ОЧЕРКИ ПО ИСТОРІИ ФИЛОСОФІИ ПРАВА.

Политическіе идеалы

ДРЕВНЯГО И НОВАГО МІРА.

П. НОВГОРОДЦЕВА.

ВЫПУСКЪ II.

Типо-литографія Т-ва И. Н. КУШНЕРЕВЪ и К°. Пименовская ул., с д.
Москва—1913.

ОГЛАВЛЕНІЕ

Стр.

3. Платонъ.

Вступительныя замѣчанія.

1. Общая характеристика Платона. Его жизнь и произведенія . . . . . 1—20
2. Первая стадія. „Апологія“. „Горгій“, какъ первое начертаніе политическаго идеала Платона. Ученіе о призваніи философа . . . . . 21—29
3. Философское міросозерцаніе Платона. Ученіе объ идеяхъ. Значеніе метафизики Платона для его построенія общественнаго идеала. . . . . 29—37
4. Ученіе Платона о естественномъ правѣ. Діалогъ Горгій, какъ первый очеркъ началъ естественнаго права у Платона. Позднѣйшая форма ученія о естественномъ правѣ въ діалогѣ „Государство“. Философско-историческая концепція „Политика“ и „Законовъ“. Платонъ и Руссо. . . . . 38—50
5. Политическое ученіе Платона въ діалогѣ „Государство“. Отношеніе къ дѣйствительности. Характеристика извращенныхъ формъ политической жизни . . . . . 50—62
6. Положительныя основы построеній Платона въ діалогѣ „Государство“ . . . . . 62—75
7. Политическія воззрѣнія Платона въ послѣдній періодъ его дѣятельности. Діалоги: „Политикъ“, „Тимей“, „Критій“, „Законы“ . . . . . 76—96

3. Платонъ.

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

1. Общая характеристика Платона. Его жизнь и произведенія.

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

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

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

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

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

[1]) De rep. 339 A.

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

Но для того, чтобы поставить и разрѣшить философскую проблему въ этомъ смыслѣ, требовалась особая философская организація, особыя свойства духа, которыми въ высшей степени обладалъ Платонъ. Бываютъ философы,—и очень крупные, какъ, напримѣръ, Спиноза, Декартъ, Кантъ, которыхъ жизнь вся проходитъ въ абстрактномъ потокѣ чистой мысли. Обыкновенно они всецѣло уходятъ въ теорію, въ науку; ихъ чувства элементарны и просты, ихъ жизнь бѣдна событіями, и біографію ихъ можно передать извѣстными словами о Спинозѣ: «свободный отъ ненависти и любви, онъ жилъ для того, чтобы мыслить». Платонъ представляетъ полную противоположность такимъ философамъ. Каждый важный шагъ его мысли былъ имъ пережитъ и испытанъ въ глубинѣ души; онъ узналъ страданія и муки этого міра, какъ и его радости. И когда затѣмъ онъ подвелъ итоги своихъ размышленій, это были вмѣстѣ съ тѣмъ итоги всей его жизни, полной разнообразныхъ испытаній. Вотъ почему и то философское спокойствіе, котораго онъ достигъ, было истинно-философскимъ спокойствіемъ человѣка, владѣющаго собой и господствующаго надъ

волненіями жизни. Вотъ отчего и то настроеніе, которое мы выносимъ изъ его чтенія, есть настроеніе примиренной и успокоенной мысли, для которой открылись бодрящія и свѣтлыя перспективы.

На первыхъ шагахъ греческой философіи, въ особенности на примѣрѣ Гераклита можно видѣть, какъ первое пробужденіе философской мысли порождаетъ пессимизмъ и убиваетъ непосредственную радость жизни. Это—одинъ изъ возможныхъ результатовъ начинающейся рефлексіи, который въ зрѣлую пору философскаго развитія уступаетъ мѣсто другимъ плодамъ философствованія. Въ Сократѣ и Платонѣ мысль именно достигаетъ той степени зрѣлости, когда она перешла чрезъ первые кризисы непосредственнаго чувства и возвратилась къ мужественному примиренію съ жизнью. У Сократа это примиреніе было внутреннимъ даромъ всей его натуры, на рѣдкость бодрой и здоровой, съ необычайно яснымъ нравственнымъ взглядомъ, съ глубокимъ философскимъ пониманіемъ жизни. Выражаясь словами моралиста нашихъ дней, онъ былъ однимъ изъ тѣхъ, которымъ дано въ удѣлъ, несмотря ни на что, «спокойно и радостно жить, спокойно и радостно приближаться къ смерти». У Платона это настроеніе получаетъ подчеркнутый характеръ, такъ какъ воспринятую отъ Сократа вѣру ему пришлось пронести чрезъ цѣлый рядъ внутреннихъ потрясеній и жизненныхъ испытаній, изъ которыхъ самымъ главнымъ была несправедливая казнь Сократа аѳинскимъ государствомъ. Эти испытанія отвратили Платона отъ дѣйствительности и въ этомъ отношеніи сообщили его міросозерцанію извѣстный скорбный оттѣнокъ, но они не убили въ немъ вѣры въ существенный смыслъ жизни и въ привлекательную силу добра. Чѣмъ глубже переживалъ Платонъ эти испытанія, тѣмъ яснѣе и настоятельнѣе ставилась для него основная философская проблема—раскрыть и обосновать метафизическія основы истинно-сущаго идеальнаго міра. Она являлась ему не только логической или діалектической задачей, а вмѣстѣ съ тѣмъ и прежде всего нравственнымъ вопросомъ, съ которымъ связанъ весь смыслъ жизни и все направленіе дѣятельности человѣка.

Въ дальнѣйшемъ изложеніи я отмѣчу, какъ Платонъ воспользовался для разрѣшенія этой задачи различными выводами пред-

шествующихъ философовъ. Онъ мастерски сочеталъ ученія Парменида и Гераклита и перевелъ ихъ проблему на почву философіи Сократа. Вслѣдствіе этого онъ далъ цѣльный сводъ и законченный итогъ всего предшествующаго развитія греческой мысли. Но указать только на эти философскіе элементы его синтетическаго построенія было бы недостаточно. Различные изслѣдователи давно уже отмѣтили въ его воззрѣніяхъ еще одинъ очень важный и существенный элементъ, который носитъ скорѣе религіозный характеръ. Это орфико-пиѳагорейскій мистицизмъ. Орфическія и пиѳагорейскія ученія создались на почвѣ мистерій, на почвѣ тѣхъ свободныхъ культовъ и богослуженій, которые явились въ Греціи на смѣну болѣе древнимъ вѣрованіямъ и отразили въ себѣ сознаніе грѣховности человѣка и потребность въ нравственномъ искупленіи. Въ этихъ ученіяхъ выработалось совершенно отличное отъ стараго міросозерцанія воззрѣніе на тѣлесный и видимый міръ, какъ на темницу духа, и убѣжденіе въ необходимости путемъ искупительныхъ жертвъ и обрядовъ освобождаться отъ оковъ этого міра и отъ узъ грѣха. Какъ новое откровеніе, какъ слово высшей правды, это ученіе привлекло къ себѣ массу прозелитовъ и могущественнымъ образомъ отразилось на судьбахъ греческой философіи. Теперь уже не ново утверждать, что въ ея развитіи играли роль не только чисто логическіе, наукообразные элементы, но также и религіозно-мистическіе, отразившіе волну религіознаго энтузіазма, связаннаго съ культомъ мистерій. Платонъ былъ самымъ яркимъ центромъ этого отраженія, и чѣмъ болѣе мы вдумываемся въ его философію, тѣмъ болѣе склонны полагать, что орфико-пиѳагорейскій мистическій элементъ составляетъ неотъемлемое звено его построеній. Неразрывно сплетаясь съ коренными философскими выводами Платона, онъ подкрѣпляетъ и одухотворяетъ ихъ. Онъ звучитъ, какъ руководящій мотивъ во всѣхъ основныхъ его ученіяхъ, въ его взглядѣ на природу и человѣческую душу, въ его построеніи общества и государства, въ его представленіи объ отношеніи идеальнаго міра къ дѣйствительному. Онъ всюду замѣтно оттѣняется и той литературной формой, въ которую Платонъ его облекаетъ; это — форма *мѳа*. Никоимъ образомъ не слѣдуетъ думать, что миѳы Платона есть простые вымыслы, напротивъ, важнѣйшіе изъ нихъ заключаютъ обыкновенно въ себѣ его истинное

убѣжденіе. Онъ излагаетъ въ нихъ въ очищенной и углубленной формѣ то самое, что думали и исповѣдывали религіозныя ученія [1]).

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

Но тутъ надо упомянуть еще одно, чисто внѣшнее обстоятельство, придающее этому синтезу особый отпечатокъ и особое значеніе. Платонъ жилъ въ то время, когда приверженцу старыхъ аристократическихъ формъ, какимъ онъ былъ, должно было казаться, что исторія его родного государства совершила какой-то безнадежный поворотъ въ сторону, изъ котораго она уже не выйдетъ. Рядъ внѣшнихъ пораженій и ужасныхъ военно-морскихъ катастрофъ привелъ Аоины на край упадка. Агрессивная политика аоинской демократіи потерпѣла полное крушеніе. Какъ разъ въ годы юности Платонъ долженъ былъ съ горечью, болью и стыдомъ пережить униженіе своей родины [2]). Онъ долженъ былъ чувствовать, что весь строй окружающей его дѣйствительности страдаетъ роковыми недостатками. Часто бываетъ, что отдѣльнымъ лицамъ приходится разочаровываться въ ходѣ событій и говорить о всеобщемъ крушеніи и упадкѣ. Для тѣхъ, кто живетъ исключительно успѣхами внѣшней исторіи, кто въ одномъ этомъ видитъ всю суть жизни,

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

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

подобныя разочарованія являются концомъ всѣхъ ихъ вѣрованій и надеждъ. Но есть точка зрѣнія, для которой не страшны подобныя испытанія. Это — точка зрѣнія идеализма. Смыслъ всего совершающагося идеализмъ видитъ не во временномъ успѣхѣ, не въ случайномъ достиженіи, а въ вѣчномъ и разумномъ стремленіи. Временная неудача поражаетъ только временное, а не вѣчное, а временный успѣхъ, будучи естественнымъ и желательнымъ концомъ нашихъ начинаній, ничего не прибавляетъ къ ихъ нравственной основѣ, которая имѣетъ безусловный, независимый отъ результатовъ характеръ. На этой точкѣ зрѣнія стоитъ Платонъ. Онъ умѣлъ найти путемъ глубокаго проникновенія въ сущность человѣческаго духа источники внутренняго и безконечнаго удовлетворенія, которые составляютъ неотъемлемое достояніе человѣка при всѣхъ условіяхъ и положеніяхъ, все равно живетъ ли онъ среди блестящаго расцвѣта общественныхъ формъ, или среди ихъ печальнаго упадка. Вотъ что сообщаетъ его идеалистическому созерцанію особый смыслъ, еще болѣе объясняющій намъ, почему столь разнообразныя эпохи и поколѣнія черпали изъ этой системы нравственную опору для своихъ убѣжденій.

Подобное міросозерцаніе, которое старается поставить человѣческія надежды и упованія надъ преходящей смѣной событій, надъ обычными земными тревогами, которое всю жизнь человѣческую разсматриваетъ подъ угломъ вѣчности, часто создаетъ у сторонниковъ этихъ взглядовъ полное равнодушіе ко всему совершающемуся, полный квіетизмъ мысли и чувства. Но что касается Платона, то ни въ его настроеніи, ни въ его взглядахъ не было этого равнодушія и квіетизма. Въ то время, когда его міросозерцаніе созрѣло и сложилось, его идеализмъ былъ бодрый и дѣятельный, призывающій къ реформѣ общественной жизни. Онъ съ особенной любовью занимается политическими проблемами, ищетъ идеальнаго государственнаго устройства, а когда представляется случай, не отступаетъ предъ далекими путешествіями въ Сицилію, гдѣ, какъ ему казалось, онъ могъ приложить на практикѣ начала своей политической философіи. Въ глубокой старости послѣ разнообразныхъ испытаній долгой жизни, мысль философа все еще занята вопросами устроенія общественной жизни: онъ пишетъ свой обширнѣйшій діалогъ: «Законы». Какая-то неизмѣн-

ная, неослабѣвающая страсть влекла этого возвышеннаго идеалиста къ людскимъ дѣламъ, къ общественнымъ интересамъ. Правда, политическія идеи не представляютъ собою сильной стороны его философствованія. Тотъ, кто привыкъ жить на горѣ, плохо ориентируется въ долинѣ; а Платонъ лучшіе годы свои провелъ въ философскихъ созерцаніяхъ и мечтахъ, и когда затѣмъ онъ обратился къ обычнымъ человѣческимъ дѣламъ, съ горячей жаждой разъяснить людямъ, какъ должны они устроить свою жизнь, онъ не во всемъ оказался впереди своихъ соотечественниковъ: въ нѣкоторыхъ конкретныхъ предложеніяхъ онъ пытался воспроизвесть давно отжившую старину. Виндельбандъ очень вѣрно характеризовалъ эту часть построеній Платона, сказавъ, что онъ желалъ обратить просвѣщенныхъ грековъ въ благочестивыхъ землепашцевъ. Тутъ невольно вспоминается однородная идея нашего великаго писателя — Толстого. Я разъясню на своемъ мѣстѣ, что въ подобныхъ патріархальныхъ мечтахъ и великіе умы часто ищутъ успокоенія отъ тревогъ подвижнаго и нервнаго вѣка. Но вмѣстѣ съ тѣмъ я укажу, что въ политическихъ проектахъ Платона были и просвѣты впередъ, въ даль вѣковъ, что прекрасный полетъ его философскаго генія и здѣсь оставилъ свои слѣды.

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

противъ науки, ихъ философскія ученія выдаются за упадокъ мысли [1]).

Я не могу иначе отозваться объ этомъ взглядѣ, какъ назвавъ его поверхностнымъ и ложнымъ. Въ наше время пора было бы перестать бояться за неприкосновенность науки, а между тѣмъ такъ часто и теперь мистицизмъ и метафизику, романтику и поэзію разсматриваютъ какъ ущербъ строгой научности. Вотъ почему и сократовское ученіе, которое не хотѣло вытѣснять науки, а напротивъ требовало неуклоннаго стремленія къ истинѣ, называютъ реакціоннымъ въ виду того, что въ немъ были элементы мистицизма и вѣры. Но въ одномъ смыслѣ Белохъ и другіе историки-позитивисты правы, — если эту реакцію понимать какъ возстаніе противъ узкаго раціонализма предшествующей эпохи. Никогда исключительный раціонализмъ не можетъ удовлетворить всѣхъ запросовъ духа. Подобно тому какъ въ наши дни и на нашихъ глазахъ властно возрождается метафизика и распространяются въ искусствѣ новыя теченія утонченнаго и проникновеннаго творчества, въ видѣ протеста противъ натурализма и позитивизма недавняго прошлаго; подобно тому какъ въ началѣ XIX-го вѣка раціонализмъ смѣнился романтикой, такъ въ Греціи IV-го вѣка, въ то время, какъ жизнь совершала свое смѣлое движеніе впередъ и когда софисты довели ея притязанія до крайнихъ предѣловъ, школа Сократа — и въ особенности Платонъ — являются защитниками тѣхъ стремленій духа, для которыхъ наука не даетъ и не можетъ дать удовлетворенія. Я сравнилъ бы платонизмъ съ нѣмецкимъ философскимъ романтизмомъ; но надо сказать, что греческій романтизмъ гораздо здоровѣе, свѣжѣе и моложе позднѣйшаго нѣмецкаго. Въ немъ нѣтъ той экзальтаціи и взвинченности, той намѣренной ходульности и фантастичности, которыя столь свойственны нѣмецкимъ романтикамъ. Тѣмъ сильнѣе дѣйствуетъ на насъ этотъ здоровый романтизмъ Платона. Онъ дѣйствуетъ какъ знаменательный примѣръ и какъ великое поученіе. Знаменатель-

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

ность и поучительность этого явленія состоитъ въ томъ соединеніи глубокаго знанія съ глубочайшими мистическими стремленіями, которое оно представляетъ. Поучительно видѣть, какъ Платонъ, этотъ величайшій и проникновенный умъ, обогащенный всѣмъ предшествующимъ развитіемъ мысли, знакомый со всѣмъ тѣмъ, что давала наука его времени, приходитъ къ заключенію, что все это недостаточно. Онъ смѣло пускается въ область иныхъ построеній, лежащихъ за предѣлами науки; поэтическое сказаніе, религіозный миѳъ, глубокомысленный символъ, откровенія и созерцанія — вотъ его средства. И что же? Прошли вѣка, а платонизмъ попрежнему служитъ неизсякаемымъ источникомъ живой мысли. Та греческая наука, объ упадкѣ которой жалѣетъ Белохъ, давнымъ-давно забыта, даже и научныя теоріи Аристотеля никого болѣе не интересуютъ, кромѣ историковъ. А платонизмъ сохраняетъ свою жизненность, и надо думать, сохранитъ ее навсегда, пока люди не утратятъ своихъ безконечныхъ стремленій и лучшихъ надеждъ. Счастливъ народъ, который создалъ эту систему, столь возвышенную и идеальную, среди котораго жилъ философъ, раскрывшій эту чудную глубину человѣческаго духа. Такія системы не забываются и не преходятъ.

Чтобы закончить это вступленіе, я считаю необходимымъ присоединить къ нему еще одно важное указаніе, подобное тому, которое выше было сдѣлано о Сократѣ [1]). Не надо думать, что какое бы то ни было изложеніе можетъ передать всю красоту Платоновой мысли. Ея первое качество есть художественность, а это качество всего менѣе поддается передачѣ. Надо читать самого Платона, чтобы его почувствовать и оцѣнить; и тотъ, кому предстоитъ еще это высокое удовольствіе, не можетъ и представить себѣ, какія художественныя красоты скрываются у этого древняго философа - поэта. Его манера писать діалогами есть единственная въ своемъ родѣ: никогда ни прежде, ни послѣ него ни одинъ философъ не достигалъ ничего подобнаго. Изъ отвлеченныхъ разсужденій эти діалоги нерѣдко переходятъ въ оживленную и драматическую борьбу мнѣній; спорящіе противники выступаютъ предъ нами, какъ яркіе и мѣтко схваченные типы, придавая жизненность

[1]) См. Политическіе идеалы древняго и новаго міра. Выпускъ I, стр. 66

защищаемымъ ими идеямъ; къ этому присоединяется подчасъ описаніе обстановки, иногда картина природы. Всѣ эти средства изложенія, совершенно необычныя для философскихъ произведеній, придаютъ Платоновымъ діалогамъ неизъяснимую прелесть. Вотъ, напримѣръ, одинъ изъ прекраснѣйшихъ діалоговъ — «Федръ». Здѣсь описывается встрѣча и бесѣда Федра съ Сократомъ въ жаркій лѣтній день на берегу Илисса, за городскими стѣнами, недалеко отъ того мѣста, гдѣ, по преданію, Борей похитилъ Оритію. Серьезный разговоръ перемѣшивается шутками, и мимоходомъ собесѣдники дѣлятся своими впечатлѣніями природы. Сократъ и Федръ восхищаются и этимъ мѣстомъ, и этимъ днемъ; воды Илисса кажутся имъ такими пріятными, чистыми и прозрачными, что онѣ, по словамъ Федра, какъ бы созданы для того, чтобы молодыя дѣвушки въ нихъ играли. Помѣстившись на мягкой травѣ, подъ тѣнью высокаго платана, освѣжая ноги въ прохладномъ ручьѣ, они восхищаются всѣмъ, какъ горожане, чувствующіе себя за предѣлами города. Сократу необыкновенно нравится и огромное дерево, подъ тѣнью котораго они отдыхаютъ, и высокій тѣнистый кустарникъ, стоящій въ полномъ цвѣту и наполняющій благоуханіемъ все это мѣсто, и текущій подъ платаномъ прохладный источникъ, и пріятный нѣжный вѣтерокъ, который своимъ дуновеніемъ такъ явственно и по лѣтнему вторитъ хору цикадъ, и въ особенности трава, на которую такъ удобно преклонить для отдыха голову. «Странный ты человѣкъ», говоритъ Сократу Федръ: «ты какъ будто бы никогда не выходишь изъ города въ окрестности, никогда не покидаешь городской стѣны» [1]). Но эти восторги Сократа, которымъ удивляется его спутникъ, такъ идутъ ко всему діалогу. Невольно переносишься въ обстановку чуднаго лѣтняго дня, въ который происходитъ бесѣда. Начатая въ такомъ духѣ, она вся проникается какой-то внутренней гармоніей, какой-то свѣтлой, почти ликующей радостью и заканчивается торжественной молитвой Сократа: «О милостивый Панъ и вы, божества этихъ мѣстъ, дайте мнѣ внутреннюю красоту и сдѣлайте такъ, чтобы и внѣшнее мое соотвѣтствовало этой духовной красотѣ. Пусть мудрый кажется мнѣ и богатымъ; и пусть у меня будетъ лишь столько

---

[1]) Phaedr. 229—230.

золота, сколько могъ бы имѣть и носить благоразумный человѣкъ». — «Нужно ли намъ еще что-либо»?— обращается Сократъ къ Федру, закончивъ свою молитву: «что касается меня, у меня нѣтъ болѣе просьбъ». Федръ проситъ повторить тѣ же просьбы, и затѣмъ они уходятъ [1]).— Такова внѣшняя рамка для знаменитой бесѣды о любви къ прекрасному, которой посвященъ «Федръ».

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

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

Обо всѣхъ этихъ сочиненіяхъ надо сказать, что философія соединяется въ нихъ съ поэзіей. Нерѣдко отъ логическихъ аргументовъ Платонъ переходитъ къ миоамъ, образамъ и сравненіямъ.

[1]) ibid. 279 C.

Но и эти поэтическія средства служатъ у него къ уясненію философскихъ началъ. Вѣдь онъ облекалъ въ эти поэтическіе образы тайну своей души, ея стремленіе къ истинѣ, ея восторженный энтузіазмъ, ея презрѣніе къ мелочамъ жизни, ея причастность къ идеальному міру. И развѣ поэзія, когда она идетъ изъ глубины души, не раскрываетъ міровыхъ загадокъ? Развѣ величайшія истины, ускользающія отъ логическаго анализа, не даются при помощи энтузіазма поэтовъ и откровеній философовъ?

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

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

немъ «жизненной драмы» Платона, которую онъ сравнивалъ съ драмой Гамлета [1]). На первый взглядъ можетъ показаться страннымъ это сопоставленіе героя Шекспировой трагедіи съ великимъ философомъ древности. Но стоитъ припомнить основныя черты Гамлета, чтобы понять всю правильность подобнаго сопоставленія. По разъясненію новѣйшихъ комментаторовъ Шекспира, онъ изображаетъ въ Гамлетѣ кризисъ юношескаго идеализма подъ вліяніемъ житейскаго зла: убійство отца Гамлета, измѣна его матери послужила для Гамлета началомъ той внутренней трагедіи, которая закончилась крушеніемъ его молодой вѣры. Это — не безвольный и нерѣшительный отъ природы человѣкъ, какъ его иногда понимаютъ; это — человѣкъ, потерпѣвшій самое горькое разочарованіе въ жизни, какое только можно себѣ представить, и живущій подъ гнетомъ этого разочарованія. Такой же ударъ для своихъ юношескихъ вѣрованій пришлось испытать и Платону; и точно такъ же трагическій случай, который явился поводомъ для его нравственнаго кризиса, есть смерть близкаго человѣка, погибшаго невинно. Этотъ ударъ былъ тѣмъ болѣе тяжкимъ, чѣмъ болѣе Сократъ внушалъ Платону и своею личностью, и своимъ ученіемъ вѣру въ людей, въ жизнь, въ правду и добро. Что же все это значило, если этотъ праведникъ умеръ, какъ преступникъ? Это былъ ужасный вопросъ для Платона, поставленный ему жизнью. Если этотъ человѣкъ, который былъ сама правда и мудрость, погибъ отъ несправедливаго приговора, значитъ, правда не имѣетъ для людей очевидной и превозмогающей силы? Значитъ, люди не могутъ вынести въ своей средѣ чистой и непреклонной истины? Значитъ, общество человѣческое держится на лжи? Значитъ, оно должно заглушить или убить свою совѣсть, чтобы имѣть возможность существовать? — Какое ужасное открытіе для чуткой, нравственной души! Какая мучительная работа мысли должна была здѣсь начаться! Это было то самое настроеніе, которое приводило Гамлета къ безотрадному выводу:

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

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

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

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

Однако слѣдуетъ имѣть въ виду, что въ развитіи платоновскаго идеализма были свои ступени, свои моменты подъема и упадка. Было бы неправильно проводить между этими отдѣльными ступенями и моментами столь рѣзкое разграниченіе, чтобы видѣть у Платона, подобно тому какъ это дѣлалъ Влад. Соловьевъ, не одну, а двѣ системы,—отрѣшеннаго и положительнаго идеализма. Какъ справедливо замѣчаетъ по этому поводу кн. С. Н. Трубецкой, «противоположность между пессимистическимъ, отрѣшеннымъ идеализмомъ и оптимистическимъ, положительнымъ идеализмомъ, между

тѣмъ міровоззрѣніемъ, которое признаетъ міръ «лежащимъ во злѣ», и тѣмъ, которое видитъ въ немъ произведеніе верховной благости, образъ и подобіе божественнаго міра идей,—замѣчена правильно. Но тѣмъ не менѣе мы находимъ у Платона не два міропониманія, а два момента одного и того же міросозерцанія, и не два идеализма, а какъ бы отрицательный и положительный полюсы одного и того же идеализма» [1]). Эти два полюса, и вообще сочетающіеся «въ каждомъ глубокомъ и жизненномъ идеализмѣ», встрѣчаются и у Платона на всемъ протяженіи его философской дѣятельности, но въ различные ея моменты они выражаются различно, при чемъ преобладаніе принадлежитъ то одному изъ нихъ, то другому. На этомъ основаніи мы можемъ различить слѣдующія три стадіи въ развитіи мысли Платона, поскольку имѣть въ виду, согласно главному интересу нашего изложенія, ея отношенія къ практической дѣйствительности [2]).

Первая стадія характеризуется такими діалогами, какъ «Апологія Сократа», «Критонъ», «Горгій». Хронологически она можетъ быть отмѣчена промежуткомъ времени между 399 и 380 годами. Философскія произведенія этой поры свидѣтельствуютъ о томъ, что

---

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

[2]) Предлагаемая мною хронологія основныхъ стадій въ развитіи политической философіи Платона основывается на слѣдующихъ датахъ: 399 годъ—смерть Сократа, 380 г.—приблизительное обозначеніе времени, когда Платонъ начинаетъ свой діалогъ „Государство“, 367 г.—второе путешествіе въ Сицилію, 347—годъ смерти Платона.— Къ этимъ общимъ хронологическимъ указаніямъ прибавлю здѣсь, что новѣйшіе изслѣдователи, начиная съ Кемпбелля (Campbell, The Sophistes and Politicus of Plato. Oxford 1867. Introduction) и Риттера (Untersuchungen über Plato. Stuttgart 1888) пришли въ нѣкоторыхъ пунктахъ къ очень существеннымъ отступленіямъ отъ старыхъ хронологическихъ схемъ, представителемъ которыхъ можно считать Целлера. Для нашего изложенія самымъ важнымъ измѣненіемъ прежней хронологіи является перенесеніе діалоговъ „Софистъ“ и „Политикъ“ къ періоду послѣ „Государства“ (по мнѣнію Риттера, ко времени между вторымъ и третьимъ путешествіемъ въ Сицилію, между 367 и 361 гг.). Какъ увидимъ далѣе, это имѣетъ самое существенное значеніе для изложенія взглядовъ Платона въ позднѣйшій періодъ развитія. Замѣчу еще здѣсь, что Риттеръ пришелъ къ сходнымъ результатамъ съ Кемпбеллемъ совершенно независимо отъ него (Кемпбелль сталъ извѣстенъ въ Германіи только чрезъ сочиненіе Лютославскаго: The origin and growth of Platos logic, первое изданіе котораго появилось въ 1897 г.). Теперь хронологія Кемпбелля и Риттера въ основныхъ чертахъ принимается виднѣйшими учеными (въ томъ числѣ Гомперцомъ и Наторпомъ). См. Ritter, Platon. Bd. I. München 1910. SS 235 и 254—255.

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

Такъ можно выразить общій ходъ мысли Платона въ этотъ первый періодъ его философствованія. Въ дальнѣйшемъ изложеніи мы увидимъ, какъ подъ вліяніемъ этихъ созерцаній у Платона создается рѣзко отрицательное отношеніе ко всему окружающему строю жизни. И тѣмъ не менѣе нельзя сказать, чтобы съ этимъ у него связывалось полное отрѣшеніе отъ міра. Завѣтъ Сократа, который такъ хорошо выраженъ Платономъ въ «Апологіи», гласитъ о нравственной обязанности просвѣщать людей. Пусть всѣ существующія отношенія неправильны,— въ этомъ Платонъ убѣжденъ еще болѣе Сократа,—но именно это и надо разъяснить людямъ, чтобы обратить ихъ къ свѣту истины. Нельзя допустить, чтобы вокругъ господствовали только нечестіе и несправедливость. Въ соотвѣтствіи съ этимъ цѣлый рядъ діалоговъ перваго періода

посвященъ опроверженію ложныхъ взглядовъ софистики на вопросы нравственной жизни. Достаточно указать на такія выдающіяся и блестящія произведенія этого времени, какъ упомянутыя выше «Апологія», «Критонъ», «Горгій», чтобы подтвердить, насколько Платонъ съ самаго начала былъ занятъ вопросами практической нравственности. Въ особенности слѣдуетъ отмѣтить, что послѣдній изъ названныхъ діалоговъ, «Горгій», представляетъ собою первый опытъ начертанія положительныхъ взглядовъ Платона. Какъ увидимъ далѣе, здѣсь съ ясностью намѣчаются и основанія его политической философіи, и его ученіе о естественномъ правѣ, которое онъ противопоставляетъ радикальному имморализму софистовъ [1]).

Но мысль Платона не остановилась на опредѣленіи общихъ основаній этики и политики. Вторая стадія его философствованія, высшимъ выраженіемъ которой является діалогъ «Государство» [2]), по времени приходится на годы 380—367, отмѣчена стремленіемъ дать законченный идеалъ общественнаго устройства въ духѣ Сократовой школы. То, что лишь предносилось Сократу и самому Платону въ первые годы его дѣятельности, облекается теперь въ конкретную форму совершеннаго общества.

Объясняя переходъ Платона къ этому созидательному идеализму, Влад. Соловьевъ дѣлаетъ догадку относительно личныхъ обстоятельствъ Платона, которыя внесли мягкость и теплоту въ его отношенія къ людямъ. Діалогъ «Пиршество», непосредственно предшествующій крупнѣйшимъ произведеніямъ второй стадіи, дѣй-

---

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

[2]) По Целлеру окончаніе діалога „Государство“ относится приблизительно къ 375 году (Zeller, l. c., S. 554), по Риттеру—къ концу восьмидесятыхъ и началу семидесятыхъ годовъ (Ritter, l. c., S 254). Такъ какъ и Целлеръ не утверждаетъ, что „Государство“ было написано въ короткій срокъ, то взятый нами въ качествѣ приблизительной даты 380-й годъ, какъ начало второй стадіи развитія Платона, можно считать согласнымъ и съ Целлеровской хронологіей.

ствительно обнаруживаетъ какое-то радостное и свѣтлое настроеніе, свидѣтельствующее, можетъ-быть, о нѣкоторомъ внутреннемъ опытѣ Платона, оставившемъ въ его душѣ глубокій и неизгладимый слѣдъ, внесшемъ въ нее мягкій и примирительный оттѣнокъ. Но надо сказать и то: и въ душевныхъ свойствахъ, прирожденныхъ Платону, какъ греку и аоинянину, и въ завѣтахъ, усвоенныхъ имъ отъ Сократа, и во всемъ его характерѣ, исполненномъ мощной энергіи, заключались причины, почему онъ не могъ остановиться на чисто отвлеченныхъ созерцаніяхъ. По мѣрѣ того какъ зрѣла его философская мысль, и первые опыты жизни отходили въ даль прошлаго, у него крѣпло стремленіе—дѣйствовать. Уяснивъ себѣ истину, онъ жаждетъ осуществить ее среди людей, онъ не упускаетъ представляющихся возможностей, чтобы выступить реформаторомъ и пророкомъ. Это была потребность сильной натуры, для которой слово должно стать дѣломъ и мысль—фактомъ.

Вторая стадія—это періодъ высшаго подъема общественной философіи Платона, а третья (367—347 гг.) свидѣтельствуетъ объ утратѣ прежняго энтузіазма. Новыя и тягостныя разочарованія провели рѣзкую грань между этими двумя періодами. Опытъ созидательнаго дѣйствія съ цѣлью обновленія міра окончился для Платона полнымъ крушеніемъ. Давали себя знать и преклонные годы философа. Тяжелѣе казались препятствія, страшнѣе опасности. Мысль Платона какъ бы утрачиваетъ крылья, и въ томъ діалогѣ, который заключаетъ собою эту стадію и который носитъ названіе «Законы», вмѣсто творческаго полета вдохновенія мы находимъ лишь величайшее напряженіе вниманія къ мелочамъ и подробностямъ. И тѣмъ не менѣе и въ эту пору заката у Платона все же сохраняется его старая вѣра въ способность людей къ лучшей жизни, въ возможность справедливаго устроенія общества и въ связь земного міра съ идеальнымъ порядкомъ. Предъ самой смертью онъ еще лелѣетъ свою лучшую мечту — просвѣтить людей свѣтомъ истины и перестроить жизнь на началахъ справедливости. Но тягость испытанныхъ разочарованій пригибаетъ эту мечту къ землѣ, и горькій опытъ жизни омрачаетъ лучшія намѣренія.

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

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

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

Разсматривая съ точки зрѣнія этой высшей правды ходъ текущей жизни, Платонъ не находитъ достаточныхъ словъ для ея порицанія. Всѣ устои, всѣ традиціи знакомой ему дѣйствительности онъ подвергаетъ рѣзкому осужденію. И это осужденіе принимаетъ у него порою характеръ столь тягостнаго разочарованія, что весь міръ кажется ему лежащимъ во злѣ, а тѣло представляется только темницей души. Изъ этой области мрака и неправды философу надо уйти. Но на ряду съ этой во всякомъ случаѣ сильно звучащей пессимистической нотой столь же опредѣленно и ярко слышится у Платона и другое убѣжденіе: жизнь идетъ неправильно, но она и можетъ, и должна быть согласована съ высшей правдой. Въ соотвѣтствіи съ этимъ убѣжденіемъ, задачей философа полагается уже не бѣгство изъ міра, а преобразованіе міра. Такъ и въ этотъ первый періодъ съ ясностью можно обнаружить у Платона зачатки того созидательнаго реформаторскаго стремленія, которое всецѣло соотвѣтствовало этическому идеалу Сократовой школы, но въ полной силѣ проявляется у него лишь позднѣе.

Вѣра въ небесную и неизмѣнную правду, этотъ главный и основной завѣтъ Сократа, находитъ свое выраженіе прежде всего въ «Апологіи». Это одно изъ самыхъ блестящихъ произведеній Платона. Вполнѣ возможно, что многое въ передаваемыхъ здѣсь Платономъ рѣчахъ Сократа и дѣйствительно принадлежитъ самому Сократу, но прекрасная форма и классическое построеніе есть, конечно, заслуга Платона. Когда читаешь написанную имъ «Апологію», невольно раздѣляешь эту глубокую увѣренность Платона, что непреклонная правда и чистая совѣсть Сократа обладаютъ такой возвышенной красотой, такой несравненной привлекатель-

ностью, что противъ нихъ всякія временныя цѣли, всякіе внѣшніе интересы кажутся ничтожными. Кантъ говорилъ, что на человѣка съ особенной силой дѣйствуютъ двѣ вещи—звѣздное небо надъ нами и нравственный законъ въ насъ; и если первое какъ бы подавляетъ человѣка своимъ величіемъ, то второй, напротивъ, «безконечно возвышаетъ его достоинство, какъ одаренной разумомъ силы, какъ личности, въ которой нравственный законъ обнаруживаетъ жизнь, независимую отъ животнаго существованія и даже отъ всего чувственнаго міра». Вотъ эта мысль о самостоятельномъ нравственномъ достоинствѣ человѣка выражена Платономъ въ «Апологіи» въ цѣльномъ и живомъ образѣ. Непреклонный, какъ сама правда, Сократъ держитъ здѣсь смѣлую рѣчь, возвышаясь подъ конецъ до пророческаго паѳоса. Онъ не боится за свою участь и не щадитъ своихъ судей; изъ обвиняемаго онъ превращается въ обвинителя. Въ этой «Апологіи», написанной Платономъ, всегда будетъ производить особенное впечатлѣніе тотъ моментъ, когда Сократъ, вмѣсто того чтобы защищаться и попробовать смягчить своихъ судей, вдругъ переходитъ въ обвинительный тонъ. Мы чувствуемъ, что Сократъ и не могъ говорить иначе. Не меньшее впечатлѣніе производитъ и тотъ моментъ его рѣчи, когда онъ наотрѣзъ отказывается измѣнить своему призванію, какъ онъ его понимаетъ. Вотъ это мѣсто: «даже если бы вы меня отпустили и при этомъ сказали мнѣ: на этотъ разъ, Сократъ, мы не согласимся съ Анитомъ и отпустимъ тебя, съ тѣмъ однако, чтобы ты больше не занимался этимъ изслѣдованіемъ и оставилъ философію, а если еще разъ будешь въ этомъ уличенъ, то долженъ будешь умереть,—такъ вотъ, говорю я, если бы вы меня отпустили на этомъ условіи, то я бы вамъ сказалъ: желать вамъ всякаго добра—я желаю, о мужи Аѳиняне, и люблю васъ, а слушаться буду скорѣе Бога, чѣмъ васъ, и пока есть во мнѣ дыханіе и способность, не перестану философствовать, уговаривать и убѣждать всякаго изъ васъ, кого только встрѣчу, говоря то самое, что обыкновенно говорю» [1]). Съ безстрашной откровенностью Сократъ говоритъ своимъ судьямъ правду въ глаза и этимъ еще болѣе

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

возстановляетъ ихъ противъ себя. Надъ нимъ произносятъ смертный приговоръ. Но прежде чѣмъ уйти, Сократъ еще разъ обращается къ своимъ судьямъ, на этотъ разъ съ пророческимъ словомъ. Этотъ конецъ «Апологіи» дышитъ какой-то величавой торжественностью: Платонъ умѣетъ здѣсь придать Сократовой рѣчи особенную силу. Сократъ возвѣщаетъ своимъ судьямъ, что, осуждая его на смерть, они напрасно думаютъ освободиться отъ критики и порицаній: свободнаго слова они убить не могутъ, и въ концѣ концовъ они будутъ наказаны гораздо чувствительнѣе, чѣмъ онъ. За Сократомъ выступитъ еще бо́льшее количество обличителей, которые пока молчали, когда онъ былъ живъ; но послѣ его смерти возстанутъ съ тѣмъ бо́льшей силой, что они молоды, и еще сильнѣе будутъ ихъ нападенія. Сократъ какъ бы предчувствуетъ, что его отечеству грозятъ смутныя времена. За себя онъ не боится; онъ долженъ теперь умереть, но смерть ему не страшна: вѣдь смерть есть или сонъ, не тревожимый сновидѣніями, или переселеніе въ другую, лучшую жизнь. «Теперь время итти отсюда: мнѣ—умирать, вамъ—жить. Человѣку хорошему ничего не можетъ приключиться злого ни при жизни его, ни послѣ смерти. Но кто изъ насъ идетъ на лучшее, это никому неизвѣстно, кромѣ Бога»[1]),—такъ заключаетъ Платонъ рѣчь Сократа.

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

---

[1]) Apol. 42

великаго мудреца, проникнутая сознаніемъ высшей истины, проходитъ передъ нами. Получается истинно-художественное изображеніе, увлекательное по своей внутренней цѣльности и красотѣ.

Понятно, что въ «Апологіи», задача которой показать нравственное превосходство Сократа предъ его обвинителями и судьями, высказывается рѣшительный протестъ противъ аѳинскаго строя, въ столкновеніи съ которымъ Сократъ погибъ. «Можетъ... показаться страннымъ,—говоритъ здѣсь Сократъ,—что я подаю... совѣты частнымъ образомъ, обходя всѣхъ и во все вмѣшиваясь, а выступать всенародно въ вашемъ собраніи и давать совѣты городу не рѣшаюсь. Причина этому та самая, о которой вы часто и всюду отъ меня слышали, а именно, что мнѣ бываетъ какое-то божественное или демоническое знаменіе... Вотъ этотъ-то голосъ и не допускаетъ меня заниматься государственными дѣлами. И, кажется, прекрасно дѣлаетъ, что не допускаетъ. Будьте увѣрены, о мужи Аѳиняне, что если бы я попробовалъ заниматься государственными дѣлами, то ужъ давно бы погибъ и не принесъ бы пользы ни себѣ, ни вамъ. И вы на меня не сердитесь, если я вамъ скажу правду: нѣтъ такого человѣка, который могъ бы уцѣлѣть, если бы сталъ откровенно противиться вамъ или какому-нибудь другому большинству и хотѣлъ бы предотвратить все то множество беззаконій, которыя совершаются въ государствѣ» [1]).

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

Въ «Горгіи», написанномъ вскорѣ послѣ «Апологіи», это критическое отношеніе къ аѳинскому строю получаетъ еще болѣе конкретныя очертанія. Съ большой рѣзкостью Платонъ нападаетъ здѣсь на великихъ аѳинскихъ политиковъ, Перикла, Кимона, Мильтіада, Ѳемистокла, направившихъ Аѳины на путь внѣшняго

---

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

могущества. На нихъ возлагаетъ онъ отвѣтственность за пагубное извращеніе общественной жизни. Сдѣлали ли они гражданъ лучшими? На это Платонъ отвѣчаетъ отрицательно. Они стремились угождать общимъ желаніямъ, и городъ, вмѣсто того, чтобы сдѣлаться великимъ, какъ объ этомъ говорятъ, сталъ только «распухшимъ и нездоровымъ, ибо вопреки умѣренности и справедливости его наполнили гаванями, доками, стѣнами, сборами съ союзниковъ и тому подобнымъ хламомъ» [1]). Всѣ эти признаки морского могущества Аѳинъ, на которыхъ утверждалась ихъ сила, какъ великой державы, кажутся Платону хламомъ (φλυαρίαι). И когда въ томъ же діалогѣ задача истиннаго политическаго искусства опредѣляется такъ, чтобы сдѣлать гражданъ изъ худшихъ лучшими, воспитывая ихъ не по ихъ желанію, а согласно ихъ истинному благу, то очевидно, что уже тутъ традиціоннымъ путямъ аѳинской политики съ полной ясностью противополагается идеалъ внутренняго совершенствованія. Въ этомъ смыслѣ Платонъ влагаетъ Сократу въ уста слѣдующія характерныя слова: «думаю, что я съ немногими аоинянами, чтобы не сказать одинъ, занимаюсь истиннымъ политическимъ искусствомъ и одинъ изъ нынѣшнихъ людей стремлюсь къ государственному благу» [2]). Главное не говорить и не дѣлать ничего несправедливаго ни противъ людей, ни противъ боговъ. Это именно и даетъ спокойствіе предъ лицомъ смерти. Самое же худшее изъ всѣхъ золъ—это уйти въ тотъ міръ съ душою, обремененною неправедными дѣлами [3]). Платонъ заканчиваетъ діалогъ миѳомъ о загробномъ судѣ, который совершаютъ надъ душами умершихъ сыновья Зевса Миносъ, Радамантъ и Эакъ, воздавая каждому по его заслугамъ. Этимъ миѳомъ, за которымъ Платонъ признаетъ внутреннюю правду, подкрѣпляется основное положеніе діалога, что лучшее для человѣка—жить и умереть, слѣдуя справедливости.

По замѣчанію одного изъ нѣмецкихъ изслѣдователей Платона, надъ «Горгіемъ» уже носится духъ его позднѣйшаго ученія объ идеяхъ [4]). Мы могли бы также сказать, что въ этомъ діалогѣ чувствуется духъ будущей политической философіи Платона. Ото-

---

[1]) Gorg. 515 sequ., особ. 518 E—519 A.

[2]) Gorg. 521 D.

[3]) Gorg. 522 D—E.

[4]) Gomperz, Griechische Denker. Leipzig 1902 Bd. II. S. 285.

ждествленіе истиннаго политическаго искусства съ стремленіемъ къ нравственному совершенству, связь политическаго идеала съ мыслью о высшемъ нравственномъ порядкѣ и съ ученіемъ о безсмертіи души,—эти основы знаменитаго діалога «Государство» уже въ «Горгіи» высказываются съ полной опредѣленностью. Здѣсь нетрудно подмѣтить начинающуюся переработку политическихъ завѣтовъ Сократа: по существу Платонъ остается еще на почвѣ идей своего учителя, и вмѣстѣ съ тѣмъ эти идеи получаютъ у него болѣе рѣзкій полемическій характеръ и вмѣстѣ съ тѣмъ бо́льшую опредѣленность, въ смыслѣ рѣшительнаго разрыва съ господствующими воззрѣніями.

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

истинно, божественно, неизмѣнно и независимо отъ колеблющихся мнѣній: питаясь чистой истиной, она освобождается отъ всѣхъ бѣдствій, удручающихъ человѣческую природу [1]).

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

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

[1]) Phaedo, 82 E sequ.

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

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

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

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

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

Но какъ ни колеблется Платонъ въ вопросѣ объ отношеніи къ другимъ людямъ, общій тонъ его міросозерцанія остается пес-

---

[1]) Theaet. 176 B.

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

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

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

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

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

Въ философской разработкѣ своей системы Платонъ въ значительной мѣрѣ пользуется данными предшествующей философіи. Подобно тому какъ до него былъ сдѣланъ цѣлый рядъ примири-

[1]) De rep 514 sequ.

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

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

И вотъ Платонъ, примиряя Гераклита и элейцевъ, приходитъ къ убѣжденію, что на ряду съ этимъ видимымъ міромъ конечныхъ вещей существуетъ внѣ его нѣкоторое постоянное и вѣчное бытіе. Но это бытіе не представляется ему неподвижнымъ и нераздѣльнымъ единствомъ, какъ Парменидъ, а живымъ царствомъ идей. Въ характеристикѣ этого неизмѣннаго идеальнаго бытія Платонъ соединяетъ черты сократовскаго и элейскаго ученій. Сократъ искалъ

постоянныхъ и прочныхъ основъ познанія и нашелъ эти основы въ общихъ понятіяхъ, раскрывающихъ сущность явленій. Слѣдуя этому указанію, Платонъ дѣлаетъ дальнѣйшее заключеніе, что и постоянныя основы бытія имѣютъ такой же общій характеръ, что истиное бытіе существуетъ въ видѣ общихъ сущностей, какими и являются идеи. Вмѣстѣ съ тѣмъ эти идеи надѣляются у него признаками, взятыми изъ элейской философіи: онѣ представляютъ бытіе само по себѣ сущее, тожественное съ собою и вѣчное (αὐτὸ καθ'αὑτὸ μεθ'αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν)[1]), онѣ не подвержены перемѣнамъ[2]).

Въ отличіе отъ этого истинно сущаго міра идей область видимыхъ явленій измѣнчива, подвижна и текуча; она не имѣетъ самостоятельнаго бытія, а только отражаетъ бытіе идей. Такъ устанавливаетъ Платонъ свое знаменитое противоположеніе двухъ міровъ. Но, противопоставляя ихъ одинъ другому, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ устанавливаетъ между ними постоянное отношеніе. Согласно его ученію, идеи суть первообразы, вѣчные типы земныхъ преходящихъ вещей. Всѣ вещи, всѣ явленія видимаго міра имѣютъ свои первообразы или идеи, по отношенію къ которымъ они являются только отраженіями или тѣнями. Отношеніе идей къ вещамъ можно объяснить слѣдующимъ сравненіемъ. Какъ солнце, отражаясь въ волнахъ, въ этомъ своемъ отраженіи множится и измѣняется, само по себѣ оставаясь единымъ и неизмѣннымъ, такъ и вѣчныя идеи оставляютъ въ видимомъ мірѣ множество копій и отраженій. Нѣтъ, напримѣръ, среди видимыхъ вещей настоящей красоты или безусловной справедливости, но есть болѣе или менѣе красивыя вещи, болѣе или менѣе справедливыя дѣйствія, никогда не достигающія высоты идеала[3]). Итакъ, по Платону, каждому нашему понятію соотвѣтствуетъ: въ идеальномъ и невидимомъ мірѣ—единая совершенная идея, а въ матеріальномъ и видимомъ мірѣ—множество ея несовершенныхъ отраженій. Въ своей совокупности эти идеи представляютъ стройный космосъ и завершаются верховной идеей добра. Здѣсь, въ этомъ идеальномъ мірѣ, пребываетъ подлинная истина, настоящая кра-

[1]) Symp 211 A.
[2]) Phaedo. 78 D.
[3]) De rep. 479 A—B.

сота и безусловное добро. И Платонъ спокойно смотритъ на міръ земныхъ явленій, на круговоротъ вещей, на ихъ постоянную гибель и смѣну: это все такъ и должно быть, настоящее бытіе остается неизмѣннымъ и сіяетъ вѣчной красотой [1]).

Однако, установивъ ясно и твердо нравственный смыслъ своей системы, найдя въ ней выходъ изъ крушенія земныхъ надеждъ, Платонъ никогда не могъ опредѣленно разъяснить логическое содержаніе того соотношенія, которое, по его ученію, существуетъ между идеями и явленіями. Идеи неизмѣнны и совершенны, въ нихъ все бытіе, и онѣ суть причина всякаго бытія. Видимый міръ явленій только отъ нихъ заимствуетъ свою реальность. Но спрашивается, какимъ образомъ эти совершенныя идеи могутъ порождать видимый міръ и быть причиной его, если сами онѣ остаются въ безусловномъ покоѣ вѣчнаго совершенства? Къ разрѣшенію этого вопроса Платонъ подходитъ съ разныхъ сторонъ и такимъ образомъ высказываетъ послѣдовательно нѣсколько предположеній. Для установленія связи между идеями и вещами, очевидно, слѣдовало признать въ отношеніи двухъ міровъ моментъ движенія, стремленія, творчества. Въ соотвѣтствіи съ этимъ Платонъ еще въ діалогѣ «Пиршество», принадлежащемъ къ первой половинѣ его философской дѣятельности, принимаетъ въ видимомъ мірѣ присущее ему стремленіе возвыситься къ божественному и уподобиться ему. Это стремленіе Платонъ называетъ любовью, эросомъ, понимая подъ этимъ всякое стремленіе смертнаго пріобщиться къ безсмертному и безконечному, почувствовать и пережить его.

Эросъ проявляется всюду и въ самыхъ различныхъ формахъ: и въ томъ, что люди обыкновенно зовутъ любовью, и въ стремленіи всего живого къ продолженію и увѣковѣченію своего рода, и въ великихъ подвигахъ и дѣлахъ, совершаемыхъ ради безсмертія, и, наконецъ, въ томъ высшемъ стремленіи къ истинной, чистой, безпримѣсной божественной красотѣ, приближеніе къ которой дѣ-

---

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

лаетъ человѣка болѣе любезнымъ Богу и болѣе безсмертнымъ, чѣмъ всѣхъ другихъ [1]).

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

Въ другомъ болѣе позднемъ діалогѣ «Софистъ» [3]) Платонъ вноситъ моментъ движенія и въ міръ идеальный. Именно для того, чтобы объяснить дѣйствіе идей на чувственный и познаваемый міръ, онъ полагаетъ необходимымъ признать, что онѣ не остаются неподвижными, а напротивъ, живутъ, мыслятъ и движутся [4]). Однако точку зрѣнія, намѣченную въ «Пиршествѣ», Платонъ не только не забываетъ, но развиваетъ ее и въ другихъ діалогахъ, въ видѣ телеологической системы объясненія міра. Мысль о прямомъ и непосредственномъ участіи идей въ измѣненіяхъ видимаго міра здѣсь оставляется, а вмѣсто этого выдвигается понятіе идей, какъ цѣлей, осуществляющихся въ явленіяхъ [5]). Эта телеологическая точка зрѣнія высказывается въ діалогахъ «Филебъ», «Государство», «Тимей». Она находитъ свое завершеніе въ мысли Платона о томъ, что въ этомъ порядкѣ общей цѣлесообразности и вся совокупность идей подчиняется высшей идеѣ блага.

Въ соотвѣтствіи съ этими воззрѣніями Платонъ ввелъ въ свое философское построеніе особое промежуточное и посредствующее начало, которое онъ назвалъ душою міра. Являясь связью между міромъ идеальнымъ и міромъ вещественнымъ, душа міра предста-

---

[1]) Symp. 204—212.

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

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

[4]) Sophist 248.

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

вляетъ собою ту движущую силу, которая одухотворяетъ и оживляетъ вселенную.

Такъ разными путями подходитъ Платонъ къ разрѣшенію вопроса о связи земли и неба, о возможности воплощенія идеала въ мірѣ и стремленія міра къ идеалу. Уже изъ этой общей характеристики видно, что изъ основныхъ началъ платонизма необходимость построенія соціальной философіи вытекаетъ сама собою. Этическій идеалъ Сократа, требовавшій общественной реформы, закрѣпляется здѣсь стройнымъ метафизическимъ ученіемъ. Однако изъ этой же характеристики можно заключить, что для построенія соціальнаго идеала система Платона представляла и нѣкоторыя существенныя затрудненія. Эти затрудненія заключались не въ томъ, что Платонъ не могъ примирить противоположности двухъ міровыхъ началъ[1]). Пусть эта задача не выполнена имъ въ законченной формѣ, но она все же не только поставлена, но и разрѣшена имъ хотя бы и въ общемъ видѣ. Пусть въ этомъ разрѣшеніи остаются важные пробѣлы, но идея объективнаго значенія добра и воплощенія его въ мірѣ представляется Платону безспорной. А это открываетъ для него возможность поставить и проблему осуществленія добра въ человѣческомъ обществѣ. Затрудненія, возникающія для его соціальной философіи, вытекали изъ того особаго значенія, какое получилъ въ его міросозерцаніи принципъ родовыхъ общихъ понятій. Какъ мы видѣли, лишь за этими понятіями, реализованными въ царствѣ идей, признается у Платона истинное бытіе. Все частное, индивидуальное является лишь постольку реальнымъ, поскольку оно является отблескомъ родовыхъ сущностей. Не имѣя реальнаго значенія, оно не можетъ имѣть и нравственнаго оправданія. Вотъ почему осуществленіе общественнаго идеала мыслится Платономъ не въ качествѣ задачи для постепеннаго творчества отдѣльныхъ лицъ, свободно объединяющихся въ актахъ соціальнаго прогресса, а въ видѣ общаго плана, утверждаемаго въ жизни людей высшей мудростью и представляющаго собою незыблемый порядокъ общенія. Какъ отблескъ

---

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

общей, родовой, безличной идеи справедливости, этотъ порядокъ и самъ имѣетъ такой же родовой, безличный характеръ: отдѣльныя лица имѣютъ тутъ значеніе не сами по себѣ, а лишь какъ звенья общаго плана; только вмѣстѣ, только въ совокупности могутъ они возвыситься къ добру, и притомъ только въ условіяхъ предначертаннаго имъ порядка. И какъ въ царствѣ идей безличный порядокъ правды вѣчно остается неизмѣннымъ и незыблемымъ, такъ и въ осуществленіи своемъ на землѣ онъ долженъ быть неподвижнымъ и непоколебимымъ. Малѣйшее отступленіе отъ него тотчасъ же приводитъ къ роковому исходу, и, какъ неумолимая кара за нарушеніе высшаго закона, участь неизбѣжнаго упадка грозитъ тѣмъ обществамъ, которыя сойдутъ съ правильнаго пути.

Такое пониманіе общественнаго идеала по существу и въ корнѣ уничтожаетъ идею развитія и прогресса, идею постепеннаго приближенія къ высшимъ началамъ жизни. Какъ увидимъ далѣе, у Платона есть понятіе упадка и регресса, есть понятіе постепеннаго извращенія общественныхъ формъ, но нѣтъ представленія о ихъ прогрессивномъ улучшеніи. Не свободное возвышеніе личности къ добру, а смиренная покорность общему порядку — вотъ что спасаетъ людей. Не постепенный и медленный путь восхожденія къ идеальной нормѣ, предполагающій прогрессирующія усилія общаго творчества, а единовременное и внезапное утвержденіе идеальнаго плана актомъ философской мудрости — вотъ что представляется Платону нормальнымъ способомъ осуществленія идеала. Въ идеѣ философской добродѣтели и въ представленіи о независимой жизни философа, идущаго своими путями къ созерцанію идей, Платонъ прозрѣлъ тайну личнаго индивидуальнаго развитія. Но въ его политической философіи эти начала не только не получили признанія, но скорѣе были затемнены ученіемъ о необходимости безусловнаго подчиненія личности общему, неподвижному и разъ на всегда данному строю жизни. А это именно и ставитъ всѣ его предположенія въ зависимость отъ случая, отъ счастливаго стеченія обстоятельствъ: для такого внезапнаго возрожденія общества нужны особые правители философы, какихъ трудно найти среди людей, нужны и особенно подобранные граждане, которыхъ надо еще умѣть создать для такой радикальной реформы.

Вмѣстѣ съ тѣмъ нормальный типъ общенія ставится въ узкія

рамки небольшого и замкнутаго союза, въ которомъ только и можетъ быть осуществлено идеальное единство. Какъ очень опредѣленно заявляетъ Платонъ въ «Государствѣ», идеальное общеніе не должно простираться дальше тѣхъ предѣловъ, при которыхъ оно остается единымъ [1]). Въ «Законахъ» нормальные предѣлы общества опредѣляются въ 5040 семействъ [2]), въ «Критіи»—въ 20000 гражданъ высшаго сословія (мужчинъ и женщинъ) [3]). Такое ограниченіе идеальнаго замысла Платона стоитъ въ полномъ соотвѣтствіи съ его отвлеченнымъ пониманіемъ справедливости, какъ общаго родового порядка, въ которомъ отдѣльныя лица участвуютъ лишь въ качествѣ временныхъ звеньевъ общей цѣпи. Для него важно, чтобы справедливость вообще сіяла не только на небѣ, но и на землѣ, хотя бы и не на его родинѣ, хотя бы и въ небольшомъ кругѣ людей. Распространеніе справедливости, утвержденіе ея среди возможно бо́льшаго количества лицъ съ этой точки зрѣнія не имѣетъ существеннаго значенія. Не признавая идеи личности въ ея самобытномъ индивидуальномъ существѣ, Платонъ не восходитъ и къ идеѣ всеобщей солидарности, которая требуетъ пріобщенія всѣхъ къ союзу правды и добра, безъ различія націй и государствъ. Всѣ философскіе, какъ и историческіе мотивы способствовали тому, что Платонъ явился самымъ яркимъ выразителемъ идеала совершенной автаркіи. Исконная традиція греческихъ философскихъ школъ [4]) подсказывала ему въ качествѣ нормы общественной жизни идеалъ близкаго гармоническаго общенія на почвѣ стремленія къ высшему совершенству. Въ этомъ взглядѣ еще болѣе укрѣпляла его собственная философская система. И, наконецъ, къ тому же приводили впечатлѣнія окружающей жизни. Платонъ жилъ въ то время, когда его страна превратилась въ бойкую торговую державу, съ оживленнымъ международнымъ обмѣномъ, съ большой свободой политическихъ формъ, съ быстрымъ ходомъ общественной жизни, и обстоятельства сложились такъ, что на его глазахъ Аѳины переживали тяжкій кризисъ, какъ бы расплачиваясь за широту своихъ замысловъ, за безпокойную подвижность своей политики.

---

1) De rep. 423 C.
2) De legg. 737 E.
3) Krit. 112 D.
4) См. Политическіе идеалы древняго и новаго времени. Вып. I, стр. 64.

Тѣмъ болѣе свобода и быстрота аѳинской жизни, стремленіе Аѳинъ къ расширенію своего могущества кажутся Платону чрезмѣрными. Подобно нѣкоторымъ позднѣйшимъ мыслителямъ, находившимся въ томъ же положеніи, онъ испытываетъ тревогу за современное ему общество: куда идетъ оно, къ чему приведетъ его это нервное напряженіе силъ, эта борьба интересовъ, этотъ рискованный размахъ жизни. Ему представляется, что аѳинское государство находится въ болѣзненномъ лихорадочномъ пароксизмѣ — πόλις φλεγμαίνουσα [1]). И онъ зоветъ своихъ соотечественниковъ возвратиться къ несложности первоначальнаго быта, къ неподвижности примитивныхъ чувствъ, къ неизмѣнности элементарныхъ желаній. Онъ зоветъ ихъ безпрекословно подчиниться руководству философовъ и замкнуться отъ всего міра въ обособленную и самодовлѣющую общину. Странныя мечтанія! надо сказать. Развѣ жизнь вообще не есть вѣчное движеніе и горѣніе? Остановить ее, задержать въ какихъ-то неподвижныхъ формахъ—это значитъ ее прекратить. Объ этомъ можно только мечтать. Всѣ подобныя мечты покоятся на той ложной основѣ, будто бы жизнь дороже тѣхъ продуктовъ, которые она создаетъ, тѣхъ мыслей, тѣхъ дѣлъ, которыя она производитъ. Но вѣдь жизнь дана и человѣку и человѣчеству для того, чтобы ее прожить, а не для того, чтобы ее сохранить. Все лучшее и великое является результатомъ живого развитія человѣческихъ и общественныхъ силъ, нервной подвижности, душевнаго подъема, нѣкотораго кипѣнія стремленій и страстей. И развѣ не въ этой обстановкѣ создаются тѣ великія ученія, которыя противъ всего этого протестуютъ? Стремясь внести въ аѳинскую жизнь идеи правды и добра, борясь съ разрушительными ученіями софистовъ, Платонъ, подобно учителю своему Сократу, совершалъ великое дѣло; но въ планахъ политической реформы онъ оказался болѣе мечтательнымъ идеалистомъ, чѣмъ знатокомъ дѣйствительной жизни.

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

[1]) De rep. 372 E.

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

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

Взгляды Платона на естественную справедливость сложились въ живомъ взаимодѣйствіи съ ученіями софистовъ и подъ непосредственнымъ вліяніемъ философіи Сократа. Софистамъ принадлежитъ заслуга самой постановки вопроса объ основаніяхъ справедливости. Но преобладаніе въ софистикѣ скептическихъ началъ не только дѣлало неразрѣшимой поставленную проблему, но и придавало всѣмъ этическимъ выводамъ софистовъ скорѣе отрицательный характеръ. Даже и въ тѣхъ случаяхъ, когда во имя естественной справедливости софисты выступали съ проповѣдью великихъ принциповъ равенства, свободы и братства, постоянно обнаруживалось, что въ этой проповѣди нѣтъ прочныхъ основъ,

---

[1]) De rep. 352 D и 365 B.

нѣтъ твердой философской почвы. Вслѣдствіе этого великія начала легко переходили въ разрушительные лозунги, и философія свободы смѣнялась радикальнымъ имморализмомъ.

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

Сравнивая ученіе софистовъ и Сократа, не трудно видѣть, какимъ образомъ вообще возможно было возвести доктрину естественнаго права на степень законченной философской теоріи. Для этого необходима была та углубленная постановка этической проблемы, когда она приводится въ связь съ положительнымъ міросозерцаніемъ. Ученіе софистовъ объ условности всякаго познанія дѣлало шаткими и ихъ этическіе принципы, и эта шаткость, граничившая съ безпринципностью, была главной причиной борьбы съ софистами Сократа, а затѣмъ и Платона. Въ произведеніяхъ Платона мы всюду встрѣчаемъ слѣды этой борьбы, и его ученіе о естественной справедливости все время утверждается путемъ отрицанія разрушительной проповѣди софистовъ. Показать, слѣдуя въ этомъ Сократу, что основы справедливости неразрывно связаны съ идеальнымъ міропорядкомъ, что идеалъ правды составляетъ живую силу, проявляющую себя въ судьбѣ людей, такова задача Платона. Но онъ не ограничился доказательствомъ этого общаго положенія. Онъ постарался опровергнуть всѣ главные пункты философіи права софистовъ, противопоставилъ имъ

собственныя начала, связалъ съ этимъ опредѣленное философско-историческое построеніе и такимъ образомъ первый изъ древнихъ философовъ далъ законченную теорію естественнаго права, по цѣльности своей не уступающую новымъ ученіямъ этого рода.

Въ болѣе раннихъ діалогахъ, упомянутыхъ выше,—«Апологіи», «Критонѣ», «Горгіи»,—Платонъ еще стоитъ на почвѣ идей Сократа. Мы встрѣчаемъ здѣсь то же возвышенное представленіе о естественной справедливости, царящей надъ міромъ, то же признаніе принципа законности, какъ основы правильной жизни въ государствѣ, то же стремленіе связать положительные законы съ естественнымъ правомъ. По существу эти діалоги и не имѣютъ иной цѣли, какъ выяснить подлинный смыслъ проповѣди Сократа. Однако уже въ томъ изложеніи, которое Платонъ даетъ взглядамъ Сократа въ «Горгіи», замѣтны слѣды его собственныхъ построеній. Особенно любопытно отмѣтить, что именно въ этомъ діалогѣ Платонъ подвергаетъ блестящей критикѣ крайнія ученія софистовъ о морали и правѣ и, такимъ образомъ, подготовляетъ фундаментъ для своей будущей системы. Въ яркой и ниспровергающей аргументаціи онъ оспариваетъ здѣсь положеніе ученика софистовъ Калликла, что «справедливое по природѣ состоитъ въ томъ, чтобы все достояніе слабѣйшихъ и худшихъ принадлежало сильнѣйшимъ и лучшимъ» [1]), и что, «правильно живя, слѣдуетъ давать какъ можно больше простора своимъ влеченіямъ» [2]). Такъ какъ Калликлъ исходитъ при этомъ изъ требованій природы, то и Платонъ, разбирая его взгляды, слѣдуетъ по тому же пути. Въ результатѣ онъ приходитъ къ заключенію, что счастье и справедливость состоятъ не въ томъ, чтобы удовлетворять безъ разбора свои влеченія и стремиться имѣть болѣе другихъ, а въ томъ, чтобы какъ только можно бѣжать отъ невоздержанности и уважать равенство, «которое и среди боговъ и среди людей имѣетъ великое значеніе (μέγα δύναται)». Отвѣчая такимъ образомъ на исповѣдуемое Калликломъ право сильнаго, возражая на софистическій догматъ, что сильному все позволено, Платонъ отстаиваетъ идею высшей нормы, вносящей сдержки и границы какъ въ личную жизнь людей, такъ и въ ихъ отно-

---

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

шенія другъ къ другу. А за этой нормой, царящей надъ людьми, онъ предполагаетъ общій міровой порядокъ. «Мудрецы утверждаютъ,—говоритъ онъ,—что небо и землю, боговъ и людей связываютъ общеніе и дружба, умѣренность, благоразуміе и справедливость; поэтому-то и называютъ они эту вселенную стройнымъ порядкомъ, а не безпорядочностью и необузданностью». Калликлъ полагаетъ, что надо стремиться къ тому, чтобы имѣть болѣе другихъ; началомъ равенства онъ пренебрегаетъ. Но на этомъ пути незнающихъ сдержки стремленій основать правильной жизни нельзя: такъ создается лишь зло безъ конца, безъ удовлетворенія, получается жизнь хищническая. Человѣкъ, который идетъ по этому пути, «не можетъ быть въ дружбѣ ни съ другимъ человѣкомъ, ни съ Богомъ, такъ какъ онъ непригоденъ къ общенію; а съ кѣмъ не можетъ быть общенія, съ тѣмъ не можетъ быть и дружбы» [1]). Таковъ отвѣтъ Платона Калликлу. Часто цитируется прославленное мѣсто изъ «Горгія», въ которомъ Платонъ устами Калликла блестяще формулируетъ основанія софистическаго имморализма (Gorg. 483—484); но не меньшей славы заслуживаетъ и другое только что приведенное мѣсто того же діалога, въ которомъ новомодной проповѣди софистовъ противопоставляется старая истина человѣческаго сознанія о незыблемости въ мірѣ правды. Софистическая діалектика ослѣпляетъ смѣлостью и новизной, но стоитъ подойти къ ней ближе, и въ ней обнаруживается величайшій пробѣлъ: она упускаетъ изъ виду то самое главное, на чемъ держится міръ, что связываетъ «небо и землю, боговъ и людей».

Философское значеніе приведеннаго мѣста еще болѣе подчеркивается тѣмъ обстоятельствомъ, что въ немъ содержится первый очеркъ началъ естественнаго права, который мы находимъ у Платона. Слѣдуя по пути, указанному Сократомъ, онъ видитъ въ естественномъ правѣ не измѣнчивое начало мѣняющихся общественныхъ отношеній, а неизмѣнную основу общенія и безусловную норму жизни. Только на этомъ безусловномъ фундаментѣ можно было утвердить вѣру въ незыблемое значеніе справедливости и пріобрѣсти твердую позицію противъ крайнихъ положеній софи-

[1]) Gorg. 507 D—E—508 A.

стической морали. Но въ «Горгіи» Платонъ дѣлаетъ и дальнѣйшій шагъ въ смыслѣ выясненія началъ естественнаго права. Опредѣляя его характеръ, какъ нормы безусловной и неизмѣнной, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ устанавливаетъ и его содержаніе, связывая его съ принципомъ равенства и приводя въ сочетаніе съ тѣми началами общенія и дружбы, умѣренности и справедливости, которыя служатъ основами всего нравственнаго міропорядка. Нельзя не видѣть, что въ этихъ замѣчательныхъ опредѣленіяхъ даются такія начала, которыя затѣмъ не разъ повторялись у самыхъ различныхъ философовъ въ полной независимости другъ отъ друга. Здѣсь именно Платонъ подходитъ къ самому существу естественнаго права въ его общемъ и неизмѣнномъ выраженіи.

Но слѣдуетъ отмѣтить, что въ томъ же діалогѣ, гдѣ дается этотъ очеркъ естественнаго права въ духѣ ученія Сократа, мы находимъ и очевидное отступленіе Платона отъ своего учителя. Въ философіи Сократа признаніе святости естественнаго права гармонически сочеталось съ уваженіемъ къ положительному закону. Мысль о томъ, что законы человѣческіе суть „братья“ законовъ божественныхъ, была для него основной и центральной. Подвергая суровой критикѣ и правящихъ лицъ, и весь народъ аѳинскій, Сократъ показывалъ однако примѣръ неизмѣнной преданности своему государству и его законамъ. Вотъ это уваженіе къ положительному порядку, за которое ранѣе Платонъ восхвалялъ Сократа,—онъ посвятилъ этому даже особый діалогъ „Критонъ“— въ діалогѣ „Горгій“ совершенно отступаетъ на второй планъ предъ идеей высшей справедливости. Въ Платонѣ чувствуется человѣкъ другой эпохи и другихъ жизненныхъ впечатлѣній. Убѣжденіе въ томъ, что аѳинское государство идетъ по ложному пути, что вся его политика есть извращеніе началъ справедливости, совершенно овладѣваетъ теперь Платономъ, и кромѣ словъ самаго рѣзкаго осужденія онъ ничего не находитъ для своего отечества. Связь естественнаго права съ государственнымъ порядкомъ имъ не отрицается, а переносится въ область отношеній нормальныхъ и желательныхъ. Такихъ отношеній въ аѳинскомъ государствѣ нѣтъ, и поэтому приходится лишь взывать къ высшей справедливости и напоминать о забытомъ пути добра. Здѣсь уже съ полной ясностью обрисовывается собственный взглядъ Платона на естественное право.

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

Взглядъ Тразимаха на естественную справедливость ведетъ къ полному отрицанію обычныхъ человѣческихъ воззрѣній. Отождествляя силу съ правомъ, онъ признаетъ, что люди сильные могутъ дѣлать для своей пользы все, что хотятъ, и если другіе порицаютъ ихъ за несправедливость, то не потому, что сами боятся ее совершить, а потому, что опасаются потерпѣть ее отъ другихъ. На самомъ дѣлѣ то, что зовется въ обществѣ несправедливостью, является при извѣстныхъ условіяхъ и болѣе сильнымъ, и болѣе свободнымъ, и болѣе властнымъ, чѣмъ справедливость [1]). Противъ этого взгляда, столь рѣшительно и рѣзко выраженнаго, и обращаетъ свою критику Платонъ. Онъ ставитъ своей задачей показать, что опредѣленія Тразимаха заключаютъ въ себѣ полное извращеніе понятій: подъ именемъ естественной справедливости онъ на самомъ дѣлѣ восхваляетъ несправедливость; ей онъ приписываетъ свойство доставлять человѣку пользу, силу и счастье. Но въ дѣйствительности несправедливость дѣлаетъ болѣе слабыми и отдѣльнаго человѣка, и общества людей и приноситъ не пользу, а вредъ. Постепенно выясняется, что сущность истиннаго властвованія состоитъ не въ томъ, чтобы извлекать пользу для себя, а чтобы приносить ее другимъ [2]), что стремленіе имѣть болѣе всѣхъ

---

[1]) De rep. 343→344.

[2]) De rep. 341—342; 345—346—347.

есть признакъ несправедливости и свидѣтельствуетъ объ отсутствіи мудрости и добродѣтели [1]), что несправедливость, гдѣ бы она ни проявлялась,—въ государствѣ ли, въ племени, въ войскѣ или въ чемъ другомъ,—лишаетъ возможности дѣйствовать вслѣдствіе порождаемыхъ ею несогласій и раздоровъ [2]). „Думаешь ли ты,—спрашиваетъ ведущій съ Тразимахомъ бесѣду Сократъ,—что государство, или войско, или разбойники, или воры, или какая-либо другая совокупность людей, которые несправедливо приступаютъ къ чему-либо вмѣстѣ, будутъ въ состояніи сдѣлать что-нибудь, если станутъ дѣйствовать несправедливо другъ къ другу“ [3]). Общая мысль, которую высказываетъ здѣсь Платонъ, заключается въ томъ, что какъ въ общеніи людей, такъ и въ одномъ человѣкѣ несправедливость производитъ раздвоеніе, разладъ, несогласіе съ собою, вражду съ людьми и богами [4]). Въ связи съ этимъ онъ дѣлаетъ и дальнѣйшее заключеніе, что несправедливость никогда не бываетъ полезнѣе справедливости [5]).

Имморализмъ Тразимаха такимъ образомъ расшатанъ въ своихъ основаніяхъ. Опредѣленіе естественной справедливости, какъ права сильнаго, отвергнуто, а вмѣстѣ съ тѣмъ возстановлено присущее людямъ уваженіе къ той подлинной справедливости, которая не опирается на силу и не ищетъ своей выгоды, а руководствуется сознаніемъ общаго блага и высшей стоящей надъ людьми нормы. Однако, Платонъ не довольствуется опроверженіемъ общихъ положеній радикальной софистики, которыя высказываются Тразимахомъ. Для того, чтобы полнѣе раскрыть истинную природу справедливости, онъ еще болѣе углубляетъ силу нравственныхъ сомнѣній. Съ этой цѣлью онъ заставляетъ выводимыхъ имъ въ діалогѣ юношей Главкона и Адиманта произнести рѣчи въ пользу несправедливости. Эти рѣчи представляютъ самое сильное мѣсто первыхъ двухъ книгъ „Государства“. Тутъ не только воспроизводятся толки, которыми „Тразимахъ и тысячи другихъ оглушили уши“, но и вообще собираются всѣ сужденія, которыми поверх-

[1]) De rep. 349—350.
[2]) De rep. 351 E—352 A.
[3]) De rep. 351 C.
[4]) De rep. 352.
[5]) De rep. 354 A.

ностная практическая мудрость разукрасила путь неправды, путь лицемѣрнаго, призрачнаго служенія добру. Какъ тяжкія обвиненія противъ ходячей морали, противъ низменныхъ и своекорыстныхъ расчетовъ ея, звучатъ эти рѣчи молодыхъ людей, повторяющихъ то, что говорятъ старшіе и опытные и что поддерживаютъ своимъ авторитетомъ риторы и поэты. Никогда никто не порицалъ несправедливости и не превозносилъ справедливости иначе, какъ въ отношеніи къ проистекающимъ изъ нихъ мнѣніямъ, почестямъ и наградамъ. А каковы онѣ по своей внутренней сущности, независимо отъ своихъ обнаруженій, поскольку онѣ живутъ въ душѣ человѣческой, сокровенныя отъ боговъ и людей, этого не раскрылъ достаточно никто ни въ прозѣ, ни въ стихахъ [1]). Слѣдовало бы показать, что неправда есть величайшее зло, живущее въ душѣ, а правда—величайшее благо, присущее ей. А между тѣмъ людская молва даже и тогда, когда она восхваляетъ справедливость, въ сущности превозноситъ житейскую мудрость и практическую расчетливость, которымъ нѣтъ дѣла до справедливости въ ея подлинномъ существѣ.

Идетъ ли рѣчь о происхожденіи справедливости, утверждаютъ, что она представляетъ собою только результатъ соглашенія людей, условившихся между собою не дѣлать другъ другу несправедливости, чтобы не страдать отъ взаимныхъ обидъ. Говорятъ ли объ осуществленіи справедливости въ жизни, указываютъ на то, что для человѣка прежде всего важно казаться и слыть справедливымъ, а не быть таковымъ на самомъ дѣлѣ. И всегда полагаютъ, что если кто умѣетъ предъ людьми и богами соблюдать видъ справедливости, скрывая свои настоящіе расчеты, тотъ и достигаетъ наибольшаго успѣха. О томъ же человѣкѣ, который, оставаясь непоколебимо вѣрнымъ правдѣ, прослыветъ у людей несправедливымъ, думаютъ, что „его подвергнутъ избіенію и пыткамъ, заключатъ въ оковы, выжгутъ глаза и послѣ всѣхъ этихъ мученій пригвоздятъ къ кресту и заставятъ узнать, что нужно желать не быть справедливымъ, а только казаться имъ“ [2]).

Трагедія правды, не признанной обществомъ, тяжелый крестъ праведниковъ, распинаемыхъ за свои убѣжденія, вотъ высшій

[1]) De rep. 366 E.

[2]) De rep. 361 E—362 A.

пунктъ сомнѣній, высказываемыхъ Адимантомъ и Главкономъ. Возможное противорѣчіе между счастьемъ и правдой изображается тутъ какъ нельзя болѣе ярко, и тѣмъ болѣе важной представляется задача, которую ставитъ Платонъ, разсмотрѣть вопросъ о значеніи справедливости въ ней самой, независимо отъ людской молвы и внѣшняго успѣха. Въ разрѣшеніи этого вопроса Платонъ идетъ особымъ путемъ: такъ какъ справедливость проявляется не только въ отдѣльныхъ людяхъ, но и въ цѣломъ государствѣ, и въ этомъ послѣднемъ случаѣ обнаруживается болѣе наглядно, какъ бы написанная крупными буквами, то съ этого, по его мнѣнію, и надо начать изслѣдованіе [1]). Исходя изъ этого соображенія, онъ и рисуетъ образъ справедливаго государства, чтобы отсюда вывести заключеніе о природѣ справедливости. Въ результатѣ онъ приходитъ къ выводу, что, какъ въ государствѣ справедливость состоитъ въ томъ, чтобы каждый дѣлалъ свое, чтобы всѣ классы исполняли свое призваніе, такъ и въ душѣ человѣческой справедливость заключается въ соразмѣрности и согласіи ея частей,—разума, воли и чувства. Отсюда видно, что справедливость есть нѣчто, происходящее отъ природы. Поэтому справедливые и несправедливые поступки для души то же, что здоровая и вредная пища для тѣла. Одни укрѣпляютъ душу, другіе поражаютъ ее болѣзнью; и это именно потому, что таково ихъ внутреннее свойство, таково ихъ естественное вліяніе на человѣка. То, что несправедливость остается иногда скрытой для людей, это можетъ только болѣе вредить душѣ [2]).

Такъ Платонъ утверждаетъ свое положеніе, что справедливость и несправедливость сами по себѣ оказываютъ вліяніе на человѣческую душу, независимо отъ своихъ внѣшнихъ обнаруженій и послѣдствій. Съ этой точки зрѣнія внѣшнія удачи или неудачи имѣютъ значеніе второстепенное. Однако, Платонъ не оставляетъ безъ возраженій и того широко распространеннаго взгляда, что несправедливость, умѣло скрытая, приноситъ человѣку счастье, а справедливость, не признанная людьми, доставляетъ несчастье. Рано или поздно неправда откроется и понесетъ свою кару, а

---

[1]) De rep. 368 D—E, 369 A.
[2]) De rep. 444 C—D—E, 591 B.

правда, если и не сразу, все же получитъ должную награду. И это имѣетъ мѣсто не только для настоящей, но въ особенности для будущей жизни [1]). Нетлѣнная сила справедливости получаетъ тутъ оправданіе въ высшихъ метафизическихъ предположеніяхъ.

То, что мы передаемъ здѣсь въ краткихъ и отвлеченныхъ положеніяхъ, излагается у Платона его своеобразнымъ увлекательнымъ стилемъ, въ которомъ образы и сравненія, миѳы и сказанія восполняютъ ходъ логической мысли. Но, быть можетъ, болѣе чѣмъ всѣ эти средства художественнаго изложенія, чарующе дѣйствуетъ на читателя захватывающая сила убѣжденія въ непоколебимой силѣ справедливости. Ученіямъ радикальной софистики Платонъ противопоставляетъ представленіе о справедливости, какъ о естественномъ законѣ, вытекающемъ изъ самой природы отношеній, связанномъ съ глубочайшими основами всего міропорядка и носящемъ реальную мощь въ самомъ себѣ.

Обоснованіе идеи естественной справедливости на высшихъ метафизическихъ предположеніяхъ является первой и главной задачей діалога «Государство». Прежде чѣмъ говорить что-либо о справедливости, слѣдуетъ показать, что это не выдумка, не мечта, а дѣйствительная норма человѣческихъ отношеній, происходящая изъ самой ихъ природы. На утвержденіе этого положенія Платонъ употребляетъ въ «Государствѣ» главную энергію своего діалектическаго искусства. Но, какъ и въ «Горгіи», онъ ставитъ и другой существенный вопросъ—о содержаніи естественнаго права. Однако теперь, въ новой связи понятій этотъ важный вопросъ получаетъ иное освѣщеніе. Придя къ мысли выяснить природу справедливости при помощи изслѣдованія природы справедливаго государства, Платонъ придалъ поставленной проблемѣ, какъ выразились бы мы современнымъ языкомъ, публично-правовой характеръ. Содержаніе естественнаго права было приведено въ связь съ требованіемъ, чтобы каждый дѣлалъ свое, чтобы всѣ классы исполняли свое призваніе. Въ государствѣ, какъ и въ душѣ человѣческой, справедливость была опредѣлена, какъ принципъ соразмѣрности и согласія, при которомъ низшія части подчиняются высшимъ и каждая часть имѣетъ свое мѣсто въ цѣломъ. Но въ этомъ опредѣленіи

---

[1]) De rep. 613—614.

сказывается вся односторонность общественной философіи Платона. Какъ уже было разъяснено выше [1]), въ представленіи своемъ объ общественномъ идеалѣ онъ исходитъ не изъ мысли о творчествѣ отдѣльныхъ лицъ, свободно объединяющихся въ актахъ соціальнаго прогресса, а изъ представленія о нѣкоторомъ общемъ планѣ, утверждаемомъ въ жизни людей высшей мудростью и господствующемъ надъ ними, какъ надъ звеньями общей цѣпи. Свойственное его философіи возвышеніе родового и общаго надъ индивидуальнымъ и личнымъ отражается и на его опредѣленіи справедливости, которая также получаетъ характеръ безличной родовой идеи. Къ метафизическимъ основаніямъ тутъ присоединялись и историческіе мотивы. Настаивая на гармоническомъ подчиненіи частей, возставая противъ «многодѣланія», требуя, чтобы каждый дѣлалъ свое, Платонъ противополагалъ идеальную гармонію своего государства произвольной свободѣ государства демократическаго. Вотъ почему и принципъ равенства, который ранѣе онъ выдвигалъ противъ Калликла, какъ основаніе естественной справедливости, теперь у него откидывается и замѣняется новымъ принципомъ соразмѣрности частей. Но такимъ образомъ справедливость опредѣлялась исключительно понятіемъ обязанностей, а не правъ, требованіемъ строгаго распредѣленія между отдѣльными лицами общественныхъ повинностей, а не признаніемъ естественныхъ притязаній лицъ къ обществу.

Въ «Законахъ» этотъ недостатокъ отчасти восполняется указаніемъ, что государство должно быть и дружественнымъ и свободнымъ [2]), что граждане должны быть какъ можно болѣе счастливы и какъ можно болѣе дружественны между собою [3]). Но и здѣсь все же господствуетъ идея обязанности, лежащей на всѣхъ въ отношеніи къ государству, и съ прежней настойчивостью повторяется требованіе, чтобы каждый зналъ свое мѣсто, чтобы каждый дѣлалъ свое [4]).

Съ прежней энергіей отвергаются въ «Законахъ» софистическія ученія о правѣ сильнаго и объ установленіи права человѣ-

---

[1]) См. выше 35.

[2]) De legg. 693 B, 701 D.

[3]) De legg. 743 C, 628 C—D.

[4]) De legg. 846 D—E, 847 A; 903 D; 965 B.

ческимъ произволомъ [1]): Богъ есть мѣра всѣхъ вещей, а не человѣкъ, какъ утверждаютъ софисты; отъ Бога беретъ начало и справедливость. Но побѣдоносно отстаивая противъ софистовъ идею безусловнаго значенія справедливости, въ борьбѣ съ своими противниками Платонъ отвергаетъ и то цѣнное, что у нихъ было, идею личности, безъ которой естественное право не можетъ быть понято.

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

---

[1]) De legg. 690 B, 714 E; 890 A, 716 A и C.

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

мужественнѣе, а вмѣстѣ съ тѣмъ разумнѣе и справедливѣе. Поэтому то и не нуждались они въ законахъ и законодателяхъ и жили по отеческимъ обычаямъ[1]). Но, какъ Руссо, Платонъ полагаетъ, что это утраченное состояніе невинности ушло безвозвратно и что надо подумать о новыхъ формахъ жизни, въ которыхъ могла бы воплотиться справедливость. Съ этой цѣлью онъ пишетъ свои проекты идеальнаго устройства. Кто не узнаетъ въ этомъ ходѣ мысли столь знакомые пріемы естественно-правовыхъ построеній новаго времени? Между счастливымъ прошлымъ и идеальнымъ будущимъ рисуется темная полоса извращенной дѣйствительности. Спасеніе ищется въ осуществленіи извѣстнаго естественнаго порядка, внѣ котораго люди ходятъ во мракѣ.

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

5. Политическое ученіе Платона въ діалогѣ: «Государство». Отношеніе къ дѣйствительности. Характеристика извращенныхъ формъ политической жизни.

Мнѣ предстоитъ теперь изложить политическую философію Платона въ томъ видѣ, какъ она выражена въ діалогѣ «Государство». Время написанія этого діалога совпадаетъ съ наивысшимъ расцвѣтомъ генія Платона. Слава его распространилась далеко за

---

[1]) De legg. 676—680; ср. Politic. 271 D sequ.—Въ иномъ видѣ Платонъ восхваляетъ давно прошедшую старину въ „Критіи“ (Krit 111 A sequ.), какъ дѣйствительное осуществленіе идеальнаго государственнаго устройства (см. объ этомъ ниже, стр. 83). Наконецъ, и въ діалогѣ „Государство“ мы встрѣчаемся съ тѣмъ же сочувственнымъ отношеніемъ Платона къ первоначальному состоянію людей (de rep. 369—372). Утвержденіе Целлера, что идеалъ естественнаго состоянія изображается здѣсь иронически (особенно de rep. 372 D) и что въ данномъ случаѣ Платонъ имѣетъ въ виду теоріи циниковъ, опровергается тѣмъ простымъ обстоятельствомъ, что это состояніе, какъ здоровое, противопоставляется далѣе позднѣйшему болѣзненному состоянію (372 E). Ср. Adam, The Republic of Plato. V. I. Cambridge 1902. P. 100 (комментарій къ 372 D).

предѣлы Аѳинъ, и въ основанную имъ Академію начинали стекаться молодые люди со всѣхъ концовъ греческаго міра. Онъ собралъ вокругъ себя блестящую школу, въ спискахъ которой мы находимъ одинаково аѳинянъ и иностранцевъ, мужчинъ и женщинъ [1]). Одновременно съ этимъ стали распространяться и его сочиненія. Геніальная мысль Платона уже тогда давала успокоеніе многимъ и среди видимыхъ несовершенствъ міра учила прозрѣвать нѣкоторую невидимую гармонію. Въ школѣ Платона философія стала тѣмъ, чѣмъ она должна быть въ дѣйствительности: изъ безстрастной теоріи она превратилась въ горячую жажду познаній, въ исканіе смысла жизни и цѣли міра. Она стала истинной связью мысли съ жизнью, теоріи съ практикой. Въ этомъ пониманіи своего философскаго призванія Платонъ только осуществлялъ священный завѣтъ Сократа. Вотъ отчего и къ нему, какъ въ былое время къ его учителю, стекается масса слушателей, чтобы изъ его устъ узнать о тѣхъ прекрасныхъ откровеніяхъ мысли, которыя учатъ людей не поддаваться суетѣ міра и вѣрить въ то, что стремленіе духа къ правдѣ и добру не иллюзія, не мечта, а напротивъ истинное его призваніе.

Но въ то время какъ Платонъ со своей школой предавался этимъ возвышеннымъ созерцаніямъ, за стѣнами его Академіи болѣе чѣмъ когда-либо кипѣла жизнь, и бушевали политическія страсти. Борьба олигархіи съ демократіей изъ прямыхъ столкновеній перешла въ глухую вражду; государство изнемогало отъ этой внутренней вражды партій. Взаимное пониманіе, возможность примиренія были устранены. Народъ угнеталъ знатныхъ, которые въ свою очередь, образуя тайные кружки, давали клятву относиться къ народу враждебно и вредить ему всѣми силами [2]). Время было смутное и тяжелое, и философская мысль невольно призывалась къ размышленіямъ о причинахъ этой смуты. Все чаще и чаще появляются въ Аѳинахъ публицистическіе и философскіе трактаты на тему о единомысліи и согласіи гражданъ. Περὶ ὁμονοίας—«о единомысліи»—это была какъ бы общая тема, заданная философамъ тогдашней жизнью [3]). Въ сущности эту именно тему мы

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

[2]) Aristoteles, Politic. V, 7, 19.

[3]) Ср. Pöhlmann, Geschichte des antik. Kommunismus. Bd. I, S. 158.

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

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

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

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

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

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

Каждый разъ, когда слышится проповѣдь, направленная противъ быстраго развитія жизни, противъ нервной напряженности силъ, интересно узнать, откуда исходитъ эта проповѣдь, каковы ея мотивы. Въ отношеніи къ Платону не трудно понять эти мотивы: онъ пишетъ такъ ярко и прозрачно, что остается только излагать, не прибѣгая къ догадкамъ. Прочтя VIII книгу, убѣждаешься, что въ немъ говоритъ моралистъ и философъ, тонко чувствующій и высоко ставящій свои идеалы и на каждомъ шагу оскорбляемый торгашескимъ духомъ времени, буйнымъ проявленіемъ народныхъ страстей, происками демагоговъ и всѣмъ шумомъ столичной жизни Аѳинъ. Здѣсь мы опять встрѣчаемъ уже нѣсколько разъ отмѣчавшуюся нами особенность Платона, — то, что мы назвали его созерцательной натурой. Когда онъ обратился къ политическимъ построеніямъ, онъ былъ всецѣло проникнутъ каждой дѣятельности. Въ діалогѣ «Государство» призваніе фило-

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

софа полагается въ томъ, чтобы жить среди людей, учить ихъ добру, раскрывать имъ истину и справедливость [1]). Въ намѣреніи Платона было возвратиться отъ философіи къ жизни. Но возвратившись къ жизни, наблюдая нравы людей, онъ чувствуетъ себя на каждомъ шагу оскорбляемымъ морально и эстетически: все идетъ въ этой жизни не такъ, какъ должно, все не по немъ. Мы могли бы поставить вопросъ, могла ли вообще какая-либо дѣйствительность удовлетворить Платона, его тонкіе вкусы, его прекрасную душу и, наконецъ, чтобы не забыть и этого, его гордую увѣренность въ исключительномъ обладаніи полной истиной. Для него нужна была бы колонія прекрасныхъ душъ, секта избранныхъ натуръ, преданныхъ учениковъ и прозелитовъ, а онъ имѣлъ предъ собою массу народную, которая оставалась глухою къ его словамъ и знала свою особенную жизнь, исполненную своихъ собственныхъ интересовъ и чуждую всякаго соприкосновенія съ философіей.

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

Платона это сознаніе противорѣчій культуры приводитъ къ отрицанію того усложненія жизни, того накопленія вещей, при которомъ человѣкъ уходитъ въ мелочи и подробности, попадаетъ въ плѣнъ внѣшнихъ условій. Не освобожденіе человѣка отъ гнета природныхъ условій видитъ онъ въ ростѣ матеріальной культуры, а напротивъ, порабощеніе души внѣшнимъ благамъ. Душа должна почерпать силу въ себѣ самой. Прогрессирующая техника производства, повышающійся уровень существованія, растущія удобства обстановки, все то, что приноситъ съ собою культура, кажется

[1]) De rep. 520.

Платону неважнымъ и незначительнымъ. Всѣ сокровища міра безсильны замѣнить человѣку богатство его собственной души. И Платонъ рѣшительно провозглашаетъ догматъ опрощенія, требуетъ возврата отъ культуры къ натурѣ, къ тому естественному и основному, что присуще человѣку независимо отъ всякой культуры.

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

Очень интересно прочесть все это разсужденіе Платона, гдѣ онъ говоритъ объ извращенныхъ формахъ общественнаго быта, чтобы видѣть, что было для него особенно непріятно, что отталкивало и шокировало его въ окружающей средѣ. Прежде всего— страсть къ наживѣ, суета торговаго оборота. Мастерски рисуетъ Платонъ картину развивающагося капитализма, который въ самомъ себѣ носитъ тенденцію къ сосредоточенію капиталовъ въ немногихъ рукахъ и къ увеличенію пропасти между богатыми и бѣдными. Съ своей особой точки зрѣнія Платонъ не менѣе современныхъ намъ соціалистовъ порицаетъ эту пагубную рознь бѣдности и богатства, съ ея роковыми послѣдствіями для общества и государства. Бѣдность и богатство это тѣ явленія, которыхъ въ особенности слѣдуетъ остерегаться въ идеальномъ устройствѣ [1]). Платонъ превосходно изображаетъ типическія черты того средняго человѣка, который вырабатывается при этихъ условіяхъ. Среди общей погони за богатствомъ, среди общаго развитія инстинктовъ стяжанія, въ душѣ такого человѣка водворяется одна страсть — къ пріобрѣтенію. Изъ всего онъ извлекаетъ прибыль и собираетъ сокровища. Онъ не прочь иногда вести умѣренную жизнь, казаться справедливымъ и сдерживать свои дурныя желанія, но все это исходитъ у него не изъ стремленія къ добродѣтели и не изъ

---

[1]) De rep. 421 E

силы разума, а единственно изъ корыстныхъ цѣлей. Предаваясь страсти къ любостяжанію, подобный человѣкъ все болѣе заглушаетъ въ себѣ лучшія стремленія къ чести и славѣ; во всѣ дѣла и даже въ свои пожертвованія онъ вноситъ прежде всего расчетъ. И хотя по внѣшнему виду онъ будетъ казаться благопристойнѣе многихъ, но истинная добродѣтель согласной съ собою и гармонической души будетъ отъ него далека [1]). Если такими оказываются люди, государство не можетъ быть счастливымъ и единымъ. Эта страсть къ стяжанію, къ эгоистическимъ и корыстнымъ цѣлямъ разъединяетъ людей, обостряетъ вражду классовъ. И Платонъ былъ настолько радикаленъ, чтобы сказать: надо вырвать съ корнемъ это зло, надо уничтожить противорѣчіе богатства и бѣдности. А все это возможно только съ уничтоженіемъ капиталистическаго обмѣна. Не говорилъ ли онъ еще въ «Горгіи»: къ чему всѣ эти гавани, доки и стѣны, къ чему это мишурное величіе, если оно приводитъ государство къ упадку? Мы увидимъ ниже, что предлагалъ Платонъ для того, чтобы уничтожить этотъ живой оборотъ экономической жизни.

Но если корень общественныхъ бѣдствій, на его взглядъ, заключается въ развитіи капитализма, денежнаго хозяйства и торговаго обмѣна, то главная бѣда политики — это господство демократіи. Платонъ наблюдалъ дѣйствіе демократическаго режима ежедневно, онъ жилъ подъ его законами, и его главная критика обращена противъ этого режима. Еще ниже онъ ставитъ тиранію, но наступленіе ея онъ приводитъ въ связь съ недостатками демократіи. Государство, вступившее на путь наживы, по его мнѣнію, должно падать все ниже и ниже, со ступеньки на ступеньку. Онъ признаетъ нѣкоторый роковой законъ, клонящій людей къ порчѣ, а государства—къ упадку, разъ они отступаютъ отъ правилъ мудрой жизни съ ея умѣренной простотой и строгой добродѣтелью. Демократія есть одна изъ ступеней этого упадка, — кара за начавшееся отступленіе отъ истинной мудрости; затѣмъ она превращается въ тиранію. Въ греческой литературѣ есть два наиболѣе выдающихся изображенія демократической формы. Одно изъ нихъ дано у Ѳукидида, въ видѣ извѣстной рѣчи Перикла, другое мы

---

[1]) De rep. 554—555 A.

находимъ у Платона. У Ѳукидида представленъ тотъ идеалъ, который предносился сторонникамъ демократіи, мечтавшимъ провести въ жизнь полное равенство и свободу, соединивъ ихъ съ законностью и порядкомъ, предоставить для каждаго способнаго, хотя бы онъ былъ бѣднякомъ, доступъ къ просвѣщенію и власти, основать счастье всѣхъ на полной свободѣ, не причиняя ущерба государственному могуществу [1]). Въ противоположность этому панегирическому изображенію демократіи, Платонъ даетъ критическій ея очеркъ. Его картина въ своемъ родѣ такъ же замѣчательна, какъ и картина Ѳукидида, но мы едва ли ошибемся въ своемъ утвержденіи, сказавъ, что обѣ онѣ были одинаково далеки отъ истины: одна грѣшила въ сторону идеализаціи, другая — въ сторону пристрастной критики. Трудно предположить, чтобы демократическая форма въ одинаковой степени обезпечивала и государственное могущество, и полную свободу лицъ; но также трудно допустить, чтобы она была сплошнымъ бѣдствіемъ анархіи и произвола, какою изображаетъ ее Платонъ. Мнѣ припоминается здѣсь нѣкоторое среднее мнѣніе писателя нашего вѣка, философствующаго француза, который подобно Платону страдаетъ отъ шума улицы, отъ той удивительной сумятицы мнѣній и нравовъ, при которой возможно нарушеніе элементарныхъ правилъ справедливости и правосудія. Этотъ современный писатель отзывается о демократіи такъ: «Мнѣ нравится она своей скромностью; она мало управляетъ, и потому что она управляетъ мало, я прощаю ей, если она управляетъ плохо. Государство здѣсь ослаблено; но вмѣстѣ съ тѣмъ личность облегчена; въ демократіи легко жить» [2]). Въ этихъ простыхъ и немногихъ словахъ, кажется мнѣ, схвачена самая сущность дѣла. Нельзя сразу достигнуть всего: облегчая личность, мы ослабляемъ всемогущество государства, и наоборотъ. Замѣчательно, что Платонъ начинаетъ свое изображеніе демократическаго режима какъ разъ съ этого признанія, что въ демократіи легко жить. Но онъ тотчасъ же переходитъ къ утвержденію, что при этой легкости жизни происходитъ общая порча нравовъ и полный упадокъ государства. Повидимому,— говоритъ онъ,— это лучшее изъ правленій. Здѣсь всѣ становятся свободными; всякій

[1]) Thukid., II, 37—41.

[2]) Anatole France, L'orme du mail.

получаетъ возможность жить, какъ хочетъ, и устраивать свою жизнь, какъ ему нравится. Но все это,—утверждаетъ Платонъ,—представляется такъ только съ перваго взгляда: на самомъ дѣлѣ, вмѣсто свободы здѣсь водворяется полная распущенность, отбрасывается всякій стыдъ, изгоняется всякое благоразуміе, водворяются наглость, своеволіе, невоздержанность, безстыдство, прикрытыя хорошими именами: наглость называется воспитанностью, своеволіе — свободой, невоздержанность — великолѣпіемъ, безстыдство — мужествомъ [1]).

Картинно и ярко рисуетъ Платонъ, какъ ничѣмъ не сдержанная свобода проникаетъ въ дома и семьи, какъ извращаетъ она всюду естественныя отношенія. Отецъ привыкаетъ равняться сыну и бояться его, а сынъ равняется отцу, и чтобы быть свободнымъ, перестаетъ стыдиться и бояться родителей. Учитель боится учениковъ и льститъ имъ, а ученики относятся пренебрежительно къ учителямъ и воспитателямъ. Молодые подражаютъ старшимъ и вступаютъ въ соревнованіе съ ними въ словахъ и дѣлахъ, а старцы, снисходя къ молодымъ и подражая имъ, преисполняются шутливости и остроумія, чтобы не показаться непріятными и деспотичными. Даже животныя чувствуютъ себя въ такомъ государствѣ гораздо свободнѣе: собаки становятся такими, какъ ихъ господа, а лошади и ослы привыкаютъ выступать свободно и важно и сталкивать съ дороги того, кто имъ встрѣчается, если онъ не посторонится [2]).

Какъ при изображеніи другихъ формъ, такъ и здѣсь Платонъ даетъ характеристику того человѣка,—въ данномъ случаѣ «демократическаго человѣка», какъ онъ выражается,—который вырастаетъ среди полной свободы этого строя. Онъ беретъ человѣка состоятельнаго, для котораго трудъ его родителей создалъ возможность безпечной жизни. Свободный отъ всякихъ правилъ, онъ живетъ для своихъ удовольствій. Онъ проводитъ день за днемъ въ удовлетвореніи своихъ прихотей: то предается онъ пирамъ и веселью, подъ звуки музыки; то довольствуется простой водой и истощаетъ себя; то занимается укрѣпленіемъ тѣла гимнастикой;

---

[1]) De rep. 557 B—C, 560 D—E.
[2]) De rep 562 E—563 A—B—C.

а то проводитъ время въ полной лѣни и бездѣльи. Иногда обращается онъ и къ философскимъ занятіямъ; но всего чаще занимается политикой, всходитъ на трибуну и говоритъ и дѣлаетъ, что вздумается. Или же вдругъ онъ увлечется военнымъ дѣломъ, а то такъ бросается въ торговыя предпріятія. Однимъ словомъ, въ его жизни нѣтъ ничего твердаго, никакого плана и порядка, никакой необходимости; но онъ называетъ такую жизнь сладкой, свободной и блаженной и живетъ такъ все время [1]).

Часто потомъ, послѣ Платона рисовали этотъ типъ праздныхъ людей, освобожденныхъ чужимъ трудомъ отъ собственныхъ заботъ; иногда ихъ выводили подъ привлекательнымъ покровомъ разочарованныхъ и высшихъ натуръ или же подъ именемъ лишнихъ людей, заслуживающихъ симпатіи и участія. Но никто не сдѣлалъ этого изображенія съ такой изящной простотой и удивительной проницательностью, какъ Платонъ; онъ обнаруживаетъ внутреннюю безсодержательность этихъ съ виду интересныхъ людей. Ихъ главная бѣда въ томъ, что у нихъ нѣтъ плана и цѣли, порядка и единства. Безъ догмата и вѣры, безъ привязанностей и прочныхъ интересовъ они живутъ только для себя. Ихъ удовольствія, какъ и ихъ скорбь одинаково эгоистичны. Себялюбіе—вотъ ихъ истинная природа, и своей характеристикой Платонъ даетъ ясное представленіе о той почвѣ, на которой создаются такіе люди—ненормальное накопленіе богатствъ, полная свобода, и наконецъ, отсутствіе правильнаго воспитанія.

Въ этихъ отзывахъ о нравахъ и порядкахъ родного города у Платона постоянно чередуется легкая иронія съ бичующей сатирой. Снисходительное и проникнутое спокойнымъ юморомъ отношеніе Сократа къ слабостямъ своихъ современниковъ превращается у него въ негодующее презрѣніе къ существующимъ порядкамъ. Само собою разумѣется, что тотъ идеальный образъ общественной жизни, который онъ предлагаетъ, есть радикальное отрицаніе аѳинской дѣйствительности. Свобода должна замѣниться твердымъ порядкомъ; господство несвѣдущей массы—правленіемъ избранныхъ мудрецовъ; безконтрольное накопленіе богатства—строгимъ регулированіемъ экономической жизни и, наконецъ, отсут-

---

[1]) De rep. 561 C—D.

ствіе истиннаго просвѣщенія—строго обдуманной системой воспитанія. Однимъ словомъ, идеальное государство Платона во всѣхъ подробностяхъ своихъ есть прямое отрицаніе той аѳинской дѣйствительности, среди которой онъ жилъ и отъ которой страдалъ. Намъ слѣдуетъ теперь познакомиться съ этимъ любопытнымъ построеніемъ въ его положительныхъ основахъ.

6. Положительныя основы построеній Платона въ діалогѣ «Государство».

Характеристику идеальнаго государства Платона удобнѣе начать не снизу, а сверху, съ организаціи правительственнаго класса. Въ этой части мы находимъ самую интимную, самую дорогую мысль Платона. Все остальное въ его политическомъ идеалѣ суть подробности, аксессуары; принадлежность власти философамъ—это главное условіе нормальной политики. Платонъ твердо въ этомъ увѣренъ: пока философы не станутъ правителями или правители философами, не будетъ спасенія отъ бѣдствій для государства и даже для всего человѣческаго рода [1]). Онъ требуетъ при этомъ для своихъ философовъ-правителей не только руководящаго положенія въ государствѣ, но и такой безусловной власти, которая едва ли когда-либо была осуществлена въ дѣйствительности. Въ этой вѣрѣ Платона въ спасительную власть философовъ, повторяю, заключается самая важная часть его идеала, вытекающая непосредственно изъ его основныхъ взглядовъ. Если этотъ міръ можетъ быть спасенъ и исправленъ, то единственно уподобляясь тому небесному царству идей, гдѣ пребываютъ истинная справедливость и истинное совершенство. Государство не можетъ быть счастливымъ, если не начертаютъ его живописцы по божественному образу [2]). Но кто же, кромѣ философовъ, знаетъ этотъ образецъ, пребывающій въ царствѣ идей, кто кромѣ нихъ проникъ въ тайны вѣчной правды и неизмѣннаго добра? Въ системѣ Платона философы, и только они одни, поставлены предъ источникомъ божественной справедливости; всѣ прочіе люди находятся въ ослѣпленіи. Но стоитъ допустить непосредственное об-

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

щеніе философовъ съ міромъ идей и проистекающую отсюда возможность безусловнаго познанія истины, и станетъ понятной безграничная власть, которую Платонъ предоставляетъ имъ въ государствѣ: ихъ правленіе свободно отъ людскихъ ошибокъ, въ ихъ лицѣ водворяется на землѣ мудрость и правда; божественная истина черезъ ихъ посредство сходитъ съ неба, чтобы господствовать надъ неразумѣемъ людей и направлять ихъ къ добру.

Это была идея, задуманная необыкновенно смѣло и оригинально. Поставить наверху избранное меньшинство истинно знающихъ людей не значитъ ли это обезпечить правильный ходъ политики? Но оригинальная смѣлость этой идеи не должна закрывать для насъ ни ея утопизма, ни ея ретроградности. Не говоря уже о томъ, что непогрѣшимость абсолютнаго знанія не дана людямъ, даже и самымъ просвѣщеннымъ, возможно ли осуществить справедливость однимъ всемогуществомъ знанія? Между меньшинствомъ философовъ и остальнымъ обществомъ останется всегда такая отчужденность, такое взаимное непониманіе, при которомъ совершенно немыслимо добровольное подчиненіе политики философскому руководству; а между тѣмъ безъ общаго и согласованнаго стремленія всѣхъ къ благу цѣлаго идеалъ лучшей гражданственности останется неосуществленнымъ. Съ другой стороны нельзя не видѣть извѣстнаго противорѣчія между путями практической политики и особыми свойствами философскихъ созерцательныхъ натуръ. Будничные интересы, борьба партій, мелкія заботы, необходимость постояннаго дѣйствія,—какъ совмѣстить все это съ естественнымъ равнодушіемъ философовъ къ мелочамъ жизни, съ ихъ безпомощностью въ практическихъ дѣлахъ, съ ихъ склонностью къ внутреннему самоуглубленію и созерцательному настроенію? Эта комбинація философіи съ политикой, какъ ни прекрасно звучитъ она въ теоріи, совершенно неосуществима на практикѣ, неосуществима и нежелательна, одинаково для политики, какъ и для философіи. Виндельбандъ въ одной изъ своихъ статей, разбирая эту мысль Платона, замѣчаетъ, что судьба, къ счастью, избавила міръ отъ правленія философовъ. Къ этому можно было бы прибавить, что и философы, по счастью, избавлены были отъ этого опыта, который предлагалъ имъ Платонъ, взять на себя тяжкое бремя правительственныхъ дѣлъ. Но если вся эта за-

тѣя Платона является утопичной, неисполнимой и нежелательной, то она сверхъ всего этого является еще и ретроградной. Его философы-правители правятъ по своей волѣ и по своему разуму; надъ ними нѣтъ законовъ и контроля; всѣ граждане подчинены имъ безусловно; ихъ правленіе неограниченно и абсолютно. Какъ заботливые отцы, стоятъ они надъ гражданами, опекая ихъ, какъ дѣтей. Въ этой идеѣ Платонъ вспоминаетъ доброе старое время, патріархальные порядки древне-греческаго государства, отъ котораго, впрочемъ, его идеалъ отличается значительно большимъ абсолютизмомъ власти.

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

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

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

Платонъ умѣетъ хорошо разъяснить необходимость этого дѣленія, указывая на различіе природныхъ склонностей отдѣльныхъ лицъ

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

---

[1]) De rep. 433 A.

[2]) De rep. 415 B—C.

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

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

---

[1]) Protag. 342 C.

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

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

---

1) De rep. 421 D—E.

2) De rep. 421 A.

3) De rep. 495 B.

4) Изложенный мною взглядъ на положеніе третьяго сословія въ идеальномъ государствѣ Платона представляетъ среднее мнѣніе между двумя крайними—Целлера и Пёльмана. При этомъ для меня несомнѣнно, что одна крайность обусловила другую: если Целлеръ утверждалъ, что Платонъ „совершенно предоставляетъ массу народную самой себѣ“ (Zeller, o. c. SS. 906—907), то Пёльманъ справедливо замѣчалъ, что такое утвержденіе въ корнѣ разрушаетъ все построеніе Платона, (см. Geschichte des antik. Kommunismus, особ. Bd. I, SS. 298—299). Но отъ этого правильнаго замѣчанія

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

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

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

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

[1]) De rep. 398 A—B.

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

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

1) De rep 416 D—E, 417.

Платонъ. Съ кѣмъ бы кто ни встрѣтился въ такомъ государствѣ, онъ будетъ думать, что онъ встрѣтился съ братомъ или сестрою, съ отцомъ или матерью, съ сыномъ или дочерью. Всѣ будутъ казаться близкими другъ другу [1]). При такихъ условіяхъ, когда у всѣхъ все общее, будутъ у нихъ общими, какъ въ одной семьѣ, также всѣ радости и печали, всѣ помыслы и интересы. Государство становится похожимъ на отдѣльнаго человѣка, у котораго поврежденіе каждаго члена сопровождается ощущеніемъ боли со стороны всего организма [2]).

Таковы общія черты идеальнаго государства, въ которомъ Платонъ хотѣлъ бы видѣть воплощенной идею неразрывнаго единства частей. «Есть ли для государства,—спрашиваетъ онъ,—что-либо лучшее, чѣмъ то, что его сплочиваетъ и объединяетъ» [3]). Я замѣтилъ выше, что общей темой для публицистовъ этого времени являлся вопросъ о единомыслiи въ государствѣ—περὶ ὁμονοίας. Въ то время какъ центробѣжныя силы стремились разорвать греческій міръ на части и разрушить древнюю государственную общину, мыслители задумываются надъ проблемой, какъ противодѣйствовать этому, какъ возстановить нарушенное единство частей, какъ водворить въ государствѣ спокойствіе, единомыслiе и миръ. Платонъ отвѣчаетъ какъ разъ на эту проблему и предлагаетъ для ея разрѣшенія самыя радикальныя средства. Въ результатѣ у него получается образъ государства дѣйствительно объединеннаго и совершенно похожаго, по своей нераздѣльности, на единичнаго человѣка, но такого, въ которомъ отдѣльная личность превращается въ служебный органъ цѣлаго, не имѣющій никакого самостоятельнаго значенія. Онъ предвидитъ, впрочемъ, это возраженіе: быть можетъ скажутъ, что при этихъ условіяхъ, когда у гражданъ нѣтъ ничего своего, а все общее, они не будутъ счастливы. Платонъ соглашается съ тѣмъ, что высшіе классы у него лишены многаго; хотя государство находится въ ихъ рукахъ, но они не извлекаютъ изъ своей власти никакой выгоды; «они не покупаютъ земель, не стро-

---

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

2) De rep. 462 C—D.

3) De rep. 462 B.

ятъ обширныхъ и прекрасныхъ домовъ и не пріобрѣтаютъ соотвѣтствующей обстановки, не приносятъ богамъ жертвъ изъ собственныхъ средствъ, не принимаютъ у себя гостей, не владѣютъ золотомъ и серебромъ, и вообще не имѣютъ ничего такого, что считается необходимымъ для людей, желающихъ быть счастливыми. Кажется, что это просто наемные защитники, которые поставлены въ государствѣ и ничего другого не дѣлаютъ кромѣ того, что стоятъ на стражѣ» [1]). — «Но мы устрояемъ государство,—отвѣчаетъ на это возраженіе Платонъ,—не для того, чтобы былъ счастливъ какой-либо отдѣльный классъ, а для того, чтобы какъ можно болѣе счастливо было все государство» [2]). Нельзя требовать какого-то особаго счастья для отдѣльныхъ гражданъ: они должны жертвовать собою для цѣлаго.

Всѣ эти построенія, повидимому, переносятъ насъ на почву древней Спарты, духъ которой только развивается здѣсь до крайнихъ послѣдствій и подновляется коммунистическими началами. Это и заставляетъ, между прочимъ, Белоха сказать, что государственное устройство, предлагаемое Платономъ, есть въ сущности идеализированная конституція Спарты. Единственное нововведеніе Платона состоитъ, по мнѣнію Белоха, въ томъ, что власть предоставлена философски-образованнымъ людямъ [3]). Но вѣдь это поставленіе философіи во главу угла представляетъ собою не простую идеализацію существующихъ отношеній, а коренной разрывъ съ ними. Суровая дисциплина спартанцевъ, превращавшая ихъ государство въ военный лагерь, преслѣдовала чисто земныя цѣли внѣшняго могущества и славы. То ли мы находимъ у Платона? Конечно, и онъ желалъ государства объединеннаго и могучаго, реагируя противъ политическаго распаденія, которое наблюдалъ въ дѣйствительности. Но послѣдней и высшей цѣлью является для него согласованіе государственной жизни съ идеей божественной справедливости. Чѣмъ далѣе подвигается онъ въ своемъ діалогѣ, тѣмъ ярче и настойчивѣе выступаетъ эта оригинальная черта его политическаго идеала. Нѣсколько разъ повторяетъ онъ мысль, что для человѣка важнѣе всего спасти свою безсмертную душу и

---

[1]) De rep 419.

[2]) De rep. 420 B.

[3]) Beloch, Griechische Geschichte. Strassburg 1897. Bd II S. 31

что это можетъ быть достигнуто только въ такомъ государствѣ, которое осуществляетъ собою идею справедливости. Какъ заключительный аккордъ, передающій послѣднее желаніе Платона, этотъ призывъ и заканчиваетъ собою діалогъ: «считая душу безсмертной, будемъ всегда стремиться вверхъ и всѣми путями осуществлять справедливость» [1]). Въ противоположность старому греческому воззрѣнію, которое будущую жизнь представляло «царствомъ тѣней», Платонъ считаетъ настоящую жизнь жалкой и ничтожной и вѣритъ, что истинное удовлетвореніе ожидаетъ человѣка лишь въ мірѣ идей. Государство, по его мнѣнію, должно подготовить гражданъ къ будущей жизни; въ этомъ его главная задача. Не убѣдился ли онъ еще въ ранней юности въ томъ, что всѣ земныя дѣла человѣческія ничтожны, что истинной родиной добра и красоты является занебесное царство идей? Ясно, что глубочайшее убѣжденіе его философіи подсказывало его политическому размышленію теократическіе, церковные мотивы; аристократическій идеалъ крѣпкаго государства получаетъ у него сильную теократическую окраску. Для этого въ особенности требуетъ онъ, чтобы во главѣ государства стояли философы: они стражи Божьей правды на землѣ, они одни могутъ указать человѣку путь къ его небесной родинѣ. Имъ — ученіе, имъ — и власть. У нихъ, выражаясь средневѣковымъ языкомъ, ключи царствія Божія, и къ нимъ должны обращаться люди, чтобы избавиться отъ бѣдствій своего бреннаго существованія.

Итакъ, лишь на половину правы тѣ, которые говорятъ, что Платоновскій идеалъ есть не болѣе, какъ идеализированная конституція Спарты. Конечно, внѣшнія очертанія для своего плана Платонъ беретъ изъ древней Греціи; но онъ вкладываетъ въ нихъ новый смыслъ и новую цѣль, и въ его государствѣ ясно чувствуются новыя вѣянія. Сама собой напрашивается мысль, что эти новыя вѣянія были вмѣстѣ съ тѣмъ предчувствіемъ и предсказаніемъ. Новый духъ Платона сближаетъ его съ средними вѣками. И вотъ здѣсь-то Платонъ является не только проповѣдникомъ прошлаго, но и пророкомъ будущаго. Онъ понялъ, что въ грядущемъ смятеніи душъ, среди увеличивающейся тревоги вѣка людямъ по-

[1]) De rep 621 C

надобится утѣшеніе церкви и власть теократіи. На его философскомъ языкѣ это называлось властью философіи, но если обратить вниманіе на религіозный смыслъ и на конечную цѣль философскаго правленія, призваннаго заботиться о спасеніи душъ, то окажется, что это чисто теократическая идея, это—предсказаніе среднихъ вѣковъ.

Другой вопросъ, насколько этотъ новый теократическій духъ совмѣщается съ обстановкой спартанскаго военнаго стана, которую Платонъ пытается реставрировать. Смѣшавъ въ своемъ идеалѣ задачи церкви и государства и давъ въ руки правителей два меча, свѣтскій и духовный, Платонъ, конечно, лишь предвосхитилъ ту программу, которая впослѣдствіи стала практикой жизни, и въ этомъ смыслѣ онъ не былъ столь далекъ отъ историческихъ формъ средневѣковой теократіи. Но въ одномъ отношеніи слѣдуетъ отмѣтить очевидное несоотвѣтствіе между новымъ духомъ ученій Платона и его конкретной программой. Геніальнымъ полетомъ мысли онъ далеко оставилъ за собою рамки греческаго государства-города; онъ видѣлъ предъ собою царство идей, видѣлъ тотъ вѣчный абсолютный идеалъ, который свѣтитъ всегда и вездѣ, предъ которымъ «нѣсть эллинъ и іудей, рабъ и свободь». Но когда онъ попытался начертать путь къ этому идеалу, онъ только воспроизвелъ старую мысль греческой философіи о совершенной автаркіи. Въ противоположность универсализму средневѣковой теократіи, которая мечтала объединить подъ руководствомъ церкви все человѣчество, теократическая мысль Платона остается всецѣло на почвѣ партикуляризма. Идеалъ совершенной автаркіи, небольшого и самодовлѣющаго союза,—это было его послѣднее слово. Ему казалось, что правильный строй жизни можетъ осуществиться только въ тѣсномъ кругу небольшой общины, связанной узами близости и единства. Государство, по словамъ Платона, должно быть ни слишкомъ малымъ, ни слишкомъ большимъ, но самодостаточнымъ и единымъ (ἱκανὴ καὶ μία) [1]. Какъ можно судить по точнымъ указаніямъ, которыя Платонъ даетъ въ діалогахъ «Критій» и «Законы» [2], его идеальное устройство предполагаетъ размѣры не-

[1] De rep. 423 B—C; ср 460 A.

[2] См. выше, стр. 36.

большой общины, и Платонъ очень настойчиво утверждалъ, что всякое превышеніе этихъ размѣровъ гибельно для государства. Идеалъ совершенной автаркіи проникается у Платона всей глубиной его философскихъ стремленій, но вмѣстѣ съ тѣмъ доводится до своихъ крайнихъ послѣдствій. Когда передъ нами развертывается картина того родственнаго общенія, того дружескаго единства и единомыслія, которыя должны быть осуществлены въ идеальномъ государствѣ, мы понимаемъ, что все это можетъ быть достигнуто только въ очень узкихъ предѣлахъ замкнутаго союза. Но вмѣстѣ съ тѣмъ становится ясно, что нужны сверхъестественныя усилія для того, чтобы удержать такой союзъ на высотѣ предположеннаго совершенства. Мы еще увидимъ далѣе, когда будемъ характеризовать діалогъ «Законы», какія мѣры Платонъ рекомендуетъ примѣнять для сохраненія незыблемости идеальнаго плана.

Если партикуляризмъ Платоновскаго идеала стоитъ въ противорѣчіи съ глубиной поставленной имъ задачи, то съ другой стороны этотъ идеалъ еще болѣе оставляетъ насъ неудовлетворенными своимъ отрицаніемъ запросовъ личности и потребностей развитія. Сверхличный характеръ идеальнаго строя и требованіе неизмѣннаго совершенства жизни логически довершаютъ идеалъ совершенной автаркіи. Но вмѣстѣ съ тѣмъ этотъ идеалъ проникается такимъ недовѣріемъ къ личнымъ усиліямъ людей и такимъ убѣжденіемъ въ непогрѣшимости задуманнаго плана, что становится непонятной самая возможность его осуществленія. Общество есть прежде всего союзъ лицъ, а это именно здѣсь и отрицается. Во главу угла, вмѣсто свободной личности, ставится непогрѣшимая власть правителей-философовъ. Это объясняетъ теоретическія предпосылки Платоновскаго идеала, но дѣлаетъ его немыслимымъ, какъ практическую норму жизни [1]).

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

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

Послѣ того, какъ Платонъ закончилъ діалогъ «Государство», прошло не менѣе 15 лѣтъ, прежде чѣмъ онъ задумалъ написать свое другое крупное политическое произведеніе «Законы». Въ этомъ послѣднемъ діалогѣ Платона, заключившемъ его долгую литературную дѣятельность, нерѣдко видѣли рѣзкое отступленіе отъ прежнихъ воззрѣній, чуть ли не полное отреченіе отъ самыхъ основъ идеализма[1]). Жизненная драма Платона завершилась, согласно этому взгляду, трагическимъ концомъ, который какъ будто бы обнаруживалъ и крушеніе Платоновскаго идеализма. Представлялось, что міросозерцаніе философа не выдержало жизненныхъ бурь, что онъ умеръ, разочаровавшись въ своихъ вѣрованіяхъ и надеждахъ.

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

Однако особенно въ настоящее время, когда новыя работы о Платонѣ полнѣе освѣтили и послѣдній періодъ его дѣятельности и связь этого періода со временемъ его расцвѣта, мы имѣемъ возможность иначе оцѣнить конечные результаты его философіи. Между «Государствомъ» и «Законами» для насъ ясны теперь связующія звенья, въ видѣ діалоговъ «Политикъ», «Тимей», «Критій», а съ другой стороны, и самый діалогъ «Законы» представляется намъ въ совершенно иномъ свѣтѣ. Что Платонъ и въ концѣ своей жизни не забылъ идеальныхъ мечтаній своего «Государства», это видно уже изъ того обстоятельства, что въ «Тимеѣ» и «Критіи»,

---

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

принадлежащихъ къ числу самыхъ позднихъ его сочиненій, онъ воспроизводитъ эти завѣтныя свои мечтанія. А діалогъ «Политикъ», составляющій прямой переходъ отъ «Государства» къ «Законамъ», поясняетъ намъ, какъ и почему пришелъ Платонъ къ мысли начертать новый планъ политическаго устройства [1]).

Дѣло въ томъ, что по мѣрѣ новыхъ жизненныхъ опытовъ возможность скораго осуществленія идеальнаго плана казалась Платону все болѣе отдаленной. Путешествія въ Сицилію, которыя онъ предпринималъ съ прямой цѣлью принять участіе въ практической жизни, доставили ему только новыя огорченія и разочарованія. Сицилія казалась интересной и привлекательной страной для политическихъ опытовъ. Молодое и могущественное государство, управляемое просвѣщеннымъ тираномъ, какъ будто было создано для этого. Столица государства Сиракузы, какъ крупный культурный центръ, соперничали съ Аѳинами. При сиракузскомъ дворѣ жилъ вѣрный другъ и почитатель Платона Діонъ, дядя тирана, а самъ тиранъ, молодой Діонисій II, преклонялся предъ славой Платона. Еще за 20 лѣтъ до того, при Діонисіи I, Платонъ посѣтилъ Сиракузы и познакомился здѣсь и съ блескомъ двора, и съ могуществомъ государства. По словамъ преданія, это первое путешествіе въ Сицилію окончилось несчастливо для Платона. Тѣмъ не менѣе, когда воцарился Діонисій II, онъ снова рѣшился сдѣлать опытъ и въ 367 году прибылъ въ Сиракузы по приглашенію Діона. Обстоятельства какъ будто бы складывались благопріятно, но и на этотъ разъ Платонъ былъ обманутъ въ своихъ ожиданіяхъ. Разрывъ Діонисія съ Діономъ отразился и на положеніи Платона, и онъ оставилъ Сицилію. Хотя и послѣ этого онъ продолжалъ поддерживать дружественныя отношенія съ Діонисіемъ, а затѣмъ шесть лѣтъ спустя еще разъ пріѣхалъ къ нему, однако всѣ эти попытки практической дѣятельности въ чужой странѣ лишь окончательно убѣдили философа, что пути этой дѣятельности для него закрыты. Какъ самъ онъ пишетъ въ одномъ

---

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

изъ своихъ писемъ, относящихся къ этому времени, онъ понялъ, что всѣ существующія государства находятся въ плохомъ и неизлѣчимомъ положеніи [1]).

Съ этихъ поръ и до конца жизни онъ проводилъ время въ философскихъ занятіяхъ и въ руководствѣ своей школой. И по мѣрѣ того, какъ мысль его уходила отъ настоящаго, все болѣе онъ искалъ для нея опоры въ прошломъ. Но не то прошлое, которое воспитало героевъ Мараѳона и которое по свѣжей памяти живого преданія восхвалялъ Сократъ, привлекаетъ мысль Платона. Онъ думаетъ о той сѣдой старинѣ, о которой всѣ забыли, о первобытныхъ временахъ безпорочнаго и невиннаго блаженства. Постепенно онъ такъ свыкается съ этимъ философско-историческимъ воззрѣніемъ, что самое идеальное устройство, изображенное въ діалогѣ «Государство», онъ начинаетъ относить къ этому отдаленному вѣку. Какъ бы возражая тѣмъ, кто говорилъ, что это устройство есть чистый вымыселъ, онъ утверждаетъ, что нѣкогда оно было настоящей дѣйствительностью. Не отрекаясь отъ своего идеала, онъ переноситъ его въ далекое прошлое и вмѣстѣ съ тѣмъ допускаетъ, что при настоящемъ положеніи вещей осуществить его трудно. Для этого нужны другіе люди и другія условія.

Слѣды этого направленія мысли мы видимъ уже въ діалогѣ «Политикъ». Здѣсь впервые встрѣчаемъ мы картину первобытнаго блаженства, позднѣе съ бо́льшими подробностями воспроизведенную въ «Законахъ». Прославляется вѣкъ Кроноса, вѣкъ божественнаго управленія міромъ, и этому блаженному состоянію противополагается настоящая жизнь человѣчества, когда люди предоставлены самимъ себѣ. Какъ и ранѣе, Платонъ стоитъ здѣсь на томъ, что подлинное политическое искусство должно быть основано на истинномъ знаніи, при чемъ для политика знающаго безразлично, правитъ ли онъ при помощи законовъ или безъ нихъ. Съ этой точки зрѣнія Платонъ иронизируетъ надъ вѣрой въ спасительное дѣйствіе законовъ, сравнивая законъ съ упрямымъ и невѣжественнымъ человѣкомъ, не позволяющимъ ни дѣлать что-либо противъ

---

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

его постановленія, ни спрашивать о чемъ-либо [1]). Съ большой тонкостью онъ указываетъ на полную невозможность обнять въ законѣ все подвижное разнообразіе жизненныхъ отношеній, которыя никогда не остаются въ покоѣ и не допускаютъ общихъ опредѣленій для всѣхъ людей и на всѣ времена [2]). Подобно тому, какъ въ «Государствѣ», и здѣсь идеальной нормой представляется мудрая прозорливость правителей. Понятно, что съ этой точки зрѣнія Платонъ относится иронически къ тому опыту правового государства, который былъ испробованъ въ Аѳинахъ [3]). Ему кажется страннымъ такое устройство, гдѣ въ управленіи принимаютъ участіе и люди несвѣдущіе, гдѣ правители ежегодно избираются по жребію и затѣмъ по прошествіи года даютъ отчетъ въ своемъ правленіи, гдѣ требуется править согласно писанымъ конституціямъ (*κατὰ τὰ γράμματα*). Однако онъ долженъ признать, что если уже существуетъ такой порядокъ, при которомъ правятъ по писанымъ установленіямъ, то управлять, не обращая на нихъ вниманія, и поступать иначе, чѣмъ они предписываютъ, совершенно не имѣя должнаго пониманія, было бы зломъ еще худшимъ [4]). «Теперь, когда не появляется въ государствахъ такого царя, какой рождается въ пчелиныхъ ульяхъ, такъ чтобы онъ сразу и тѣломъ, и душою одинъ выдѣлялся изъ всѣхъ, и приходится, повидимому, собираться и писать конституціи, держась слѣдовъ самаго истиннаго управленія» [5]). Будемъ ли мы удивляться тому,—спрашиваетъ Платонъ,—что при такомъ устройствѣ случается и будетъ случаться столь много зла? Не тому ли скорѣе слѣдуетъ удивляться, что государство по природѣ своей есть нѣчто крѣпкое? Ибо теперешнія государства терпятъ подобныя бѣдствія уже безконечное время, и тѣмъ не менѣе иныя изъ нихъ остаются прочными и не разрушаются [6]).

Такова въ высшей степени любопытная характеристика правового государства, которую мы находимъ въ діалогѣ «Политикъ».

---

1) Politic. 294 C.
2) Politic. 294 B.
3) Politic. 298—299.
4) Politic. 300 A.
5) Politic. 301 E.
6) Politic. 301 E—302 A.

Необходимость управленія по законамъ выводится здѣсь изъ отсутствія истинныхъ правителей и истиннаго политическаго искусства. Но какъ бы ни казалась эта характеристика иронической и насмѣшливой, въ ней заключается несомнѣнное, хотя и очень условное примиреніе съ существующими государствами [1]). Платона теперь поражаетъ тотъ фактъ, что все же эти государства держатся съ незапамятныхъ временъ, что есть въ нихъ по природѣ какая-то сила (ὡς ἰσχυρόν τί πόλις ἐστὶ φύσει). Съ точки зрѣнія возвышеннаго идеала онъ считалъ эти государства обреченными на гибель, а присматриваясь къ дѣйствительнымъ условіямъ ихъ существованія, онъ готовъ былъ видѣть въ нихъ нѣкоторую внутреннюю устойчивость. Но точно также и въ оцѣнкѣ различныхъ формъ политической дѣйствительности Платонъ обнаруживаетъ теперь большую терпимость. Чѣмъ были для него всѣ эти формы въ «Государствѣ»? Не болѣе, какъ ступенями упадка и уклоненія отъ единой истинной формы. Все изображеніе ихъ давалось въ мрачныхъ отрицательныхъ тонахъ. Одна форма хуже другой—вотъ общій выводъ этого изображенія. Въ «Политикѣ» Платонъ допускаетъ, что каждая изъ этихъ формъ—и монархія, и аристократія, и демократія—могутъ быть лучше или хуже, смотря по тому, слѣдуютъ ли онѣ по пути закона или отступаютъ отъ него. Соотвѣтственно съ этимъ каждую изъ этихъ формъ онъ раздѣляетъ на двѣ, хорошую и плохую. Такъ на ряду съ высшимъ безусловнымъ совершенствомъ признается совершенство относительное, и притомъ въ различныхъ видахъ и проявленіяхъ. Это была невольная уступка отвлеченнаго идеализма реальнымъ условіямъ жизни, и съ этой стороны діалогъ «Политикъ» представляетъ особенный интересъ. Болѣе чѣмъ гдѣ-либо приближается здѣсь Платонъ къ пониманію исторической дѣйствительности. Цѣлая полоса жизненныхъ наблюденій отдѣляетъ этотъ діалогъ отъ суровыхъ и страстныхъ сужденій «Горгія», и только въ рѣзкихъ отзывахъ о ложныхъ политикахъ, объ этихъ «подражателяхъ и обманщикахъ», которыхъ, какъ «нѣкій хоръ центавровъ и сатировъ», слѣдуетъ держать вдали

---

[1]) Именно это обстоятельство служитъ, какъ мнѣ представляется, внутреннимъ подтвержденіемъ того, что діалогъ „Политикъ“, какъ принимаютъ новѣйшіе изслѣдователи, написанъ послѣ „Государства“. Примирительная характеристика существующихъ порядковъ ранѣе была для Платона немыслима

отъ политическаго искусства [1]), слышится старая незабываемая вражда Платона къ извращенной политикѣ.

«Политикъ» представляетъ интересъ и съ той стороны, что отсюда уясняется съ полной очевидностью ходъ мысли, переводившій Платона отъ «Государства» къ «Законамъ». Многократно и настойчиво повторяетъ Платонъ въ «Политикѣ», что идеальнымъ устройствомъ слѣдуетъ считать то, въ которомъ господствуетъ истинное знаніе, но съ такой же настойчивостью онъ утверждаетъ, что это знаніе недоступно ни народной толпѣ, ни олигархіи богатыхъ. А такъ какъ и среди царей не видитъ онъ носителей истинной политики, то отсюда прямой выводъ: недостающую живую мудрость надо замѣнить писаными законами, подражая началамъ истиннаго знанія. И тутъ уже приходится требовать неуклонной вѣрности принятымъ постановленіямъ. Такъ намѣчается въ «Политикѣ» основная мысль діалога «Законы».

Вмѣстѣ съ тѣмъ слѣдуетъ отмѣтить, что въ «Политикѣ» намѣчается и тотъ болѣе поздній характеръ Платоновскихъ взглядовъ, который выражается въ требованіи суровыхъ мѣръ политическаго воздѣйствія [2]). Изслѣдователей Платона поражалъ тотъ безпощадный и нетерпимый абсолютизмъ, который съ такой суровой послѣдовательностью проводится въ «Законахъ». Влад. Соловьевъ полагалъ, что Платонъ подъ конецъ жизни забылъ Сократа и его судьбу, когда въ «Законахъ» онъ рекомендовалъ жестокія кары до смертной казни включительно за отступленіе отъ принятыхъ образцовъ. Но то же самое находимъ мы и въ діалогѣ «Политикъ», и это объясняется не тѣмъ, что Платонъ забылъ Сократа или отрекся отъ своего идеализма, а тѣмъ, что онъ все болѣе проникался духомъ непогрѣшимаго абсолютизма и недовѣріемъ къ личнымъ усиліямъ людей. Если въ «Горгіи» и въ «Государствѣ» политика есть прежде всего воспитаніе душъ, въ «Политикѣ» и въ «Законахъ» она является также и суровымъ внѣшнимъ воздѣйствіемъ. Какъ будто бы чувствовалъ Платонъ, что однѣ нравственныя мѣры недостаточны, и шелъ въ этомъ отношеніи до

---

[1]) Polit. 303 C—D.

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

конца, до крайнихъ послѣдствій. Цѣль оставалась та же—водвореніе на землѣ божественной правды,—но средства рекомендовались иныя. Какъ средневѣковая церковь въ заботахъ о спасеніи людей не остановилась предъ системой инквизиціи, такъ и Платонъ не колебался ввести жестокія кары во имя идеальной цѣли. «Тѣхъ, кто не можетъ вмѣстѣ съ другими усвоить характеръ мужественный и разсудительный и все, что относится къ добродѣтели, но по своей дурной природѣ склоняется къ безбожію, высокомѣрію и несправедливости, царское искусство извергаетъ, наказывая смертью, изгнаніемъ и величайшимъ безчестьемъ» [1]),— такъ говоритъ Платонъ въ «Политикѣ». Онъ называетъ это очищеніемъ государства во имя его блага (ἐπ' ἀγαθῷ) [2]). Это была также и политическая программа «Законовъ».

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

---

[1]) Politic 308 E—309 A

[2]) Politic. 293 D.

[3]) De legg. 896 E.—Это мѣсто въ связи съ дальнѣйшими разсужденіями нельзя однако понимать такъ, будто бы философъ въ „Законахъ“ уже „не знаетъ, какая душа воплощается во вселенной, добрая или злая“. (Кн. Евг. Трубецкой, „Соціальная утопія Платона“, стр. 104). И въ болѣе раннихъ діалогахъ Платонъ приближался къ этой мысли (см. напримѣръ, въ діалогѣ Politic. 272 E sequ. ученіе о періодичности Божественнаго управленія міромъ), а съ другой стороны и въ „Законахъ“ онъ горячо отстаиваетъ идею Божественнаго міроправленія. См. различныя освѣщенія этого мѣ-

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

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

---

ста у Гомперца (Griechische Denker, SS. 486—487), Целлера (о. с. SS. 973—974), Риттера (Platos Gesetze. Kommentar zum Griechischen Text. Leipzig 1896. SS. 307—309). Если и не соглашаться съ Риттеромъ, что Платонъ не признаетъ никакой злой души, то еще менѣе можно согласиться съ противоположнымъ мнѣніемъ, что обѣ души, о которыхъ говорится въ „Законахъ“ (896 E), имѣютъ по воззрѣнію Платона равное значеніе въ мірѣ.

[1]) Krit. 111 A sequ.

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

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

---

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

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

тикъ, который станетъ отрицать принадлежность этого сочиненія Платону.

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

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

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

[1]) De legg. 698—699.

[2]) De legg. 626 A—B—C.

[3]) De legg. 628 C—D.

[4]) De legg. 630 A—B; ibid. 688 A—B—C

[5]) De legg. 666 E.

[6]) De legg. 712 D—E. Отнюдь не слѣдуетъ думать, чтобы эту предпочитаемую имъ смѣшанную форму Платонъ представлялъ подъ видомъ тимократіи (какъ это утверждаетъ кн. Е. Н. Трубецкой, Соціальная утопія Платона, стр. 95): на самомъ дѣлѣ и въ „Законахъ“ онъ выше всего ставитъ господство мудрости, а не честолюбія; ни откуда не видно, чтобы онъ отказался отъ своего прежняго взгляда на тимократію, какъ на форму извращенную, и сталъ считать ее теперь „истиннымъ государственнымъ устройствомъ“. Если онъ не упоминаетъ ее теперь въ спискѣ извращенныхъ формъ, то не потому чтобы вычеркнулъ ее изъ этого списка, а только потому, что онъ пользуется здѣсь другой, болѣе простой классификаціей формъ устройства, которую между прочимъ даетъ и въ діалогѣ „Политикъ“ (Polit. 291 C sequ.).—Еще менѣе возможно утверждать, что въ „Законахъ“ Платонъ радикально измѣняетъ свой старый взглядъ на тиранію (кн. Е. Трубецкой, о с., стр. 103). Многія

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

Изъ всего этого слѣдуетъ, что Платонъ и въ «Законахъ» является далеко не безусловнымъ поклонникомъ греческой старины. Идеалъ высшей культуры духа рѣзко отдѣляетъ его отъ тѣхъ общественныхъ формъ, которыя исключительно основывались на солдатской выправкѣ и воинственныхъ замыслахъ. Но съ другой стороны онъ хотѣлъ бы удержать отъ старины ея строгій порядокъ, господство незыблемаго закона, консерватизмъ жизни. Такъ стремится онъ сочетать несоединимое: культуру духа съ неизмѣнностью формы, полноту нравственнаго развитія съ неподвижностью первоначальныхъ основъ. То, чего Платонъ особенно теперь опасается, это—измѣнчивыя порожденія индивидуальнаго произвола, прихотливыя новшества неупорядоченныхъ желаній. Ему кажется верхомъ государственной мудрости, чтобы искусство держалось образцовъ, созданныхъ десять тысячъ лѣтъ назадъ [2]). Его болѣе всего смущаетъ мысль, что творчество можетъ опредѣляться шумомъ толпы и невѣжествомъ неподготовленныхъ лицъ [3]). И онъ не видитъ иного выхода, какъ подчинить искусство, а вмѣстѣ и всю

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

[1]) De legg. 666 E—667 A и 705 D—E.

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

[3]) De legg 659 A и 670 B—C.

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

Мы замѣтили выше, что по замыслу, по идеѣ «Государство» и «Законы» составляютъ единое цѣлое. Это внутреннее единство ихъ еще болѣе уясняется намъ, если прослѣдить ихъ сходство не только въ основныхъ принципахъ, но и въ нѣкоторыхъ существен-

---

[1]) De legg. 659 D, 758 A—B—C—D; ibid. 760 A; ibid. 780 A.

[2]) De legg. 784.

[3]) De legg. 849.

ныхъ подробностяхъ. Не трудно показать, что діалогъ позднѣйшій въ новыхъ рамкахъ воспроизводитъ основныя мысли діалога болѣе ранняго. Несомнѣнное различіе двухъ произведеній не должно закрывать отъ насъ ихъ безспорнаго родства, и это родство тотчасъ же бросается въ глаза, какъ только мы стараемся установить конкретныя черты, сближающія «Государство» и «Законы».

Казалось бы, болѣе всего различіе этихъ двухъ діалоговъ должно обнаруживаться въ самомъ главномъ пунктѣ,—въ вопросѣ о правленіи философовъ. Не является ли исходной мыслью «Законовъ» предположеніе о томъ, что нѣтъ среди людей такихъ философски подготовленныхъ правителей, которымъ открыта высшая правда жизни? И не потому ли такъ заботится теперь Платонъ о хорошихъ законахъ, что не видитъ болѣе возможности основать государство только на хорошихъ правителяхъ? Все это такъ, и тѣмъ не менѣе старая мечта Платона о господствѣ истиннаго знанія не оставлена имъ. Я не говорю уже о томъ, что въ «Законахъ» не разъ повторяется утвержденіе, что только знающіе могутъ стоять у власти [1]); независимо отъ этого стараго Сократовскаго взгляда, котораго, конечно, Платонъ не могъ ни забыть, ни оставить, онъ и еще болѣе опредѣленно возвращается къ своей давнишней мечтѣ. Тамъ и здѣсь, въ различныхъ мѣстахъ «Законовъ» мелькаетъ завѣтная мысль философа о мудрыхъ людяхъ, направляющихъ государственную жизнь, а всего ярче она предстаетъ въ концѣ діалога, гдѣ говорится о высшемъ учрежденіи, охраняющемъ государственный строй [2]). Платонъ называетъ его характернымъ именемъ «якоря государства». Въ составъ его входятъ лишь немногіе, старѣйшіе или болѣе опытные и одаренные. Совѣщанія ихъ облечены величайшей таинственностью соотвѣтственно съ ихъ высокой задачей. Не среди дневного шума и не въ суетѣ городской жизни, а на разсвѣтѣ и за предѣлами города засѣдаютъ члены верховнаго собранія, и здѣсь въ тишинѣ уединенія обдумываютъ они пути государственной жизни, способы ея сохраненія и усовершенствованія. Они представляютъ собою разумъ и добродѣтель въ государствѣ, они сводятъ «многое и раз-

---

[1]) De legg 689 B—C; ibid. 690 B; ср. ibid. 688 C.

[2]) De legg. 961.

личное къ единой идеѣ» [1]). Мыслью объ этомъ высшемъ органѣ государства кончается діалогъ «Законы», и не ясно ли, что тутъ обнаруживается прямая связь съ идеей о царствѣ философовъ. Не удивительно, если нѣкоторые изслѣдователи считали этотъ конецъ «Законовъ» позднѣйшей вставкой изъ какого-то другого сочиненія Платона, болѣе близкаго къ «Государству» [2]). Но прибѣгать къ этому предположенію нѣтъ никакой необходимости, если принять во вниманіе, что сходныя мысли разсѣяны и въ другихъ мѣстахъ «Законовъ». Требованіе Платона, чтобы надъ воспитаніемъ имѣли надзоръ мудрые старцы, чтобы хранители законовъ избирались изъ людей пожилыхъ и умудренныхъ жизнью,—все это выраженія одного и того же взгляда. Прозрѣнія философіи замѣняются въ «Законахъ» опытомъ старости, о которой Платонъ говоритъ, что она равна разуму [3]), что у нея наиболѣе острое зрѣніе [4]).

Это обращеніе къ руководству избранныхъ и мудрыхъ, сближающее «Законы» съ «Государствомъ», тѣмъ болѣе понятно, что и цѣль государства попрежнему опредѣляется у Платона, какъ стремленіе къ добродѣтели, согласное съ высшей религіозной основой жизни [5]). Отвергая военный идеалъ спартанцевъ и критянъ, онъ не устаетъ утверждать, что самое главное въ человѣкѣ есть душа [6]), что государство должно стремиться къ разумному и безсмертному [7]), что Богъ есть мѣра всѣхъ вещей [8]) и что въ соотвѣтствіи съ этимъ должна итти государственная жизнь [9]). Насколько удается Платону въ «Законахъ» представить согласный съ этими началами общественный идеалъ, это вопросъ другого рода. Здѣсь важно лишь отмѣтить полное совпаденіе цѣлей и единство общаго духа обоихъ діалоговъ. Что же касается путей и средствъ къ этимъ цѣлямъ, то и въ «Государствѣ», какъ мы знаемъ, Платонъ не разрѣшилъ поставленной имъ себѣ задачи.

---

1) De legg. 965 C.

2) Jvo Bruns, Plato's Gesetze, S. 220 ff.—Ср. замѣчанія по этому поводу у Целлера (o. c., SS. 967—968, текстъ и примѣч. 2) и у Риттера (Kommentar, SS. 348 ff.).

3) De legg. 965 A.

4) De legg. 715 E.

5) De legg 716—717—718.

6) De legg. 728 D, 731 C, 743 E; ср. ibid. 728 A, 707 D.

7) De legg. 713 E—714 A.

8) De legg. 716 A и C.

9) De legg. 742 sequ.

Вмѣстѣ съ общностью конечной цѣли обращаетъ на себя вниманіе и общность тѣхъ началъ, на которыхъ утверждается въ обоихъ діалогахъ государственная жизнь. Корни общественныхъ бѣдствій опредѣляются въ «Законахъ» такъ же, какъ въ «Государствѣ»: по прежнему Платонъ видитъ эти корни въ разъединеніи гражданъ и въ неупорядоченности общей жизни. Вотъ почему и задача общественнаго устроенія также полагается въ томъ, чтобы свести все къ единству и порядку [1]). Соотвѣтственно съ этимъ Платонъ считаетъ основнымъ предположеніемъ всего законодательства (ἡ τῶν νόμων ὑπόθεσις) стремленіе къ тому, чтобы граждане были какъ можно болѣе счастливы и какъ можно болѣе дружественны [2]). Не менѣе, чѣмъ прежде, онъ озабоченъ тѣмъ, чтобы разрѣшить проблему о единомысліи. Съ другой стороны, онъ и теперь нисколько не забылъ своей старой соціальной аксіомы, на которой такъ настаивалъ въ «Государствѣ»: и здѣсь въ основу правильнаго общежитія онъ полагаетъ принципъ, чтобы каждый дѣлалъ свое, чтобы каждый распоряжался чѣмъ-нибудь однимъ, а не многимъ [3]).

Такимъ образомъ если спросить, что это за государство, которое Платонъ рисуетъ въ «Законахъ», каковъ его духъ, чѣмъ оно живетъ, на что оно похоже, то отвѣтъ долженъ быть такой, что всего болѣе это государство похоже не на какую-либо историческую форму, не на Спарту, не на Критъ, не на Аѳины, а на ту воображаемую форму, которую въ пору своего расцвѣта философъ изобразилъ въ качествѣ идеальнаго типа общенія и которую до конца продолжалъ считать идеаломъ высшаго совершенства [4]). Это тотъ же стиль философскаго монастыря, въ которомъ суровая дисциплина жизни дѣлаетъ изъ гражданъ подвижниковъ общаго дѣла. Все здѣсь основано на томъ, чтобы во имя добродѣтели смирить человѣческія страсти, чтобы во имя единства подавить индивидуальныя стремленія. Незыблемое господство закона, стро-

[1]) Для выраженія своей мысли о значеніи для государства единства Платонъ пользуется даже иногда въ „Законахъ“ привычной формулой прежняго діалога. Ср. De legg. 945 E. (πολλὰς ἐκ μιᾶς τὴν πόλιν ποιοῦσαι) и De rep. 462 B.

[2]) De legg. 743 C; ср. ibid. 693 B, 701 D, 628 C—D.

[3]) De legg. 846 D—E—847 A; ibid. 903 D, 965 B.

[4]) De legg. 739 C—D—E.

гость общей дисциплины есть залогъ спасенія: иначе государство обречено на гибель [1]). И если вдуматься въ смыслъ X книги «Законовъ»,—этого «страстнаго богословскаго трактата», какъ называетъ ее Виндельбандъ,—то будетъ очевидно, что для Платона и здѣсь рѣчь идетъ не о земномъ благополучіи, а о религіозной санкціи жизни. Его новый политическій идеалъ по прежнему носитъ теократическій характеръ. Этимъ и объясняется его неумолимая суровость, его безпощадная требовательность: вѣдь нормы закона здѣсь то же, что заповѣди религіи. Духъ непогрѣшимости и незыблемости общественнаго строя возноситъ его высоко надъ личными желаніями и воззрѣніями.

Основной задачей государства «Законовъ», какъ мы видѣли, является культъ добродѣтели, забота о душѣ, стремленіе къ разумному и безсмертному [2]). Вотъ почему Платонъ рѣзко отмежевываетъ свое устройство отъ военнаго строя спартанцевъ и критянъ [3]), какъ равнымъ образомъ рѣшительно отдѣляетъ его отъ великодержавныхъ замысловъ и меркантильныхъ стремленій аѳинянъ. Онъ по прежнему боится «горько-соленаго сосѣдства» моря, которое увлекаетъ людей на торговыя предпріятія [4]) и по прежнему осуждаетъ неумѣренную свободу и буйное владычество демократіи [5]). Его идеалъ — замкнутое и сосредоточенное въ себѣ общеніе, живущее, согласно старымъ завѣтамъ Сократовой школы, для культа добрыхъ нравовъ и хорошихъ законовъ.

Такимъ образомъ и здѣсь мы находимъ тотъ же идеалъ совершенной автаркіи, что и въ «Государствѣ». Но въ соотвѣтствіи съ новой задачей — начертать нормы для относительныхъ условій жизни, и для менѣе совершенныхъ людей — требованія безусловнаго идеала въ «Законахъ» смягчаются, а надзоръ за ихъ исполненіемъ усиливается. Сущность требованій остается та же: для того, чтобы упорядочить управленіе государствомъ, предлагается вручить власть мудрымъ и знающимъ, а для того, чтобы устроить общественныя отношенія, рекомендуется уничтожить свободу эко-

---

[1]) De legg. 715 D.
[2]) См. выше, стр. 90.
[3]) См. выше, стр. 86.
[4]) De legg. 705 A.
[5]) De legg. 699 E, 700, 701 A—B.

номическаго оборота. Но все это проводится въ «Законахъ» въ иной формѣ, по мысли Платона болѣе подходящей для наличныхъ условій жизни. Не менѣе, чѣмъ ранѣе, онъ возстаетъ противъ суеты торговаго оборота, противъ жажды денегъ и наживы [1]). Какъ и въ «Государствѣ», онъ требуетъ, чтобы богатство и бѣдность не имѣли мѣста среди гражданъ [2]). Но онъ не считаетъ болѣе возможнымъ осуществить полный имущественный коммунизмъ, который представляется ему условіемъ высшаго совершенства [3]). Строгое регулированіе экономическаго оборота достигается въ «Законахъ» распредѣленіемъ земельныхъ участковъ [4]), запретомъ накопленія богатствъ [5]), требованіемъ отдавать излишекъ государству [6]) и неусыпнымъ надзоромъ властей надъ всѣми подробностями хозяйственныхъ отношеній. Соотвѣтственно съ этимъ и семейный коммунизмъ здѣсь не требуется; вмѣстѣ съ частной собственностью допускается и семья, но семейная жизнь гражданъ также подчиняется самому бдительному надзору [7]). Наконецъ, по мысли Платона государство «Законовъ» должно быть не только дружественнымъ, но и свободнымъ [8]), онъ хочетъ даже, чтобы въ извѣстныхъ предѣлахъ въ немъ нашла себѣ мѣсто и потребность измѣненій, возникающихъ изъ развитія жизни [9]). Такъ удовлетворяются въ этомъ новомъ планѣ требованія дѣйствительности. Но всматриваясь внимательно въ это новое устройство, мы находимъ, что если оно и смягчаетъ въ извѣстномъ смыслѣ строгія начала безусловнаго идеала, то еще болѣе, чѣмъ этотъ идеалъ, оно сводитъ жизнь къ уровню натуральнаго быта, къ несложнымъ формамъ патріархальнаго строя. Всѣ видимыя уступки началу свободы стушевываются и исчезаютъ передъ рѣзко преобладающимъ

---

1) De legg 705 A; ibid. 831 C—D.

2) De legg. 744 D.

3) De legg 739 C—D—E. — Изъ этого мѣста видно, что Платонъ считаетъ по прежнему коммунизмъ — имущественный и семейный—высшимъ идеаломъ общенія, но онъ не находитъ возможнымъ его примѣнить среди людей, не доросшихъ до этого безусловнаго совершенства.

4) De legg. 740.

5) De legg. 741 E - 742 A, 801 B.

6) De legg 744 E—745 A.

7) См особенно De legg. 784.

8) De legg. 693 B; ibid. 701 D.

9) De legg. 755 B, 769 D—E, 772, 951 B—C.

духомъ консерватизма, которымъ проникнутъ весь діалогъ. Утверждать непреклонное господство законнаго порядка и неукоснительное служеніе разуму и добродѣтели—вотъ къ чему стремится Платонъ. Но оказывается, что это возможно только такимъ образомъ, чтобы всецѣло подчинить личную жизнь общему строю, подавить страсть къ перемѣнамъ, удержать общественное развитіе въ нѣкоторыхъ простыхъ и неизмѣнныхъ формахъ. Съ величайшей заботливостью предусматривая каждую мелочь, Платонъ стремится начертать нормы добродѣтельной и разумной жизни, устраняя съ пути всякую возможность уклоненій. А для того, чтобы окончательно закрѣпить неизмѣнную преданность всѣхъ установленному строю, онъ предлагаетъ организовать систему постоянныхъ увѣщаній и убѣжденій общества въ истинѣ дѣйствующихъ законовъ. Онъ совѣтуетъ составить хоры, которые должны пѣть гражданамъ на разные лады, что добродѣтель и счастье неразлучны, что всѣ должны стремиться къ общему и не уклоняться отъ предначертаннаго плана. Пѣснопѣнія и славословія добродѣтели вѣчно раздаются въ этомъ государствѣ: даже старики участвуютъ въ этой задачѣ увѣщаній, какъ разсказчики поучительныхъ сагъ [1]). Все это имѣетъ цѣлью внушить гражданамъ вѣрность опредѣленному духу, какъ бы загипнотизировать ихъ въ извѣстномъ направленіи и такимъ образомъ подчинить ихъ волю общему объединяющему всѣхъ строю. Такъ хочетъ Платонъ преодолѣть измѣняющіяся воззрѣнія новыхъ поколѣній, пылкія стремленія молодежи, шумъ народной толпы; такъ хочетъ онъ ввести въ неизмѣнныя рамки свободу индивидуальнаго развитія. Но если бы эти цѣли были достигнуты, то исчезла бы жизнь: она смѣнилась бы заколдованнымъ сномъ спящаго царства, какимъ-то гипнозомъ добродѣтели, безразличіемъ замолкшихъ страстей и угасшихъ стремленій. Пораженный крайностями свободнаго развитія Аѳинъ, Платонъ ничего не боится въ такой мѣрѣ, какъ демократической свободы и быстраго роста и сопряженныхъ съ ними разнообразія и сложности жизни. Послѣдовательно проводя начала противоположныя, онъ создаетъ идеалъ государства неподвижнаго и простого, неизмѣнно хранящаго старые завѣты и неуклонно идущаго по стезѣ добро-

[1]) De legg. 664—665.

дѣтели. Какъ будто бы такая жизнь, въ которой все направлено исключительно на сохраненіе государства въ его первоначальномъ видѣ и неизмѣнной формѣ, достойна названія человѣческой жизни! Но это построеніе, во всякомъ случаѣ замѣчательное по своей послѣдовательности, имѣетъ для насъ своеобразную цѣну. Часто говорятъ, боясь за быстрый ростъ личности, за широкое развитіе свободы, что это ненормально, что это надо задержать при помощи заботливой охраны старыхъ общественныхъ формъ. Для тѣхъ, кто становится на эту точку зрѣнія, политическая мысль Платона можетъ служить знаменательнымъ предостереженіемъ...

Начиная изложеніе ученій Платона, я замѣтилъ, что Платонъ-философъ и Платонъ-политикъ—двѣ различныя величины. Теперь мы могли убѣдиться въ этомъ изъ подробнаго изученія его политическихъ произведеній. Но я не хотѣлъ бы закончить свое изложеніе о Платонѣ этимъ выводомъ по отношенію къ геніальному творцу «Апологіи», «Федра», «Пиршества», «Федона» и другихъ несравненныхъ діалоговъ. Мнѣ хочется еще разъ сказать, что, какъ бы ни казалась иногда неудачной политическая философія Платона, въ ней есть вѣяніе живого духа: прикосновеніе генія отразилось и здѣсь. Можно еще спорить относительно діалога «Законы», но нельзя не признать, что діалогъ «Государство» представляетъ собою произведеніе замѣчательное. Многія подробности отталкиваютъ насъ въ немъ, его политическій планъ кажется намъ разнороднымъ. Но за всѣмъ этимъ мы не можемъ не чувствовать высокаго моральнаго духа, который проходитъ черезъ все сочиненіе, какъ руководящій и основной мотивъ. Этотъ моральный духъ тѣмъ болѣе захватываетъ насъ своей могущественной силой, что мы чувствуемъ за нимъ цѣлый рядъ разочарованій. Платонъ сознавалъ, что съ его государствомъ дѣло кончено. Мечтая объ идеальномъ строѣ, онъ съ оттѣнкомъ грусти замѣчаетъ: есть ли онъ гдѣ-либо или будетъ, но только съ нимъ однимъ и можно имѣть дѣло, а болѣе ни съ какимъ другимъ [1]). Вокругъ себя онъ видѣлъ безнадежный упадокъ общественныхъ нравовъ и политической жизни. Тѣмъ болѣе приходилось ему искать утѣшенія въ нѣкоторыхъ глубочайшихъ основахъ духа, въ

[1]) De rep 592 B.

томъ внутреннемъ достояніи человѣка, котораго никакая власть не можетъ коснуться, никакой упадокъ общества не можетъ нарушить. И здѣсь, въ этой глубинѣ духа, онъ нашелъ такое богатство силъ и стремленій, предъ которымъ все прочее кажется незначительнымъ. Государство рушится, но личность остается, остается во всемъ богатствѣ своихъ стремленій: въ себѣ и изъ себя она должна создать новый міръ. Въ своихъ проектахъ соціальнаго улучшенія онъ не вѣрилъ въ личность, онъ стремился подчинить ее общему и родовому, и тѣмъ не менѣе несравненными дарами своей геніальной личности онъ невольно призывалъ къ вѣрѣ въ зиждительную силу индивидуальнаго духа. Онъ вознесъ свою философію надъ ходячими мнѣніями толпы, надъ предразсудками массъ. Онъ облекъ свой идеализмъ въ яркія и ослѣпительныя формы, онъ заставилъ тысячи поколѣній увлекаться идеальными стремленіями и прекрасными мечтами и вѣрить въ то, что въ этихъ мечтахъ и стремленіяхъ заключается высшая правда, несравненно болѣе важная, чѣмъ всѣ мелкія поученія общежитейской практики. И наконецъ, смѣлымъ полетомъ генія онъ сдѣлалъ еще одну попытку: онъ захотѣлъ свести эту высшую правду съ неба на землю, сдѣлать ее реальной дѣйствительностью. Въ этомъ послѣднемъ замыслѣ онъ потерпѣлъ крушеніе; но самая попытка есть лишнее свидѣтельство глубины его стремленій. Для насъ все-таки ясно, что правда не въ отрѣшенномъ идеализмѣ, а въ положительномъ: въ этомъ Платонъ насъ убѣдилъ.

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