въ нихъ самихъ идей.

Но если идеи—единственная дѣйствительность, то понятно, что никакой иной дѣйствующей причины, кромѣ идей, быть неможетъ. Отсюда Целлеръ идеи Платона разсматриваетъ какъ дѣйствующія силы. Такой взглядъ на идеи онъ доказываетъ тѣмъ, что дѣятельное и страдательное движеніе вообще приписывается сущему, и что бытіе опредѣляется какъ δύναμις. Что означаетъ δύναμις, для объясненія этого Целлеръ ссылается на Респ. V, 477 (противъ Девшле). Онъ находитъ, что въ Федонѣ Платонъ признаетъ идеи собственными и истинно дѣйствительными причинами всѣхъ вещей и что формальная, дѣйствующая и конечная причины здѣсь не только не различаются, напротивъ прямо признаются за одно и тоже. Сюда же присоединяется авторитетъ Аристотеля, который не находитъ у Плат. дѣйствующей причины, отдѣльной отъ идеи [1]).

помѣщаетъ то, что есть и вмѣстѣ не есть, а соотвѣтствующею формою знанія. для этого средняго между бытіемъ и небытіемъ признаетъ мнѣніе, какъ находящееся также въ срединѣ между знаніемъ и незнаніемъ. Мысль очевидно здѣсь та, что какъ есть различныя степени бытія, такъ и различныя должны быть формы познанія.

[1]) Philos. d. Griech. II, 1 575—584. Аристотель, говоритъ Целлеръ, неоднократно высказываетъ то возраженіе противъ Платона, что его идеямъ недостаетъ дѣйствующей причины. Дѣйст. въ Метаф. 1, 9. 991a 18 и 19 Аристотель говоритъ: назвать идеи образцами вещей и говорить, что вещи участвуютъ въ нихъ это значитъ пустословить (κενολογεῖν), высказывать поэтическія метафоры. Ибо кто тотъ, который, смотря на идеи, творитъ? (τί γαρ ἐστι τὸ ἐργαζόμενον

Далѣе, если идеи по Пл. единственная дѣйствительность, такъ что и причина дѣйствующая не отдѣльна отъ идей, а заключается въ нихъ самихъ, то съ этой точки зрѣнія невозможно также допустить, чтобы Пл. представлялъ міръ происшедшимъ во времени. Поэтому повѣствованіе о происхожденіи міра (въ Тимеѣ) есть не болѣе, какъ миѳическій образъ представленія, цѣлью котораго было изъясненіе утройства міра, на основаніи установленныхъ принциповъ а не исторія его происхожденія. Въ самомъ дѣлѣ, вмѣсто того, чтобы разсматривать образованіе міра по частямъ, въ порядкѣ послѣдовательнаго происхожденія ихъ во времени, какъ это свойственно историческому повѣствованію, представленіе мірообразованія въ Тимеѣ Платонъ располагаетъ по моментамъ философскаго своего взгляда (nach begrifflichen Momenten) на міръ: сначала говорится со всею полнотою о порожденіяхъ разума въ мірѣ, затѣмъ (47$_e$ и дал.) о дѣйствіяхъ необходимости и наконецъ (69 и д.) о мірѣ, какъ общемъ произведеніи этихъ двухъ причинъ; равнымъ образомъ, въ первой изъ этихъ частей объ образованіи тѣлесныхъ элементовъ трактуется прежде, нежели о предшествующей имъ міровой душѣ; кромѣ того, одинъ и тотъ же предметъ, поелику разсматривается съ двухъ точекъ зрѣнія, дважды встрѣчается, это именно происхожденіе элементовъ. Такое изложеніе уже своею формою указываетъ на то, что имѣется въ виду показать не историческій процессъ мірообразованія, но—общія причины и составныя части міра, каковъ онъ есть теперь. Отсюда и ми-

---

πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον). Далѣе, въ тойже главѣ онъ говоритъ: въ Федонѣ говорится, что идеи суть причины бытія и происхожденія, но хотя бы идеи и существовали, происхожденіе вещей невозможно безъ движущей причины (καίτοι τῶν εἰδῶν ὄντων ὅμως οὐ γίγνεται τὰ μετέχοντα, ἂν μὴ ᾖ τὸ κινοῦν), а между тѣмъ многое происходитъ (произвед. искусства), для чего

ическій элементъ наиболѣе вводится въ изложеніе въ тѣхъ пунктахъ, гдѣ выступаетъ по времени (zeitlich) новое, какъ стр. 30^b, 35^b, 36^b, 37^b, 41^a [1]).

Какъ дѣйствующія силы, идеи обнаруживаютъ свою дѣятельность въ движеніи и образованіи формъ вещей, т. е. составляютъ причину движущую и вмѣстѣ формальную. Поэтому не только божество Пл., какъ первая дѣйствующая причина, не отлично отъ идей, но также и міровая душа, о происхожденіи которой говорится въ Тимеѣ, въ сущности тоже что идеи. Міровая душа представляется здѣсь какъ существо образованное изъ недѣлимаго и дѣлимаго, т. е. она связываетъ идею съ чувственнымъ явленіемъ, соединяя въ себѣ свойства обоихъ, ибо она безтѣлесна какъ идея, но вмѣстѣ съ тѣмъ относится къ тѣлесному. Поэтому она, съ одной стороны,—источникъ всякой духовной жизни, именно познанія, а съ другой—источникъ движенія и всякаго порядка въ тѣлесномъ. Въ послѣднемъ отношеніи душа, какъ число и гар-

---

не предполагаемъ идей. Ibid VII, 8. 1033^b, 14. Арист. говоритъ: для происхожденія вещей идеи излишни, какъ сущности, *отдѣльныя* отъ вещей, (иначе онѣ и не были бы такими сущностями,) ибо относительно многихъ существъ очевидно, что рождающее таково же, какъ и раждаемое (по виду, различаясь по числу, т. е. по индивидуальности) такъ человѣкъ раждаетъ человѣка.... Очевидно, что при этомъ никакая форма какъ образецъ не нужна: сама по себѣ дѣйствующая причина достаточна для происхожденія раждаемаго ею (ἱκανὸν τὸ γεννῶν ποιῆσαι т. е. γεννώμενον, см. Metaph. d. Arist. Schwegler, comment. 85 s.) Но всѣ эти мѣста (и много другихъ подобныхъ) говорятъ прямо противъ Целлера, свидѣтельствуя о томъ, что идеи Пл. не суть дѣйствующія причины, какъ утвержд. Целлеръ. Аристотель возражаетъ противъ трансцендентнаго бытія идей, а не противъ тождества идей и дѣйствующей причины. Аристотель и не могъ возражать противъ такого тождества, такъ какъ самъ онъ признавалъ формы вещей первообразными и вмѣстѣ движущими причинами вещей. Наконецъ, если Арист. и не находитъ у Платона дѣйствующей причины, то это объясняется тѣмъ, что онъ имѣетъ въ виду главнымъ образомъ позднѣйшую форму философіи Платона, въ какой эта философія излагается Аристотелемъ.

[1]) Phil. d. Griech. II, 1, s. 666—671.

монія, производитъ всякую численную опредѣленность и гармонію въ мірѣ, слѣдоват. тоже что граница (въ Филебѣ). Отсюда видно, что вообще міровая душа представляетъ отношеніе идеи къ чувственному, или точнѣе, она есть сама идея въ значеніи движущаго принципа, ибо такъ какъ матерія сама по себѣ—несущее, то реальнымъ въ душѣ можетъ быть только идея. Какъ идеи представляются раздѣльно, одна подлѣ другой, хотя собственно низшія въ высшихъ должны заключаться, и всѣ—въ одной высочайшей, и какъ чувственное полагается отдѣльно отъ идей, хотя на самомъ дѣлѣ имманентно идеямъ, подобно тому и душа различается, какъ третье между идеею и явленіемъ, вмѣсто того чтобы обозначить только обращенную къ явленію сторону идеи 1).

Наконецъ идеи, какъ единственная дѣйствительность, составляютъ также конечную причину—высочайшую цѣль жизни. Такъ какъ, съ одной стороны, матерія, въ противоположность идеѣ, есть небытіе, противное идеѣ, чѣмъ задерживается чистое проявленіе послѣдней, то высочайшая нравственная цѣль и благо предполагается въ отрѣшеніи отъ чувственной жизни и въ обращеніи къ чистому созерцанію. Но поелику, съ другой стороны, идея есть основаніе всякаго образованія и причина всего добраго въ чувственномъ мірѣ, то съ этой стороны благомъ можно было также признать представленіе идеи въ человѣческой жизни, такъ что нетолько познаніе чистой идеи но и гармоническое ея воплощеніе въ чувственномъ и происходящее отсюда удовлетвореніе возможно было причислить къ составнымъ частямъ блага высочайшаго. Тотъ и другой образъ представленія высочайшаго блага дѣйствительно мы находимъ у Платона, одинъ—въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ задача жизни полагается въ отрѣшеніи отъ чувственности, а другой—

1) ibid. 650—660.

въ томъ случаѣ, когда чувственно прекрасное представляется какъ достойное любви... [1]).

Такимъ образомъ, по Целлеру, все содержаніе философіи Платона въ своемъ основаніи сводится къ противоположности идеальнаго и реальнаго, сущности и явленія и притомъ такъ, что одна сторона этой противоположности представляется существующею не иначе какъ въ другой. Все что различается у Платона на одной сторонѣ противоположности, это именно: мірообразователь, міровая душа и наконецъ идея блага, все это не болѣе, не менѣе какъ различныя формы представленія или же различныя отношенія одного и тоже, говоря иначе: формальная, движущая и конечная причины у Платона тождественны.

Штумпфъ, напротивъ, доказываетъ, что идеи, по системѣ Платона, не—единственная дѣйствительность. Такъ души, которымъ усвояется познаніе идей, реально отдѣльны отъ идей; если Пл. называетъ идеи истинно и вполнѣ сущимъ, то это уже показываетъ, что идеи не единственная дѣйствительность. Въ самомъ дѣлѣ, въ Филебѣ различаются четыре, а въ Тимеѣ три рода сущаго, изъ которыхъ идеи составляютъ только одинъ родъ, при чемъ прочіе роды ясно раздѣляются отъ идей, такъ какъ идеи характеризуются тѣмъ, что онѣ ничего въ себя не принимаютъ. Если идеи единственная дѣйствительность, то перемѣны происхожденія и разрушенія (γένεσις) невозможно объяснить, и остается—или отрицать, или переносить ихъ на самыя идеи; но Платонъ изъ области идей исключаетъ *происхожденіе*; въ тоже время послѣднее онъ не только не отрицаетъ, напротивъ опредѣляетъ отношеніе его къ идеямъ, признавая идеи, а также души и умъ, причинами *происхожденія*.

Удовольствіе, по Плат., принадлежитъ къ области про-

[1]) ibid. 735—742.

исхожденія. Есть ли оно форма явленія блага, какъ и вообще происходящее должно быть, по взгляду Целлера, формою явленія идей? Но въ такомъ случаѣ куда должно направляться такъ рѣшительно предлагаемое отрѣшеніе отъ чувственнаго, тѣлеснаго? Къ душѣ? Но душа сама есть явленіе. Къ идеѣ? Но явленіе, какъ присущее сущности, т. е. идеѣ, не можетъ быть отдѣлено отъ нея, и частное, индивидуальное, будучи явленіемъ, не можетъ сдѣлаться сущностію. Поэтому Платонъ тщетно усиливался доказать безсмертіе: оно было бы или невозможно, или безполезно. Все это дѣлаетъ непоколебимымъ свидѣтельство Аристотеля, который въ смыслѣ совершенной отдѣльности идей называетъ ихъ χωριστά, παρὰ τὰ πράγματα Met. 1, 6. p. 987 b, 8. 31; XIII, 9 p. 1086 a, 32 [1])

Соглашаясь вполнѣ съ мнѣніемъ Штумпфа объ отдѣльности идей отъ вещей, мы можемъ присоединить къ его доказательствамъ противъ Целлера еще слѣдующія замѣчанія. Въ Софистѣ, какъ мы видѣли, Платонъ приходитъ къ тому выводу, что сущее и несущее собственно не противоположны, а только различны, что не только сущее, но также и не сущее *есть*, ибо несущее въ безотносительномъ смыслѣ не мыслимо и невыразимо. Не только не допускаетъ Платонъ исключительной противоположности между сущимъ и несущимъ, но даже указываетъ посредствующія степени между тѣмъ и другимъ; такъ онъ различаетъ отображенія вещей (εἰκόνες), вещи (σώματα)—что составляетъ область видимаго (ὁρατὸν γένος), далѣе: математическіе объекты (μαθηματικά) и наконецъ идеи (ἰδέαι),—тѣ и другіе составляютъ область мыслимаго (νοητὸν γένος) (Респ. 509 и 533). Целлеръ основывается на томъ, что Платонъ только знаніе посредствомъ понятій признаетъ истиннымъ, заключая отсюда, что какъ въ

1) Zeitschrift fur Phil. u phil. Kr. 54 Bd., 1. 105—108.

познаніи Платонъ, хотя и различаетъ представленіе отъ знанія умозрительнаго, но только по формѣ, а не по содержанію, такъ равно и въ бытіи чувственное для него есть лишь иная форма существованія идеи. Конечно вещи подобны идеямъ, поэтому и въ познаніи чувственное представленіе должно имѣть связь, общеніе съ умозрительнымъ знаніемъ. Однакоже Платонъ допускаетъ, что истинное мнѣніе можетъ быть и безъ знанія 1), слѣдовательно отдѣльно отъ знанія, равнымъ образомъ и участіемъ вещей въ идеяхъ не исключается раздѣльное ихъ бытіе. Для Целлера представляется невозможнымъ допустить такую раздѣльность, собственно потому, что сущее и несущее онъ ставитъ въ исключительную противоположность одно къ другому, такъ что чувственное, съ сво точки зрѣнія, отдѣльно отъ идеальнаго просто ничто и все бытіе, принадлежащее ему, есть бытіе въ немъ самой идеи 2). Но какой смыслъ тогда имѣло бы раздѣленіе чувственнаго отъ идеальнаго? Конечно Платонъ обыкновенно противоположныя

---

1) Теэт. 201.

2) Я не утверждаю, говоритъ Целлеръ (противъ Штумпфа), что платоновск. воззрѣніе объ отношеніи вещей къ идеямъ вполнѣ исчерпывается имманентностію (Immanenz) однихъ въ другихъ, но признаю, что это опредѣленіе выражаетъ только одну его сторону; другая сторона—различіе вещей отъ идей, особность (Eigenartigkeit) чувственн. существованія, при чемъ идеи оказываются чѣмъ—то потустороннимъ для чувственнаго міра, не только не изъясняется изъ означеннаго опредѣленія, но даже несогласима съ нимъ. Поэтому, кто хочетъ меня опровергнуть, не долженъ ограничиваться указаніемъ на то, что эти послѣднія опредѣленія есть у Платона, но—доказать, что другихъ опредѣленій у Плат. нѣтъ, и что они не требуются общими предположеніями его системы; доказать же этого нельзя, пока не лишено своей силы многократно повторенное положеніе, что только идеямъ принадлежитъ истинное бытіе, что онѣ только составляютъ предметъ истиннаго знанія и вся реальность вещей сообщается имъ идеями (II, 1, 625—626, 3 прим.). Но почему же Целлеръ обращаетъ исключительное вниманіе только на одну сторону платон. воззрѣнія на идеи, и эту сторону проводитъ съ такою послѣдовательностію, что идеи Плат. оказываются и формальными, и дѣйствующими и конечными причинами и кромѣ идей ничего болѣе не остается, что имѣло бы реальное значеніе.

понятія или мнѣнія разсматриваетъ раздѣльно съ цѣлію показать относительное значеніе каждаго порознь и за тѣмъ соединяетъ ихъ въ одномъ общемъ представленіи. Не имѣетъ ли такого же методическаго значенія и раздѣленіе идеальнаго отъ чувственнаго, и не составляютъ ли поэтому то и другое только различныя стороны или элементы бытія? Дѣйствительно, благо Платонъ опредѣляетъ какъ гармоническое соединеніе чувственнаго съ идеальнымъ. Но не слѣдуетъ при этомъ забывать, что самое это понятіе о благѣ имѣетъ характеръ идеальный, т. е. хотя требуется сліяніе идеальнаго съ чувственнымъ, но вполнѣ осуществиться такое требованіе никогда не можетъ; чувственное всегда остается только *подобнымъ* идеѣ, и наоборотъ идея никогда не можетъ выдти изъ самой себя и перестать быть объектомъ умственнаго созерцанія, и это потому, что по самой природѣ своей идеальное и чувственное различны; первое неизмѣнно, послѣднее измѣняемо. Словомъ, какъ въ діалектическомъ соединеніи понятій высшее понятіе, проходя чрезъ цѣлый рядъ низшихъ не лишается при этомъ своей отдѣльности, такъ и идея, отражаясь въ чувственномъ, чрезъ то не смѣшивается съ чувственнымъ, но остается въ самой себѣ сущею.

Штумпфъ доказываетъ отдѣльность идей не только въ отношеніи къ вещамъ, но также и въ отношеніи къ познающему ихъ уму, даже божественному. Платонъ прямо говоритъ, что идеи не могутъ быть ни въ чемъ иномъ, а только въ себѣ пребываютъ. Отдѣльность идей въ отношеніи къ уму доказывается тѣмъ, какъ онѣ познаются (чрезъ созерцаніе, а не рефлексію), но въ особенности—цѣлью, ради которой предполагаются: ибо если истина не должна быть субъективною и потому невозможною, то каждая идея какъ единичная должна быть общегоднымъ (gemeinsame) предметомъ познанія [1].

[1]) Zeitschrift für Phil. Bd. 54, 1. 102—103.

Итакъ ясно, что собственно хотѣлъ выразить Платонъ, утверждая отдѣльность идей даже отъ ума божественнаго: истина независима ни отъ какого ума не только человѣческаго, но и божественнаго. Но самъ же Штумпфъ это основаніе, по которому утверждается самобытность идей, лишаетъ всякой силы, когда въ собственномъ смыслѣ принимаетъ то мѣсто, гдѣ божество называется творцемъ идей: творчество это, по его изъясненію, не есть впрочемъ временное событіе, а вѣчное, но это значитъ, что идеи безусловно зависимы отъ творчества божественнаго. 1). Кромѣ того, Штумпфъ нашелъ, что творческій актъ предполагаетъ причину матеріальную, первообразную, дѣйствующую и конечную. Въ отношеніи къ происхожденію идей причина дѣйствующая и первообразная совпадаютъ т. е. Богъ, при образованіи идей, есть и творецъ, и вмѣстѣ первообразъ творенія Но гдѣ матерія, изъ которой идеи образуются? Также въ Богѣ? Тогда чтоже будетъ означать такое образованіе идей, какъ не происхожденіе ихъ изъ ума божественнаго? Итакъ если нельзя понятнымъ образомъ изъяснить сотвореніе идей, и если у Платона мы не находимъ никакой попытки къ этому, то остается признать что идеи по Платону, совѣчны съ божественнымъ умомъ и притомъ просто существуютъ, а не образуются. А если взять во вниманіе тотъ выводъ Штумпфа, что понятія, какъ образы идей, существующіе въ умѣ, равны идеямъ 2), то можно сказать, что въ умѣ божественномъ должны быть самые первообразы, а не только ихъ подобія. И дѣйствительно, Платонъ говоритъ объ умѣ, что онъ или равенъ, или наиболѣе сроденъ истинѣ,

1) ibid. Bd. 54, 2. 230.

2) ibid 54 B. 1, 104. Die Ideen sind auf im Geiste,un d zwar in der Form subjectiver Begriffe, welche die Ideen in ihrem objectiven Seyn volständig decken. Darum macht P. zwischen subject. Begriffen und den objectiven Ideen auch keinen sprachlichen Unterschied.

и безъ сомнѣнія первое во всей силѣ должно относиться къ уму божественному.

Далѣе Штумпфъ оспариваетъ вышеизложенный взглядъ Целлера на представленіе мірообразованія [1]). Такой взглядъ уже потому кажется ему несостоятельнымъ, что онъ является послѣдствіемъ ложнаго мнѣнія, будто идеи по Платону—единственная дѣйствительность. Однакожъ и при другомъ взглядѣ

---

[1]) Чтобы доказать, что діалогъ (Тимей) въ главныхъ мѣстахъ не миѳическій Ш. излагаетъ важнѣйшія положенія въ слѣдующей силлогистической формѣ. *Верхняя посылка въ трехъ частяхъ*: а) всегда сущее, никогда не происходящее, есть то, что познается посредствомъ разума, а постоянно происходящее—то, что осредствомъ мнѣнія познается; b) все происходящее должно происходить чрезъ причину; c) если причина эта образуетъ происходящее по всегда сущему первообразу (παράδειγμα), то она совершенна, если же пользуется происшедшимъ (временнымъ) первообразомъ, то несовершенна. *Низшая посылка*. Весь міръ тѣлесенъ, слѣдоват. посредствомъ мнѣнія познается. *Заключеніе соотвѣтствуетъ частямъ верхней посылки:* а) Міръ есть происходящее и происшедшее, b) открыть производителя его трудно и повѣдать его всѣмъ невозможно; c) такъ какъ существующій міръ—лучшій, то и первообразъ его—всегда сущее (ιδεα) ibid. 120—121. Целлеръ справедливо противъ этого возражаетъ, что въ такой же формѣ можно представить и то, что Плат. говоритъ, приступая къ изложенію извѣстнаго космологическаго миѳа (въ діалогѣ „Политикъ“) о періодической смѣнѣ мости тѣхъ состояній міра, когда онъ самъ собою движется и когда движетъ его божество. „Тѣлесное не можетъ оставаться всегда въ томъ же состояніи. Міръ тѣлесенъ. Поэтому онъ долженъ измѣняться и перемѣна эта состоитъ въ круговращеніи. Но невозможно, чтобы онъ самъ по себѣ непрерывно вращался; это возможно только для ἡγούμενον τῶν κινουμένων πάντων. Съ другой стор. природа послѣдняго не дозволяетъ (οὐ θέμις) ему двигаться въ противоположномъ направленіи (а таково настоящее движеніе міра сравнит. съ прежнимъ по сказанію миѳа). Поэтому міръ не можетъ всегда самъ себя двигать, равно неозможно, хочтобы божество было всегда его движителемъ; нельзя также допустить, чтобы двое боговъ двигали его противоположнымъ образомъ. Остается слѣдоват. допустить, что онъ то божествомъприводится въ движеніе, то предоставленный самому себѣ собственною силою движется въ противоположномъ направленіи (Полит. 269c). Никто, говоритъ Целлеръ, не выведетъ отсюда заключенія, что Платонъ дѣйствительно былъ того мнѣнія, будто міръ попеременно то божествомъ движется, то движется самъ собою въ обратномъ направленіи, при чемъ происходитъ переворотъ всѣхъ отношеній (II, 1,668 прим.).

*

на идеи, нельзя отказать въ основательности доводовъ представленному выше объясненію платоновскаго представленія о міробразованіи. Въ самомъ дѣлѣ, Платонъ называетъ время образомъ вѣчности, не ясно ли этимъ указывается на то, что оно безначально и безконечно? Время къ вѣчности относится очевидно такъ же, какъ чувственное къ идеальному, т. е. какъ измѣнчивое къ неизмѣнно сущему. Подобіе вѣчности во времени состоитъ въ томъ, что при измѣняемости время представляетъ опредѣленный порядокъ. Существованіе во времени есть отличительный характеръ чувственнаго міра, ибо непрерывное рожденіе, происхожденіе изъ вѣка въ вѣкъ и есть то, что составляетъ природу всего видимаго. Этимъ оправдывается и самый способъ разсмотрѣнія (повѣствовательный или исторический) въ Тимеѣ видимаго міра. Ибо рѣчь, какъ говоритъ Платонъ, должна сообразоваться съ предметомъ, должна быть его подобіемъ, Тим. 29^b.

Впрочемъ Штумпфъ также утверждаетъ тождество дѣйствующей причины (божества) съ первообразною (идеею блага) но только въ отношеніи къ идеямъ, а не относительно вещей и душъ. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи первая дѣйствующая причина раздѣляется отъ первообразной (идей).

Понятіе о первой дѣйствующей причинѣ, тождественной въ отношеніи къ идеямъ съ первообразною, Штумпфъ выводитъ изъ разсмотрѣнія идеи блага, какъ она представляется въ Республикѣ. Идея блага здѣсь сравнивается съ солнцемъ. Такой способъ представленія идеи блага, по замѣчанію Штумпфа, имѣетъ ту выгоду, что *аналогія* для опредѣленія *отношеній* есть форма вполнѣ точная, ибо показываетъ равенство ихъ между различнымъ, а въ настоящемъ случаѣ именно требуется опредѣлить отношеніе (идеи блага къ божеству). Слѣдующія отношенія даны въ этомъ сравненіи идеи блага съ солнцемъ: какъ въ мірѣ духовномъ различаются умъ, умосозерца-

смое (идеи) и идея блага (причина того и другаго): такъ въ мірѣ видимомъ различаются: зрѣніе, то что видимо чрезъ зрѣніе, наконецъ солнце (причина видимости и способности видѣть); слѣдовательно умъ такъ относится къ умосозерцаемому, а то и другое вмѣстѣ такъ относятся къ идеѣ блага, какъ зрѣніе—къ видимому и оба вмѣстѣ—къ солнцу. Но какую аналогію въ духовномъ, спрашиваетъ Штумпфъ, имѣетъ *свѣтъ*? Конечно только отношенія соотвѣтствуютъ свѣту, ибо нѣтъ соотвѣтственной субстанціи, и въ этомъ состоитъ значеніе свѣта для аналогіи: онъ служитъ показателемъ отношенія членовъ въ духовномъ. Штумпфъ находитъ здѣсь слѣдующія отношенія: 1) свѣтъ имѣетъ значеніе среды, именно есть то изъ условій зрѣнія, которое находится какъ въ видимомъ, такъ и въ видящемъ, ноба соединяетъ одно съ другимъ (по представленію Платона Тим. 45b. и д. Соф. 266c. вслѣдствіе свѣта, исходящаго какъ изъ глазъ, такъ и изъ предмета, происходитъ образъ послѣдняго который, проникая въ душу, обрязуетъ наблюденіе). Въ мірѣ духовномъ только отношеніе можетъ быть тѣмъ, что находитсявъ двухъ членахъ и соединяетъ ихъ. Очевидно, отношеніе это есть то, въ слѣдствіе котораго происходитъ дѣйствительное познаніе, какъ скоро познающее направляется къ познаваемому. Откуда это отношеніе? Какъ свѣтъ—отъ солнца, такъ это отношеніе происходитъ отъ идеи блага, которая, такимъ образомъ, даруя возможность познанія познающему и познаваемость познаваемому есть причина дѣйствительнаго познанія. Отсюда два новыя отношенія, и притомъ—между идеею блага съ одной стороны, а съ другой—идеями и душами. 2) Сообщеніе свѣта предполагаетъ, что само солнце постоянно обладаетъ имъ и глазъ, который чрезъ него также постоянно владѣетъ свѣтомъ, вслѣдствіе этого подобенъ солнцу (508b). Соотвѣтственно этому идея блага непрерывно должна обладать тѣмъ отношеніемъ между познающимъ и познаваемымъ, которое есть условіе познанія (срав. VII 518c: здѣсь говорится

что какъ глазъ можетъ обратиться отъ темнаго къ свѣтлому, только совмѣстно со всѣмъ тѣломъ, такъ и органъ познанія, присущій душѣ, вмѣстѣ со всею душею должно отвлекать (при обученіи) отъ измѣняемаго, пока обучаемый ненаучится созерцать сущее и свѣтлѣйшее изъ сущаго, т. е., благо), слѣдоват. она сама есть и познающее и познаваемое, то есть, прежде всего себя познаетъ, а какъ свѣтъ находясь въ солнцѣ въ тоже время освѣщаетъ и все видимое, то она можетъ также познавать и все прочее, и наоборотъ сама познаваема другимъ, что только обладаетъ способностію познанія (517). Отсюда познающее чрезъ познаніе, а познаваемое чрезъ познаваемость подобны идеѣ блага: *отношеніе первообразности*. 3) Сообщеніе видимости вещамъ предполагаетъ далѣе образъ сообщенія, это именно лучеиспусканіе (508^b). Но какъ можетъ быть сообщена возможность познанія душамъ, а идеямъ познаваемость? Здѣсь опять возможно только отношеніе, ибо никакого нѣтъ духовнаго матеріала, который былъ бы посредствующимъ при этомъ сообщеніи. Какъ познаніе существенно душамъ, такъ идеямъ свойственна познаваемость въ такой степени, что безъ познаваемости и самое бытіе ихъ немыслимо (отсюда бытіе и истина—одно и тоже: ἀλήθεια καὶ τὸ ὄν 508^d; ἀλήθεια καὶ οὐσία VII, 525^c). Сообщеніе отношенія, которое есть условіе существеннаго аттрибута (т. е. познанія и познаваемости), мыслимо не иначе, какъ если и самое бытіе и существо вообще обоимъ членамъ (т. е. душамъ идеямъ) даруется. Поэтому, какъ солнце раждаетъ не только свѣтъ, но и все тѣлесное, чему сообщаетъ свѣтъ, такъ идея блага производитъ души и идеи: *отношеніе причинности* [1]). Такимъ образомъ всѣ отношенія идеи блага къ идеямъ

---

[1]) Zeitsch. f. Phil. 54, 2, 211—212.

и душамъ, именно отношенія *первообразности* и *причинности* сводятся къ отношенію между познающимъ и познаваемымъ— отношенію присущему самой идеѣ блага, т. е., значеніе первообразной и вмѣстѣ дѣйствующей причины, принадлежащее идеѣ блага въ отношеніи къ идеямъ и душамъ, основывается на самопознаніи, свойственномъ этой идеѣ. Такъ какъ идея блага есть познающее и вмѣстѣ познаваемое, то поэтому она сообщаетъ способность познанія душамъ, а познаваемость идеямъ; вмѣстѣ съ тѣмъ идея блага сообщаетъ идеямъ и душамъ и самое бытіе,—ибо познаваемость существенное свойство идей, чѣмъ условливается ихъ бытіе, а способность познанія такое же свойство душъ. Отсюда видно, что, по толкованію Шумпфа, познаніе присущее идеѣ блага, предметомъ котораго прежде всего должна быть сама эта идея, не только независимо отъ идей, напротивъ предваряетъ самое бытіе идей. Но этому выводу Штумпфа прямо противорѣчитъ то, что въ Парменидѣ говорится о познаніи свойственномъ божеству. Здѣсь Парменидъ спрашиваетъ Сократа: могъ ли бы ты согласиться съ тѣмъ, что если есть родъ знанія самаго въ себѣ (αὐτό τι γένος ἐπιστήμης) то оно много совершеннѣе, чѣмъ наше знаніе? Равнымъ образомъ и красота и все другое?—Да.—И если что нибудь участвуетъ въ знаніи какъ оно есть въ самомъ себѣ, то не призналъ ли бы ты, что, кромѣ Бога, никто не обладаетъ болѣе совершеннымъ знаніемъ?—Необходимо такъ. (134c). И на чемъ основывается означенный выводъ Шт.? Единственно на аналогическомъ значеніи свѣта, которое однакожъ не указывается самимъ Платономъ, но также выведено Штумпфомъ. Посмотримъ, насколько соображенія Штумпфа въ этомъ случаѣ согласуются съ данными, которыя мы имѣемъ у Платона. Онъ находитъ, что свѣту соотвѣтствуетъ отношеніе между познающимъ и познаваемымъ, такъ что подобно тому какъ солнце постоянно обладаетъ свѣтомъ, идея блага также дол-

жна обладать этимъ отношеніемъ. Конечно свѣтъ имѣетъ значеніе среды, ибо при посредствѣ свѣта глазъ пріобрѣтаетъ способность видѣть, а вещамъ сообщается видимость; однакоже свѣтъ не видитъ себя. Равнымъ образомъ, если отъ идеи блага происходитъ отношеніе между познающимъ и познаваемымъ, то отсюда не слѣдуетъ, что идея блага познаетъ себя. Платонъ говоритъ: какъ *свѣтъ* и зрѣніе должно признать подобными солнцу, само же солнце не то же что свѣтъ и зрѣніе, такъ знаніе и истина подобны благу, однако ни знаніе, ни истина не есть само благо, напротивъ благо могущественнѣе знанія и истины. Здѣсь съ одной стороны полагаются свѣтъ и зрѣніе, а съ другой—знаніе и истина. Очевидно, въ этомъ случаѣ *свѣтъ* соотвѣтствуетъ *истинѣ*, т. е. *познаваемому*, а зрѣніе—знанію. Въ самомъ дѣлѣ, солнце посредствомъ свѣта сообщаетъ видимость вещамъ, но и само оно видимо посредствомъ того же свѣта. Равнымъ образомъ идея блага, хотя сообщаетъ истинность познаваемому, но и сама она также есть высочайшій предметъ познанія (μέγιστον μάθημα, τελευταία ἐν τῷ γνωστῷ Респ. 505ᵃ, 517ᶜ). Итакъ что же такое идея блага?

Въ Респ. V, 477ᶜ и дал. Платонъ между прочимъ говоритъ, что силы (δυνάμεις) составляютъ нѣкоторый родъ сущаго, по которому какъ мы имѣемъ способность къ тому, на что способны (ἡμεῖς δυνάμεθα ἃ δυνάμεθα), такъ и все другое,—что только обладаетъ способностію къ чему либо. »Зрѣніе, напримѣръ и слухъ, я полагаю, принадлежатъ къ роду силъ..., именно въ силѣ я не вижу ни цвѣта, ни формы, ничего либо подобнаго, что нахожу во многомъ другомъ, и чрезъ что различаю вещи, говоря самому себѣ, что это иное, а то опять иное При разсмотрѣніи силы обращаю вниманіе только на то, къ чему она *относится* (ἐφ' ᾧ τε ἐστι), и что производитъ; смотря на это, различаю каждую силу отъ другихъ, и силу предназначенную для того же и производящую тоже называю тою же,

а ту силу, которая для иной цѣли предназначена и производитъ иное, называю иною«. Изъ послѣдующаго видно, что познаніе и мнѣніе составляютъ именно такія различныя силы, т. е. различаются и по цѣли, и по своимъ дѣйствіямъ. Знаніе (ἐπιστήμη) не только причисляется къ силамъ, но и признается крѣпчайшею изъ всѣхъ силъ (πασῶν δυνάμεων ἐρρωμενεστάτην); познаніе относится къ сущему, какъ своему предмету, представленіе же или мнѣніе имѣетъ своимъ предметомъ среднее между сущимъ и несущимъ, что не есть ни то, ни другое. На это мѣсто (какъ выше сказано) ссылается Целлеръ для подтвержденія своего взгляда на идеи, какъ дѣйствующія причины (а не только конечныя и первообразныя) или силы. Но здѣсь ясно признается силою только познаніе, идеи же составляютъ предметъ знанія, а не самое знаніе. Притомъ же здѣсь о силахъ говорится только какъ *о нѣкоторомъ родѣ сущаго* (δυνάμεις εἶναι γένος τί τῶν ὄντων), между тѣмъ какъ идеи называются обыкновенно вообще сущимъ (ὄντως ὄν, ὂν τῷ ὄντα Федръ 247c.e. Респ. X 597d; παντελῶς ὄν, κατὰ ταῦτα ὄν, ὡσαύτως ὄν и т. под.). Правда въ Софистѣ прямо говорится что сущее не что иное какъ сила (τίθεμαι ὅρον ὁρίζειν τὰ ὄντα, ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις 247e). Но должно замѣтить, что слова эти направлены противъ матеріалистовъ, которые утверждали, что только тѣлесное существуетъ, и потому Платонъ хочетъ только сказать, что силы, которыя сами по себѣ безтѣлесны, хотя бы и существовали въ тѣлесномъ, скорѣе должны быть признаны сущимъ нежели тѣла. Дѣйствительно, опредѣніе бытія какъ силы является здѣсь выводомъ изъ того разсужденія, что кромѣ тѣла существуетъ также душа, а въ душѣ находятся справедливость и несправедливость, мудрость и глупость, и что по причинѣ справедливости она дѣлается справедливою и т. д., потому то

здѣсь говорится не о совершенно или вполнѣ сущемъ, какъ называются обыкновенно идеи, а просто о существующемъ (τὰ ὄντα). Далѣе Целлеръ приводитъ также извѣстное разсужденіе Сократа о причинѣ вещей въ Федонѣ (которое уже было изложено выше). Приступая къ этому разсужденію, Сократъ замѣчаетъ, что надлежитъ вполнѣ изслѣдовать причину происхожденія и разрушенія (περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν αἰτίαν διαπραγματεύσασθαι 95e). Потомъ разсказываетъ, что прежде онъ изслѣдывалъ причины матеріальныя, но не удовлетворенный такимъ способомъ изслѣдованія, остановился наконецъ на причинахъ идеальныхъ, къ чему привело его ученіе Анаксагора, по которому умъ есть виновникъ и распорядитель всего. Теперь истинными причинами вещей онъ признаетъ причины конечныя, между тѣмъ какъ другіе не ищутъ той силы, которою все это расположено наилучшимъ образомъ, именно такъ, какъ должно быть расположено и не думаютъ, что во всемъ есть нѣкоторая божественная сила (τινὰ ἰσχὺν δαιμονίαν). Целлеръ говоритъ, что во всемъ этомъ разсужденіи никакого различенія не дѣлается между идеальною (der begrifflichen), дѣйствующею и конечною причиною, напротивъ всѣ три довольно ясно признаются за одно и тоже: идеи должны восполнить то, что не сдѣлано Анаксагоромъ, показать ἄριστον и βέλτιστον; онѣ совпадаютъ съ конечными причинами и кромѣ идей Платонъ не хочетъ знать никакой иной причины, какъ онъ самъ это говоритъ (въ лицѣ Сократа 100d). Но въ этомъ случаѣ Целлеръ опустилъ изъ виду одно важное обстоятельство. Желая представить различіе между механическими и конечными причинами, Плат. указываетъ на слѣдующій примѣръ. Если бы кто сказалъ, что Сократъ сидитъ въ тюрьмѣ (вмѣсто того чтобы бѣжать), потому что тѣло его состоитъ изъ костей и жилъ, то этимъ не была бы указана дѣйствительная причина такого поступка Сократа, ибо причина эта очевидно заключается въ томъ, что онъ находитъ для себя *лучшимъ* такъ, а не иначе поступать, т. е. дѣйствуетъ по идеѣ цѣли. Но идея,

которою въ настоящемъ случаѣ руководится Сократъ, имѣетъ значеніе *причины* только потому, что представляется въ умѣ Сократа а не сама по себѣ, т. е. дѣйствующею же причиною все же остается самъ Сократъ, или умъ Сократа, а не сама по сеоѣ идея, которая имѣетъ лишь значеніе цѣли. Такимъ образомъ какъ въ томъ случаѣ, когда Платонъ противъ матеріалистовъ (см. выше) бытіе опредѣляетъ какъ силу, онъ въ зависимости отъ цѣли, которая имѣлась при этомъ въ виду, беретъ во вниманіе извѣстную сторону изъ дѣйствительности, такъ и здѣсь онъ говоритъ только объ идеяхъ какъ причинахъ, что требовалось по самому ходу изысканія, оставляя безъ вниманія все другое.

Признавая идеи Платона дѣятельными силами, Целлеръ безъ сомнѣнія имѣлъ въ виду уравненіе всѣхъ другихъ идей съ *идеею блага*, о которой дѣйствительно говорится, какъ о дѣйствующей причинѣ. Но идея блага ясно раздѣляется отъ всѣхъ другихъ идей и даже признается причиною ихъ.

Какъ причина не только конечная, но и дѣйствующая, идея блага есть сила, а силы познаются (какъ выше сказано) изъ цѣлей, къ которымъ направляются (итакъ и здѣсь ясно цѣль различается отъ дѣйствующей причины или силы) и дѣйствій, которыя ими производятся.

Идея блага не можетъ имѣть для себя никакой цѣли, ибо само благо есть цѣль высочайшая. Остаются дѣйствія: какія же именно дѣйствія производитъ идея блага? Она а) познаваемому даетъ истинность, или познаваемость, а также бытіе и сущность, b) познающему она сообщаетъ способность познавать; c) вообще она есть причина всего прекраснаго и справедливаго (ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία), въ видимомъ раждающая свѣтъ и его обладателя (солнце), а въ невидимомъ (ἓν τε τῷ νοητῷ) сама обладательница дающая истину и умъ.

Истинность или что тоже познаваемость идей условливается главнымъ образомъ ихъ неизмѣняемостію. Въ этомъ от-

ношеніи идеи противополагаются чувственному бытію вещей. Несовершенство вещей состоитъ въ относительности и измѣнчивости принадлежащихъ имъ свойствъ; каждое свойство соединяется съ противоположнымъ: такъ равное является въ нѣкоторомъ отношеніи также неравнымъ, справедливое соединяется съ несправедливымъ, прекрасное съ ненавистнымъ, отсюда происходитъ непрерывная измѣняемость вещей, какъ переходъ отъ одной противоположности къ другой [1]). Напротивъ, каждая идея есть нѣчто единое, простое, само по себѣ существующее и потому неизмѣнное. При многоразличіи свойствъ въ каждой вещи, эти свойства могутъ существовать каждое только отчасти, а не вполнѣ; напротивъ идея по своей простотѣ *вполнѣ* есть то, что есть; слѣдовательно каждая идея есть то, чѣмъ должна быть, между тѣмъ какъ вещамъ свойственно только стремленіе сдѣлаться таковыми, каковы онѣ должны быть [2]). Итакъ ясно что основаніе непзмѣняемости, а вмѣстѣ и познаваемости идей заключается въ ихъ совершенствѣ. А совершенство и есть благо. Въ этомъ смыслѣ благо называется яснѣйшимъ изъ сущаго (τοῦ ὄντος τὸ φανότατον Респ. VII, 518^c). Ибо только при свѣтѣ идеи блага дѣлается понятнымъ, почему каждая идея познается какъ неизмѣнно сущее.

Что касается сообщенія познающему способности познанія, то самъ Платонъ объясняетъ, какъ должно понимать это дѣйствіе блага. Онъ говоритъ: какъ глаза во мракѣ, при отсутствіи солнечнаго свѣта, теряютъ способность видѣть, напротивъ ясно видятъ то, что озаряется солнцемъ: подобнымъ образомъ и душа, когда направляется къ освѣщаемому исти-

---

1) Республ. V, 479 a. VII, 524^c Федонъ 78^d, 103 b.

2) Филебъ 54^b.

ною и сущимъ, является обладательницею ума, познаетъ и уразумѣваетъ; когда же обращается къ тому, что покрыто мракомъ, что рождается и погибаетъ, тогда блуждаетъ въ области мнѣній... [1]). Въ Федонѣ Сократъ говоритъ, что когда онъ искалъ объясненія вещей въ причинахъ матеріальныхъ, то переставалъ понимать и то, что прежде казалось ему яснымъ...

Такимъ образомъ идея блага выражаетъ какъ природу идей, такъ равно и природу ума: ибо сущность идеи состоитъ въ томъ, что она *совершеннѣйшимъ* образомъ представляетъ то, что несовершенно, только какъ подобіе, является въ чувственномъ мірѣ: равнымъ образомъ умъ удовлетворяется только познаніемъ цѣлей т. е. блага, ради котораго все происходитъ и существуетъ. Поэтому она есть вмѣстѣ идея и умъ. Идея блага, какъ и всѣ другія идеи, неизмѣняема: благо могло бы измѣниться, только къ худшему, а это немыслимо. Идея блага такъ же, какъ и всѣ идеи, имѣетъ значеніе конечной причины, ибо все происходящее, бывающее, происходитъ ради блага, само же благо ни въ чемъ не нуждается. Насколько идея принадлежитъ къ числу идей, она можетъ быть сравниваема съ другими идеями по достоинству: въ этомъ отношеніи идея блага выше всѣхъ идей: она превосходнѣе красоты и справедливости (Респ. 504d, 505d) и вообще полагается въ

---

[1]) Въ Тим. Плат. говоритъ о міровой душѣ, что поелику она образована изъ сущности неизмѣняемаго, измѣняемаго и бытія (ἐκ τῆς ταὐτοῦ καὶ τῆς θατέρου φύσεως ἔκ τε οὐσίας; οὐσία здѣсь также различается отъ того-же и иного, какъ Пиѳагорейцы различали гармонію отъ противоположныхъ началъ границы и неогранич., изъ которыхъ она образуется, и какъ въ Филебѣ разли чается отъ этихъ началъ смѣшанное); то она способна къ познанію того и другаго и взаимнаго отношенія между ними, именно: когда круговращеніе измѣняемаго правильно показываетъ наблюдаемое, то происходитъ въ ней истинное представленіе и мнѣніе, а когда круговращеніе неизмѣняемаго приводитъ ее къ разсмотрѣнію разумнаго, тогда раждаются въ цей мудрость и знаніе (νοῦς ἐπιστήμη τε ἐξ ἀνάγκης ἀποτελεῖται (37a, b, c).

ряду идей (Парм. 130[b], Респ. 476[a]). Такъ какъ идея блага превосходнѣе всѣхъ другихъ идей, то отсюда она есть высочайшій предметъ знанія (μέγιστον μάθημα, τελευταία ἐν τῷ γνωστῷ Респ. 505[a], 517[c]). Съ другой стороны, идея блага отождествляется съ божественнымъ умомъ. Когда Сократъ показалъ, что ни удовольствіе, ни мудрость или разумъ не соотвѣтствуютъ понятію блага, то вслѣдъ за тѣмъ онъ обращается къ **Филебу** (который удовольствіе признавалъ благомъ) съ такою рѣчью: итакъ что богиня Филеба (Афродита) не тоже что благо, это кажется мнѣ **достаточно** разъяснено. Но и твой разумъ (возражаетъ Филебъ) также не есть **благо**, и тому же подлежитъ осужденію. Мой—можетъ быть (отвѣчаетъ **Сократъ**), но не таковъ, я полагаю, истинный и божественный умъ [1]). Насколько идея блага есть принципъ сущности, или основаніе, изъ котораго объясняется существенное бытіе идей—она должна быть поставлена выше сущности; равнымъ образомъ какъ условіе познаваемости идей она могущественнѣе познанія и истины [2]).

---

1) Въ Законахъ Аѳинянинъ спрашиваетъ: какъ ово движеніе разума и далѣе говоритъ: на этотъ вопросъ, друзья, трудно дать ясный отвѣтъ (εἰπεῖν ἐμφρόνως). Поэтому справедливость требуетъ, чтобы я помогъ вамъ въ этомъ. Чтобы не уподобляться тѣмъ, которые, *взирая прямо на солнце*, въ полдень причиняютъ себѣ ночь (ср. Федонъ 99[e]) не слѣдуетъ намъ пытаться дать такой отвѣтъ, какъ бы мы могли смертными очами видѣть и познавать разумъ (ὡς νοῦν ποτὲ θνητοῖς ὄμμασιν ὀφόμενοί τε καὶ γνωσόμενοι ἱκανῶς); безопаснѣе смотрѣть на образъ того, о чемъ предложенъ вопросъ. X, 897 [d, e]. Такой же способъ, какъ мы видѣли, избирается и при разсмотрѣніи идеи блага.

2) Истинному любителю мудрости (говорится въ Респуб. VI, 490 [b]) свойственно стремиться къ постиженію сущаго, такъ какъ онъ не останавливается на многоразличіи вещей представляемыхъ, напротивъ неутомимо идетъ далѣе и не находитъ удовлетворенія своей любви до тѣхъ поръ, пока не войдетъ въ соприкосновеніе съ природою каждаго сущаго посредствомъ того, что есть сроднаго съ нимъ въ его душѣ. Приблизившись къ совершенно сущему и съ нимъ соеди-

Итакъ благо есть высочайшее понятіе, которое не можетъ быть выводимо ни изъ какого высшаго основанія. Все познаваемое дѣлается яснымъ и понятнымъ только когда разсматривается съ точки зрѣнія этого понятія. Прекрасное прекрасно по причинѣ красоты, т. е., существованіе прекраснаго оправдывается для разума тѣмъ, что прекрасное есть извѣстнаго рода *совершенство*, познаваемое чрезъ идею прекраснаго. Понятіе блага даетъ поэтому должное направленіе разуму, когда принимается въ руководство при разсмотрѣніи вещей. Идея блага могущественнѣе познанія и истины не только въ томъ смыслѣ, что имѣетъ значеніе принципа для познанія истины, но также еще и потому, что она есть принципъ и для дѣятельности практической. Вотъ почему признается необходимымъ познаніе этой идеи для тѣхъ, которые хотятъ хорошо управлять общественными и частными дѣлами.

И дѣйствительно въ системѣ Платона идея блага имѣетъ значеніе основнаго принципа въ объясненномъ смыслѣ, именно: какъ при изъясненіи міроустройства, такъ и при начертаніи государства, онъ имѣетъ въ виду показать, въ чемъ состоитъ наилучшее. Наилучшее міроустройство есть именно то, которое существуетъ, какъ произведеніе блага, во всемъ подобное идеальному, напротивъ наилучшее государство въ дѣйствительности не существуетъ, а только изъ идеи государства можетъ быть познано.

Разсмотрѣніе идеи блага вполнѣ убѣждаетъ насъ, что Платонъ не имѣлъ и не могъ имѣть никакого представленія о Богѣ какъ существѣ личномъ; во всей системѣ П. нѣтъ никакихъ очевидныхъ слѣдовъ такого представленія, какъ показываетъ

няясь и *раждая чрезъ то умъ и истину* (γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν), онъ тогда только познаетъ, питается и поистинѣ живетъ и такимъ образомъ освобождается тогда, но не прежде, отъ болѣзни рожденія.

всѣ предъидущее изслѣдованіе. Отсюда понятно, какимъ образомъ онъ могъ говорить не только о Богѣ, но и о богахъ. Поэтому нѣтъ основаній представлять божество Платона такъ, какъ представляетъ его Штумпфъ, именно—какъ Творца не только вселенной, но и самихъ идей, по которымъ міръ образованъ, какъ существо обладающее самосознаніемъ, всевѣдѣніемъ и безконечнымъ могуществомъ. Но съ другой стороны, нельзя также согласиться съ Целлеромъ, который ничего иного, кромѣ популярнаго способа представленія или изложенія, не видитъ во всемъ, что Платонъ говоритъ о божествѣ и его дѣятельности въ мірѣ (II, 1, 580). Безъ сомнѣнія понятіе божества для него не было просто даннымъ, ибо данныя понятія не могли его удовлетворить, а искомымъ, но коль скоро понятіе это получило для него особое значеніе, отличное отъ общепринятыхъ представленій, то говоря о божествѣ, онъ конечно долженъ былъ соединять съ этимъ наименованіемъ и то значеніе, которое онъ признавалъ.

Идея блага означаетъ единство дѣйствующей и конечной причины, поколику выражаетъ какъ природу ума божественнаго, такъ равно и природу идей, составляющихъ предметъ познанія и вмѣстѣ нормы творческой дѣятельности разума божественнаго. Разумъ божественный образуетъ міръ *по благости своей*; это значитъ, что божеству по самой его природѣ свойственно производить только наилучшее, ибо виновникъ міра– наилучшій производитель. Вотъ почему міръ признается подобнымъ божеству и называется даже прямо богомъ [1]). Съ другой стороны говорится также, что міръ образованъ *по идеямъ*, такъ что творческая дѣятельность божества, происходя изъ его природы, въ то же время сообразуется съ идеями. Не значитъ ли это, что природа идей въ сущности одинакова съ природою самаго божества? Посредствомъ идеи блага дѣйствительно выражается это именно единство сущности съ одной стороны идей—какъ познаваемаго, а съ другой—дѣятельности

---

[1]) εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός Тим. 92,c 34ь.

познающей, въ которой полагается самая сущность божественной жизни, почему идеальное есть тоже что божественное.

Но если умъ божественный познаетъ идею блага, поколику вообще онъ созерцаетъ идеи и сообразуетъ съ ними творческую свою дѣятельность, а идея блага выражаетъ природу божественнаго разума, то не значитъ ли это, что умъ божественный себя самаго познаетъ? Это именно находитъ, какъ мы видѣли, Штумпфъ. Идеи, говоритъ онъ, суть объекты всякаго познанія, но преимущественно божественнаго. Идея блага высочайшій объектъ познанія, а какъ идея блага тоже что божество, то слѣдоват. божество прежде всего себя познаетъ. Въ самомъ дѣлѣ, какъ бы могъ Пл. сказать что Богъ захотѣлъ [1]) сдѣлать все подобнымъ себѣ, если бы онъ не представлялъ божество существомъ самосознающимъ? Но съ другой стороны, Штумпфъ самъ доказываетъ, что Пл. раздѣлялъ идеи не только отъ человѣческаго, но и божественнаго ума; въ такомъ случаѣ и идею блага божество познаетъ какъ объектъ отдѣльный отъ него самаго. Правда, доказывая тождество идеи блага съ божествомъ, Штумпфъ вмѣстѣ съ тѣмъ утверждаетъ, что идея блага называется такъ не въ собственномъ смыслѣ, ибо она выше идей и можетъ быть названа также душею. Но если такъ, то изъ познаваемости идей, какъ объектовъ познанія, нельзя выводить, что идея блага также есть предметъ познанія божественнаго. И такъ знаніе божественное есть объективное, а не субъективное, т. е. пред-

[1]) Что изъ подобныхъ выраженій нельзя однако дѣлать никакихъ рѣшительныхъ заключеній, это показываетъ другое аналогическое выраженіе, употребленное очевидно въ несобств. смыслѣ,—именно, что разумъ *убѣждаетъ* необходимость производить наилучшее и чрезъ то господствуетъ надъ нею (νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτήν... 48ª Тим.)

метъ познанія божественнаго составляютъ идеи какъ объекты, но не само божество какъ субъектъ познающій.

Другой вопросъ: если идея блага выражаетъ какъ природу разума божественнаго, такъ и природу идей, то при тождествѣ идеи блага съ божествомъ не слѣдуетъ ли отсюда также тождество и всѣхъ другихъ идей съ умомъ божественнымъ? Если признать тождество идей съ божествомъ, тогда мы вмѣстѣ съ Целлеромъ необходимо должны допустить также, что всѣ идеи суть дѣйствующія силы, что слѣдоват. идеи Плат. представляютъ единство формальной, дѣйствующей и конечной причинъ, а потому ни о какомъ божествѣ, отличномъ отъ самыхъ идей, не можетъ быть рѣчи. Дѣйствительно, выше было неоднократно указываемо на то, что идеи Плат. должны стоять въ необходимой и ближайшей связи съ божествомъ или же съ верховнымъ разумомъ, но эта связь не должна простираться до уничтоженія всякаго различія между ними. При тождествѣ идей съ разумомъ божественнымъ, какой смыслъ имѣло бы раздѣленіе ихъ, такъ ясно утверждаемое Плат. не только отъ человѣческаго ума, но и отъ божественнаго? Но съ другой стороны, какъ же примирить съ этимъ раздѣленіемъ указанное отношеніе идеи блага къ другимъ идеямъ, а съ другой стороны къ уму? Раздѣленіе идей отъ божественнаго ума имѣетъ очевидно тотъ смыслъ, что, какъ было выше замѣчено, истинѣ должно принадлежать безусловное, независимое ни отъ чего, значеніе, и что поэтому идеи, какъ заключающія въ себѣ безусловную истину (хотя и представляются относительными, поколику являются въ чувственномъ и разсматриваются посредствомъ понятій), не опредѣляются чѣмъ либо инымъ, напротивъ, каждая сама чрезъ себя познается. Но необходимо ли для этого безотноситель-

наго значенія идей отдѣльное ихъ бытіе отъ самаго божества? Если бытіе идей состоитъ въ ихъ познаваемости, что предполагаетъ силу познающую ихъ, то ясно, что связь этой познающей силы съ идеями познаваемыми должна быть непрерывная и необходимая, каковая связь можетъ быть только внутренняя, а не внѣшняя. Отъ идеи блага происходятъ познаніе и познаваемое; идея блага служитъ такимъ образомъ общею связью того и другаго. Слѣдовательно тождество, единство природы въ познающемъ и познаваемомъ должно быть, но это тождество можетъ быть утверждаемо лишь въ томъ смыслѣ, что идеи въ своей совокупности представляютъ то, что умъ какъ сила дѣятельная познаетъ и производитъ,—именно благо. Нельзя не сопоставить этого отношенія умосозерцанія и умосозерцаемаго къ благу съ отношеніемъ движенія и покоя къ бытію. И движеніе *есть*, и покой *есть*, и въ этомъ отношеніи равны, при чемъ бытіе хотя не тоже что движеніе и покой въ діалектическомъ разсмотрѣніи, но составляетъ особое понятіе, однакожъ понятіе это вполнѣ исчерпывается тѣмъ и другимъ. Такъ и благо производитъ познаніе и познаваемое, и въ этомъ отношеніи различается отъ того и другаго и даже полагается выше обоихъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ, по своему дѣйствительному значенію, оно есть не что иное какъ то и другое вмѣстѣ, или же посредство, помощію котораго изъясняется взаимная связь познанія и познаваемаго, что и составляетъ природу разума божественнаго. Въ этомъ смыслѣ конечно и говорится, что идеямъ присущи жизнь, движеніе, разумъ: не сама по себѣ идея обладаетъ жизнію, мышленіемъ, движеніемъ, а только сообщается со всѣмъ этимъ поколику принадлежитъ къ природѣ разума, который безъ души т. е. жизни не мыслимъ.

Теперь мы можемъ свести въ одно цѣлое различныя черты ученія Пл. о божествѣ.

1) Въ двухъ отношеніяхъ, какъ мы видѣли, Платонъ признаетъ ложными общенародныя представленія о богахъ: а) по этимъ представленіямъ боги способны вредить и причинять людямъ несчастія. Представленія этого рода отвергаются на томъ основаніи, что божество должно быть существо благое, чуждое зависти: отъ добраго же можетъ происходить только доброе. Причина зла, слѣдовательно, не заключается въ божествѣ, хотя съ другой стороны такъ какъ дѣятельность божества ограничивается матеріею, которая есть принципъ причинъ необходимыхъ, то и зло, вообще несовершенства, существуетъ необходимо (Теэт. 176) b) ложны также и тѣ представленія о богахъ, которыми предполагается въ нихъ способность измѣнять свой видъ. Какъ благое, божество должно быть неизмѣнно: оно могло бы измѣниться только къ худшему. Поэтому божеству несвойственны никакіе аффекты, какъ напр. скорбь, радость и под.

2) Благо есть или разумъ, или удовольствіе, или смѣшанное изъ того и другаго. Но божеству, какъ сказано, несвойственны аффекты, поэтому въ немъ не можетъ быть также смѣшенія разума съ удовольствіемъ. А такъ какъ разумъ является несовершеннымъ только въ смѣшеніи съ началомъ неограниченнымъ или матеріальнымъ (Респ. 518^{e}, 519), то слѣдоват. разумъ божественный, какъ существующій самъ по себѣ, долженъ быть по природѣ своей совершеннѣйшимъ, т. е. благимъ. Итакъ благость есть не что иное какъ совершенство божественнаго разума.

3) Совершенство божества, или разума божественнаго, состоитъ въ томъ, что ему свойственно познаніе совершеннѣйшее. Познаніе это должно быть совершенно какъ по формѣ, такъ и по содержанію. По формѣ различаются слѣд. степени познанія: ощущеніе, представленіе или мнѣніе, далѣе мышленіе и наконецъ умъ или созерцаніе. Изъ всѣхъ этихъ

формъ только умственное созерцаніе можетъ быть свойственно божеству. Что касается предмета или содержанія, то такой предметъ соотвѣтствующій умозрѣнію составляютъ идеи (боги питаются идеями, и въ этомъ состоитъ ихъ божественность Федръ 247). Итакъ ни мышленіе (діалектическая способность), ни мнѣніе не свойственны божеству (какъ не свойственны аффективныя состоянія), поэтому же и чувственный міръ вещей, соотвѣтствующій этимъ формамъ познанія, не можетъ быть предметомъ знанія божественнаго, верховнаго разума.

4) Идеи какъ предметъ познанія божественнаго необходимо и неизмѣнно присущи божественному уму и въ этомъ отношеніи ума къ идеямъ состоитъ благость божественнаго существа. Но если познаніе божественное, какъ по формѣ, такъ и по содержанію будучи совершеннымъ, неизмѣняемо, то это не значитъ, что божество недѣятельно. Напротивъ, знаніе есть крѣпчайшая изъ всѣхъ силъ, такъ что знаніе божественное нераздѣльно съ божественнымъ могуществомъ (ἐπιστάμενος ἅμα καὶ δυνατός Тим. 68[d]). Такъ какъ въ образованіи міра равно участвуютъ и причины разумныя и причины необходимыя или матеріальныя, то отсюда матеріальное составляетъ необходимую границу божественнаго могущества. Диміургъ, по сказанію Тимея, творитъ только безсмертныхъ боговъ, предоставляя этимъ послѣднимъ образовать всѣ роды смертныхъ существъ (41). Это значитъ, что образовательная, или перводвижущая дѣятельность верховнаго божества простирается лишь на безсмертныя души звѣздъ. Перемѣны же происхожденія и разрушенія въ области подлунной зависимы отъ послѣднихъ, т. е. отъ низшихъ божествъ. Вотъ почему когда требуется доказать что не случай, а провидѣніе управляетъ перемѣнами, происходящими въ этомъ видимомъ мірѣ, т. е. на землѣ, то П. доказываетъ только *бытіе боговъ*. Итакъ могущество божественное ограничено въ двоякомъ отношеніи:

съ одной стороны оно сообразуется съ идеями и только отъ этого зависитъ совершенство міра; съ другой стороны оно пользуется матеріею какъ *необходимымъ* средствомъ къ образованію вещей,—такъ что двоякая необходимость: идеальная и матеріальная суть тѣ первоначальныя условія или принципы, которыми опредѣляется божественное могущество.

5) Но хотя чувственный міръ вещей не есть предметъ божественнаго знанія и непосредственнаго дѣйствія, однако какъ часть цѣлаго онъ необходимо стоитъ въ связи съ этимъ цѣлымъ. Поэтому и въ чувственномъ мірѣ, въ его красотѣ и цѣлесообразности, отражаются совершенства идеальнаго міра. Матерія или неограниченное составляетъ основаніе всего чувственнаго, но въ ограниченномъ существуетъ граница, и такимъ образомъ повсюду является правильное смѣшеніе противоположныхъ началъ, т. е. гармонія. Въ этомъ состоитъ подобіе чувственнаго міра идеальному, гдѣ при единствѣ, простотѣ и нераздѣльности верховнаго разума, истина созерцаемая имъ многоразлична и есть цѣлый міръ идей, такъ что благо поэтому опредѣляется не только какъ истина, но также какъ соразмѣрность и красота.

6) Въ особенности человѣкъ, хотя одною частію своего существа принадлежитъ къ чувственному міру,—имѣетъ способность и естественное побужденіе стремиться къ участію въ божественномъ, поколику обладаетъ разумною душею. Ибо хотя всѣ роды смертныхъ образованы низшими божествами, но не желая лишить человѣка безсмертія, верховный богъ повелѣваетъ низшимъ богамъ, взявъ безсмертное начало души (изъ котораго образована міровая душа), присоединить къ нему тѣло и смертный родъ души.

7) По причинѣ двойственной своей природы человѣкъ въ двоякомъ направленіи осуществляетъ также и цѣль своей жизни. Съ одной стороны, обладая нѣкоторою частію божествен-

наго ума, онъ достигаетъ участія въ божественной жизни чрезъ непосредственное умственное созерцаніе или разумѣніе идеальнаго, восходя къ этой высочайшей степени познанія при посредствѣ низшихъ формъ его. Съ этой стороны верховное благо опредѣляется какъ уподобленіе божеству. Съ другой стороны, тоже стремленіе къ божественному должно обнаруживаться и въ образованіи чувственной природы. Отсюда благо опредѣляется еще какъ σωφροσύνη, какъ гармоническое расположеніе элементовъ этой природы [1]). Такъ какъ, однако, разумъ, по природѣ своей, стремится къ сверчувственному и чувственная природа поэтому всегда остается чуждою ему, то первая цѣль должна быть поставлена выше послѣдней. Въ самомъ дѣлѣ, уподобленіе божеству есть цѣль, простирающаяся за предѣлы настоящей жизни, напротивъ подчиненіе чувственной природы разуму относится лишь къ жизни временной, и дотолѣ возобновляется періодически (переселеніе душъ) пока не достигнута первая.

2. Философія Пл. соединяетъ въ себѣ не только прежнія философскія ученія, но также и вообще всѣ существенные элементы древне-эллинскаго національнаго міровоззрѣнія. Поэтому не менѣе, какъ и анализъ подробностей (въ который такъ охотно вдаются нѣмецкіе изслѣдователи), если даже не болѣе, содѣйствуетъ къ уразумѣнію существеннаго содержанія философіи Пл. общее *разсмотрѣніе ея въ связи съ основными*

---

1) Это двоякое пониманіе цѣли человѣческой жизни выразилось въ двоякомъ разсмотрѣніи государственной жизни. Съ одной стороны эта жизнь разсматривается по своей идеѣ, изъ которой опредѣляется, чѣмъ должно быть государство. *Мудрость* полагается во главѣ идеальнаго устройства государственной жизни, какъ ея источникъ (Республика). Съ другой стороны (въ Законахъ), представляя государство такимъ, каково оно есть дѣйствительно, Платонъ въ основаніи его полагаетъ *умѣренность*—добродѣтель которая условливается не непосредственнымъ отношеніемъ разума къ идеѣ, а болѣе внѣшнимъ отношеніемъ гражданина къ государств. учрежденіямъ.

началами національнаго міросозерцанія. Тренделенбургъ предлагаетъ разсматривать каждый діалогъ Пл. какъ самостоятельное цѣлое. Но можно также и всю философію Пл. разсматривать какъ цѣлое, и даже какъ часть еще большаго цѣлаго. Вообще, при отсутствіи у Пл. точной терминологіи, научнаго языка, и при господствѣ идеалистическаго направленія мысли къ наиболѣе общему, чѣмъ болѣе широкій масштабъ будемъ прилагать къ обсужденію философіи Платона, тѣмъ меньше становится вѣроятность смѣшать съ дѣйствительными воззрѣніями Пл. совершенно чуждыя ему понятія. Критеріемъ для опредѣленія границы, раздѣляющей дѣйствительное ученіе Пл. или, покрайней мѣрѣ, могущее принадлежать ему, отъ того, что ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть признано заключающимся прямо или скрытымъ образомъ въ его философіи—такимъ критеріемъ можетъ служить лишь общее міросозерцаніе, въ границахъ котораго вообще развивалась древняя философія.

Нэгельсбахъ различаетъ въ религіозныхъ представленіяхъ древнихъ грековъ двоякое направленіе: *политеистическое и монотеистическое* [1]). Оба эти направленія у Гомера представляются еще въ единствѣ, но въ послѣдующее время раздѣляются, однако такъ, что связь одного съ другимъ не уничтожается совершенно, ибо то и другое направленіе опираются на одномъ общемъ основаніи, заключающемся въ первобытной *пантеистической* (пандемонизмъ по выраженію Негельсбаха) формѣ религіи.

Единство политеистическаго и монотеистическаго направленія религіозныхъ представленій у Гомера выражается въ томъ, что а) высказываются нѣкоторыя теоретическія положенія, дающія *общее* понятіе о божествѣ, которому отдѣльныя

[1]) Die nachhomerische Theologie s 140,

божества, по своимъ дѣйствительнымъ свойствамъ и качествамъ, далеко несоотвѣтствуютъ. Такъ въ общемъ смыслѣ нерѣдко говорится, что боги все знаютъ, что они все могутъ; въ дѣйствительности же боги вдаются въ обманъ, что противорѣчитъ всевѣдѣнію; могущество ихъ также ограниченно [1]); b) при множественности боговъ, единство природы ихъ сказывается въ родственной связи между собою, по крайней мѣрѣ важнѣйшихъ изъ нихъ, по которой отдѣльныя божества являются лишь обнаруженіями различныхъ сторонъ одной божественной силы, представляемой по преимуществу Зевсомъ [2]). При такомъ единствѣ двухъ противоположныхъ направленій, очевидно, ни то ни другое не могло съ достаточною полнотою и ясностію выразиться, т. е., сознаніе или идея единства божества, такъ сказать, дробилась на множество отдѣльныхъ представленій о божественномъ; равнымъ образомъ и наоборотъ, никакое отдѣльное божество не могло образовать изъ себя вполнѣ опредѣленной сосредоточенной въ себѣ личности, будучи носите-

---

[1]) θεοὶ δὲ τε πάντα ἴσασιν Од. IV, 379, 468; θεοὶ δέ τε πάντα δύνανται Од. X, 306. Между тѣмъ Гера обольщаетъ Зевса и даетъ Посейдону возможность оказать помощь Ахеянамъ такъ, что объ этомъ Зевсъ незнаетъ (Ил. XIV); могущество боговъ потому уже не можетъ быть неограниченно, что они тѣлесны и не свободны вслѣдствіе этого отъ многихъ потребностей, слабостей и недостатковъ. Подробно объ этомъ Nagelsb. Homerisch Theologie s. 23—27 срав. 16 и дал.

[2]) Такъ напр. Аполлонъ—провозвѣстникъ воли Зевсовой (Одис. XV, 526) назыв. Διΐ φίλος (Ил. 1, 86), Аѳина—дочь Зевса, рожденная имъ безъ матери, *равная отцу крѣпостію* и *благоразуміемъ* (Гез. Ѳеог. 896); какъ Аполлонъ есть органъ воли Зевсовой, такъ Аѳина, вышедшая изъ головы Зевса, есть олицетвореніе его мудрости. Не только дѣти Зевса, но также братья, раздѣлившіе съ нимъ власть надъ міромъ (Посейдонъ, Аидъ) (Ил. XV 185—190), представляются въ столь же тѣсной связи съ Зевсомъ. Аидъ называется даже Ζεὺς καταχθόνιος. Вотъ почему такъ употребительно выраженіе: Ζεὺς καὶ θεοί. Кромѣ того, извѣстно, что Зевсъ у Гомера обыкновенно называется отцемъ боговъ и людей; вообще это высочайшій изъ боговъ, крѣпчайшій и старѣйшій, которому всѣ прочіе повинуются.

лемъ неопредѣленной идеи божественнаго. Это можно видѣть изъ отношенія между богами и судьбою,—которое указываетъ на тотъ же двойственный образъ представленія о божествѣ, частію политеистическій, частію монотеистическій.—Судьба у Гомера то возвышается надъ самимъ Зевсомъ (и вообще надъ богами), то представляется зависимою отъ него, иногда же отождествляется съ его волею (и вообще съ волею боговъ) [1]). Такое неопредѣленное отношеніе между отдѣльными божествами и судьбою Негельсбахъ объясняетъ такъ: хотя, говоритъ онъ, государство боговъ имѣетъ въ главѣ высшую монархическую власть (Зевса), но не всегда удается этой послѣдней держать въ необходимыхъ границахъ могущество власти существующей возлѣ нея (другихъ боговъ). Отсюда стремленіе, свойственное природѣ человѣческаго духа — дать организму

---

[1]) Изъ многихъ мѣстъ, приводимыхъ Негельсб., (Hom. Theol. s 121 u. w.) гдѣ различно представляется отношеніе боговъ къ судьбѣ, видно, что когда Зевсъ самъ говоритъ, и вообще когда выступаетъ какъ отдѣльное божество, то при этомъ судьба отдѣляется отъ него, имъ ли самимъ, или поэтомъ, который выводитъ его на сцену. См. особенно характеристическое въ этомъ отношеніи мѣсто Ил. VIII, 68, гдѣ Зевсъ посредствомъ вѣсовъ узнаетъ судьбу Троянъ и Ахеянъ. Ил. VIII, 370—Зевсъ, провозглашая извѣстное рѣшенье, при этомъ говоритъ: *мала сужденно*. Но когда кто либо изъ людей упоминаетъ о судьбѣ, то въ этомъ случаѣ большею частію судьба не различается отъ воли боговъ [Од. IX, 59 пришла злая судьба Зевсова. Гез. Scor. 520 объ *Атласѣ*: такова необыкновенн. участь, возложенная на него Зевсомъ). Иногда же представляется возможнымъ совершить нѣ что вопреки судьбѣ; и замѣчательно, что такая возможность допускается не только по отношенію къ богамъ, но и для людей (причемъ ὑπέρμορον соотвѣт. ὑπὲρ θεὸν.) Если выраженія, которыми обозначается судьба μοῖρα, πότμος, αἶσα (κατ' αἶσαν) даютъ понятіе надлежащаго, долженствующ. быть, что составляетъ удѣлъ, принадлежащее вещи въ зависимости отъ ея положенія какъ части въ цѣломъ, то противное судьбѣ означаетъ очевидно то, чему не слѣдуетъ быть; но все что дѣлается по произволу имѣетъ именно такое значеніе. И такъ тождество воли божественной съ судьбою означаетъ, что воля эта собственно есть натуральная необходимость; возможность для боговъ и людей противостоять судьбѣ мыслится настолько, насколько и боги какъ существа человѣкообразныя и люди способны также дѣйствовать по произволу, а не только выполнять законъ необходимости.

боговъ опору въ единствѣ, исключающемъ всякое противодѣйствіе, и результатъ этого стремленія есть господство судьбы (мойры) надъ міромъ боговъ;... но какъ мойра не имѣетъ личности, жизни, твердо ограниченной опредѣленности сознательной воли (понятіе личности какъ бы исчерпано въ сознаніи олимпійскихъ боговъ), а вмѣстѣ съ тѣмъ и способности противодѣйствія, то отсюда возможность для боговъ дѣйствовать иногда вопреки судьбѣ. Съ другой стороны, неудовлетворенное темною, неживою силою судьбы, религіозное представленіе отождествляетъ судьбу съ высочайшимъ живымъ божествомъ, или съ совокупностію боговъ [1]). Такимъ образомъ, религіозное сознаніе признаетъ не достаточнымъ міръ личныхъ боговъ, почему даетъ ему *опору въ безличной судьбѣ*, но въ тоже время и безличная судьба неудовлетворяетъ его. Не значитъ ли это, что съ одной стороны полагается общій неопредѣленный принципъ міропорядка, закономѣрности, господствующей надъ всѣмъ отдѣльнымъ, слѣд. и надъ богами, съ другой стороны боги настолько суть существа человѣкообразныя, что для нихъ допускается возможность дѣйствовать иногда вопреки тому, что должно быть по предназначенію судьбы, и однако это раздѣленіе боговъ, какъ существъ индивидуальныхъ, отъ безличной судьбы, отъ общаго натуральнаго порядка, столь нерѣшительно, что въ концѣ концевъ воля боговъ отождествляется съ волею судьбы, т. е. сводится къ безличному принципу натуральнаго порядка, или же натуральной необходимости.

Какъ недостаточна и можно сказать призрачна личная индивидуальная жизнь боговъ, это очевидно въ особенности изъ представленій о природѣ божества и его свойствахъ.

---

[1]) Hom. Theol. s 143 u. w.

По своему первоначальному значенію греческ. божества представляютъ лишь предметы и силы природы въ ихъ разнообразныхъ проявленіяхъ. Отсюда достаточно было однихъ онтологическихъ свойствъ, каковы продолжительность существованія и дѣятельное могущество, дабы грекъ могъ видѣть божественное въ предметѣ или явленіи, представляющемъ эти свойства.

Но этотъ натурализмъ по Нег. есть лишь одна только сторона въ древне-греческ. религіи. На ряду съ натуралистическими божествами и существами аллегорическими, говор. Нэгельсб., въ *политеизмѣ* выступаетъ стремленіе освободить божество отъ міра и его состояній. Человѣческое сознаніе требуетъ божества, которое въ *самомъ себѣ имѣло бы* свою жизнь и бытіе и не было бы привязано къ натуральнымъ вещамъ. Отсюда натуральныя и аллегорич. божества имѣютъ лишь второстепенное значеніе при *свободномъ* мірѣ боговъ, состоящихъ изъ *личностей самостоятельныхъ и опредѣленно изображаемыхъ*. Гомеровскій богъ высшаго достоинства ни символъ, ни аллегорія, но индивидумъ, совершающій какъ обязанность (Amt) и призваніе то, въ чемъ обнаруживается его дѣятельность, обладающій при томъ возможностію дѣлать и то, что дѣлаютъ другіе. Это участіе въ другой области показываетъ силу *самоопредѣляемости*. Міръ боговъ представляется свободнымъ отъ натуральныхъ силъ. Жизнь ихъ основывается на нравственныхъ принципахъ права, узаконенія, почитанія [1]).

Но дѣйствительно ли олимпійскіе боги имѣютъ бытіе и жизнь въ себѣ, дѣйствительно ли имъ свойственна самоопредѣляемость, и жизнь ихъ основывается на нравственныхъ принципахъ права?...

---

[1]) Ibid. 96–97.

Признаки, которыми вообще характеризуются греческія божества, какъ въ художественномъ ихъ воспроизведеніи, такъ и въ миѳологіи, обыкновенно—внѣшніе [1]) и, притомъ, случайно связанные между собою, такъ что ни опредѣленности характера, ни внутренней жизни въ греческихъ божествахъ мы не видимъ. Извѣстно, что различные виды дѣятельности и значенія, которые усвоялись какому либо божеству, при художественномъ изображеніи его, обозначались посредствомъ символическихъ знаковъ; это уже показываетъ что искусство могло представить характеристику извѣстнаго божества только внѣшнимъ образомъ, будучи не въ состояніи связать въ одно цѣлое различные аттрибуты и отправленія, составлявшіе кругъ дѣятельности этого божества [2]). Иначе и не могло быть, такъ какъ нерѣдко совершенно противоположныя, между собою не соединимыя, но случайно связанныя значенія усвоялись одному и тому же божеству [3]). Изъ духовныхъ свойствъ только

---

[1]) Такъ напр. Аѳина назыв. γλαυκῶπις, Гера—βοώπις и λευκώλενος, Посейдонъ — κυανοχαίτης, Зевсъ — τερπικέραυνος и под.

[2]) Такъ напр. символическими изображеніями Зевса сначала служили камень, столбъ, далѣе изображали его безъ ушей и съ тремя глазами (Ζεὺς τρίτος Nägel. Nachhom... 173 ср. 132) Діониса изображали съ головою быка, Аполлонъ ἀγυιεύς изображался посред. конусообразныхъ заостренныхъ вверху столбовъ. (Der Hellenismus und der Platonismus, von S. A. Byk s. 6). Извѣстно, что и тогда какъ человѣческій образъ сдѣлался принадлежностію греческихъ боговъ,—ихъ изображали съ различными атрибутами, и никакой художникъ не въ состояніи былъ совмѣстить въ одномъ образѣ столь разнообразныя значенія и свойства, которыя усвоялись главнымъ божествамъ.

[3]) Аполлонъ напр. почитался какъ богъ музъ и мантики, но вмѣстѣ съ тѣмъ отъ него же происходили болѣзни и здоровье (Hist. des relig. de la Grèce antique, A. Maury 1, 127, 146—147). Также Аѳина — богиня войны и вмѣстѣ покровительница мирныхъ искуствъ (ibid. 292). Культъ Зевса первоначально существовалъ въ трехъ мѣстностяхъ: въ Додонѣ, Аркадіи и Критѣ, и въ каждомъ изъ этихъ мѣстъ Зевсъ имѣлъ особый характеръ. Впослѣдствіи времени эти три божества образовали одно. Отсюда объясняется многообразіе аттрибутовъ и власти Зевса (ibid. 55). См. характеристику греч. боговъ въ соч. Хрисанѳа: Религіи древн. міра, т. II-й.

всемогущество и всезнаніе приписываются богамъ; но могущество состоитъ въ необычайной физической силѣ;—всезнаніе также—свойство, имѣющее основаніе натуралистическое, какъ это видно изъ того, что Гелiосъ—божество, не принадлежащее къ сонму олимпійскихъ божествъ, слѣдовательно не достигшее личнаго бытія даже въ такой степени, въ какой обладали имъ эти божества, называется *всевидящимъ* и всеслышащимъ [1])

Вообще, какъ извѣстно, греческ. религія образовалась изъ мѣстныхъ культовъ. Но и послѣ того, какъ, благодаря поэзіи и искусству, божества мѣстныхъ культовъ сдѣлались общими для всей Греціи, самостоятельность послѣднихъ — не прекращается. Это конечно объясняется тѣмъ что, какъ говоритъ К. Ф. Германъ, миѳологія поэзіи и искусства далеко не исчерпывала безконечнаго множества символическихъ образовъ и сказаній, также какъ, и наоборотъ, нельзя думать, чтобы и самый культъ приноровлялся къ тѣмъ измѣненіямъ, которымъ подвергались образы у поэтовъ; напротивъ (прод. Германъ), по мѣрѣ того, какъ эпическая поэзія заканчиваетъ свою антропоморфич. систему, замѣчается реакція древнихъ мѣстныхъ культовъ, которые образованныхъ привлекали своими миѳами, а народъ—своими обрядами.... Lehrbuch der griechisch. Antiquitaten II, s 18). Однакожъ не лишено основанія также и слѣд. замѣчаніе Бика: мѣстные культы существовали рядомъ съ общегелленскою религіею какъ составная часть ея, въ которой была почитаема извѣстная сторона гелленскаго божества, въ своей цѣлости соединявшаго свойства выраженныя въ различныхъ мѣстныхъ культахъ, вслѣдствіе чего усвоялись ему всѣ имена, соотвѣтствующія этимъ свойствамъ, хотя бы по значенію они были противоположны. Такъ Афродитѣ, дарующей любовь и радость были приносимы въ нѣкоторыхъ мѣстахъ человѣческія жертвы какъ грозной богинѣ (Der Hellen. u. Platon. Byk s 9 u. w.).

[1]) Ил. III, 277 Одис. XI, 109; XII 323, πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει Подобнымъ же образомъ Гезіодъ говоритъ о Зевсѣ, что его глазъ все объемлетъ и все видитъ (πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας ἐ. κ. ἡμ. 267). Это натуралистическое понятіе о знаніи, какъ внѣшнемъ, чисто объективномъ отношеніи, выразилось также въ извѣстномъ положеніи греч. философіи, что равное познается равнымъ, вслѣдствіе чего представляемое, мыслимое разсматривается просто какъ существующее. Отсюда же понятно, что и Платонъ свои идеи разсматриваетъ какъ *сущее*, хотя по дѣйствительному своему значенію онѣ выражаютъ не то что есть, но что должно быть. Такимъ образ. и самый идеализмъ въ греч. философіи имѣлъ характеръ реалистическій. Въ этомъ смыслѣ Byk могъ сказать: Der Hellenismus ist eine Religion der Thatsachen, nicht des Sollens. (Der Hellenism. u Platon. s 12). Въ друг. мѣстѣ онъ говоритъ: Ueberwindung des Chronos ist den Hellenen die Hauptbedingung, oder vi-

Принципу самоопредѣляемости, который находитъ Негельсб. въ греческихъ божествахъ, противорѣчитъ явно то представленіе, что боги также не свободны отъ вліянія *Ате* [1]). Даже безсмертіе, единственная отличительная черта боговъ, не есть свойство необходимо принадлежащее ихъ природѣ, но условливается внѣшнимъ обстоятельствомъ,—принятіемъ пищи безсмертія (амвросія). Наконецъ, въ какой степени вѣрно, что жизнь боговъ опирается на нравственныхъ принципахъ права.., это можно видѣть изъ той характеристики верховной власти Зевса, которую находимъ у самаго же Негельсбаха. Какъ при царѣ феакійцевъ Алкиноѣ, говоритъ онъ, еще двѣнадцать другихъ царей участвуютъ въ управленіи, именно составляютъ его βουλή (совѣтъ), и какъ при Агамемнонѣ состоитъ совѣтъ старцевъ, въ которомъ принимаютъ участіе благороднѣйшіе и храбрѣйшіе изъ военачальниковъ, подобно тому подъ предсѣдательствомъ царя боговъ какъ бы избранные изъ боговъ заняты міроуправленіемъ. — Но какъ земной царь въ сущности обладаетъ неограниченною властію, такъ и воля Зевса юридически, или политически, ни въ какомъ случаѣ неограниченна; онъ повелѣваетъ и запрещаетъ, вспомоществуетъ или вре-

---

elmehr das Wesen des Göttlichen, welches ebenso wie das Sterbliche aus der Zeit entstanden und nur durch die Ueberwindung derselben zum Göttlichen geworden ist, während das Sterbliche unter der Herrschaft des Chronos geblieben, der den Hellenen die gebährende und zugleich zerstörende, ihre eigenen Kinder verschlingende Macht ist.... s 11. Дѣйствительно, безсмертіе—единственная черта существенно различающая боговъ отъ людей (Nagelsb. Hom. Theol. s 39 u. w.).

[1]) Ἄτη — поврежденіе, разстройство здраваго смысла, разсудка, глупость, неразуміе. Въ олицетвореніи представляется какъ демоническая сила, какъ существо, которое ходитъ надъ головами людей и причиняетъ все неразумное; отъ нея происходитъ поэтому всякая вина, всякое нечестіе (Ил. XIX, 93 Богиня могучая все совершила, дщерь Громовержца, *обида*, которая всѣхъ ослѣпляетъ страшная; нѣжны стопы у нее: не касается ими праха земнаго; она по главамъ человѣческимъ ходитъ, смертныхъ язвя; а иного и въ сѣти легко уловляетъ. Древле она ослѣпила и Зевса... пер. Гнѣд.) Hom. Theol. s 317 — 320 срав. 25.

дить, *слѣдуя только своему желанію* (wie er will).... Если Зевсъ и не охотно вступаетъ во враждебное отношеніе къ важнѣйшимъ богамъ, каковы Посейдонъ, Гера, то однакожъ онъ можетъ исполнить и то, чего всѣ не хотятъ; другіе могутъ быть недовольны его рѣшеніями, но противодѣйствовать ему не въ состояніи (Ил. 4, 29); тогда какъ другіе избѣгаютъ взаимныхъ столкновеній, онъ не боится борьбы со всѣми (Ил. 8, 5 и д.) [1]). Вообще, власть Зевса основывается на томъ, что онъ—крѣпчайшій, могущественнѣйшій изъ всѣхъ боговъ. Конечно, олимпійскіе божества образуютъ государство, но изъ этого представленія также нельзя заключать о господствѣ нравственныхъ принциповъ въ устройствѣ этого государства, какъ человѣкообразность греческихъ боговъ сама по себѣ не свидѣтельствуетъ о томъ, что они обладаютъ внутреннею личною жизнію.

Въ періодъ послѣдующій за гомеровскимъ эпосомъ оба вышеозначенныя направленія религіозныхъ представленій раздѣляются болѣе или менѣе, и даже одно изъ нихъ вступаетъ въ отрицательное отношеніе къ другому, тѣмъ не менѣе связь ихъ окончательно не разрушается. Между тѣмъ какъ политеизмъ въ области народныхъ вѣрованій усложняется болѣе и болѣе, и продолжающійся процессъ миѳологическій преобразуетъ въ отдѣльныя божества даже такія представленія, которыя имѣли лишь аллегорическій и символическій смыслъ [2]),

---

[1]) ibid. s 98 u. w.

[2]) По предположенію Негельсб. выдѣленіе 12-ти боговъ изъ числа олимпійцевъ и сохраненіе этого числа боговъ, какъ признанныхъ важнѣйшими, во все дальнѣйшее время послѣ Гомера произошло отъ того, что при *постоянномъ увеличеніи числа олимпійскихъ боговъ* должна была возникнуть потребность избранія для религіозной вѣры высочайшихъ и наиболѣе почитаемыхъ, коль скоро уже у Гомера избранный міръ боговъ образуетъ βουλή высочайш. бога. Die Nachhom. Theol. s 129. Въ о обеимости такъ назыв. хеоническія божества послѣ Гомера получаютъ важное значеніе, котораго они не имѣли прежде. Далѣе, міръ боговъ увеличивается еще принятіемъ въ ихъ число чужеземныхъ. Но и послѣ этого все еще продолжается миѳологич. процессъ. Friedlaender, Darst. aus d. Sittengesch. Roms III, 454.

въ тоже время философы и поэты очищаютъ и развиваютъ религіозныя воззрѣнія въ направленіи монотеистическомъ, при чемъ связь этого направленія съ народною религіею выражается въ томъ, что сознаніе единства верховнаго божества никогда вполнѣ не освобождается отъ натуралистическаго міросозерцанія, составляющаго также основу народной вѣры.

Изъ философовъ Ксенофанъ, основатель элейской школы, первый со всею опредѣленностію и силою выразилъ мысль, что «одинъ только есть богъ величайшій надъ богами и людьми, ни тѣломъ смертнымъ не подобный, ни мыслію [1]); въ связи съ этимъ онъ отрицаетъ антропоморфизмъ народной религіи [2]). При единствѣ, божество Ксенофана неизмѣняемо по причинѣ простоты и нераздѣльности своего существа. Божеству не свойственно ни раждаться, ни умирать; въ немъ нѣтъ сложности частей [3]); оно пребываетъ неподвижно всегда въ одномъ мѣстѣ [4]). И однако вмѣстѣ съ тѣмъ оно есть умъ, который безъ труда всѣмъ управляетъ [5]). Понимаемое такимъ образомъ божество не есть существо отдѣльное отъ совокуп-

---

1) εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμαίῐος οὔτε νόημα (Fragmenta philosophorum graecorum, Mullachius, vol 1 p. 101).

2) Ἀλλὰ βροτοὶ δοκέουσι θεοὺς γεννᾶσθαι (ὁμοίως) τὴν σφετέρην τ' αἴσθησιν ἔχειν φωνήν τε δέμας τε. Ἀλλ' εἴτοι χεῖρας γ' εἶχον βόες ἠὲ λέοντες, ἢ γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες, ἵπποι μέν θ' ἵπποισι, βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας καί κε θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν τοιαῦθ', οἷόν περ καὶ αὐτοὶ δέμας εἶχον ὁμοῖον (ibid. p. 101—102).

3) Οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει (p. 101).

4) Αἰεὶ δ'ἐν ταὐτῷ τε μένειν κινούμενον οὐδέν, οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ. (ibid.).

5) Ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει. (ibid.).

наго бытія вещей; напротивъ, оно разсматривается какъ общая сущность всего [1]). Вотъ почему Парменидъ — послѣдователь Ксенофана, уже не говоритъ о божествѣ, а учитъ о *сущемъ* [2]), утверждая относительно его тѣ же предикаты, именно что оно едино, неизмѣнно, всегда равно себѣ и, наконецъ, что оно нераздѣльно отъ мышленія. Понятіе единаго и единства было также основнымъ въ пиѳагорейской школѣ, каково-бы ни было въ частности его значеніе. Наконецъ Анаксагоръ, признавая разумъ (νοῦς) перводвижителемъ міра, даетъ слѣдующія опредѣленія существенныхъ его свойствъ. Противополагая божественный умъ матеріи, Анакс. учитъ, что онъ ни съ чѣмъ постороннимъ не смѣшивается, а самъ по себѣ существуетъ, между тѣмъ какъ вещи матеріальныя смѣшиваются между собою такимъ образомъ, что все содержится во всемъ [3]). Ни съ чѣмъ инымъ не смѣшиваясь, умъ не содержитъ въ себѣ разнородныхъ частей, а потому однороденъ по всюду, гдѣ бы ни находился, такъ что хотя бы въ одномъ существѣ было больше ума, а въ другомъ меньше, однако меньшая часть не различается качественно отъ большей [4]). Такимъ образомъ *умъ* Анаксагора есть начало хотя не матеріальное, тѣмъ не менѣе распространенное повсюду въ мірѣ, гдѣ только есть жизнь [5]). Все матеріальное пред-

---

1) Ξενοφ. ἓν εἶναι τὸ πᾶν ἔφησε... οὐ γεννητὸν, ἀλλ' ἀΐδιον καὶ πάμπαν ἀκίνητον (Zeller, phil. Gr. 1,455).

2) Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι, ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ εἶναι.... αἵπερ ὁδοὶ μυθῆναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι· ἡ μέν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,... ἡ δ', ὡς οὐκ ἔστιν τέ καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι... (Mulach. 1, 117—118 p.).

3) Τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετεχει, νόος δε ἐστι ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μοῦνος αὐτὸς ἐφ' ἑαυτοῦ ἐστι. (ibid p. 249).

4) Νόος δέ πᾶς ὁμοιός ἐστι καὶ ὁ μέζων καὶ ὁ ἐλλάσσων (ibib)

5) Ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλὴν νόου. ἔστι οἷσι δὲ καὶ νόος ἔνι (p. 248) Ὅσα τε ψυχὴν ἔχει καὶ τὰ μέζο καὶ τὰ ἐλάσσω, πάντων νόος κρατέει (p. 249).

*

тавляетъ такую смѣсь, что во всемъ есть части всего, подобно тому умъ также распространенъ, но какъ при этомъ онъ не смѣшивается съ чѣмъ либо инымъ, то по этому умъ есть единственное господствующее надъ всѣмъ, движущее начало. Какъ начало движущее, приводящее всѣ вещи въ порядокъ, умъ обладаетъ неограниченнымъ могуществомъ и всезнаніемъ [1]).

Изъ этихъ не многихъ указаній достаточно видно, что, при монотеистическомъ направленіи, греческ. философія была не въ состояніи представить божество отдѣльно отъ бытія вещей, какъ существо возвышающееся надъ міромъ. Однакоже какъ Ксенофанъ, такъ равно и Анаксагоръ, признавая божество существомъ простымъ, равнымъ самому себѣ, однороднымъ, поэтому самому противополагаютъ его всему тѣлесному, чувственному, матеріальному. Противоположность эта частнѣе характеризуется въ элейской школѣ тѣмъ, что только единое полагается какъ сущее, чувственный же міръ вещей признается несущимъ, и первое опредѣляется какъ неизмѣнное и однако дѣятельное, поелику все собою движетъ, послѣднее же, напротивъ, представляется какъ область перемѣнъ происхожденія и разрушенія. По Анаксагору также умъ не рождается и не умираетъ, оставаясь всегда равнымъ себѣ; но при этомъ важнѣйшее свойство, которымъ опредѣляется все значеніе ума, Анаксагоръ полагаетъ въ мірообразовательной, творческой его дѣятельности. Умъ Анаксагора существенно есть движущій принципъ въ мірѣ; соотвѣтственно этому матерію, изъ которой образованы всѣ вещи, онъ представляетъ въ противоположность уму, какъ ис-

---

1) Καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα, πάντα ἔγνω νόος· καὶ ὁκοῖα ἔμελλε ἔσεσθαι καὶ ὁκοῖα, ἦν καὶ ἄσσα νῦν ἔστι καὶ ὁκοῖα ἔσται, πάντα διεκόσμησε νόος... (p. 249).

ключительно пассивную, недѣятельную смѣсь качественно различныхъ элементовъ (оміомеріи). Такимъ образомъ существенный признакъ верховнаго начала, по Анакс., есть образовательная, творческая *дѣятельность*; напротивъ, для элейской школы такимъ признакомъ служитъ преимущественно неизмѣняемость, *неподвижность бытія*, почему въ ученіи этой школы верховный принципъ просто полагается какъ сущее (ὄν). Нельзя не видѣть здѣсь прямой связи философскихъ понятій съ основными миѳологическими представленіями о божествѣ. Два существенныхъ атрибута образуютъ миѳологическое греческое божество: безсмертіе, т. е. непрерывная продолжаемость *существованія*, и необычайная подвижность въ *дѣйствіи* [1]). Коль скоро эти два признака составляли самое существо божества, то понятно, что и все то могло представляться какъ нѣчто божественное, въ чемъ находили тотъ или другой признакъ. Отсюда не трудно понять, какъ элейская школа могла придти къ мысли, что божественное есть просто бытіе, такъ сказать голое существованіе. Другіе, напротивъ, существо божественнаго полагали въ дѣятельности, въ движеніи (Гераклитъ и Анаксагоръ). Однако же какъ элеаты только бытіе не раздѣльное отъ мысли, слѣдоват. мыслящее, признавали по истинѣ сущимъ [2]), такъ равно и Анаксагоръ единственно дѣятельнымъ, слѣд. божественнымъ, принципомъ признаетъ разумъ.

Философы разсматривали божество съ точки зрѣнія натурфилософской. Напротивъ, для поэтовъ главнымъ матеріа-

---

[1]) Характеристическое свойство грсч. боговъ, выражающее ихъ могущество и силу есть быстрота, скорость (ῥεῖα) дѣйствія. См. Nägelsb; Hom. Theol. в. 27—28.

[2]) Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. (Mullach. 1, 118 p).

ломъ къ развитію теологическихъ идей служитъ разсмотрѣніе міра нравственнаго. Отсюда въ представленіяхъ о Божествѣ, находимыхъ у поэтовъ, нравственная точка зрѣнія является господствующею.

Такъ какъ въ основѣ религіозныхъ представленій эллиновъ лежитъ натурализмъ, то понятно, что греческія божества не могли отличаться высшими нравственными достоинствами, и не изъ религіозныхъ представленій древній грекъ почерпалъ существенныя понятія о нравственной жизни. Греческія божества могли только своимъ авторитетомъ давать санкцію тому что внушала человѣку не посредственная его натуральная совѣсть, а также чего требовали обычаи, нравы, общественныя установленія; вообще весь порядокъ жизни искони установившійся въ государствѣ, вотъ что было основаніемъ для нравственныхъ понятій и жизни нравственной [1]). Само собою понятно, что, какъ блюстители существующихъ въ государствѣ установленій и обычаевъ, боги должны бы благодѣтельствовать людямъ добродѣтельнымъ и преслѣдовать всякое нарушеніе должнаго; дѣйствительно „блаженные боги не любятъ нечестивыхъ дѣлъ“ (Одис. 14, 83) и въ разномъ видѣ обходятъ города для того, чтобы надзирать за добродѣтелью и нечестіемъ (ὕβριν τε καὶ εὐνομίην) людей. Ѳетида изъявляетъ гнѣвъ боговъ Ахиллесу за его жестокосердіе (Ил. 24, 113). Не смотря на то, какъ существа, необладающія нравственнымм качествами, боги не всегда справедливо и благопріятствуютъ людямъ и преслѣдуютъ ихъ. Отсюда богахъ

[1]) Святость (Heiligkeit) нигдѣ не высказывается о богахъ въ значеніи конститутивнаго элемента божественности, когда послѣдняя разсматривается сама по себѣ или въ обращеніи боговъ между собою; никогда божеству не дается эпитетъ, который бы указывалъ на сознаніе подобное тому, съ какимъ библія говоритъ о святости истиннаго Бога. Божественная святость выражается только въ томъ, что они уважаютъ и наказываютъ въ человѣкѣ (Hom. Th. 31 s).

приписывается зависть къ людямъ; обычное ихъ свойство есть своекорыстіе, побуждающее ихъ такъ ревниво заботиться объ охраненіи своихъ правъ, что всякое нарушеніе этихъ правъ возбуждаетъ въ нихъ ненависть къ нарушителю и жестоко преслѣдуется 1). Вообще мѣрою какъ гнѣва, такъ и благосклонности боговъ служитъ личная пріязнь, или непріязнь 2) И не только сами боги являются нерѣдко несправедливыми, но также и людямъ внушаютъ дурныя намѣренія и дѣйствія. Такъ Пенелопа свою вину приписываетъ божественному внушенію (Одис. IV, 261). Гера предлагаетъ и Зевсъ одобряетъ предложенное, чтобы Аѳина побудила Троянъ къ нарушенію договора, заключеннаго предъ единоборствомъ Париса съ Менелаемъ Ил. IV, 64 и дал. Боги поселили въ сердцѣ Ахилеса ненавистный гнѣвъ Ил. IX, 636. Люди также не боятся испрашивать у боговъ одобренія своихъ дурныхъ намѣреній Одис. XVI, 371 ид. 400. Вообще какъ у боговъ, при отсутствіи внутренней личной жизни и самоопредѣляемости, не предполагается внутренняго нравственнаго принципа (святости)—такой принципъ могъ быть только внѣ личнаго сознанія каждаго отдѣльнаго божества, частію въ отношеніи низшихъ боговъ къ высшимъ, въ особенности къ верховному божеству, частію же въ зависимости всѣхъ ихъ отъ судьбы, т. е. натуральной необходимости; подобнымъ же образомъ и человѣкъ въ своемъ внутреннемъ сознаніи, въ совѣсти, никакого высшаго, свободно признаваемаго принципа нравственнаго, который бы дѣйствовалъ благотворнымъ образомъ на самыя мысли, чувства и побужденія,—не имѣлъ: и для него такой принципъ заключался единственно въ несвободномъ рабскомъ отношеніи къ высшему авторитету боговъ 3). Прежъ-

1) Nachhom. Theol. s 49—52.

2) Hom. Theol. 36—37.

3) См. Hom. Theol. 219—220.

де всего на немъ лежала обязанность соблюдать должное въ отношеніи боговъ, т. е. оказывать внѣшнее почитаніе (εὐσεβεία); совмѣстно съ этимъ такую же принудительную силу для каждаго имѣлъ долгъ подчиняться установленіямъ государства и, какъ первое, т. е. соблюденіе установленныхъ формъ богопочитанія, было справедливостію относительно боговъ, такъ послѣднее, т. е. соблюденіе правилъ существующаго порядка жизни, было справедливостію въ отношеніи къ людямъ 1). Добродѣтель, такимъ образомъ, состояла вообще въ справедливости, въ воздаяніи каждому должнаго, въ сохраненіи правъ, принадлежащихъ богамъ и людямъ; нравственность совпадала съ законностію, была понимаема юридически. Съ другой стороны, такъ какъ всѣ установленія государственной жизни и вообще самая эта жизнь признавались происшедшими отъ боговъ, а потому—блюсти за цѣлостію существующаго порядка и преслѣдовать за нарушеніе его, было правомъ боговъ, то отсюда справедливость къ людямъ вмѣстѣ съ тѣмъ была также справедливостію относительно боговъ, т. е. гражданскія обязанности не разграничивались отъ религіозныхъ, ибо также имѣли характеръ религіозный, освящались авторитетомъ религіознымъ 2).

---

1) Δικαιοσύνη вообще полагалась въ томъ, чтобы каждому т. е. богамъ и людямъ воздавать должное.

2) Вотъ почему εὐσεβεία и δικαιοσύνη обыкновенно отождествлялись. См. Nachhom Theol. s. 238. Связь религіознаго культа съ гражданскимъ правомъ такъ разъясняется въ Lehrbuch der griechisch. Antiquitaten, K. F. Hermann (11 Th.). Подобно тому, какъ въ гражданскихъ отношеніяхъ неписанные законы долгое время имѣли значеніе высочайшаго права, такъ еще болѣе долго богослужебные обряды, въ которыхъ дѣтское чувство выразило свои мірскія и общественныя потребности, замѣняли недостатокъ юридическихъ, полицейскихъ, финансовыхъ и экономическихъ учрежденій; позже дозволялось даже привязывать къ ихъ формамъ различныя правила, чтобы такимъ образомъ при недо-

Изъ всего этого видно, что вся нравственность у древнихъ грѣковъ сводилась къ соблюденію должнаго въ отноше-

---

статкѣ иныхъ средствъ противопоставить преграду произволу. Такъ какъ право и его дѣйствіе выводили изъ божественн. міроуправленія, то поэтому первыя проявленія юридическихъ понятій состояли подъ покровительствомъ религіи и облекались святостію ея формъ; это покровительство религіи простиралось даже на мелочи внутренней городской жизни: и здѣсь также религія служила ручательствомъ за дѣйствія и обязанности, необходимость которыхъ чувствовалась, но не сознавалась въ соотвѣтствующей формѣ. Такъ, цѣль праздниковъ состояла въ томъ, чтобы сосѣднія государства и родственныя племена привести къ согласію и взаимному общенію; для гражданъ того же государства они служили напоминаніемъ общаго ихъ происхожденія, а также содѣйствовали образованію ихъ личныхъ союзовъ дружбы и родства. (Законы Плат. V, 738d Аристот. Этика Ником. VIII, 9 6). Заключенія договоровъ и дружбы между народами и даже частные акты всякаго рода совершались предъ лицемъ божества. Какія нибудь записанныя свѣдѣнія и деньги для храненія полагались въ храмѣ. Для предотвращенія нечестія греческое государство недовольствовалось страхомъ человѣческаго наказанія, но пользовалось также божественною властію, прибѣгая къ проклятіямъ; даже повелѣнія къ исполненію подкрѣплялись угрозою божествен. мщенія: во многихъ надписяхъ позднѣйшаго времени за оскорбленія гробовъ и священныхъ мѣстъ на ряду съ денежнымъ штрафомъ объявлялось проклятіе. Заслуживаетъ также упоминанія, что греч. государство для сохраненія своихъ сбереженій посвящало ихъ божеству, дабы въ случаѣ надобности опять у него заимствовать. (Оук. 11, 13) Божество было представителемъ общества (также какъ оно было представителемъ силъ и явленій природы). Такъ какъ право было обязано, такимъ образомъ, своимъ развитіемъ содѣйствію религіи, то въ свою очередь—оно должно было доставить ту же опору утвердившимся требованіямъ религіознаго культа. Отсюда—почитаніе боговъ было обязанностію гражданскою, которая требовалась законами; и коль скоро въ гражданск жизни стали ослабѣвать власть обычая и страхъ предъ священнымъ подъ вліяніемъ самодовольнаго просвѣщенія времени, то вмѣстѣ съ тѣмъ на первый планъ выступае.ъ то юридическое отношеніе, при которомъ внѣшность культа сохраняется продолжительнѣе, чѣмъ духъ породившій его. Отсюда произошло конечно механическое отношеніе къ религіи. Если сама философія опредѣляетъ благочестіе (Plat. Prot. 331, Респуб. 1,331b) и боязнь боговъ какъ справедливое въ отношеніи къ богамъ, то неудивительно что и въ народѣ жертва и другія богослужебныя обряды считались не болѣе какъ повинностію, на которую божество имѣетъ принудительное право. (Не безъ основанія однакожъ можно утверждать, что почитаніе боговъ у грековъ всегда имѣло такой принудительный характеръ; въ самомъ дѣлѣ, если боги не имѣли никакой любви къ людямъ, то и люди не могли, по этому, имѣть ее къ богамъ); лишить его этого права было невозможно,

ніи боговъ, для чего необходимо было *знаніе* правъ принадлежащихъ богамъ и постоянное сознаніе границы, раздѣляющей свойственное человѣческой природѣ отъ божественнаго. Вотъ почему вся сущность морали у древнихъ грековъ исчерпывалась въ понятіи *умѣренности или благоразумія* (σωφροσύνη) [1]) и на оборотъ,—все противное нравственному принципу вообще опредѣлялось какъ превозношеніе (ὕβρις), кичливое нарушеніе должной мѣры, предопредѣленной человѣку его поло-

---

ибо это былъ бы опасный для другихъ сферъ общества примѣръ нарушенія права. И такимъ образомъ чрезъ всѣ развѣтвленія культа проходитъ аналогія ὅσιον т. е. божеств. права съ δίκαιον — человѣческимъ (Плат. Горг. 507 В). Личная честь божества также не берется во вниманіе, какъ и честь отдѣльнаго гражданина въ государствѣ: что граждане должны были допускать относительно себя, государство допускаетъ относительно боговъ. Отсюда безнаказанное осмѣяніе божественныхъ лицъ на аттической сценѣ, которое тѣмъ менѣе оскорбляло принципъ права, что оно нетолько не дѣлало никакого ущерба внѣшнему почитанію ихъ но само опиралось на почвѣ признаннаго культа. Только тотъ подвергался преслѣдованію, кто наносилъ вредъ культу.—(Очевидно, что если бы культъ основывался когда либо на благоговѣніи къ самой личности боговъ, къ ихъ совершенствамъ духовнымъ, а не только на принудительномъ признаніи ихъ полномочія, какъ представителей власти и силы, то вмѣстѣ съ паденіемъ благоговѣйныхъ чувствъ къ богамъ и самый культъ не могъ бы существовать. На самомъ же дѣлѣ мы знаемъ, что съ одной стороны еще въ гомерическій періодъ человѣкъ также не почтительно относился къ божеству, какъ и впослѣдствіи (Ил. 11, 110 гдѣ Агамемнонъ изобличаетъ Зевса въ коварствѣ)—съ другой же стороны, какъ доказываетъ *Фридлендеръ* (Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms 3-er Th. s. 423 u. w), религія языческія даже въ первые вѣка христіанства еще не утратила своей первоначальной силы и жизненности. Не только продолжалась вѣра въ старыхъ боговъ, но и создавались новые. А это все показываетъ, что религія языческая всегда имѣла одинаковый характеръ, имѣла значеніе болѣе юридическое, нежели духовно нравственное: такъ какъ она не основывалась на идеѣ личнаго, всесовершеннаго Бога, то и уваженія къ личности боговъ не могло быть, а равно не могло быть лично-духовнаго отношенія къ Божеству; вмѣсто того все благочестіе состояло въ соблюденіи религіозныхъ формъ).

1) Отношеніе между εὐσεβεία и σωφροσύνη таково что εὐσεβῶν есть σώφρων περὶ τοὺς θεούς (Mem. Xen. 4, 3. 2), а σώφρων есть εὐσεβῶν περὶ τοὺς ἀνθρώπους (Nachhom. Theol. s 231).

женіемъ въ государствѣ, отношеніемъ къ людямъ и богамъ. Нечестіе, по этому представленію, вообще состоитъ въ недостаткѣ покорности нравственному міропорядку, въ отсутствіи сознанія своей ограниченности. Древній человѣкъ не имѣлъ въ самомъ себѣ внутренняго морализующаго принципа; только внѣшній порядокъ жизни могъ быть началомъ ограничивающимъ, но, чтобы этотъ порядокъ имѣлъ такое значеніе, необходимо было признаніе его и добровольное ему подчиненіе. Такъ какъ къ нечестивому превозношенію, необузданности, къ забвенію надлежащей мѣры во всемъ, обыкновенно приводитъ счастіе, успѣхъ, то вотъ почему господствовало представленіе, что божество во всякомъ счастіи, во всякомъ земномъ величіи смертнаго видитъ оскорбленіе своего превосходства, и подстерегаетъ съ завистливою ревностію всякое проявленіе кичливости. Греческое божество не возвышается надъ чувствомъ страха, внушающимъ ему опасеніе, какъ бы не былъ сдѣланъ уронъ его величію. Наказаніе (νέμεσις), какъ дѣло божественной справедливости, есть поэтому возстановленіе правильнаго отношенія между богомъ и человѣкомъ [1]). Но эта карающая справедливость, даже когда поражаетъ человѣка за дѣйствительную вину, имѣетъ характеръ слѣпой необходимости, ибо является чуждою всякаго милосердія, т. е. дѣйствіе этой божественной справедливости всегда такъ необходимо, что »скорѣе она погубитъ невинныхъ вмѣстѣ съ виновнымъ, если судьба ихъ неразрывно связана [2]),

1) Ibid. 49.

2) Ibid. s 31. Далеко зрящій Зевсъ наказуетъ (δίκην τεκμαίρεται) преданныхъ нечестію и злымъ дѣламъ. Часто и весь городъ истребляетъ ради одного злого мужа (πολλάκι καὶ ξύμπασα πόλις κακοῦ ἀνδρὸς ἀπηύρα), который злоумышляетъ и дѣлаетъ неправду. (Гезіодъ ερ. κ. ημ. 238) По извѣстному библейскому сказанію, напротивъ, Богъ щадитъ цѣлый нечестивый городъ ради немногихъ праведниковъ.

нежели пощадитъ виновнаго ради добраго.« То же понятіе непреодолимой судьбы прилагается, съ другой стороны, и къ самой виновности человѣка, возбуждающаго своимъ нечестіемъ неумолимый гнѣвъ и ненависть боговъ. »Нѣкоторые произвольные поступки дѣйствуютъ какъ натуральныя причины и неизбѣжно влекутъ за собою извѣстныя послѣдствія, хотя бы воля и намѣренія дѣйствующаго и были далеки отъ нихъ. Здѣсь понятіе природы преобладаетъ надъ понятіемъ свободы.« [1]). А какъ божественное было тождественно съ натуральнымъ, то, при такомъ натуралистическомъ взглядѣ на человѣческія дѣйствія, не удивительно, если и самое преступленіе, навлекающее на человѣка кару божеств. справедливости, также производится отъ божества. Источникомъ виновности человѣка признавалось умственное ослѣпленіе, безуміе, ниспосылаемое демономъ; въ этомъ смыслѣ нечестіе, необузданность называется просто болѣзнію ума, умственнымъ разстройствомъ (νόσος φρενῶν, perturbatio mentis), напротивъ добродѣтель, т. е. благоразуміе или умѣренность, опредѣлялась какъ здравое состояніе (ὑγιέια φρενῶν). И такъ отношеніе боговъ къ людямъ, по религіозн. воззрѣніямъ древнихъ грековъ, представляетъ двѣ крайности: съ одной стороны произволъ личной пріязни или непріязни, съ другой стороны—неумолимая послѣдовательность карающей справедливости, ничѣмъ неотвратимая необходимость гибели, какъ слѣдствіе умственнаго ослѣпленія, въ которое впадаетъ человѣкъ не по своей винѣ но также по нѣкоторой слѣпой необходимости. Очевидно, что и въ этомъ отношеніи смѣшиваются два вышеуказанныя направленія религіозныхъ представленій: божество является то какъ существо личное съ чувствами благожеланія и гнѣва, то какъ слѣпая

1) Ueber die Idee d. Gerechtigkeit in Aeshylus u. Sophocles. Platner s. 9.

безличная необходимость, или рокъ, низвергающій въ бездну иногда цѣлый родъ.

Подобно Ксенофану, Пиндаръ также не удовлетворяется миѳологическими представленіями о богахъ. Но онъ не отвергаетъ ихъ совершенно, а только отчасти, частію же исправляетъ ихъ и дополняетъ. Это потому, что не антропоморфическая форма этихъ представленій не удовлетворяетъ его, а въ самомъ содержаніи ихъ онъ находитъ много недостойнаго и несообразнаго [1]). Вообще онъ требуетъ болѣе совершенныхъ понятій о богахъ. Смертнымъ, говоритъ онъ, пристойно только прекрасное возвѣщать о богахъ, тогда они менѣе виновны [1]). Дѣйствительно, боги по представленію Пиндара, свободны отъ земныхъ недостатковъ и страданій, хотя состоятъ изъ души и тѣла; они не знаютъ труда, ни опасностей и стоятъ выше всѣхъ границъ пространства и времени, неподвержены никакому измѣненію, не старѣются и не умираютъ. Обладая величайшимъ умомъ, они знаютъ не только что есть, но и то что будетъ, даже сокровенныя мысли и желанія человѣческія имъ открыты [2]). Черты эти указываютъ на болѣе чистое по-

---

1) Иную вѣсть, отличную отъ прежнихъ, возвѣщу я о тебѣ, сынъ Тантала, говор. Пиндаръ. Указывая далѣе на извѣстный миѳъ, что когда Тантал пригласилъ къ себѣ боговъ на пиръ, то Посейдонъ, охваченный страстію, похитилъ у него сына и привезъ его на золотой колесницѣ въ жилище далеко чтимаго Зевса гдѣ боги раздѣлили его на части, сварили и съѣли, Пиндаръ такъ мотивируетъ это послѣднее сказаніе о судьбѣ Тандалида: но когда ты исчезъ и люди не привели тебя къ матери, уже болѣе не наслаждающейся богатыми дарами, тогда немедленно сказалъ нѣкто изъ недоброжелательныхъ сосѣдовъ, что тебя разрѣзали, сварили въ кипящей водѣ, раздѣлили куски твоего мяса по столамъ и съѣли. Но я не могу никого изъ блаженныхъ боговъ назвать алчнымъ. (γαστρίμαργον). Далекъ я отъ того. Бѣдствіе постигаетъ всегда злорѣчивыхъ. 1-я Олимп. ода.

2) Ἔστι δ' ἀνδρὶ φάμεν ἐοικὸς ἀμφὶ δαιμόνων καλὰ· μείων γὰρ αἰτία. (ibid.).

3) Pindar's Leben, Weltanschauung und Kunst, G. Bippart s 30–33. Дронке находитъ, что однимъ изъ побужденій, которыми руководятся боги въ своемъ отношеніи къ человѣку, по представленію Пиндара, служитъ *любовь* ихъ къ нему.

нятіе о божествѣ, и между тѣмъ понятіе это главнымъ образомъ прилагается къ Зевсу [1]). Этотъ верховный отецъ и пра-

---

Она побуждаетъ (говор. Дронке) боговъ герою влагать въ сердце мужественный духъ, поэту—вдохновеніе, она побудила Аполлона нести Асклепія къ Центавру, чтобы тотъ научился у послѣдняго исцѣлять болѣзни, столько вреда приносящія людямъ [P. III, 45 и д., въ рус. изд. и перев. Мартынова 283 стр.). И если соревнованіе людей ихъ радуетъ, если они поспѣшаютъ на игры дабы ихъ видѣть, то и въ этомъ не отражается ли любовь ихъ къ человѣку?.. Die religics. u. sittlich. Vorstellungen des Aeschylos u. Sophokles. (Anlang: über die religiös u. ethisch. Anschauungen Pindars), s 107. Однакожъ Пиндаръ говоритъ о зависти боговъ, которая между тѣмъ, по замѣчанію самаго Дронке,—въ человѣкѣ кажется ему столь презрѣнною, какъ врагъ всего благороднаго (ничто столько не тяготитъ скрытый духъ гражданъ какъ слава чужихъ подвиговъ. Впрочемъ зависть лучше состраданія,—непереставай искать лучшаго P. 1, 84 Март. 265 стр.). Дронке оправдываетъ Пиндара въ этомъ случаѣ тѣмъ, что зависть боговъ, по представл. Пиндара, обращаетъ свою силу не противъ каждаго, кто надъ другими возвышается славою, богатствомъ, или красотою, а только противъ того, кто въ счастіи увлекается духомъ нечестиваго превозношенія, необузданности. По мнѣнію Дронке даже у Гомера зависть боговъ означаетъ лишь справедливое негодованіе за злоупотребленіе ихъ дарами (ibid s 108—109). Въ словахъ Пиндара: получивъ не малую долю утѣхъ въ Элладѣ, о если бы они не подверглись отъ боговъ завистливымъ превратностямъ; (Μὴ φθονεραῖς ἐκ θεῶν μετατροπίαις ἐπικύρσαιεν) Да будетъ къ нимъ милостивъ богъ (P. X, 19 Март. стр 399), Дронке, видитъ простое желаніе, чтобы счастіе побѣдителей не увлекло ихъ къ необузданному самовозвеличенію, которое наказывается потерею счастія. Но кажется вышеприведенныя слова должны имѣть иной смыслъ, если взять во вниманіе взглядъ Пиндара на человѣка, приводимый самимъ Дронке (s 106—107). Человѣкъ въ сравненіи съ богами ничто. Если онъ хочетъ достигнуть желаемой цѣли, то не долженъ щадить труда и усилій, но и при этомъ онъ не въ состояніи предвидѣть достигнетъ ли своей цѣли: *не отъ него это зависитъ*. И если чего достигаетъ, то и этимъ, также какъ и неожиданнымъ счастіемъ, онъ обязанъ единственно милости боговъ. Ибо надежды людскія кружатся то въ вышинѣ, то внизу, разсѣеваемыя пустымъ обольщеніемъ. (O. XII, 5 Март. 128). *Эта всецѣлая зависимость* человѣка выражена въ двухъ несравненныхъ стихахъ P. VIII 95. Март. 372—374. По объясненію Биппарта, φθόνος (отъ φθέω, φθάνω, φθίνω) не заключаетъ въ себѣ понятія мучительнаго чувства при видѣ чужаго счастія, а только—погребность уменьшить силу и величіе другихъ; въ приложеніи къ богамъ—означаетъ демоническое господство высшихъ силъ, которыя не терпятъ, чтобы низшія существа, каковы люди, выступали изъ своихъ границъ и превозносились, впадая въ нелѣпое излишество самочувствія... Изъ этой идеи выходитъ Пиндаръ и т. д. Цит. соч. стр. 39.

[1]) Dronke, s. 106, срав. Bippart s 42.

витель боговъ и людей основалъ царство нравственнаго порядка и свободы; однакожъ онъ не разрушилъ господствовавшей прежде натуральной необходимости, напротивъ избралъ охранительницу ея Θемиду себѣ супругою и сообщницею своей власти и родилъ съ нею *Горъ*, которыя не только въ царствѣ природы, но и въ царствѣ свободы господствуютъ, какъ учредительницы права и государственнаго устройства [1]). Такимъ образомъ въ лицѣ Зевса нравственный порядокъ сочетался съ натуральною необходимостію. Отсюда хотя Зевсъ и подвластенъ судьбѣ,—ибо всѣ вообще боги, какъ и родъ людской, произошли по закону необходимости изъ хаоса. (Родъ людей и родъ боговъ одинъ; отъ одной матери мы оба воспринимаемъ дыханіе жизни—ἐν ανδρῶν ἔν θεων γένος, ἐκ μιᾶς δε πνέομεν ματρὸς ἀμφότερα—но раздѣляетъ насъ всецѣлое различіе силы (δύναμις), ибо человѣкъ ничто, для тѣхъ же небо остается всегда непоколебимымъ сѣдалищемъ Нем. 6, 1.), но онъ подчиняется ей добровольно. Справедливость (Θемида), неизмѣнная спутница Зевса, въ лицѣ его нераздѣльна отъ натуральной необходимости.

У Эсхила и Софокла ясно уже опредѣляется отношеніе между тою и другою. Вмѣстѣ съ тѣмъ монотеистическое направленіе рѣшительнѣе обнаруживается у этихъ поэтовъ.

Уже Пиндаръ, говоритъ Дронке, замѣтно склоняется къ признанію Зевса не только первымъ и болѣе могущественнымъ въ числѣ другихъ, равныхъ ему боговъ, но и единственнымъ источникомъ всякаго могущества и всей мудрости. Но только у Эсхила этотъ принципъ проведенъ съ рѣшительною послѣдовательностію. Зевсъ Эсхила неподвластенъ судьбѣ, напротивъ самъ содержитъ въ своей власти судьбу и справедливость, такъ что и та и другая отождествляются съ его во-

---

1) Bippart s 51—53.

лею [1]). Что судьба рѣшаетъ, то и сбывается. Ибо непреложно вѣчное, никогда неколеблющееся рѣшеніе Зевса [2]). Пока Зевсъ пребываетъ, справедливость также продолжается [3]). Отсюда онъ называется носителемъ справедливости (δικηφόρος. Агамѣм. 525). Такъ какъ справедливость и судьба соединяются, такимъ образомъ, во власти Зевса, то вслѣдствіе этого справедливое и закономѣрное представляетъ печать судьбы и наоборотъ судьба отождествляется съ нравственнымъ міропорядкомъ. Въ этомъ смыслѣ напр. бракъ называется опредѣленіемъ судьбы (μόρσιμος Еумен. 213). Изъ этого единства судьбы, т. е. натуральной необходимости, съ нравственнымъ закономъ справедливости проистекаетъ двойственный характеръ трагической судьбы выводимыхъ поэтомъ на сцену отдѣльныхъ лицъ и цѣлыхъ родовъ. Съ одной стороны судьба человѣка, по міросозерцанію Эсхила, имѣетъ необходимую связь съ его дѣйствіями и въ этомъ отношеніи есть какъ бы дѣло его свободы. Такъ, вина человѣка необходимо влечетъ за собою карающій судъ Зевса,—напротивъ справедливый ведетъ жизнь безпечальную [4]). Но съ другой стороны, прямо гово-

---

[1]) Relig. u sittlich Vorstellung. d. Aeschylos u Sophokles s 7. Зевсъ назыв. у Эсхила ὁ παγκρατής, παντάρχας, παντελής, πανεργέτης и под.

[2]) ὅ τί τοι μόρσιμόν ἐστιν, τὸ γενοιτ' ἄν. Διὸς οὐ παρβατός ἐστιν μεγάλα φρὴν ἀπέρατός. Іхетиды 1047—48 (edit. Dindorf.).

[3]) μένει δὲ μίμνοντος ἐν θρόνῳ Διὸς παθεῖν τὸν ἔρξαντα. θέσμιον γαρ. Агамемн. 1563.

[4]) τὸ δυσσεβὲς γὰρ ἔργον μετὰ μὲν πλείονα τίκτει, σφετέρα δ' εἰκότα γέννα. οἴκων δ' ἄρ' εὐθυδίκων καλλίπαις πότμος ἀεὶ ibid. 757. (см. также предыд. цит.) т. е. нечестивое дѣло порождаетъ еще большее бѣдствіе, подобное тому отъ чего рождается; домъ же справедливаго всегда украшается изобиліемъ. Замѣчательно, что приведеннымъ здѣсь стихамъ предшествуютъ слова: имѣю свое, отдѣльно отъ другихъ, мнѣніе (δίχα δ' ἄλλων μονόφρων εἰμι)—слова показывающія, что приведенный взглядъ направленъ противъ обыкновеннаго мнѣнія, что несчастіе постигаетъ человѣка единственно по волѣ боговъ, (См. Дронке, цит. соч. 22—23).

рится, что богъ дѣлаетъ человѣка виновнымъ, когда хочетъ истребить его родъ [1]). Противорѣчіе это примиряется тѣмъ, что хотя обольщеніе, въ которое впадаетъ человѣкъ, посылается богомъ и дѣйствуетъ непреодолимо, увлекая его къ погибели, однако это самообольщеніе, какъ причина неизбѣжныхъ преступныхъ дѣйствій,—въ свою очередь, всегда является слѣдствіемъ добровольной вины человѣка. Губительное дѣйствіе божества на волю человѣка, какъ нѣчто роковое неизбѣжное происходитъ лишь тогда, если человѣкъ сдѣлался виновнымъ по собственному побужденію. Такъ Ксеркс, склоняя свой слухъ къ подстрекающимъ рѣчамъ худыхъ людей, навлекъ на себя самообольщеніе, подвергся вліянію мстительнаго разгнѣваннаго демона, который и приводитъ его къ погибели [2]).

Однакожъ послѣдствіе преступнаго дѣйствія не только для самаго виновника неотвратимо, но также простирается и на цѣлый родъ, на все поколѣніе людей, стоящихъ съ первымъ виновникомъ ихъ гибели въ кровной связи. Въ этомъ отношеніи, хотя каждый членъ рода, въ свою очередь, совершаетъ преступное дѣйствіе, вслѣдствіе чего погибель его является также заслуженною, но самое преступленіе, вина, въ этомъ случаѣ болѣе есть дѣло необходимости, нежели свободы [3]).

Софоклъ удерживаетъ тотъ же взглядъ на демоническое ослѣпленіе; онъ признаетъ также, что если смертный, по соб-

---

[1]) θεὸς μὲν ἀτίαν φύει βροτοῖς, ὅταν κακῶσαι δῶμα παμπηδην θέλῃ 160 фраг. изъ Ніобеи.

[2]) См. Dronke, s. 33 (Πέρσαι 753, 750).

[3]) ibid 26—31 s. Ueber die Idee der Gerechtigkeit in Aesch. und Soph.; Platner, 134 и д. Распространеніе нечестія въ родѣ представляется такимъ образомъ: пролитая кровь требуетъ отмщенія, т. е. влечетъ за собою новое преступленіе, которое уже совершается другимъ лицемъ и также возбуждаетъ месть; этимъ путемъ духъ ослѣпленія (ἀλάστωρ) усиливается и увлекаетъ въ свои сѣти новыя лица.

ственному добровольному рѣшенію, сдѣлался виновнымъ, то Богъ поражаетъ его разстройствомъ смысла, и ослѣпленный такимъ образомъ, хотя дѣйствуетъ не свободно, остается отвѣтственнымъ за свои дѣйствія. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, по Софоклу, не всякое страданіе, которое боги посылаютъ человѣку, должно признавать наказаніемъ за несчастіе. Вопреки этому одностороннему взгляду на жизнь, Софоклъ изображаетъ страданія людей невинныхъ (Филоктетъ, Эдипъ). Эдипъ говоритъ, что онъ безъ всякой вины впалъ въ несчастіе. Стремясь къ справедливому, смертный впадаетъ въ заблужденіе (Эдипъ убиваетъ своего отца, не зная его, и женится на своей матери, также не зная, что это его мать) и навлекаетъ на себя бѣдствіе, предопредѣленное ему провидѣніемъ. Поэтому должно различать демоническое ослѣпленіе, какъ слѣдствіе вины ослѣпленнаго, или безумнаго, отъ невольнаго заблужденія, которое также вовлекаетъ въ преступныя дѣйствія и безъ собственной вины совершившаго ихъ. Такія преступныя дѣйствія, которыя являются слѣдствіемъ заблужденія, предопредѣляетъ божество, но не произвольно, а для сохраненія нравственнаго міропорядка. Провидѣніе не только причиняетъ счастіе или несчастіе *отдѣльнаго лица*, сообразно съ его дѣйствіями и заслугами, но также объемлетъ своею *мудростію*, въ своемъ міровомъ планѣ, *всѣхъ смертныхъ* и устрояетъ отдѣльнаго въ цѣломъ: сохраненіе нравственной гармоніи этого цѣлаго и есть цѣль божественнаго міроуправленія [1]). Такъ какъ, при этомъ божество и невиннымъ посылаетъ жестокую участь, то удовлетвореніе за нее божественная справедливость должна воздать въ будущей жизни. Вообще, какъ замѣчаетъ Дронке, Эсхилъ изображаетъ *справедливость* божества, а Софоклъ—*мудрость* [2]).

[1]) Dronke, s 99.
[2]) ibid, 81.

Такимъ образомъ, единство натуральнаго закона необходимости и нравственнаго закона поэтами также признается во всей силѣ, но по крайней мѣрѣ, по ихъ убѣжденію, не судьба или необходимость господствуетъ надъ справедливостію и сообщаетъ ей свой собственный характеръ, а наоборотъ, справедливость и мудрость господствуютъ надъ необходимостію. Господство это не есть однакожъ абсолютное, ибо и самый тотъ нравственный міропорядокъ, въ которомъ осуществляются мудрость и справедливость, есть продуктъ космическаго процесса (олицетвореннаго въ теогоніи Гезіода), слѣдоват. рожденъ по силѣ того же закона необходимости, надъ которымъ онъ долженъ былъ восторжествовать, такъ что это торжество нравственнаго начала въ сущности скорѣе есть только примиреніе, союзъ его съ натуральною необходимостію. Вмѣстѣ съ тѣмъ, божество есть нечто иное какъ идея, или же носитель, этаго единства, этой гармоніи нравственнаго порядка съ царствомъ необходимости. Полное торжество справедливости и освобожденіе отъ крѣпкихъ узъ натуральнаго закона предполагается лишь въ иномъ, высшемъ мірѣ. Натурализмъ такимъ образомъ связывается съ дуализмомъ.

Софоклъ изображаетъ мудрость божественную. Сократъ самъ былъ одушевленъ стремленіемъ къ мудрости, которую онъ полагаетъ въ знаніи. Еще Анаксагоръ, какъ мы видѣли, училъ, что разумъ божественный обладаетъ всезнаніемъ, но при этомъ онъ разсматриваетъ этотъ разумъ исключительно какъ *силу движущую*. Сократъ же разъяснилъ идею знанія, въ которомъ онъ видитъ преимущественное выраженіе разума, и показалъ что знаніе, поколику основывается на разумѣ, необходимо направляется къ осуществленію блага,—такъ что благо составляетъ общее содержаніе или предметъ знанія. Отсюда для него знаніе въ человѣкѣ совпадаетъ съ добродѣтелью, равно и дѣятельность Божества, какъ основывающаяся на ра-

зумѣ, должна быть цѣлесообразна (чего Анаксагоръ не показалъ), т. е. осуществлять благо. Но эту цѣлесообразность Сокр. понимаетъ еще внѣшнимъ образомъ, ибо полагаетъ ее въ томъ, что въ природѣ все предназначено служить благу человѣка (Мет Хеп IV, 3). Итакъ Сокр. къ ученію Анаксагора о разумѣ, какъ движущемъ началѣ, присоединяетъ ученіе о знаніи, какъ необходимой принадлежности разума, полагая знаніе въ систематическомъ соединеніи понятій, выражающихъ сущность вещей. Съ другой стороны, насколько человѣкъ уподобляется божеству, пріобрѣтая знаніе и утверждаясь чрезъ то въ добродѣтели, настолько, по Сократу, онъ освобождается отъ власти слѣпой необходимости, такъ что Сократъ своею философіею и жизнію показалъ, какъ человѣкъ въ *себѣ самомъ* можетъ осуществлять господство нравственнаго закона надъ натуральною необходимостію.

Наконецъ Платонъ показалъ въ чемъ состоитъ *мудрость*, насколько она открывается въ цѣлесообразномъ устройствѣ природы, и *справедливость* какъ принципъ нравственнаго порядка жизни. Цѣлесообразность, по Платону, не въ томъ состоитъ, что все предназначено для блага человѣка, а въ томъ, что всякая вещь существуетъ прежде всего для собственнаго блага, такъ что идея блага имѣетъ равное отношеніе ко всякой другой идеѣ, а не только къ идеѣ человѣка; говоря иначе, идея блага выражаетъ сущность всякой идеи, сущность же всякой идеи состоитъ въ томъ, что она *сама по себѣ* существуетъ, т. е. имѣетъ цѣль своего бытія въ самой себѣ. Какъ всякая идея есть само по себѣ сущее (αὐτὸ καθ' αὐτὸ), такъ равно и вещи, будучи подобны идеямъ, устроены такимъ образомъ, что каждая стремится къ осуществленію своей собственной цѣли; всѣ вещи существуютъ въ процессѣ *бываніе*, бываніе же имѣетъ цѣлію—соотвѣтственную сущность (γένεσις εἰς οὐσίαν). Поэтому, кромѣ неподвижныхъ идей, представляющихъ

неизмѣнно сущее, долженъ быть также движущій принципъ, и этотъ принципъ, какъ училъ Анаксагоръ, есть разумъ, или же разумная душа. И прежде всего такой движущій принципъ, дѣйствующій по идеѣ блага, т. е. по образцу идей, есть верховный божественный разумъ, отъ котораго сообщается также разумность и всѣмъ второстепеннымъ движущимъ принципамъ, или душамъ дѣйствующимъ въ мірѣ. Что же касается нравственной жизни, то Платонъ, также какъ Софоклъ, не находитъ въ дѣйствительной жизни полнаго осуществленія справедливости (дѣйствительно существующ. формы государства основываются на несправедливости). Но у него, какъ и у Сократа, сознаніе этаго отсутствія справедливости переходитъ въ дѣятельное стремленіе къ осуществленію ея и притомъ въ цѣломъ обществѣ. Такимъ образомъ Платонъ также (какъ и Софоклъ) гармонію натуральной необходимости и нравственнаго порядка находитъ лишь въ *цѣлости* міроваго устройства. Въ слѣдствіе того, его идеализмъ, не смотря на то, что цѣль жизни онъ полагаетъ въ освобожденіи разума отъ чувственности,—не возвышается надъ натурализмомъ.

Итакъ въ философіи Платона соединяются въ одно цѣлое и натур-философская точка зрѣнія, съ которой, было разсматриваемо божество въ прежней философіи, равно и моральная точка зрѣнія, преобладающая у поэтовъ; вмѣстѣ съ тѣмъ и тѣ основныя воззрѣнія, которыя были пріобрѣтены тѣмъ и другимъ путемъ, нашли въ этой философіи свое надлежащее мѣсто.

Христіанство, какъ религія истинная, откровенная, отвергнувъ язычество во всѣхъ его видахъ, не могло примириться не только съ политеизмомъ народной вѣры, но и съ философскимъ монотеизмомъ, также не чуждымъ политеистическаго характера. Ниспровергая идолопоклонство, христіанство противопоставило также философскому монотеизму, который опи-

рался на соображеніяхъ разума, непоколебимую, основанную на откровеніи, вѣру въ живаго, личнаго Бога. Древне-языческому религіозному, равно какъ и философскому сознанію, была недоступна идея абсолютной, безусловной личности. Противоположность между идеальнымъ понятіемъ божественнаго, какъ безусловнаго принципа, и конкретнымъ представленіемъ личности для языческаго сознанія была непримиримою, ибо вообще личность была понимаема тогда только какъ *часть* цѣлаго, каковымъ для человѣческой личности было государство, а для личности божественной частію цѣлый міръ боговъ, частію же судьба,—законъ натуральной необходимости, отъ которой всѣ боги были одинаково зависимы,—и притомъ такъ, что самое бытіе ихъ условливалось сю. Поэтому, коль скоро божество представляли какъ существо личное, то съ такимъ представленіемъ была несовмѣстима общая теоретическая идея божественнаго въ его безусловномъ значеніи, и наоборотъ, вмѣстѣ съ тѣмъ какъ возвышалась теоретическая идея о божественномъ, представленіе личности оказывалось неприложимымъ къ такой идеѣ. Коль скоро Зевсъ—это первоначально пантеистическое существо—получилъ всѣ атрибуты личнаго существа, то вмѣстѣ съ тѣмъ онъ долженъ былъ раздѣлиться на множество отдѣльныхъ существъ, родить изъ себя цѣлый міръ боговъ, причемъ и самъ также былъ рожденъ другими богами: явилась, такимъ образомъ, цѣлая система божескихъ династій, послѣдовательно смѣнявшихъ одна другую. Съ другой стороны, развитіе монотеистическаго созерцанія у философовъ и поэтовъ показываетъ, что содержаніемъ созерцанія была идея міропорядка, т. е. представленіе божества снова низводится на степень безличнаго общаго начала [1]). Эту двойственность въ

[1]) Дронке находитъ, что справедливость, которая назыв. дѣвственною дщерью Зевса (ἡ Διὸς παῖς παρθένος Δίκη. Επτα επι Θηβας 662) есть нечто иное (у Эсхила), какъ истеченіе божественнаго существа Зевса и даже самъ

представленіи божества мы ясно видимъ у Платона. Пользуясь миѳическими представленіями, или для восполненія недостаточности понятій о данномъ предметѣ, или же для удобнѣйшаго, болѣе рельефнаго и приспособленнаго къ обычнымъ воззрѣніямъ,—выраженія своего ученія, Платонъ очевидно не могъ также не воспользоваться и для представленія своего понятія о божествѣ миѳическимъ образомъ *художника*, при чемъ конечно такой образъ никакого догматическаго значенія не имѣлъ для него. Ибо самый процессъ творчества, изображаемый Пла-

---

Зевсъ (s. 12). не смотря на то, утверждаетъ, что Зевсъ Эсхила—существо личное. Хотя обыкновенно Эсхилъ отождествляетъ судьбу съ волею Зевса, но въ Прометеѣ самъ Зевсъ ясно представляется подвластнымъ судьбѣ (хоръ спрашиваетъ: и самъ Зевсъ безсиленъ противъ ихъ могущества (Эринній и Мойръ)? Промет. Отъ предназначеннаго жребія онъ никогда не уйдетъ (517). Будущее ему неизвѣстно. Онъ не знаетъ отъ какой именно богини, если онъ вступитъ съ нею въ бракъ, родится у него сынъ, которому предназначено лишить его власти). По мнѣнію Германна слово *Зевсъ* у трагика означаетъ то одного изъ боговъ, высочайшаго и могущественнѣйшаго, то вообще божественное существо, т. е. должно различать миѳическаго Зевса отъ олицетвореннаго абстракта. Противъ этаго мнѣнія Дронке возражаетъ, что тотъ возвышенный Зевсъ, который представляется въ „Ищущихъ помощи“ и Агамемнонѣ, по указанію самаге поэта, есть историческій, а не какой либо иной. Обращаясь къ Зевсу съ такими словами: ἄναξ ἀνάκτων, μακάρων μακάρτατε καὶ τελέων τελειότατον κράτος, ὅλβιε Ζεῦ πιδοῦ τε καὶ γενέσθω (524), хоръ данаидъ признаетъ въ этомъ Зевсѣ супруга Геры, прося его обновить славу ихъ рода. Что-же касается отношенія Зевса къ судьбѣ въ Прометеѣ, то основываясь на аналогіи изображаемаго въ Эвменидахъ конфликта нравственныхъ силъ въ лицѣ различныхъ боговъ (Аполлонъ и Аѳина покровительствуютъ Оресту, Эринніи напротивъ преслѣдуютъ его), Дронке находитъ, что и въ Прометеѣ представляется борьба новыхъ и старыхъ боговъ, и что эта борьба конечно такъ же должна была разрѣшиться, именно торжествомъ новыхъ боговъ и основаннаго ими нравственнаго міропорядка. Зевсъ достигъ власти насиліемъ; чтобы согласить ее съ нравственнымъ міропорядкомъ, надлежало снова побѣдить въ духѣ этаго порядка, т. е. нужно было достигнуть *признанія* своей власти. Это и дѣйствительно достигается посредствомъ титанической борьбы, которая оканчивается миромъ между спорящими партіями. Такъ. образ. независимость судьбы отъ Зевса продолжалась до-толѣ, пока не были вполнѣ побѣждены натуральныя силы и не соединились съ силами нравственнаго порядка, основаннаго Зевсомъ (Dronke, s. 14—18). Но всѣмъ этимъ неопровергается еще вышеуказанное предположеніе Германна. И самъ Дронке, говоря объ отношеніи Эсхи-

тономъ, ясно выражаетъ ту мысль, которая, впрочемъ, опирается на всей философіи Плат., что божественный разумъ не свободно, а по необходимости своей природы образуетъ міръ.

Идея блага имѣетъ значеніе равное съ понятіемъ судьбы въ томъ отношеніи, что также выражаетъ необходимость, хотя эта необходимость идеальная, дѣйствующая разумно и цѣлесообразно.

Въ этой именно невозможности догматически (а не только въ формѣ миѳа) утвердить понятіе личности въ отношеніи къ божеству и заключается существенная противоположность языческаго религіознаго сознанія христіанскому вѣроученію. Личное бытіе Бога для христіанства есть истина положительная, догматическая, а не только образъ, представленіе. Но какимъ образомъ возможно было для христіанства то, что было невозможно для язычества?

Личная жизнь въ древности была понимаема какъ отдѣльная часть цѣлаго; таковъ натуральный образъ существованія личности. Отсюда видно, что дабы возможна была идея безусловной личности, для того необходимо должна быть дана эта идея не натуральнымъ путемъ, а въ откровеніи. Все натуральное, естественное условно, слѣдоват. существо безусловное должно быть сверхъестественнымъ и только сверхъесте-

---

ла къ миѳическимъ сказаніямъ, замѣчаетъ между прочимъ, что законы его искусства вынуждали его при обработкѣ миѳическаго сказанія довольствоваться заимствованіемъ безъ перемѣны главныхъ элементовъ, и только во внутреннемъ мотивированіи онъ могъ дѣйствовать по своему художественному разумѣнію, такъ что преобразующая рука Эсхила прежде всего должна была оказаться въ религіозно-нравственномъ значеніи его произведеній (s. 20). Не слѣдуетъ ли отсюда что политеизмъ и монотеизмъ, т. е. миѳологія и болѣе чистое религіозно-нравственное міросозерцаніе у Эсхила должны такъ соединяться, что поэтому онъ не представлялъ отдѣльно отъ историческаго Зевса ту идею божества вообще, которая однако имѣетъ у него независимое значеніе. Съ этой точки зрѣнія легко также разъясняется замѣчаніе Дронке противъ Негельбаха, выраженное на стр. 10-й.

ственнымъ образомъ можетъ открыться непосретственно. А такой образъ откровенія Бога въ свою очередь предполагаетъ *безусловное могущество* Божіе надъ природою. Такимъ образомъ понятіе *откровенія*, а также понятіе *творенія* имѣютъ нераздѣльную связь съ ученіемъ о Богѣ какъ абсолютной Личности. Ясно отсюда, почему христіанство вѣру ставитъ выше разума. Иного отношенія къ откровенію, кромѣ непосредственной живой вѣры въ его дѣйствительность быть не можетъ. Разумъ въ этомъ случаѣ имѣетъ лишь вспомогательное значеніе, ибо отъ вѣры заимствуетъ всю силу, какую только онъ способенъ имѣть въ этомъ отношеніи. Языческія божества были созданы человѣкомъ, поэтому вмѣстѣ съ совершенствованіемъ человѣка и боги усовершались. По христіанскому же ученію, наоборотъ, Богъ создалъ человѣка. Поэтому, только подъ вліяніемъ идеи о Богѣ, какъ безусловной Личности, возможно было также признаніе самостоятельнаго значенія человѣческой личности безотносительно къ условному значенію ея, какъ отдѣльнаго члена общества, такъ что не идея человѣческой личности въ ея полномъ развитіи есть первоначально данная, а идея личности Божіей; понятіе же о человѣческой личности—есть послѣдующее; этимъ самимъ уже отрицается всякая возможность пріобрѣсти идею о Богѣ, какъ безусловной Личности, иначе, нежели чрезъ вѣру въ откровеніе.

Какъ основанная на откровеніи, христіанская идея о Богѣ, какъ о Духѣ безконечномъ и вмѣстѣ личномъ, не есть только теорстическая истина, но также имѣетъ значеніе практическаго принципа для жизни человѣческой. Вліяніе христіанства первоначально и самымъ рѣшительнымъ образомъ обнаружилось въ практической жизни христіанъ. И съ этой стороны оно прежде всего представлялось язычеству чуждымъ и непонятнымъ. Такъ Эпиктетъ и Маркъ Аврелій упоминаютъ

о твердости духа, съ какою христіане шли на смерть, но обоимъ казалось, что такое настроеніе опиралось не на разумномъ убѣжденіи, а на привычкѣ и упорствѣ (?). М. Аврелій находилъ кромѣ того, что этому настроенію недоставало достоинства. Кротость христіанъ казалась Аристиду низменностію настроенія; а ихъ крѣпость убѣжденія—дерзостію, и соединеніе этихъ противоположныхъ свойствъ онъ находилъ особенно характеризующимъ христіанъ. Галенъ, который признавалъ добродѣтель у христіанъ, выражаетъ презрительное изумленіе въ отношеніи къ безусловной вѣрѣ, съ какою послѣдователи Моисея и Христа держались недоказанныхъ положеній,—ибо ему какъ и всѣмъ язычникамъ, понятіе религіознаго догмата было вполнѣ чуждо. Идея всемірной религіи въ имперіи, гдѣ такъ много существовало религій, представлялась непонятною. Возможно ли говоритъ Цельсъ, чтобы всѣ эллины и варвары въ Азіи, Европѣ и Африкѣ, до предѣловъ земли, единодушно вѣрили въ одинъ законъ? Кто признаетъ это возможнымъ, тотъ лишенъ разсудка [1]).

Не трудно понять, какимъ образомъ языческимъ философамъ и самое христіанство,—проповѣдь его о пришествіи Бога на землю для спасенія человѣка, о жизни Его между людьми, смерти и воскресеніи—все это должно было представляться *безуміемъ*. Тотъ же Цельсъ даетъ ясно видѣть, въ какой степени христіанское ученіе о Богѣ, было чуждо языческому сознанію. »Истинное слово« Цельса, направленное противъ христіанства, для насъ въ особенности важно въ настоящемъ случаѣ: ибо а) какъ доказано новѣйшею критикою, и какъ это очевидно, впрочемъ, изъ общаго характера его возраженій, онъ былъ послѣдователемъ Платоновой философіи, а не эпи-

[1]) Darstell. aus d. Sittengesch. Roms, L. Friedlænder. 3 Th. s. 533

куреецъ[1]), b) это единственный, сохранившійся до насъ (хотя и не въ подлинномъ видѣ) опытъ критическаго взгляда на христіанство, съ точки зрѣнія языческой; c) наконецъ, Цельсъ дѣйствительно зналъ христіанское ученіе и исторію христіанства, и былъ образованнѣйшимъ человѣкомъ своего времени и остроумнымъ писателемъ, слѣдоват. могъ высказать все, что только въ состояніи было язычество противопоставить христіанству. По всему этому разсмотрѣніе возраженій Цельса должно признать лучшимъ средствомъ для выясненія отношенія между платонизмомъ и христіанствомъ)

Мы видѣли, что монотеизмъ философскій не былъ свободенъ отъ пантеистическаго міросозерцанія, и въ этомъ отношеніи, не смотря на отрицаніе народной религіи, никогда не терялъ связи съ нею; по крайней мѣрѣ, эта связь настолько была необходима, насколько религія народная въ своемъ основаніи была пантеистическою. Поэтому неудивительно, что впослѣдствіи времени могло возникнуть въ самой философіи стремленіе къ сближенію съ политеизмомъ народной религіи. Такое стремленіе въ особенности было свойственно платонизму, тѣмъ болѣе что въ самой этой философіи было дано основаніе для соглашенія его съ религіозными представленіями. Платонъ различалъ, и въ тоже время соединялъ ме-

---

[1]) Celsus' wahres Wort. T. Keim, s. 203.

[2]) Ibid. 256. приводится мнѣніе Энгельгардта объ истинномъ смыслѣ Ц, что въ немъ kaum ein prinzipiell bedeutsamer Punkt in der Kritik des Christenthums oder in der positiven Darlegung der eigenen Ansicht übergangen, dass Alles, wenn auch kurz, so doch mit gröster Deutlichkeit behandelt, ein unschätzbares Material zur Feststellung bes Gegensatzes christlich. und heidnisch. Weltanschauung im 2 Iahrhund. gewonnen und erst noch der Zweifel geweckt sei, ob solches Buch, recht eigentlich der Profet der voraussetzungslosen Kritik biblischer Geschichte nnd wohl auch Dogmatik im 2 oder nicht vielmehr im 19 Iahrhund. geschrieben worden, dn man alle Tonarten der Neuzeit, Naturphilosophie und Materialismus und Rationalismus darin klingen höre.

жду собою два противоположныя начала; это именно—*единство* и *множество*, идеальное и матеріальное. Но какъ скоро самъ же Плат. (по свидѣт. Аристот.) призналъ единое причиною добра, а многое или неопредѣленное причиною зла, то поэтому невозможнымъ казалось соединять въ одно и то и другое начало. Вотъ почему неоплатонизмъ такъ рѣшительно противополагаетъ единое многому, что признаетъ невозможнымъ выразить это единое ни въ какомъ положительномъ опредѣленіи. Но какъ единое тѣмъ не менѣе есть причина всякаго блага, слѣд. все сущее должно происходить отъ него, то требовалось въ тоже время показать, что многое, насколько существуетъ, также рождается, хотя и не прямо и непосредственно, изъ единаго. Такимъ образомъ верховнымъ началомъ было признано абстрактное единство, которое, однакожъ, въ послѣдовательномъ порядкѣ рождаетъ изъ себя множество. Съ другой стороны, и въ самой народной религіи вѣра въ демоновъ, какъ существа посредствующія между божествомъ и человѣкомъ, также представляла удобное средство къ примиренію верховнаго первоединства со множествомъ народныхъ боговъ [1]).

Изъ этихъ основаній изъясняется міросозерцаніе Цельса, которое состоитъ по сущности своей въ слѣдующемъ.

О божествѣ высказываетъ онъ понятіе, очевидно принадлежащее, по крайней мѣрѣ, въ существенныхъ чертахъ платоновской философіи, на что, впрочемъ, указываетъ и самъ Цельсъ. Также какъ и Платонъ, онъ противополагаетъ духовное или мыслимое (νοητὸν) видимому или чувственному—какъ сущность, съ которою нераздѣльна истина —рожденію, сопровождаемому заблужденіемъ (μετ' οὐσίας μεν ἀλήθεια, μετὰ δὲ

---

1) О вѣрѣ въ демоновъ въ послѣд. времена язычества см. Фридлендеръ, III, 430 s.

γενέσεως πλάνη). Соотвѣтственно этому раздѣленію бытія, о божествѣ онъ такъ говоритъ: что въ мірѣ видимомъ—солнце, которое не будучи ни глазомъ, ни зрѣніемъ, есть причина способности видѣть, по отношенію къ глазу, а для самаго зрѣнія—причина, почему оно происходитъ ради себя самаго (ἀλλ' ὀφθαλμῷ τε τοῦ ὁρᾶν αἴτιος, καὶ ὄψει τοῦ δι' αὐτὸν συνίστασθαι), для видимаго же причина видимости, и для всего чувственнаго причина его происхожденія, само же для себя невидимо, тоже самое въ мірѣ духовномъ есть то, что не будучи ни умомъ, ни разумѣніемъ, ни знаніемъ, есть причина разумѣнія въ отношеніи къ уму, и бытія для себя въ отношеніи къ разумѣнію, и познаванія ради него самаго, свойственнаго знанію, и бытія всего умосозерцаемаго, и истины, и сущности [1]). Богъ не имѣетъ ни устъ, ни голоса ни иного чего либо извѣстнаго намъ [2]). Богъ не могъ создать человѣка по образу своему, ибо ни человѣческому и никакому другому виду не подобенъ [3]). Ему не причастны—форма, цвѣтъ, ни движеніе; онъ не участвуетъ также въ сущности [4]). По всему этому божество неизреченно (οὐκ ὀνομαστὸς) и недоступно для слова (οὐδὲ λόγῳ ἐφικτός) [5]). Но съ другой стороны, такъ какъ божество совершенно, и причина всего совершеннаго (изъ него все, а самъ онъ изъ ничего), то можно назвать его благимъ, чуждымъ зависти, неизмѣняемымъ, прекраснымъ, блаженнымъ и под. [6]). При такомъ абстрактномъ, исключительно отрицательномъ понятіи о божествѣ, никакого живаго дѣятельнаго общенія его съ міромъ не могло быть допущено. Ибо всякое

---

1) Orig. contra Celsum VII, 45.
2) ibid. VI 62.
3) ibi VI, 63.
4) VI. 64.
5) VI 65.
6) IV, 14.

дѣйствительное отношеніе къ міру было бы нарушеніемъ единства безусловнаго и неподвижности божества. Поэтому, хотя и говорится что изъ Бога все [1]), но это никакъ не согласимо съ понятіемъ о божествѣ. И дѣйствитльно Цельсъ самъ признаетъ невозможнымъ происхожденіе міра отъ Бога [2]) Отношеніе божества къ міру, вслѣдствіе этаго, могло быть мыслимо только какъ логическое, какъ отношеніе противоположныхъ понятій безусловнаго единства и неограниченнаго множества. Отношеніе это можетъ состоять лишь въ постепенности перехода отъ единаго ко многому, коль скоро необходимо связать эти понятія. Въ этомъ смыслѣ Цельсъ говоритъ, что Богъ ничего смертнаго, т. е. матеріальнаго не произвелъ, что произведенія Божіи суть только безсмертныя существа, з) т. е. ближе всѣхъ къ Богу, по причинѣ простоты и несложности своего существа, безсмертные боги и духи, которымъ поэтому свойственно стремиться къ Богу, какъ сродному имъ. Тѣлесное, матеріальное, напротивъ, наиболѣе удалено отъ Бога. Отсюда въ матеріи полагается источникъ зла. И какъ матеріи также присущи дѣйствующія силы, то въ связи съ этимъ духи или демоны раздѣляются на добрыхъ и злыхъ [4]). Въ числѣ добрыхъ духовъ, которымъ принадле-

---

[1]) Ἐξ αυτοῦ τὰ παντα. ἐξ οὐδενὸς ὁ θεός VI, 65.

[2]) IV, 79. Міръ не произошелъ и неразрушимъ, а только то что находится на землѣ, подвергается разрушенію посредствомъ огня или наводненія.

[3]) IV, 52....ὁ θεὸς οὐδεν θνητὸν ἐποιησεν· ἀλλὰ θεοῦ μὲν ἔργα, ὅσα ἀθάνατα...

[4]) Слово δαίμων у Гомера часто означаетъ злое и производящее вредъ божество и вообще непонятное дѣйствіе высшей божественной силы, но также означаетъ какъ божество просто, такъ и въ особенности божество доброе милостивое. Эта неразграниченность противоположныхъ значеній указыв. на то, что у Гомера не только доброе, но и дурное, злое безразлично производится еще отъ божества, хотя уже и здѣсь значеніе злой силы преобладаетъ въ употреб-

житъ господство въ мірѣ, ближайшими органами верховнаго божества служатъ достойнѣйшія и наиболѣе могущественныя части неба (солнце, мѣсяцъ, звѣзды). Земная жизнь въ тѣлѣ для безсмертныхъ душъ есть ничто иное какъ плѣнъ, наказаніе, періодъ очищенія отъ страстей, послѣ котораго должна наступить для нихъ вѣчная жизнь.

Посмотримъ теперь, какъ Цельсъ, выходя изъ этихъ началъ, полемизируетъ противъ христіанства. Вотъ главныя изъ его возраженій.

1) Цельсъ доказываетъ невозможность пришествія Бога на землю и воплощенія. Если Богъ нисходитъ къ людямъ, говоритъ онъ, то для этаго нужна перемѣна добраго въ худшее, изъ прекраснаго въ ненавистное, изъ счастія въ несчастіе, изъ лучшаго расположенія въ худшее. Кто захотѣлъ бы избрать такую перемѣну? Что касается смертнаго, то конечно перемѣна и преобразованіе (ἀλλάττεσθαι καὶ μεταπλάττεσθαι) есть его природа. Но природа безсмертнаго состоитъ въ томъ, чтобы оставаться всегда равнымъ и тождественнымъ себѣ. Итакъ никогда такой перемѣны Богъ не пранялъ бы [1]). Нужно до-

---

леніи слова δαίμων (Nagelsb. Hom. Theol. s. 72—74). Дальнѣйшая исторія этого понятія см. Die theologisch. Lehren der Griechisch. Denker, Krische s. 321. Уже Ксенократъ, второй представитель академіи послѣ Платона, соотвѣтственно тройственному дѣленію познанія и бытія у Плат. различалъ божественное, демоническое и смертное и это различіе выражается по вѣроятному предполож. Крише у него въ раздѣленіи міра на три области (сфера неподвижныхъ звѣздъ, планетная сфера и область подлунная) и дѣйствующихъ силъ на три различные рода или же вѣрнѣе степени: въ высочайшей области міра господствуетъ разумъ, далѣе въ средней области, простирающейся до луны, жизненный принципъ есть душа міровая (ψυχη) и тоже начало въ области подлунной господствуетъ какъ ἕξις (ibid. s. 324, срав. 316 и д.)

[1]) Ὁ Θεὸς ἀγαθός ἐστι, καὶ καλὸς, καὶ εὐδαίμων, καὶ ἐν τῷ καλλίστῳ καὶ ἀρίστῳ. Εἰ δὴ ἐς ἀνθρώπους κάτεισι, μεταβολῆς αὐτῷ δεῖ· μεταβολῆς δὲ ἐξ ἀγαθοῦ εἰς κακὸν, καὶ ἐκ καλοῦ εἰς αἰσχρὸν, καὶ ἐξ εὐδαιμονίας εἰς κακοδαιμονίαν, καὶ ἐκ τοῦ ἀρίστου εἰς τὸ πονηρότατον. IV, 14.

пустить, или что Богъ измѣняется въ смертное тѣло, что невозможно, или же онъ неизмѣняется, а только дѣлаетъ такъ, что видящіе думаютъ, будто онъ измѣняется; тогда онъ обманываетъ и лжетъ. Обманъ и ложь, хотя и есть зло, могъ бы употребить кто либо только какъ средство спасенія или въ отношеніи къ больнымъ и безумнымъ друзьямъ, или же противъ враговъ, въ заботливости—уйти отъ опасности. Но для Бога нѣтъ такого больного или безумнымъ сдѣлавшагося друга; равно ничто не можетъ устрашать Бога чтобы явилась надобность посредствомъ обмана избѣгнуть опасности [1]). Что здѣсь въ основаніи этаго разсужденія лежитъ платоновское понятіе о божествѣ, какъ существѣ неизмѣняемомъ, всегда равномъ самому себѣ—это само по себѣ очевидно. И самая дилемма, привязанная къ этому понятію Цельсомъ, также—платоновская. Платонъ всѣ перемѣны сводитъ къ двумъ родамъ,—каковы: качественное измѣненіе и перемѣна мѣста (ἀλλοίωσις καὶ περιφορά); здѣсь указывается только первая перемѣна: (мы увидимъ ниже, что также и перемѣна мѣста не забыта) или Богъ дѣйствительно потерпѣлъ перемѣну, когда воплотился, и перемѣна эта состоитъ въ томъ, что изъ невидимаго онъ сдѣлался видимымъ, изъ безтѣлеснаго тѣлеснымъ; или же Богъ обманываетъ. Противополагая матеріальное духовнему, и первое признавая причиною зла, платонизмъ могъ допустить только насильственное, вынужденное а не свободное смѣшеніе одного съ другимъ, каковымъ конечно должно было представляться воплощеніе. Какъ можетъ божество соединиться съ матеріею, которая не есть произведеніе его всемогущества, и слѣдоват. есть нѣчто, вполнѣ чуждое, вѣчно противостоящее ему. Уже Платонъ мыслилъ образованіе міра какъ побѣду божественнаго начала надъ безпорядочностію матеріи, но и

---

[1]) IV, 18.

при этомъ онъ не могъ допустить непосредственнаго соприкосновенія верховнаго божества съ бытіемъ матеріальнымъ, а только—посредствуемое низшими божествами; неоплатоники же еще болѣе раздѣляли матеріальное бытіе отъ первоединаго, представляя первое наиболѣе удаленнымъ отъ послѣдняго. Съ этой точки зрѣнія воплощеніе Бога прямо должно быть признано осквернениемъ для него. Что же касается другой части дилеммы, что Богъ на самомъ дѣлѣ не воплощается, а только обманываетъ, то конечно это соображеніе имѣло фактическое основаніе въ греческой религіи. Хотя гомеровскія божества имѣютъ собственный видъ, но они являются людямъ также и въ другихъ видахъ и, такимъ образомъ, иногда намѣренно вводятъ ихъ въ обманъ. Указывая на подобныя представленія о богахъ, Платонъ, какъ мы видѣли, отвергаетъ ихъ какъ несообразныя съ истиннымъ понятіемъ о божествѣ.

2) Нѣкоторые изъ христіанъ (Χριστιανῶν τινες), а также іудеи говорятъ, одни, что нѣкій Богъ, или сынъ Божій, нисшелъ на землю, другіе—что снизойдетъ какъ судья въ настоящей жизни [1]). Каковъ смыслъ такого нисшествія для Бога,—не тотъ ли, чтобы узнать, что дѣлается у людей (ἢ ἵνα μάθῃ τὰ ἐν ἀνθρώποις;) но не все ли онъ знаетъ? Вы говорите—онъ знаетъ, но не исправляетъ, и невозможно ему исправить божествен. силою, если онъ для этой цѣли не пошлетъ кого либо въ тѣло? [2]) Богъ нисходитъ къ людямъ. Итакъ онъ покинулъ свой тронъ (τὴν ἑαυτοῦ ἕδραν)? Но это невозможно, ибо еслибы ты перемѣнилъ одну изъ этихъ вещей, хотя бы малѣйшую, то все будетъ низвергнуто и погибнетъ [3]). Итакъ

---

[1]) IV, 2.

[2]) IV, 3.

[3]) Εἰ γὰρ ἓν τι τῶν τῇδε τοὐλαχιστον μεταβάλοις, ἀνατρεπέντα οἰχήσεταί σοι τὰ πάντα IV, 5.

вотъ каково понятіе Цельса о Богѣ. Богъ не можетъ оставить своего мѣста. Какъ съ этимъ примирить поставленный имъ выше вопросъ, почему Богъ не могъ спасти человѣка собственною силою, не посылая для этаго въ міръ своего Сына? И какимъ образомъ могъ сказать что Богъ есть *разумъ всѣхъ вещей*, коль скоро для Бога должно быть свое мѣсто? Дѣло въ томъ, что конечно только съ христіанской точки зрѣнія Ц. могъ возразить, почему Богъ (для котораго все возможно) не спасъ человѣка, не посылая въ міръ своего Сына. Для самаго же Цельса Богъ имѣетъ свое мѣстопребываніе на границѣ міра, а въ самомъ мірѣ онъ дѣйствуетъ лишь посредствомъ своихъ ближайшихъ органовъ, низшихъ боговъ. Так. образомъ, хотя можно сказать, что Ц. допускалъ вездѣприсутствіе Бога, но это вездѣприсутствіе сковано натуральною необходимостію, потому то Оригенъ возражаетъ въ этомъ случаѣ главн. образомъ противъ грубаго натуралистическаго пониманія божественнаго существа [1]). Ибо если все такъ устроено въ мірѣ, что и малѣйшую часть въ немъ не только человѣкъ, но и Богъ не можетъ измѣнить, то слѣд. необходимость, которая все содержитъ въ своихъ узахъ, должна быть поставлена выше Бога. Свобода, всемогущество, и вездѣприсутствіе—эти

---

[1]) Оригенъ возражаетъ противъ Цельса что онъ не знаетъ могущества Божія и неразумѣетъ того что Духъ Божій наполняетъ вселенную и все объемля имѣетъ знаніе голоса (т. е. слышитъ рѣчь человѣческую Премудр. Солом. 1, 7). Онъ не въ состояніи понять и это: развѣ не наполняю я небо и землю, говоритъ Господь. Іерем. 23, 24. Открывается же могущество и сила (θεότης) Божія тамъ гдѣ хочетъ и гдѣ обрѣтаетъ для себя мѣсто, не переходя отъ одного мѣста къ другому, одно оставляя, а другое наполняя, ибо если мы говоримъ что одно имъ наполняется, а другое оставляется, то не о мѣстѣ мы разумѣемъ это, но въ томъ смыслѣ говоримъ, что душа порочнаго и преданнаго злу оставляется Богомъ, напротивъ душа желающаго вести жизнь добродѣтельную или преуспѣвающаго въ ней, или уже укрѣпившагося въ добродѣтели и живущаго согласно съ нею, по нашему представленію, преисполнена Духа Божія, или же причастна Ему. IV, 5.

свойства могутъ быть признаны существенными для Бога только при томъ понятіи о Богѣ, по которому онъ есть безусловный личный Духъ. Очевидно Цельсъ не имѣлъ и не могъ имѣть такого понятія о Богѣ [1]).

Коль скоро все существуетъ такъ а не иначе, по необходимости своей природы, и божество не есть существо личное, въ такомъ случаѣ всѣ существа для него равны; тогда слѣдуетъ признать, что Богъ безразлично относится ко всѣмъ существамъ, находящимся въ природѣ, и что иначе онъ и не можетъ относиться; ибо если вообще аффекты не свойственны божеству, если оно не знаетъ ни скорби, ни радости, ни гнѣвается, ни негодуетъ, то и *любви* оно не можетъ имѣть къ кому бы то ни было. Отсюда понятно презрительное отношеніе Цельса къ христ. телеологіи.

3. Іудеи и христіане, подобно гнѣзду нетопырей или муравьевъ, выходятъ изъ норы (ἐκ καλιᾶς), или подобно лягушкамъ, обитаютъ вокругъ болота, или подобно червямъ собираются въ грязномъ закоулкѣ и спорятъ между собою, кто изъ нихъ грѣховнѣе, и говорятъ: все намъ напередъ открываетъ Богъ и

---

[1]) Будучи не въ состояніи отвѣчать, они (христіане) прибѣгаютъ къ нелѣпѣйшему убѣжищу, *что для Бога все возможно* (по поводу вѣры христіанъ въ воскресніе мертвыхъ). Но ни постыдное невозможно для Бога, ни противоестественнаго онъ не хочетъ (οὔτι γε τὰ ἀισχρὰ ὁ θεὸς δύναται, οὐδὲ τὰ παρὰ φύσιν βούλεται); равнымъ образомъ, если ты по своей испорченности пожелаешь негоднаго (βδελυρόν), то и это желаемое тобою не исполнимо для Бога и не слѣдуетъ легкомысленно вѣрить, что такъ будетъ (т. е. по желанію). Ибо Богъ есть распорядитель не суетнаго желанія и пустыхъ мечтаній, а правомѣрной и упорядоченной природы (Οὐ γὰρ τῆς πλημμελοῦς ὀρέξεως, οὐδὲ τῆς πεπλανημένης ἀκοσμίας ἀλλὰ τῆς ὀρθῆς καὶ δικαίας φύσεως θεός ἐστιν ἀρχηγέτης). Плоть наполненную тѣмъ, о чемъ и говорить не пристойно, сдѣлать вѣчною противно разуму и потому Богъ и не захочетъ этаго и не въ состояніи исполнить (οὔτε δυνήσεται). Ибо самъ онъ есть разумъ всего сущаго (ὁ πάντων τῶν ὄντων λόγος) и ничего поэтому онъ не можетъ дѣлать ни противъ разума, ни противъ себя. V, 14.

*

предвозвѣщаетъ, и оставляя цѣлый міръ, теченіе небесъ (τὴν οὐράνιον φορὰν), пренебрегая цѣлою столь обширною землею, обитаетъ только среди насъ, посылаетъ къ намъ вѣстниковъ и неперестаетъ посылать и искать, чтобы мы всегда были съ нимъ [1]). Духовное общеніе съ Богомъ, къ которому Спаситель, по вѣрѣ христіанской, привелъ человѣчество, здѣсь понимается такъ же грубо какъ и низшествіе Бога на землю (въ видѣ оставленія имъ своего трона). И не удивительно. До какой степени, не смотря на платонизмъ Цельса, было чуждо ему разумѣніе истиннаго смысла христіанскаго ученія о „Богѣ,— видно изъ слѣдующ. словъ его: какъ вы думаете, спрашиваетъ онъ, познать Бога и быть имъ спасенными [2])? Такъ какъ Богъ великъ и трудно его познать, говорите вы, то онъ заключилъ свой духъ въ подобное намъ тѣло и послалъ сюда дабы мы могли слушать его и отъ него научиться [3]). Говоря что Богъ есть Духъ, христіане, по мнѣнію Цельса, повторяютъ ученіе стоиковъ [4]), а потому онъ такъ возражаетъ: Если же Сынъ есть духъ отъ Бога, снишедшій въ тѣло человѣческое, то онъ не можетъ быть безсмертенъ. Ибо не такова природа духа, чтобы всегда существовать [5]). Если Богъ, или его Сынъ— духъ, то необходито [6]), чтобы этотъ Богъ, какъ духъ, бывшій въ тѣлѣ Христа, выдохся изъ него при смерти [7]), изъ чего слѣдуетъ что Іисусъ не могъ воскреснуть съ тѣломъ. Или Богъ не принялъ бы этото духа, котораго онъ далъ, какъ оскверненнаго природою тѣла? Если Богъ хотѣлъ спасти человѣческій родъ отъ зла, то почему онъ послалъ только въ одно мѣсто этотъ духъ? Было бы нужно многія тѣла равномѣрно

---

[1]) VI, 68. [2]) VI, 69. [3]) VI, 71.

[4]) Οὐδεμία τοιαύτη φύσις ἐστι πνεύματος ὥστ' ἀεὶ διαμένειν. VI, 72

[5]) Ἀναγκαῖόν ἐστι τὸ ἀναπεπνευκέναι τὸν θεόν. ibid.

одухотворить и разослать во весь міръ. Въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ: христіане надѣются увидѣть Бога тѣлесными глазами, и слышать голосъ Его и тѣлесными руками осязать [1]). Страннымъ представляется это грубое недоразумѣніе, если взять во вниманіе слѣд. наставительное разсужденіе Цельса, обращенное къ христіанамъ: но вы спросите, какъ познать Бога безъ чувственнаго воспріятія? Это голосъ не человѣка, или души, а плоти. Однакожъ они должны услышать истину если только способенъ нѣчто разумѣть этотъ жалкій и пристрастный къ тѣлу родъ. Если вы отвращаясь отъ чувственнаго, созерцаете умомъ и, отрѣшаясь отъ тѣлеснаго зрѣнія, возбуждаете въ себѣ духовное зрѣніе, то тогда только узрите Бога 2). И далѣе предлагаетъ слѣдовать Платону, и другимъ мудрецамъ, которые приводятъ къ нѣкоторому уразумѣнію неизреченнаго путемъ синтеза, анализа и аналогіи [3]). Какъ понять послѣ этого то извращеніе христіанскаго ученія о Бога, на которое выше указано? Стоики, съ которыми Цельсъ въ этомъ случаѣ смѣшиваетъ христіанъ, хотя называли божество духомъ (πνεῦμα) но разумѣли, какъ извѣстно, подъ этимъ названіемъ матеріальную субстанцію. И даже съ точки зрѣнія платонизма всякое существо личное индивидуальное необходимо должно быть матеріальнымъ. Поэтому коль скоро, по ученію христіанъ, Богъ есть *личный* Духъ, то для платоника этого было уже достаточно чтобы имѣть основаніе изобличать христіанъ въ матеріализмѣ, ибо матерія по платоническому ученію — принципъ индивидуальности. Отрѣшиться отъ тѣла (что предлагаетъ Цельсъ) въ смыслѣ этого ученія значитъ отрѣшиться отъ личной индивидуальной жизни; и если это именно требуется для того, чтобы узрѣть платоновскаго бога, то потому, что этотъ богъ есть существо абстрактное, мысли-

---

1) VII, 34. 2) VII, 36. 3) VII, 42.

мое а не дѣйствительное, существующее лишь для ума, но не для души.

Изъ этого абстрактнаго раздѣленія духовнаго отъ чувственнаго, а также изъ того понятія о божествѣ, лишеннаго всякой жизненности, которое стоитъ въ связи съ этимъ раздѣленіемъ, изъясняется также слѣдующее разсужденіе Цельса.

Говорятъ: все сотворено Богомъ для человѣка. Но изъ натуральной исторіи и изъ остроумія, которое животныя обнаруживаютъ, можно показать что все сдѣлано не болѣе для человѣка, какъ и для не разумныхъ тварей [1]). Громъ, молнія и дождь происходятъ не отъ Бога, а если и отъ Бога, то все это также служитъ къ питанію человѣка, какъ и для растѣній, деревьевъ травъ; и это все растетъ не болѣе для человѣка какъ и для дикихъ, неразумныхъ животныхъ [2]), и притомъ, животнымъ пища достается безъ труда, тогда какъ человѣкъ долженъ употреблять усилія для добыванія ея [3]). Мы ловимъ другихъ животныхъ и употребляемъ ихъ въ пищу, но и они также насъ схватываютъ и пожираютъ, и почему же нельзя сказать, что мы для нихъ созданы [4])? Люди основали города, государственное устройство, имѣютъ правительство, начальниковъ, но и пчелы и муравьи тоже имѣютъ [5]). Повидимому въ этомъ случаѣ Цельсъ разсуждаетъ какъ послѣдователь эпикурейской философіи, но самъ же онъ указываетъ общее основаніе для этого разсужденія, очевидно въ духѣ платонизма. Не для человѣка, говоритъ онъ, все сдѣлано, такъ же какъ не для льва, орла, дельфина, но дабы этотъ міръ какъ произведеніе Божіе былъ полнымъ и совершеннымъ во всѣхъ частяхъ (срав. Зак. Пл. X, 903). Поэтому все соизмѣрено не въ отдѣльности одно для другаго, но въ отношеніи

[1]) IV, 74. [2]) IV, 75. [3]) IV, 76. [4]) IV, 78. [5]) IV, 81.

къ цѣлому, и только о цѣломъ Богъ печется, такъ что никогда его не оставляетъ; никогда цѣлое не ухудшается, и Богъ не обращаетъ его къ себѣ по истеченіи нѣкотораго времени (οὐδὲ διὰ χρόνου πρὸς αὐτὸν ὁ θεὸς ἐπιστρέφει); никогда также Богъ не гнѣвается ради человѣка, какъ не гнѣвается ради мухи или обезьяны, и ничѣмъ никогда имъ не угрожаетъ, ибо все отдѣльное имѣетъ свой жребій [1]). Если Цельсъ называетъ Бога разумомъ всѣхъ вещей, а здѣсь провидѣніе разсматриваетъ какъ натуральную необходимость, то это не должно понимать въ смыслѣ стоической философіи. Натуральный порядокъ, говоритъ онъ, состоитъ въ томъ, что Богъ ничего смертнаго не произвелъ. Только безсмертныя существа суть произведенія Бога. Поэтому душа—созданіе Божіе; тѣло же имѣетъ иную природу (все смертное происходитъ отъ низшихъ боговъ),—и въ этомъ отношеніи оно ничѣмъ не различается отъ червя, летучей мыши, лягушки; матерія у всѣхъ таже; тлѣнное одинаково [2]), ничто рожденное матеріею не безсмертно [3]). Зло въ существующемъ не было, не будетъ и не можетъ быть больше или меньше; ибо одна и таже природа цѣлаго и происхожденіе зла всегда тоже [4]). Зло не отъ Бога, но присуще матеріи и въ смертномъ пребываетъ. Обращеніе же вещей смертныхъ отъ начала до конца одинаково, и по установленному порядку круговращеній всегда и необходимо тоже было, есть и будетъ [5]). (Срав. Теэт. 176; о круговращ. Тим. 41. Политикъ 268). Нужно ли замѣчать, что христіанству, по самой его сущности, всѣ эти взгляды не только чужды, но и вполнѣ враждебны, хотя происхожденіе ихъ изъ платоновой философіи неоспоримо. Если зло всегда одинаково и существованіе его необходимо, тогда и самое дѣло искупле-

---

[1]) IV, 99. [2]) IV, 52. [3]) IV, 61. [4]) IV, 62.

[5]) Ὁμοία δ' ἀπ' ἀρχῆς εἰς τέλος ἡ τῶν ὄντων περίοδος· καὶ κατὰ τὰς τεταγμένας ἀνακύκλησεις ἀνάγκη τὰ αὐτὰ ἀεὶ καὶ γεγονέναι, καὶ εἶναι, καὶ ἔσεσθαι IV, 65.

нія, что составляетъ сущность христіанства, излишне и невозможно.

Что же противопоставляетъ христіанскоэ вѣроученіе языческой философіи,—именно, какъ съ христіанской точки зрѣнія разрѣшаются вышеизложенныя возраженія?

Что Божество, будучи не измѣняемо, не можетъ принимать на себя какой либо чуждый видъ, — это возраженіе съ христіанской точки зрѣнія устраняется ученіемъ о двухъ естества въ лицѣ І. Хр. Природа Божеская, вслѣдствіе общенія съ человѣческою, не потерпѣла никакого измѣненія; измѣнилась только природа человѣческая, ибо не ради себя, а ради человѣка, по безконечной любви своей къ нему, Богъ послалъ своего Сына въ міръ. Не понятнымъ представлялось Цельсу воплощеніе Бога ради спасенія человѣка еще и потому, что такое благодѣяніе со стороны Бога онъ считаетъ слишкомъ не ожиданнымъ и внезапнымъ [1]). Но таково дѣло искупленія человѣч. рода только съ языческой точки зрѣніч. Божество, съ этой точки зрѣнія, представляется слишкомъ удаленнымъ отъ человѣка, такъ что Платонъ напр. могъ допустить для человѣка приближеніе къ божеству, но нисшествіе самаго божества къ человѣку для него было немыслимо. Напротивъ, по христіанскому ученію, Богъ хотя также безконечно превосходитъ человѣка своими совершенствами, но при этомъ, какъ существо Личное, какъ Духъ вездѣсущій, живой и дѣятельный, открывается не только естественнымъ образомъ въ природѣ, какъ твореніи его всемогущества, но и сверхъестественнымъ образомъ—въ исторіи, гдѣ вступаетъ въ непосредственное, свободное, не связанное никакими законами природы (по крайней мѣрѣ для самаго Бога) общеніе съ человѣкомъ, причемъ ничего болѣе не требуется отъ человѣка кромѣ вѣры и безусловной преданности водительству божественному.

[1]) IV, 7.

На томъ же основаніи христіанская телеологія совершенно чужда платонизму. Такъ какъ божество непосредственно соприкасается своею дѣятельностію только къ цѣлому міру, то понятно что съ этой точки зрѣнія идея провидѣнія приложима къ человѣку лишь насколько послѣдній составляетъ часть цѣлаго. Въ этомъ смыслѣ Пл. говоритъ, что обнимая цѣлое, боги не опускаютъ изъ виду и все частное, насколько т. е. частное стоитъ въ необходимой связи съ цѣлымъ. Телеологія какъ у Пл., такъ и у Сократа имѣетъ чисто натуралистическій характеръ. Сократъ указываетъ на дары природы, которыми человѣкъ пользуется для своей жизни, на цѣлесообразное устройство человѣка, и только въ этомъ видитъ заботливость (которая въ этомъ отношеніи одинаково простирается и на другія твари) божества о человѣкѣ. Никакихъ особенныхъ, преимущественно относящихся къ человѣку намѣреній, при этомъ, не предполагается. Далѣе, хотя у Платона, человѣкъ и разсматривается какъ малый міръ, но при этомъ далеко нельзя сказать, что цѣлесообразность въ природѣ онъ сводитъ къ человѣку какъ послѣдней цѣли всего. Напротивъ по Платону каждая вещь существуетъ прежде всего для себя и осуществляетъ предназначенное ей благо [1]).

Телеологія христіанская по преимуществу нравственная. Не столько въ природѣ, въ натуральныхъ дарахъ, сколько въ благодатныхъ дарахъ человѣку открывается промышленіе о немъ. Высшая цѣль этого промышленія—спасеніе человѣка отъ прирожденнаго ему зла—есть величайшее дѣло *любви* Бо-

---

[1]) Вотъ почему мы не можемъ раздѣлять удивленія Кейма: Man traut seinen Augen kaum wenn man bei Neand. 1., 288 liest: als konsequenter Platoniker verwarf Celsus alles Teleologische. Cels. wahr. Wort s 219. Anmerk.

жей, о которой въ языческой древности не было ни малѣйшаго предчувствія [1]). Но какъ и самъ человѣкъ призывается, при этомъ, къ свободному участію въ промыслительной дѣятельности Божіей, то вотъ почему былъ необходимымъ продолжительный періодъ приготовленія человѣка къ принятію и усвоенію спасенія, даруемаго ему Богомъ. Такимъ образомъ съ христіанской точки зрѣнія воплощеніе Спасителя не есть дѣло случая и произвола. Напротивъ, оно входило въ планъ промыслительной дѣятельности простирающейся на весь родъ человѣческій. Послѣ этого также ясно, почему для язычника было не понятно и учрежденіе церкви, какъ органа непрерывнаго духовнаго общеніи человѣка съ Богомъ. Союзъ общественный для язычника былъ мыслимъ только въ формѣ государства. Всякій другой союзъ необходимо долженъ входить въ государство какъ *часть* общегосударственнаго союза. Вотъ почему христіанскій религіозный союзъ долженъ былъ казаться язычникамъ возмущеніемъ противъ государства. Дѣйствительно, такъ именно Цельсъ смотритъ на христіанъ [2]).

Извѣстно, что полемика Цельса противъ христіанства вызвала защиту христіанства отъ нападеніи этого писателя— со стороны Оригена. Нельзя не признать этого событія многознаменательнымъ. Оригенъ не только съ особеннымъ уваженіемъ относился къ платонизму но, можно даже сказать, былъ его послѣдователемъ. Такимъ образомъ два послѣдователя той же философіи, по своимъ отношеніямъ къ христіанству, оказались непримиримыми противниками. Неудивительно послѣ этого, что возможны самые противоположные взгляды

---

[1]) Цельсъ изобличаетъ христіанство въ томъ, что оно привлекаетъ къ себѣ людей необразованныхъ изъ низшаго класса общества, женщинъ и дѣтей. III, 44.

[2]) 1. 1.

на отношеніе между платонизмомъ и христіанствомъ. Отчасти это происходитъ и отъ того, что одни имѣютъ въ виду исключительно показать, что есть общаго между христіанствомъ и платонизмомъ, другіе же обращаютъ вниманіе только на различіе между тѣмъ и другимъ. Слишкомъ усиленная заботливость объ отысканіи общихъ пунктовъ соприкосновенія въ томъ и другомъ ведетъ къ тому, что измѣняютъ истинное значеніе и смыслъ какъ христіанства, такъ и платонизма и этимъ способомъ сближаютъ ихъ между собою. Такъ Михелисъ прежде всего показываетъ, что Троичность лицъ въ Богѣ, по христіанскому ученію, означаетъ нечто иное, какъ непрерывно *совершающійся процессъ внутренней жизни* (?) Божества, и при томъ такой процессъ, что *множественность* моментовъ этого процесса тождественна съ *единствомъ* существа. Затѣмъ, истолковавъ такимъ образомъ догматъ о Троичности, Михелисъ легко могъ указать въ платонизмѣ нѣкоторую аналогію съ этимъ важнѣйшимъ догматомъ, ибо Платонъ понятія единаго и многаго дѣйствительно соединяетъ съ понятіемъ сущаго. Но чтобы еще болѣе приблизить платонизмъ къ христіанству, онъ измѣняетъ также смыслъ платонизма, поколику приписываетъ Платону намѣреніе *отождествить* единое и многое, движеніе и покой въ сущемъ. Скорѣе можно признать здѣсь чисто внѣшнее сочетаніе противоположныхъ понятій, (къ которому приведенъ былъ Плат. историческимъ ходомъ философіи); подобное тому сочетанію противоположныхъ свойствъ, которое мы видимъ въ греческ. божествахъ, но никакимъ образомъ нельзя предполагать намѣренія—отождествить означенныя понятія. Подобный же способъ къ сближенію христіанства и платонизма, т. е. измѣненіе того и другаго, мы находимъ также у *Аккермана*. Спасеніе, проповѣдуемое христіанствомъ, онъ понимаетъ не какъ сверхъестественное дѣло, совершенное самимъ Богомъ, но въ смы-

слѣ нравственнаго обновленія жизни, которое происходитъ какъ въ человѣчествѣ, такъ и въ каждомъ отдѣльномъ лицѣ подъ вліяніемъ первообраза совершеннѣйшей жизни, представленнаго І. Христомъ. Затѣмъ онъ находитъ, что къ этому именно обновленію жизни чрезъ общеніе съ божествомъ стремился также Платонъ. Но христіанское спасеніе не есть столь же натуральная цѣль, какова цѣль Плат; и Платонъ не могъ понимать спасеніе въ томъ исключительно духовномъ смыслѣ, въ какомъ это спасеніе даруется христіанствомъ. Пока, говоритъ Плат., или философы не будутъ управлять въ государствахъ, или тѣ которые теперь называются царями и правителями не будутъ истинно и основательно философствовать, и такимъ образомъ власть политическая и философія не соединятся, и многіе, которые стремятся къ одной отдѣльно отъ другой, не будутъ исключаемы изъ участія въ управленіи, до тѣхъ поръ нѣтъ *спасенія* отъ зла для государствъ, и я полагаю даже, для цѣлаго человѣческаго рода (Респ. V, 473$^{c, d}$). Вотъ о какомъ спасеніи помышлялъ философъ.

Лучшій способъ къ разрѣшенію спорнаго вопроса объ отношеніи между христіанствомъ и платонизмомъ конечно состоитъ въ томъ, чтобы установить точно отличительный характеръ того и другаго. Къ сожалѣнію писатели избиравшіе этотъ способъ обыкновенно увлекаются духомъ полемики (какъ напр. Беккеръ, Бильгарцъ въ небольшомъ сочин. Ist Plato's Speculation Theismus? и др.) такъ много препятствующей спокойному, безпристрастному изслѣдованію дѣла. Полемическій духъ западныхъ писателей усиливается притомъ различіемъ вѣроисповѣданій, слѣдствіемъ котораго является не одинаковое пониманіе христіанства, что еще болѣе усложняетъ во-

просъ.—Вотъ почему при разграниченіи платонизма отъ христіанства преимущественно обращается вниманіе на одну какую либо сторону въ первомъ, которая кажется наиболѣе противоположною христіанству. Такъ Беккеръ видитъ въ платонизмѣ натуралистическій пантеизмъ, Штейнъ напротивъ христіанство признаетъ болѣе натуралистическимъ. Между тѣмъ эти различные взгляды изъясняются тѣмъ, что какъ мы видѣли, по Платону, въ двоякомъ направленіи осуществляется высшее благо какъ цѣль человѣческой жизни. Съ одной стороны благо состоитъ въ образованіи чувственной природы, для чего требуется гармоническое сочетаніе идеальнаго и матеріальнаго, а съ другой—въ уподобленіи божеству, для чего требуется отрѣшеніе отъ чувственнаго, матеріальнаго.

Мы имѣли въ виду, по возможности, разъяснить различіе между платонизмомъ и христіанствомъ. Но безъ сомнѣнія при различіи должны быть также и нѣкоторые пункты соприкосновенія между тѣмъ и другимъ. Основываясь на предъидущемъ изслѣдованіи мы можемъ конечно утверждать, что о вліяніи платонизма на образованіе христіанскаго Вѣроученія не можетъ быть рѣчи. Но важнаго значенія платонизма въ отношеніи къ христіанству также нельзя отрицать. Значеніе это не исключалось христіанствомъ на столько, на сколько свѣтъ откровенія не упраздняетъ натуральнаго свѣта, исходящаго изъ разума. Философія Платона безспорно представляетъ высшій пунктъ развитія греческой философіи. Платонизмъ былъ также и заключительною системою философіи въ древности. Слѣдовательно, по самому ходу вещей, эта философія была призвана къ тому, чтобы въ значеніи высшей формы натуральнаго развитія человѣческаго разума—послужить орудіемъ въ насажденію откровенныхъ истинъ въ ра-

зумѣ человѣчества; ибо христіанство заключало въ себѣ не только новое начало для жизни дѣятельной, практической, но также и новыя умозрительныя истины. Надлежало раскрыть и привести въ стройную систему христіанское міровозрѣніе.— Какъ велики при этомъ были услуги платонизма, съ точностію это можетъ разъяснить исторія христіанской философіи. Но то несомнѣнно, что первый шагъ къ разъясненію этой задачи есть изученіе платоновской теологіи.

ОПЕЧАТКИ.

Стран.	Строка.	Напечатано.	Слѣдуетъ читать.
5	12 св.	довѣренностію	достовѣрностію
10	3 сн.	1)	1.
17	6 —	τὸ δὲ, πέρας	τὸ δὲ πέρας
19	15 —	Πόθεν	Πόθεν
—	5 св.	разумѣ однако не говорится	однако не говорится, что разумѣ
22	13 сн.	ἐνάντίῳ	ἐναντίῳ
25	4 —	ὀπαοῦν	ὀπηοῦν
—	8 —	Ανάγκην	Ἀνάγκη
—	1 св.	что [1])	что
—	8 —	происходить.	происходить [1]).
28	4 сн.	Μοσῆς	Μωϋσης
35	1 —	ἔστικε	ἔστηκε
44	2 —	Sebiete	Gebiete
55	16 —	*εκίασία*	*εἰκασία*
89	5 —	Cohort. ad Graec. c 34, 35	Cohort ad Graec. c 14, 20, 34, 35
—	7 —	Strom. 1, 7. 12. 4	Strom. 1, 7. 124.
114	9 св.	понятно	понято
184	15 —	никакая	всякая
192	1—2 сн.	effiiens	efficiens
—	2 —	iquae	quae
197	1 —	содержится	содержится въ *Филебѣ.*