

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Настоящее изслѣдованіе само собою связывается для меня съ памятью о дорогомъ усопшемъ.

Въ послѣдніе годы своей жизни В. С. Соловьевъ былъ занятъ русскимъ переводомъ Платона, который, къ сожалѣнію, остался неоконченнымъ. Этотъ переводъ, по его собственному признанію, не былъ для него дѣломъ случайнымъ или побочнымъ.

«Съ наростаніемъ жизненнаго опыта», говоритъ онъ, «безъ всякой перемѣны въ существѣ моихъ убѣжденій, я все болѣе и болѣе сталъ сомнѣваться въ исполнимости и полезности тѣхъ внѣшнихъ замысловъ, которымъ были посвящены такъ называемые мои «лучшіе годы». Разочароваться въ этомъ—значило вернуться къ философскимъ занятіямъ, которыя за это время оставались для меня на заднемъ планѣ». (Предисловіе къ I т. Платона).

Соловьевъ мечталъ объ осуществленіи «божескаго царства» на землѣ; онъ наткнулся на ту же грань между двумя мірами, о которую, за двадцать два съ половиной столѣтія раньше, разбились условія Платона, преслѣдовавшаго ту же задачу. Этимъ обусловилась для него та потребность въ новомъ теоретическомъ углубленіи, которая связалась съ задуманнымъ имъ переводомъ трудовъ Платона.

Послѣ кончины Соловьева уже не одинокій мыслитель, а все русское общество было охвачено благороднымъ порывомъ — осуществить на землѣ царство правды. Наши усилія разбились о невидимыя препятствія. И послѣ пережитаго крушенія въ душѣ зарождается непреодолимая потребность—осмыслить нашъ историческій путь, подняться вмѣстѣ съ Соловьевымъ и Платономъ въ горнюю сферу «вѣчныхъ формъ истиннаго и прекраснаго, туда, гдѣ передъ духовнымъ взоромъ снимается грань между двумя мірами, гдѣ умозрѣніе предвосхищаетъ—сущій идеалъ долженствующаго, достойнаго быть». Тамъ мы найдемъ бодрость и силу—продолжать нашъ жизненный путь.

Сказаннаго достаточно для оправданія моей темы и моего посвященія. Изо всѣхъ продуктовъ творчества Платона я останавливаюсь на его соціальной утопіи. Я дѣлаю это во-первыхъ потому, что именно она осталась всего менѣе изслѣдованною и оцѣненною моимъ русскимъ предшественникомъ. Во-вторыхъ, именно она всего лучше объясняетъ намъ какъ его, такъ и нашу жизненную драму.

Соціальная утопія Платона.

Въ знаменитомъ діалогѣ „Пиръ“ Платона, одинъ изъ собесѣдниковъ—Алкивіадъ яркими штрихами описываетъ двойственное впечатлѣніе, производимое обликомъ Сократа.

Онъ чрезвычайно похожъ на тѣхъ Силеновъ, коихъ скульпторы изображаютъ съ флейтой или дудкой пастуха въ рукахъ. Если разсѣчь пополамъ эту статуетку, окажется, что она содержитъ въ себѣ образы боговъ. Съ виду Сократъ представляется ничего не знающимъ и не понимающимъ. Когда же раскрывается его внутренній міръ, онъ оказывается преисполненнымъ чудными образами. Я не знаю, говоритъ Алкивіадъ, видалъ ли кто когда-нибудь эти образы. „Мнѣ удалось увидѣть ихъ однажды: они показались мнѣ до того божественными, драгоцѣнными, прекрасными и дивными, что я безъ колебанія рѣшилъ дѣлать все, что прикажетъ Сократъ“. Такое же точно силенообразное впечатлѣніе производятъ и бесѣды философа: „съ перваго взгляда онѣ кажутся смѣшными: слова и рѣчи своею внѣшностью напоминаютъ дразнящаго сатира“. Онъ говоритъ о самыхъ обыденныхъ предметахъ—вьючныхъ ослахъ, кузнецахъ, сапожникахъ и какъ будто повторяетъ въ тѣхъ же выраженіяхъ одно и то же. Поверхностному или непосвященному слушателю все это можетъ показаться смѣшнымъ и жалкимъ. Если же вникнуть въ смыслъ тѣхъ рѣчей, окажется, что изъ всего сказаннаго людьми онѣ однѣ преисполнены глубокаго и божественнаго смысла [1]).

[1]) Convivium, 215, 216, 221, 222.

Весьма близкое къ этому впечатлѣніе производитъ на насъ, людей XX вѣка, ученіе самого Платона, въ особенности его знаменитый діалогъ—„Политія“ (о государственномъ устройствѣ.) Здѣсь также есть что-то такое, что отталкиваетъ, и что-то другое, что неудержимо влечетъ къ себѣ. Передъ нами проходятъ наскучившіе еще со школьной скамьи, *чуждые* намъ образы классической древности. Мы слышимъ пространныя разсужденія о порядкахъ и непорядкахъ греческаго государства-города, о его образахъ правленія и борьбѣ партій, о гимнастическихъ упражненіяхъ обнаженныхъ юношей на площадяхъ и о наилучшемъ музыкальномъ образованіи гражданина-воина. Наконецъ, мы знакомимся съ соціальной утопіей самого Платона, съ этой неудачной попыткой построить наилучшее общежитіе изъ явно негоднаго греческаго матеріала.

Казалось бы, какой интересъ все это можетъ представлять для насъ? Между тѣмъ, если мы ножемъ анализа разсѣчемъ эту античную форму, мы увидимъ, что она полна божественныхъ образовъ. За этой чуждой намъ оболочкою греческаго государства-города мы откроемъ тотъ общечеловѣческій, всемірно-историческій смыслъ, который высоко подниметъ насъ не только надъ обыденщиной древности, но и надъ нашей современной дѣйствительностью.

Платонъ искалъ тотъ смыслъ человѣческой жизни, ту конечную ея цѣль, которая всегда и вездѣ одна и та же. Ему удалось возвыситься надъ временемъ, приподнять ту завѣсу, которая заслоняетъ отъ насъ вѣчность. Вотъ почему его окрыленное слово получило способность перелетать въ отдаленныя эпохи; вотъ почему и теперь на разстояніи вѣковъ его мысль продолжаетъ волновать и захватывать насъ, какъ родная намъ, близкая.

Отвѣтивъ на вопросъ о смыслѣ жизни, Платонъ не могъ не попытаться воплотить этотъ смыслъ въ современной ему дѣйствительности. Найдя безусловную, высшую цѣнность, онъ совершенно послѣдовательно захотѣлъ подчинить ей всѣ человѣческія цѣнности. Отсюда — его соціальная уто-

лія, его попытка коренного преобразованія человѣческаго общежитія. Онъ понялъ, что въ частности цѣнность государства заключается въ служеніи той цѣли, ради которой вообще стоитъ жить. Ему открылось, что правда должна быть одна и таже какъ въ личной, такъ и въ общественной жизни человѣка. Но задача преобразованія всей человѣческой жизни оказалась ему не по силамъ. Онъ попытался влить вино новое въ мѣхи ветхіе, вмѣстить безусловную правду въ узкія національныя рамки греческаго государства, которыя не могли ее въ себѣ вмѣстить. Отсюда тотъ временный, историческій наростъ, который дѣлаетъ утопію Платона намъ чуждою, мало понятною.

Въ послѣдующемъ изложеніи мы попытаемся отдѣлить общечеловѣческое зерно соціальнаго идеала Платона отъ его исторической скорлупы, провести грань между тѣмъ внутреннимъ его содержаніемъ, которое влечетъ къ себѣ, и той внѣшностью, которая отталкиваетъ. Для этого намъ нужно прежде всего проникнуть въ ученіе философа о смыслѣ жизни.

I.

Смыслъ жизни.

Этотъ смыслъ заключается въ осуществленіи божескаго начала въ человѣкѣ, въ достиженіи человѣкомъ той прекрасной, благой, нетлѣнной формы существованія, надъ которой не властны смерть и время. Безсмертіе, какъ увѣковѣченіе человѣка въ Богѣ, вотъ та конечная цѣль и великая надежда, ради которой надлежитъ дѣлать все то, что мы дѣлаемъ. Она составляетъ необходимое, неустранимое предположеніе всей нашей жизни. Посмотримъ, какъ философъ обосновываетъ этотъ тезисъ.

Комментаторами и историками Платона уже давно отмѣчено [1]), что всѣ доказательства безсмертія души у него сводятся въ сущности къ одному. Душа по самому своему

[1]) См. напр. *Zeller*, Die Philosophie d. Griechen B. II, 1 Abth, 697 (2 Aut.).

существу и *понятію* неразрывно связана съ идеей жизни, неотдѣлима отъ нея. Она есть то, что одухотворяетъ, содѣлываетъ живымъ самое тѣло: иначе говоря, она — *начало жизни*: ясно, что она не можетъ умереть. По самой своей природѣ она такъ же несовмѣстима со смертью, какъ и идея жизни [1]).

Повидимому, мы имѣемъ тутъ заключеніе отъ присущей душѣ *идеи* безсмертія къ дѣйствительному безсмертію,—то самое онтологическое доказательство, несостоятельность коего теперь общепризнана. Однако, на самомъ дѣлѣ, разсужденіе Платона заключаетъ въ себѣ болѣе глубокій смыслъ. Безсмертіе составляетъ необходимый *метафизическій постулатъ* всей нашей жизни какъ духовной, такъ и тѣлесной: это—то, чѣмъ мы живемъ и движемся.

Отъ Платона не укрылся тотъ фактъ, что жизненный процессъ слагается изъ безпрестанно смѣняющихъ другъ друга актовъ смерти и рожденія: это то самое, что на современномъ языкѣ называется смѣною траты и возобновленія. „Смертное существо сохраняетъ свое существованіе не тѣмъ, что оно пребываетъ въ неизмѣнномъ состояніи подобно божествамъ, а тѣмъ, что старѣющее, исчезающее оставляетъ по себѣ другое, юное и подобное себѣ“. „Смертная природа стремится пребывать вѣчно и быть, насколько возможно, безсмертною. Но это доступно ей лишь черезъ актъ рожденія, потому что этотъ актъ всегда вызываетъ къ жизни нѣчто молодое на мѣсто стараго“.

Этотъ процессъ наблюдается въ жизни каждаго живущаго индивида. О живомъ существѣ мы говоримъ, что, пока оно живетъ, оно отъ младенчества и до старости остается однимъ и тѣмъ же. Между тѣмъ, весь составъ его тѣла безпрерывно мѣняется: волосы, кровь, плоть и кости, все это исчезаетъ и возстановляется. То же и въ духовной жизни человѣка: наши нравы, мнѣнія, желанія, радости,

---

[1]) Phaedo, 105.

скорби и страхи,—все это никогда не остается тѣмъ же: одно нарождается, другое отмираетъ прочь [1]).

Сущность жизни выражается въ стремленіи каждаго живого существа сохранить отъ смерти себя и свой типъ, — *въ исканіи безсмертія*. Нигдѣ это не сказывается такъ наглядно, какъ въ любви, въ томъ эросѣ, коего элементарное проявленіе есть половое влеченіе: здѣсь земное существованіе достигаетъ высшаго своего расцвѣта. Чтобы увѣковѣчить свой типъ, человѣкъ, какъ и всякое живое существо, долженъ рождать другихъ. Но для этого нужно взаимное восполненіе двухъ половинъ человѣческаго рода. „Совокупленіе мужчины и женщины есть актъ рожденія. Это—божественный актъ: зачатіе и рожденіе — осуществленіе безсмертія въ смертномъ существѣ“ [2]), пріобщеніе міра тѣлеснаго, смертнаго къ безсмертію.

Отсюда—безграничная власть эроса надъ міромъ животнымъ. Все, что ходитъ по землѣ и летаетъ надъ нею, испытываетъ страшную силу влеченія, болѣетъ любовною страстью; животныя неудержимо стремятся къ совокупленію другъ съ другомъ; потомъ та же страсть переносится на ихъ порожденія: ради дѣтей слабѣйшія твари всегда готовы сражаться съ сильнѣйшими, не боятся смерти, голодаютъ, лишь бы имъ выкормить потомство [3]). Неудивительно, что все живое почитаетъ и цѣнитъ свои порожденія: безсмертія ради все это стремленіе и эросъ [4]).

Въ мірѣ человѣческомъ проявленія эроса сложнѣе и разнообразнѣе. Человѣкъ стремится не только къ тѣлесному, но и къ духовному рожденію [5]). Въ основѣ того и другого стремленія—одинъ и тотъ же эротическій корень, одно и то же влеченіе къ безсмертію. Оно сказывается не только въ человѣческихъ чувствахъ и страстяхъ, но и въ самыхъ

---

[1]) Convivium, 207, 208.
[2]) Ibid., 206.
[3]) Ibid., 207.
[4]) Ibid., 208.
[5]) Ibid., 206.

извращеніяхъ послѣднихъ. Намъ можетъ показаться безумною, напримѣръ, власть честолюбія надъ людьми, если мы не примемъ во вниманіе, съ какой силой они жаждутъ пріобрѣсти извѣстность, стяжать себѣ на вѣчныя времена *безсмертную славу*: ради этого они готовы подвергаться всякой опасности, тратить деньги, нести труды и умирать, еще болѣе, нежели ради дѣтей. Изъ того же источника происходитъ героизмъ, мужество. Не захотѣлъ бы Алкестъ умирать за Адмета, Ахиллъ—погибнуть, мстя за Патрокла, и Кодръ—принять смерть ради Аѳинянъ, если бы они не думали, что этотъ подвигъ увѣнчается *вѣчною памятью въ потомствѣ*. Чѣмъ лучше люди, тѣмъ больше они совершаютъ подвиговъ, ибо любятъ безсмертіе [1]).

Тѣ, въ комъ преобладаетъ страсть къ тѣлесному рожденію, влекомы къ женщинамъ: они ищутъ безсмертія въ дѣторожденіи, въ томъ счастьи и памяти, которую они думаютъ этимъ стяжать себѣ на будущія времена. Тѣ же, кого влечетъ къ рожденію духовному, стремятся увѣковѣчить себя въ томъ, что подобаетъ рождать душѣ. Эти порожденія, соотвѣтствующія достоинству духа, суть мудрость и прочіе виды добродѣтели. Родители этихъ духовныхъ дѣтей—поэты и художники, изобрѣтатели, устроители государствъ и провозвѣстники правды на землѣ: „Божьи люди“, они отъ юныхъ лѣтъ чреваты мудростью: по достиженіи зрѣлаго возраста, они ищутъ прекраснаго, чтобы въ немъ рождать и творить: ибо творить въ безобразномъ для нихъ невозможно“.

Они испытываютъ влеченіе къ прекраснымъ тѣламъ и къ прекраснымъ душамъ. И, когда они находятъ предметъ своего исканія — людей, сочетающихъ въ себѣ ту и другую красоту, благородство, природные дары,—та мудрость, которою они чреваты, рождается вовнѣ, изливается въ рѣчахъ о доблести, о достойномъ добраго мужа образѣ жизни. Находя сродныя имъ прекрасныя души, такіе люди рождаютъ

---

[1]) Ibid., 208.

въ нихъ прекрасное и прилѣпляются къ нимъ сильнѣе, крѣпче, нежели мужья къ женамъ: ибо они вмѣстѣ рождаютъ неумирающихъ дѣтей. И всякій долженъ былъ бы предпочитать имѣть *такихъ* дѣтей, нежели человѣчески рожденныхъ. Плотскіе родители забываются. Слава же великихъ поэтовъ и законодателей, творцовъ безсмертныхъ созданій, пребываетъ во вѣкъ: ради этихъ дѣтей имъ воздвигаютъ храмы, ради плотскихъ же никогда и никому [1]).

Въ своемъ исканіи безсмертія люди не всегда находятъ то, что служитъ предметомъ ихъ исканія. Отсюда—извращеніе чувства любви, обращеніе его къ недостойнымъ предметамъ. Есть двѣ Афродиты: одна—дочь неба—Урана, которая поэтому называется *небесною*: другая же—дочь Зевеса и Діоны—именуется *вульгарною* (πάνδημος). Соотвѣтственно этимъ двумъ богинямъ любви есть два эроса—небесный и вульгарный. Люди, одержимые вульгарною любовью, любятъ тѣло болѣе, нежели душу и стремятся единственно къ удовлетворенію своей похоти. Напротивъ, любящіе любовью небесною, стремятся завязать прочную, духовную связь съ любимымъ предметомъ [2]).

При различіи предметовъ любви и ея направленія, ея психическій корень—всегда одинъ и тотъ же. Всѣ люди ищутъ и любятъ красоту и благо; поэтому эросъ можетъ быт опредѣленъ, какъ любовь къ красотѣ [3]) или, что то же, какъ любовь къ благу [4]). Но большинство заблуждается въ своемъ исканіи, прилѣпляясь къ подобію пркраснаго вмѣсто самого прекраснаго [5]), находя *подобіе добра* вмѣсто самого добра.

Смыслъ любви, какъ и всего жизненнаго процесса—не въ томъ, что она находитъ, а въ томъ, что она ищетъ, въ самомъ *предметѣ* ея исканія. *Цѣль любви* (τέλος τῶν ερωτικῶν)—то, что воистину даетъ безсмертіе. Этой цѣлью, къ которой

---

[1]) Convivium, 209.
[2]) Ibid., 180, 181.
[3]) Ibid., 201.
[4]) Ibid., 205—206.
[5]) Ibid., 212.

направлены всѣ наши усилія, можетъ быть не какое-либо преходящее явленіе, а только вѣчно сущее, то, что не рождается и не умираетъ, не растетъ и не уменьшается. Это—не то, что въ одномъ отношеніи и въ опредѣленное время прекрасно, а съ другой стороны и въ другой моментъ — постыдно, хорошо для одного здѣсь, а дурно для другого тамъ [1]). Выражаясь современнымъ языкомъ, цѣль любви по Платону — *безотносительно прекрасное* и *безотносительно доброе*. Это безусловно прекрасное не можетъ быть изображено, какъ какой-либо предметъ, напримѣръ лицо, руки или что-либо причастное тѣлу, ни какъ рѣчь, ни какъ знаніе, ни какъ опредѣленіе или свойство предмета, напримѣръ животнаго, земли, неба или чего-либо другого. Оно существуетъ само въ себѣ и чрезъ себя, всегда въ томъ же видѣ (μονοειδὲς ἀεὶ ὄν). Все же прочее прекрасно лишь по пріобщенію къ этому первоисточнику красоты: такъ что другіе прекрасные предметы возникаютъ и уничтожаются, этотъ же не возрастаетъ, не уменьшается и не подверженъ никакимъ аффектамъ [2]).

Во всѣхъ прекрасныхъ предметахъ проявляется *единая* красота, одна и та же сущность прекраснаго. Поэтому было бы безумiемъ прилѣпляться къ отдѣльнымъ ея проявленіямъ. Истинный путь любви заключается въ восхожденіи изъ ступени въ ступень, въ постепенномъ обобщеніи самаго предмета любви. Сначала мы любимъ отдѣльное прекрасное тѣло; потомъ, постигая сродство красоты всѣхъ тѣлъ, начинаемъ любить всѣ прекрасныя формы; затѣмъ, мы научаемся выше цѣнить духовную красоту и, наконецъ, прилѣпляемся сердцемъ къ той единой, безотносительной красотѣ, которая проявляется во всемъ—и въ мірѣ духовномъ, и въ мірѣ тѣлесномъ. *Это—то, что дѣлаетъ жизнь цѣнною,* то самое, ради чего стоитъ жить. Эросъ достигаетъ вершины въ созерцаніи красоты чистой, безпримѣсной, не загрязнен-

---

[1]) Ibid., 211.
[2]) Ibid., 211.

ной плотью, тѣлесными красками и смертной суетой. По сравненію съ этимъ благомъ ничтожно все то, за что люди обыкновенно полагаютъ душу—золото, прекрасныя одежды, мальчики и юноши [1]).

Безусловное, будь то красота или благо, не вмѣщается въ рамки нашей земной дѣйствительности. Чтобы достигнуть божественнаго, достойнаго человѣка существованія, душа должна разстаться съ тѣломъ. Путь къ истинной, благой жизни лежитъ черезъ смерть. Смыслъ жизни раскрывается въ истинномъ знаніи, въ философіи. Между тѣмъ, истинная философія—не что иное, какъ стремленіе къ смерти [2]). Истинный философъ тѣмъ и отличается отъ прочихъ смертныхъ, что онъ стремится освободить свою душу отъ тѣлесныхъ узъ. Онъ ищетъ мудрости; но въ этомъ исканіи тѣло—только помѣха. Ибо чувства наши безпрестанно насъ обманываютъ: обманчивы зрѣніе и слухъ, прочія же чувства еще менѣе достовѣрны. Душа наша схватываетъ истину не путемъ чувственнаго опыта, а посредствомъ размышленія. Она лучше всего размышляетъ, когда ничто тѣлесное ее не смущаетъ, — ни слухъ, ни зрѣніе, ни страданіе, ни удовольствіе, иначе говоря, когда она становится самостоятельною, освобождается, насколько возможно, отъ тѣла, и стремится къ истинно сущему [3]).

Истинное, доброе, справедливое, прекрасное—познается не тѣлесными, а умными очами: мы приближаемся къ познанію, поскольку мы возвышаемся надъ чувственными впечатлѣніями, т.-е. отрѣшаемся отъ тѣла. Пока связь съ тѣломъ не порвана окончательно, мысль наша пребываетъ въ плѣну: ея полетъ задерживается страстями, заботами о поддержаніи нашего существованія, спорами съ другими людьми изъ-за обладанія матеріальными благами. Войны, междоусобія, партійная борьба, — вотъ чѣмъ награждаетъ

---

[1]) Ibid., 210—212.
[2]) Phaedo, 64.
[3]) Phaedo, 65.

насъ тѣло: ибо всѣ войны ведутся изъ-за ненужныхъ для его питанія матеріальныхъ средствъ. Матеріальныя заботы отнимаютъ у насъ досугъ, нужный для исканія мудрости; но и при наличности этого досуга, тѣло, волнуя насъ, лишаетъ нашу душу необходимаго для мудрости спокойствія и ясности взгляда. Совершенное, полное знаніе станетъ для насъ возможнымъ лишь послѣ совершеннаго отрѣшенія отъ тѣла, т.-е. послѣ смерти [1]).

Къ этой высшей стадіи нашего существованія, мы должны готовиться уже теперь, въ теченіе всей нашей жизни. Мы должны очищать нашу душу, т.-е. постепенно отдѣлять ее отъ тѣла; она должна привыкать сосредоточиваться въ себѣ, собираться отъ периферіи къ центру, отрѣшаясь отъ плотскихъ узъ. Въ этомъ и заключается задача философіи [2]).

Заканчивая изложеніе ученія Платона о смыслѣ жизни, намъ остается сказать, что мы имѣемъ въ немъ *основы истинной философіи.*

Что душа наша неразрывно связана съ идеей нетлѣнной, вѣчной и совершенной жизни, что отвергнуть эту идею— значитъ отказаться отъ самой сущности нашего жизненнаго стремленія, — это Платону удалось доказать неопровержимо. Къ его аргументамъ врядъ ли можно что-нибудь прибавить; и съ другой стороны трудно что-нибудь отъ нихъ убавить. Платону, разумѣется, не удалось доказать ни существованія божественнаго начала, ни безсмертія души, ни свободы, независимости духовнаго начала въ человѣкѣ. Безусловное, божественное, равно какъ и возможность дѣйствительнаго соединенія съ нимъ человѣка, недоказуемо уже потому, что оно предполагается всѣми нашими доказательствами. Но таковы дѣйствительно необходимыя метафизическія предположенія, постулаты всего нашего сознанія и всей нашей жизни. Всякое движеніе нашей

---

1) Ibid., 65, 66.
2) Ibid., 67.

мысли, всякій актъ нашей воли, болѣе того, — весь нашъ жизненный процессъ построенъ на томъ предположеніи, что есть неизсякающій источникъ нетлѣнной, неумирающей жизни, что человѣкъ можетъ дѣйствительно съ нимъ соединиться и увѣковѣчить себя въ немъ. Жизнь въ самомъ дѣлѣ предполагаетъ тотъ добрый смыслъ, который былъ найденъ въ ней Платономъ: иначе она не можетъ быть оправдана. Отсюда — огромный, захватывающій интересъ всего ученія великаго древняго мыслителя о томъ жизненномъ пути, которому должны слѣдовать какъ личность, такъ и общество. Вглядываясь въ соціальное ученіе Платона, мы увидимъ, что и здѣсь сквозь временное и мѣстное просвѣчиваютъ сверхнародныя, общечеловѣческія цѣнности.

II.

Смыслъ общественной жизни и современная Платону дѣйствительность.

Въ основѣ соціальнаго и политическаго ученія Платона лежитъ сознаніе той глубокой истины, что одна и та же безусловная цѣль, а стало быть *одна и та же правда*, должна лежать въ основѣ какъ личной, такъ и общественной жизни. Черезъ весь діалогъ „Политія“ красной нитью проходитъ мысль о тожествѣ правды-справедливости въ душѣ и государствѣ: какъ тамъ такъ и здѣсь правда должна выражаться въ господствѣ и осуществленіи божественнаго, безсмертнаго въ человѣкѣ.

Эта связь идей обнаруживается съ первыхъ же страницъ упомянутаго діалога. Собесѣдникъ Сократа, старецъ Кефалъ, заводитъ рѣчь о будущей жизни. Когда, говоритъ онъ, человѣкъ на старости лѣтъ сознаетъ приближеніе смертнаго часа, имъ овладѣваетъ страхъ и тревога. Его волнуютъ казавшіяся раньше смѣшными сказанія о посмертномъ воздаяніи за содѣянныя неправды, о Гадесѣ. Пытаясь разобраться въ нихъ, онъ устремляетъ взоръ свой въ загробный міръ и сводитъ счеты съ жизнью [1]).

---

1) Civitas, l. I, 330—331. Текстъ этотъ, устанавливающій связь между идеей справедливости и безсмертіемъ, особенно важенъ для насъ: онъ дока-

Отвѣтомъ на эти запросы является разсужденіе о правдѣ-справедливости, иначе говоря, — весь діалогъ „Политія". Бесѣду ведетъ Сократъ—убитый за правду учитель Платона. Уже одно это сообщаетъ діалогу глубокій драматическій интересъ. Рѣчь идетъ не о какомъ-либо незначительномъ предметѣ, а о центральномъ жизненномъ вопросѣ—о томъ, „какъ слѣдуетъ жить" [1]). Кому на это отвѣчать, какъ не Сократу: онъ, по словамъ одного изъ собесѣдниковъ, въ теченіе всей своей жизни дѣлалъ только одно дѣло: искалъ безотносительную, самоцѣнную правду [2]).

Вести людей, а слѣдовательно и управлять ими, можетъ только тотъ, кто знаетъ единую и единственную цѣль существованія: ибо ради нея люди должны дѣлать все то, что они дѣлаютъ какъ въ частной, такъ и въ общественной жизни [3]). Въ Греціи былъ одинъ только человѣкъ, который обладалъ этимъ важнѣйшимъ знаніемъ. И именно за это убили его аѳиняне. Отсюда вытекаетъ у Платона вся оцѣнка современной ему общественной жизни. Это—жизнь, утратившая свою цѣль, оторванная отъ своего смысла. Платону она представляется въ видѣ корабля, выбросившаго за бортъ единственно способнаго и знающаго кормчаго. Между пассажирами идетъ споръ, кому управлять судномъ: къ этому считаетъ себя призваннымъ всякій обученный и необученный. Всѣ хватаются за руль, и каждый преисполненъ злобы къ тому, кто считаетъ для этого нужными знанія. Среди этихъ безумцевъ свѣдущій мореплаватель слыветъ звѣздочетомъ, мечтателемъ и пустымъ человѣкомъ [4]).

Приведенное сравненіе имѣетъ въ виду современную Платону демократію, въ особенности аѳинскую. Но не трудно убѣдиться, что выразившаяся въ немъ отрицательная

зываетъ единство основной концепціи діалога, несмотря на разновременность составленія отдѣльныхъ его книгъ.

[1]) Civitas, l. II, 352.

[2]) Ibid, l. II, 367.

[3]) Ibid, l. VII, 519.

[4]) Ibid, l. VI, 488—489.

оцѣнка относится ко всѣмъ современнымъ Платону образамъ правленія. Государство нуждается въ мудрыхъ, зрячихъ руководителяхъ, способныхъ созерцать вѣчную правду [1]; но такихъ правителей нигдѣ не существуетъ. У кормила правленія вездѣ стоятъ смѣлые вожди, руководящіеся не знаніемъ, а обманчивымъ мнѣніемъ. Изъ существующихъ формъ государственнаго устройства ни одна не достойна философской природы. Поэтому послѣдняя вырождается и извращается, какъ сѣмя, переброшенное изъ далекихъ странъ въ чуждую ему землю: будучи побѣждаемо свойствами почвы, гдѣ оно посѣяно, оно теряетъ силу и воспринимаетъ чуждыя ему свойства. Только въ наилучшемъ государствѣ философъ можетъ раскрыть всѣ свои богатые задатки: тутъ обнаружится, что онъ одинъ олицетворяетъ собою дѣйствительно божественное; всѣ же прочіе люди, какъ по своимъ природнымъ качествамъ, такъ и по стремленіямъ, не идутъ дальше чисто-человѣческаго [2]. Отсюда—выводъ извѣстнаго текста „Политіи“:

„Доколѣ философы не будутъ царствовать въ государствахъ или тѣ, кто нынѣ именуются царями или династами, не начнутъ воистину и правильно философствовать, такъ что философія совпадетъ съ царской властью, пока не будетъ упразднено нынѣшнее раздѣленіе того и другого,—нѣтъ спасенія отъ золъ ни государствамъ, ни всему человѣческому роду“ [3].

Единственная достойная человѣка форма общежитія есть та, гдѣ царствуетъ правда божеская, а не человѣческая. Вся философія Платона—не что иное какъ исканіе этого „вышняго города“. Въ дальнѣйшемъ изложеніи мы увидимъ, какъ онъ его изображаетъ и строитъ. Но прежде намъ предстоитъ ознакомиться съ его оцѣнками существующихъ формъ общественной жизни. Въ этихъ оцѣнкахъ мы узнаемъ что-то чрезвычайно намъ близкое; это обусловли-

---

[1] Ibid, l. VI, 484.
[2] Ibid, l. VI, 497.
[3] Ibid, l. V, 473; ср. l. VI, 502.

вается тѣмъ, что Платонъ судилъ дѣйствительность съ точки зрѣнія идеала, который для всѣхъ временъ, а стало быть и для насъ, олицетворяетъ цѣну и смыслъ жизни.

III.

Кто смотритъ на жизнь съ этой высоты, тотъ не можетъ не поражаться ея чудовищными уклоненіями отъ вѣчной ея цѣли. Это—картина всеобщаго грѣхопаденія, а, стало быть, и всеобщей безсмыслицы. Именно такова съ точки зрѣнія Платона жизнь современныхъ ему греческихъ государствъ. Всѣ эти государства представляются ему извращеніями божественнаго первообраза, ступенями вырожденія нѣкогда существовавшаго идеальнаго государства. И, такъ какъ строй государства выражаетъ собою настроеніе его гражданъ, всякія его уклоненія отъ нормы отражаютъ въ себѣ ступени грѣхопаденія человѣческой души [1]).

Настроеніе гражданъ опредѣляется прежде всего тѣми цѣнностями, въ которыя они влагаютъ душу. Когда цѣнности условныя, низшія подчиняются единому, безусловному благу, въ душѣ воцаряется правда, разумъ властвуетъ надъ низшими способностями, покоряетъ себѣ чувственныя влеченія. Соотвѣтственно съ этимъ правда овладѣваетъ государствомъ, и въ немъ господствуютъ лучшія способности, а, стало быть, и лучшіе люди. Напротивъ, когда душа начинаетъ предпочитать условныя, чувственныя блага единой истинной цѣли и цѣнности, тѣмъ самымъ разстраивается ея внутренняя гармонія: чувственность пріобрѣтаетъ неподобающую ей власть надъ разумомъ. И, водворившись въ человѣческой душѣ, неправда неизбѣжно завладѣваетъ міромъ внѣшнимъ, воцаряется въ государствѣ. Въ немъ также низменныя, чувственныя влеченія толпы пріобрѣтаютъ неподобающее имъ господство надъ яснымъ разумомъ немногихъ лучшихъ людей. Вмѣстѣ съ душой государство погружается въ область смерти и тлѣнія.

---

[1]) Ibid, l. VIII, 544.

Платонъ различаетъ пять типовъ государства и, соотвѣтственно съ этимъ, пять типовъ человѣческихъ настроеній [1]). Изъ этихъ пяти мы оставимъ пока въ сторонѣ первый—идеальное государство, которое составляетъ главный предметъ нашего изученія, и разсмотримъ тѣ четыре несовершенныхъ типа, къ которымъ Платонъ сводитъ современныя ему государства Греціи.

Ближайшею къ идеальному государству ступенью Платонъ считаетъ *тимократію:* такъ называетъ онъ то государственное устройство, которое существуетъ въ Спартѣ и Критѣ. Это—во всѣхъ отношеніяхъ сочетаніе добра и зла. Чистое влеченіе къ мудрости, господствующее въ идеальномъ государствѣ, здѣсь смѣняется *господствомъ чести,* страстью честолюбія и властолюбія. Власть изъ средства становится *цѣлью.* Тѣмъ самымъ, стало быть, утрачивается та высшая цѣль, которая составляетъ смыслъ существованія государства и открывается дверь низшимъ, чувственнымъ влеченіямъ. Ибо этому государству недостаетъ лучшаго хранителя и стража добродѣтели—*слова мудрости,* сочетающагося съ искусствомъ. Государство, гдѣ господствуетъ страсть властолюбія, преувеличенно цѣнитъ грубую силу, презираетъ искусства и науку, предпочитая имъ гимнастику. Поэтому оно не въ состояніи противопоставить достаточной силы сопротивленія корыстолюбивымъ влеченіямъ, алчности къ деньгамъ. Тимократія уклоняется отъ того коммунистическаго строя, который господствуетъ въ государствѣ идеальномъ: въ ней имущество, движимое и недвижимое, составляетъ частную собственность. А вмѣстѣ съ частной собственностью является и неизбѣжный ея спутникъ—раздоры между различными классами населенія, разстройство единомыслія. Развивается алчность, которая заставляетъ цѣнить деньги болѣе, нежели честь и доблесть. Полныя золотомъ сокровищницы у господствующаго класса—вотъ что губитъ тимократію [2]).

[1]) Civitas, l. VIII, 544.
[2]) Ibid, l. VIII, 545—550.

Когда высшею цѣнностью въ государствѣ становится богатство, оно изъ тимократіи превращается въ *олигархію*. Это—государственное устройство, *основанное на цензѣ*, т.-е. то, гдѣ источникомъ власти становится богатство. Тутъ богатые почитаются, превозносятся и избираются на государственныя должности, а бѣдные находятся въ презрѣніи. Въ страсти къ наживѣ Платонъ видитъ основной источникъ гибели государствъ. Чѣмъ больше цѣнится богатство тѣмъ ниже падаетъ въ глазахъ людей цѣнность доблести. Словно богатство и доблесть находятся на двухъ чашкахъ вѣсовъ и тянутъ въ противоположныя стороны. И тутъ же обнаруживается роковое свойство этого груза, влекущаго въ бездну. Богатство раскалываетъ человѣческое общество на-двое. Въ олигархіи мы имѣемъ собственно не одно, *а два государства*, другъ другу чуждыхъ и враждебныхъ. Сожительствуя вмѣстѣ, они находятся въ вѣчномъ заговорѣ другъ противъ друга. Отсюда—немощь олигархіи. Она не въ состояніи вести внѣшнюю войну, ибо одно изъ двухъ: или она вооружаетъ противъ непріятеля ту самую народную массу, которой она должна бояться болѣе, нежели внѣшнихъ враговъ, или же олигархи ведутъ войну безъ помощи бѣдныхъ, т.-е. являются на поле сраженія „воистину олигархами“. Опасность олигархіи заключается въ томъ, что пролетарій въ ней—собственно не гражданинъ. Онъ живетъ въ государствѣ, не будучи составною его частью: ибо онъ—не капиталистъ и не ремесленникъ, не конный и не пѣхотинецъ, а бѣднякъ и нищій. „Одни здѣсь чрезмѣрно богаты, другіе—вовсе бѣдны“.

Въ древнемъ обществѣ, жившемъ рабскимъ трудомъ, пролетаріатъ не обогащалъ своимъ трудомъ государства, а, напротивъ, содержался на его счетъ. Неудивительно, что Платону пролетарій представляется въ видѣ трутня, который питается чужимъ медомъ. Разница только та, что дѣйствительнымъ, крылатымъ трутнямъ природа всѣмъ безъ изъятія не дала жала. Изъ трутней же безкрылыхъ, человѣческихъ—одни безъ жала, другіе же—съ жаломъ. Къ

первымъ относятся нищіе, а ко вторымъ — преступники. „Ясно, что въ государствѣ, гдѣ мы видимъ нищихъ, есть скрытые воры и рѣзатели кошельковъ, и святотатцы, и всякихъ такихъ злыхъ дѣлъ мастера".

Параллельно съ вырожденіемъ государства идетъ вырожденіе человѣка. Олигархія воспитываетъ типъ собирателя сокровищъ; это—человѣкъ черствый, отвсюду извлекающій выгоду: въ душѣ своей онъ воздвигаетъ престолъ корысти и похоти. Изъ скупости онъ подавляетъ въ себѣ тѣ страсти, которыя влекутъ къ расточенію собственнаго имущества; но, когда представляется случай растратить чужое богатство, въ немъ пробуждается природа трутня. Такой человѣкъ, очевидно, не чувствуетъ потребности въ образованіи и культурѣ; во всѣхъ состязаніяхъ касающихся искусства, онъ—плохой борецъ, ибо не желаетъ тратить денегъ ради почета и славы. Въ этихъ особенностяхъ душевнаго склада олигархіи кроется зародышъ ея смерти. Ее губитъ неумѣренное влеченіе къ тому самому, что кажется ей высшимъ благомъ,—стремленіе къ богатству [1]).

Алчность несовмѣстима съ умѣренностью. Гдѣ, съ одной стороны, развивается скупость, тамъ возрастаетъ, съ другой стороны, зависть къ чужому богатству: ибо страсть къ наживѣ въ олигархіи завладѣваетъ всѣми, и богатыми, и впавшими въ нищету. Богатые собираютъ медъ, а трутни оттачиваютъ свое жало. Воспитанные въ такомъ настроеніи, богатые и бѣдные приходятъ въ соприкосновеніе другъ съ другомъ. Они встрѣчаются на общественныхъ зрѣлищахъ, какъ спутники въ путешествіяхъ и плаваніяхъ, какъ соратники въ сраженіяхъ, среди опасностей. Въ этихъ встрѣчахъ бѣдные не ударятъ лицомъ въ грязь передъ богатыми. Напротивъ, когда худосочный, прожженный солнцемъ бѣднякъ сражается бокъ о бокъ съ тучнымъ, привыкшимъ къ тѣни и холѣ богатымъ, и видитъ, какъ тотъ изнемогаетъ и задыхается, развѣ въ немъ не зарождается мысль, что эти люди

Институтъ В. М. Ленина

[1]) Объ олигархіи вообще см. I. VIII, 550—555.

пороками богатѣютъ? И тутъ же бѣднякъ возвѣщаетъ бѣдняку, что „наши, молъ, господа ничего не стоятъ“ [1]).

Какъ и всякій болѣзненный организмъ, такое общество заболѣваетъ смертельнымъ недугомъ при малѣйшемъ поводѣ. Для этого достаточно, напримѣръ, чтобы часть гражданъ призвала на помощь сосѣднюю демократію, или другая часть—сосѣднюю олигархію. Междоусобіе можетъ начаться и само собою, безъ вмѣшательства извнѣ, и въ результатѣ олигархія переходитъ въ *демократію*. „Демократія возникаетъ, когда бѣдные, одержавъ побѣду, однихъ изъ противниковъ убиваютъ, другихъ изгоняютъ, прочимъ же даютъ равныя съ собою гражданскія права и одинаковое участіе во власти“ [2]). Устройство и образъ жизни демократіи таковы:

Прежде всего, она преисполнена свободы какъ въ дѣйствіяхъ, такъ и въ рѣчахъ: „каждый въ ней можетъ дѣлать все, что ему угодно“. Здѣсь всякій устраиваетъ себѣ жизнь по вкусу, а потому въ демократіи встрѣчаются самые разнообразные типы людей. Не удивительно, что изъ всѣхъ формъ государственнаго устройства она кажется наипрекраснѣйшею. Подобно пестрому платью, украшенному всевозможными цвѣтами, она пестритъ всевозможными правами. Оттого она такъ и нравится любителямъ пестроты. Благодаря безграничной свободѣ демократія представляетъ собою какъ бы рынокъ всевозможныхъ образцовъ правленія. Кто занятъ вопросомъ о наилучшемъ устройствѣ государства, тотъ долженъ итти учиться въ демократію: тамъ найдутся образцы на всякій вкусъ.

„Въ этомъ государствѣ совершенно не нужно подготовки къ управленію, если желаешь управлять; нѣтъ надобности быть управляемымъ, если не желаешь подчиняться, ни воевать, когда воюютъ другіе, ни заключать миръ, когда другіе его заключаютъ. Если тамъ законъ тебя устраняетъ

---

1) Ibid., 556.
2) Ibid., 557.

отъ участія въ судѣ и власти, ты можешь тѣмъ не менѣе, если угодно, судить и властвовать. Это ли не пріятная и божественная жизнь?"

„Чѣмъ не прекрасна милость къ осужденнымъ! Не встрѣчалъ ли ты когда въ этомъ государствѣ людей, присужденныхъ къ смертной казни или изгнанію, которые тѣмъ не менѣе остаются и вращаются въ его средѣ, величаясь какъ герои, словно никто того не замѣчаетъ и о томъ не заботится?" Кто умѣетъ ладить съ народомъ, тотъ можетъ все попирать ногами. Таковы преимущества демократіи: это—„образъ правленія пріятный, анархическій (ἄναρχος) и пестрый, дающій въ извѣстномъ смыслѣ равенство равнымъ и не равнымъ" [1]).

Въ процессѣ паденія человѣка демократія представляетъ собою новый и крупный шагъ. Олигархія олицетворяетъ собою господство сдержанной страсти: изъ бережливости олигархъ воздерживается отъ тѣхъ удовольствій и излишествъ, которыя могутъ подорвать его благосостояніе. Напротивъ, въ демократіи исчезаетъ взякая узда. Демократическій типъ, въ отличіе отъ олигархическаго, это—тотъ расточительный сынъ, который идетъ на смѣну скупому отцу. Это—человѣкъ, который ни въ чемъ себѣ не отказываетъ, отдается господству всякой страсти; онъ то предается пьянству и игрѣ на флейтѣ, то симулируетъ философа, то бросается на ораторскую трибуну, изображая государственнаго человѣка, то предается стяжанію. Это прежде всего—*пестрый* человѣкъ, столь же пестрый, какъ и само демократическое устройство.

Ясно, что демократія содержитъ въ себѣ зерно своей гибели. Какъ и олигархію, ее губитъ ненасытная жажда того самаго, что въ ней почитается какъ высшее благо. За такое безусловное благо въ демократіи признается свобода. Опьяненная сверхъ мѣры виномъ свободы, демократія возстаетъ противъ властей; она казнитъ ихъ какъ

---

[1]) Ibid., 557—558.

преступниковъ и „олигарховъ“, если они кажутся недостаточно мягкими и пытаются ограничивать свободу.

Какъ нервны становятся здѣсь граждане! Малѣйшій намекъ на кажущееся рабство приводитъ ихъ въ ярость. Они не стѣсняются ни писанными, ни неписанными законами, лишь бы никто и никоимъ образомъ не былъ имъ повелителемъ. Тѣхъ, кто повинуется властямъ, они презираютъ какъ раболѣпствующихъ и ничего не стоящихъ; тѣхъ же, кто равняетъ правителей съ управляемыми и управляемыхъ съ правителями, они прославляютъ и почитаютъ. Въ демократіи отецъ равняется съ сыномъ и боится его, и дѣти равняются съ родителями, не стыдясь ихъ и не почитая, „дабы быть свободными“. „Учителя боятся учениковъ и льстятъ имъ, ученики же презираютъ учителей и вообще педагоговъ. Молодые вступаютъ въ соревнованіе со старцами, равняясь съ ними въ словахъ и въ дѣлахъ. Старцы же снисходятъ къ молодымъ, обращаясь къ нимъ съ шутками и веселыми рѣчами, подражая имъ, дабы не показаться суровыми или деспотичными“. Нечего и говорить, что между мужчинами и женщинами здѣсь господствуетъ полное равноправіе. Нравы стираютъ самую грань между рабами и свободными. „Насколько самыя животныя въ этомъ государствѣ свободнѣе, чѣмъ въ другихъ, этому не повѣритъ тотъ, кто не убѣдится изъ опыта. Самыя собаки становятся подобными ихъ господамъ, ослы же и лошади пріучаются выступать важно и свободно, сталкивая того, кто не уступитъ имъ дороги“ [1]).

Чтобы вліять и властвовать въ демократіи, нужно кадить толпѣ. Поэтому здѣсь создается атмосфера всеобщей лести. И, такъ какъ угождаетъ массамъ преимущественно тотъ, кто льститъ ихъ низменнымъ, животнымъ инстинктамъ, то народопоклонство неизбѣжно вырождается въ *звѣропоклонство*. Въ этомъ Платонъ видитъ сущность демагогіи современныхъ ему софистовъ.

---

[1]) Ibid., 561—563.

Всѣ положенія ихъ ученія „сводятся къ мнѣніямъ толпы, которыя она высказываетъ, собарвшись вмѣстѣ, и это они называютъ мудростью. Положимъ, кто-либо изучилъ движенія гнѣва и страсти какого-либо большого, сильнаго и хорошо упитаннаго дикаго звѣря, какъ къ нему подходить, какъ съ нимъ обращаться, чѣмъ и какъ привести его въ ярость и успокоить, какіе онъ издаетъ при каждомъ случаѣ звуки, какими звуками онъ укрощается или приводится въ бѣшенство. Представимъ себѣ, что человѣкъ, изучившій все это долгимъ опытомъ, при большой затратѣ времени, назоветъ это мудростью; допустимъ, что онъ возведетъ свои наблюденія въ науку и построитъ изъ нихъ ученіе, не различая въ этихъ звѣриныхъ мнѣніяхъ и страстяхъ, что хорошо и что дурно, что правда и что неправда, а назоветъ, сообразно со вкусами звѣря, добромъ то, что нравится послѣднему, а зломъ—то, что ему непріятно“ [1]). Въ этомъ, по мнѣнію Платона,—самая сущность ученія софистовъ.

Такимъ образомъ, въ демократіи создается атмосфера всеобщаго взаимнаго развращенія. Софисты развращаютъ толпу; но и она сама въ свою очередь развращаетъ, ибо создаетъ величайшій соблазнъ—признавать истиннымъ и прекраснымъ все то, что *ей* нравится, то, чему *она* аплодируетъ. Тѣ истинные учители мудрости, которые, наперекоръ софистамъ, рѣшаются противорѣчить площаднымъ вкусамъ, подвергаются жестокимъ преслѣдованіямъ. Имъ угрожаетъ потеря гражданскихъ правъ, денежныя взысканія и даже смертная казнь [2]).

Крайности соприкасаются; а потому не удивительно, что демократія таитъ въ себѣ зародыши жестокой тиранніи. „Какъ въ отдѣльномъ индивидѣ, такъ и въ государствѣ чрезмѣрная свобода превращается не во что иное, какъ въ чрезмѣрное рабство“ [3]).

Переходъ этотъ совершается такимъ образомъ. Въ демо-

---

[1]) L. VI, 493.
[2]) Ibid., 492.
[3]) L. VIII, 564.

кратіи есть три разряда людей; это, вопервыхъ, тѣ, кто въ ней фактически господствуетъ,—демагоги. „Изъ нихъ тѣ, кто повострѣе, говорятъ и дѣлаютъ; прочіе же сидятъ вокругъ ораторскихъ трибунъ, шумятъ и не допускаютъ, чтобы кто-либо говорилъ наперекоръ, такъ что, за немногими исключеніями, въ этомъ государствѣ все управляется этого рода людьми". Другой разрядъ—богатые, составившіе состояніе благодаря бережливости. Это—собиратели меда, то, что называется „пища для трутней".

Третій разрядъ—это демосъ, состоящій частью изъ людей, живущихъ личнымъ трудомъ, частью изъ безработныхъ: это—„самый многочисленный и самый могущественный въ демократіи классъ, когда онъ собирается. Но собирается онъ не часто, развѣ только для добычи меда. Онъ его и добываетъ всякій разъ, когда вожди народные могутъ отнять у имущихъ ихъ состояніе и раздѣлить его между народомъ, удержавъ бо́льшую часть въ свою пользу. Тѣ же, кто подвергается экспропріаціи, вынуждены защищаться, какъ могутъ, обращенными къ народу рѣчами и дѣлами. Даже когда они не стремятся къ новшествамъ, ихъ противники обвиняютъ ихъ въ козняхъ противъ народа и въ олигархическомъ образѣ мыслей. Въ концѣ концовъ, когда они видятъ, что народъ, нападая на нихъ не по злому умыслу, а по невѣжеству, вслѣдствіе обмана клеветниковъ, творитъ надъ ними неправды, они уже волей-неволей становятся олигархами. Къ этому вынуждаетъ ихъ тотъ трутень, который ихъ жалитъ.

Начинаются обвиненія, суды и брани. Въ борьбѣ противъ богатыхъ народъ обыкновенно выбираетъ себѣ въ вожди кого-нибудь одного, котораго онъ возвеличиваетъ и лелѣетъ. Покровитель народа,—вотъ тотъ корень, изъ котораго рождается тираннъ. На немъ сбывается сказаніе о Ликаонѣ, который, отвѣдавъ человѣческихъ внутренностей, превратился въ волка. Повелѣвая послушному народу, онъ не стыдится убивать своихъ согражданъ, тащитъ ихъ въ суды, возводя лживыя обвиненія, оскверняетъ ихъ кровью языкъ

и нечистыя уста, казнитъ, изгоняетъ, сулитъ прощеніе долговъ и раздѣлъ земель. „Развѣ не ясно, что послѣ этого такому человѣку надлежитъ быть или убиту врагами, или же превратиться въ тиранна и стать изъ человѣка волкомъ!“

Противникамъ его остается, дѣйствительно, ради самосохраненія, или судебнымъ порядкомъ добиться его казни, или же убить его тайкомъ. Но противъ этого есть испытанное средство, обычный тираническій пріемъ: „покровитель народа требуетъ у него тѣлохранителей. И народъ даетъ ему стражей, опасаясь за него и не заботясь о самомъ себѣ. Этимъ полагается начало той системѣ террора, которая превращаетъ народнаго вождя въ неограниченнаго властителя. Властью своей онъ пользуется, разумѣется, прежде всего для того, чтобы истребить или изгнать всѣхъ своихъ враговъ.

„Въ первые дни своего владычества онъ всѣмъ улыбается и всякаго встрѣчнаго ласкаетъ, отрекается отъ имени тиранна, даетъ множество обѣщаній въ частныхъ разговорахъ и публично, освобождаетъ отъ долговыхъ обязательствъ, надѣляетъ народъ землями, старается казаться милостивымъ и кроткимъ съ окружающими и со всѣми. Покончивъ съ внѣшними врагами, примирившись съ одними, истребивъ другихъ, и обезпечивъ съ этой стороны спокойствіе, онъ снова возбуждаетъ войны, дабы народъ нуждался въ вождѣ. Это нужно и для того, чтобы народныя массы, доведенныя до бѣдности войной, были поглощены заботами о хлѣбѣ насущномъ и не имѣли досуга злоумышлять противъ правителя“.

Чтобы упрочить за собою власть, тираннъ долженъ истребить все выдающееся, независимое, свободомыслящее. „Проницательнымъ взоромъ онъ долженъ распознать, кто храбръ, кто великодушенъ, кто мудръ, кто богатъ. Хочетъ онъ или не хочетъ, онъ вынужденъ быть всѣмъ этимъ людямъ врагомъ и злоумышляетъ противъ нихъ, доколѣ онъ не „очиститъ“ государства. Это—очищеніе противоположное тому, которому врачи подвергаютъ организмъ: они удаляютъ

изъ него худшее и оставляютъ лучшее; онъ же, тиранъ, поступаетъ наоборотъ. Иначе онъ не можетъ властвовать. Онъ связанъ счастливою необходимостью или сожительствовать съ ничтожнымъ большинствомъ, будучи даже ему ненавистнымъ или же отказаться отъ жизни. И, чѣмъ больше онъ возбудитъ противъ себя ненависти среди гражданъ такими дѣлами, тѣмъ больше онъ будетъ нуждаться въ многочисленной и вѣрной охранѣ.

Рано или поздно онъ окружитъ себя тѣлохранителями-рабами, коихъ онъ освободитъ, отнявъ ихъ у господъ. Граждане станутъ рабами своихъ рабовъ. И узнаетъ тогда народъ, „какое чудовище онъ родилъ, взлелѣялъ и выростилъ“ [1]).

Гражданское рабство въ тиранніи представляетъ собою лишь внѣшнее проявленіе внутренняго порабощенія духа. Достигая крайняго своего завершенія въ тиранніи, это порабощеніе начинается еще въ демократіи. Свободная душа есть та, въ которой специфически человѣческое начало—разумъ—властвуетъ надъ чувственной, животной природой. Когда это нормальное отношеніе извращается, когда во внутреннемъ мірѣ человѣка воцаряется звѣрь, мы имѣемъ уже не свободную, а *рабскую душу*. Это—то самое извращеніе человѣческой природы, которое совершается въ демократіи и завершается въ тиранніи. Въ каждомъ человѣкѣ, даже въ тѣхъ изъ насъ, которые кажутся умѣренными, таится страшное, дикое, звѣроподобное начало. Это обнаруживается во снѣ, когда разумная, кроткая и господствующая часть души погружается въ дремоту. Тогда, освободившись отъ контроля разума, пробуждается въ насъ звѣриная природа; отрѣшаясь отъ всякаго стыда, она дозволяетъ себѣ всякую дерзость. Въ состояніи соннаго опьянѣнія совершенно исчезаетъ грань между дозволеннымъ и преступнымъ: тутъ человѣку ничего не значитъ совокупиться съ матерью, съ какимъ-либо другимъ человѣкомъ,

[1]) Ibid., 565—568.

скотомъ или божествомъ, убить кого бы то ни было. Ни отъ какого питья, безумія и безстыдства онъ не воздерживается.

Это превращеніе, совершающееся въ нормальномъ состояніи только во снѣ, въ тиранніи происходитъ наяву. Болѣе того, тутъ, подчиняясь неограниченному господству животнаго, чувственнаго эроса, человѣкъ становится наяву такимъ, какимъ онъ раньше и во снѣ не бывалъ,—воромъ, святотатцемъ, торговцемъ невольниками, отцеубійцею.

Появленіе этого типа подготовляется въ демократіи: здѣсь люди пріучаются забывать всякую мѣру и видятъ въ нарушеніи всякаго закона совершенную свободу. Но совершенное беззаконіе, совершенный произволъ и есть то, что составляетъ сущность тиранніи. Душа человѣка становится тираническою, когда она окончательно освобождается отъ всякаго удержа и преисполняется безуміемъ. Тираническій темпераментъ есть нѣкотораго рода сочетаніе опьянѣнія, чувственной похоти (эроса) и меланхоліи.

Тираническая природа, пока она не достигнетъ власти, представляетъ собою обыкновенный типъ преступника. Это—ненасытная, рабская душа; она находится подъ тираническою властью аффекта и, слѣдовательно, никогда не бываетъ свободна, никогда не дѣлаетъ того, что хочетъ. Такіе люди воистину несчастны, ибо живутъ подъ вѣчнымъ гнетомъ тревоги и страха. Нѣтъ на свѣтѣ человѣка, который долженъ былъ бы болѣе бояться всего и всѣхъ, чѣмъ эти ненавистные всѣмъ злодѣи. Но несчастнѣйшимъ изъ несчастныхъ является злодѣй, достигшій тираннической власти: онъ—первая жертва той системы всеобщаго террора, которая даетъ ему возможность царствовать; среди враждебныхъ ему подданныхъ, онъ, спасая свою жизнь, живетъ какъ бы въ темницѣ: ему одному во всемъ государствѣ нельзя ни путешествовать, ни наслаждаться зрѣлищами, подобно прочимъ свободнымъ людямъ. Запершись въ стѣнахъ своего жилища, онъ долженъ завидовать своимъ подданнымъ [1]).

[1]) L. IX, 571—579.

IV.

Вглядываясь въ изображенную здѣсь картину грѣхопаденія греческаго государства, мы убѣждаемся, что, несмотря на разстояніе столѣтій, отдѣляющихъ насъ отъ древности, многія изъ цѣнностей древняго общества, а равнымъ образомъ и оцѣнки Платона до сихъ поръ не отжили свой вѣкъ.

Теперь, какъ и тогда, безмѣрная жажда накопленія богатствъ является сильнѣйшимъ двигателемъ общественной жизни, жизненнымъ принципомъ капиталистическаго строя. Теперь, какъ и тогда, государство цензовое, олигархическое таитъ въ своихъ нѣдрахъ какъ бы два государства, другъ другу враждебныхъ и противоположныхъ—богатыхъ и бѣдныхъ. Теперь, какъ и прежде, обостренная классовая борьба рветъ на части государство и, разрушая патріотизмъ, угрожаетъ его цѣлости. По прежнему эта борьба дѣлаетъ неизбѣжнымъ переходъ отъ цензового, олигархическаго государственнаго строя къ демократіи. Въ современныхъ демократіяхъ мы видимъ тотъ же культъ свободы, безпредѣльной, не терпящей никакихъ ограниченій. И такъ же, какъ въ дни Платона, крайность безмѣрной свободы склонна вырождаться въ безграничный, анархическій произволъ; она легко переходитъ въ противоположную себѣ крайность безграничнаго рабства и деспотизма. Тираннія была естественнымъ концомъ греческой демократіи; но такъ же и демократія современная таитъ въ себѣ зародыши диктатуры въ монархической формѣ. Народопоклонство, переходящее въ звѣропоклонство, софистическая демагогія, основанная на лести и боготвореніи пороковъ толпы, грабежъ, экспропріація, конфискація и раздача земель, хулиганская волна, выносящая на себѣ тираннію, терроръ демократическій и терроръ монархическій, тиранъ, который устрашаетъ и самъ дрожитъ отъ страха, живя узникомъ въ своемъ дворцѣ,—все это неумирающія чудовища, общечеловѣческіе типы, встрѣчающіеся въ самыя разнообразныя эпохи.

Съ исторической сцены исчезли тѣ специфическія особенности греческаго государства, съ которыми намъ еще придется считаться при анализѣ государственнаго идеала Платона. Рабство, все еще не упраздненное окончательно, измѣнило свои формы, и изъ личнаго стало классовымъ. Государство-городъ погребено подъ развалинами древней Греціи. Измѣнилъ свою природу и національнизмъ: современный національнизмъ, оставаясь крупнымъ факторомъ политической жизни, уже не опредѣляетъ собою, какъ въ древней Греціи, всего бытового уклада государства. Онъ существенно отличается отъ національнизма греческаго, лишавшаго всѣхъ не-эллиновъ гражданскихъ правъ и смотрѣвшаго на нихъ какъ на варваровъ—рабовъ по природѣ. Наконецъ, въ отличіе отъ государствъ древнихъ, государство современное уже не является религіознымъ союзомъ. Религіозныя цѣли преслѣдуются уже не имъ, а безусловно отличнымъ отъ него, самостоятельнымъ обществомъ вѣрующихъ—церковью. И тѣмъ не менѣе сущность общественнаго грѣха, сущность уклоненія общественной жизни отъ ея конечной цѣли и смысла въ общемъ осталась та же. Все тѣ же *языческіе* идолы, до сихъ поръ не пережитые, продолжаютъ собирать вокругъ себя поклонниковъ и давать тонъ общественной жизни.

„*Идолы*“ (εἴδωλα),—я заимствую это выраженіе у Платона. Идолами онъ называетъ именно возведенныя въ абсолютъ относительныя, условныя цѣнности жизни, обманчивыя *подобія* добра и красоты, которыя люди принимаютъ за подлинное, безусловное, добро и красоту [1]). „Идолъ“—по-гречески значитъ то просто образъ, то *обманчивый* образъ, призракъ, *привидѣніе*. Говоря объ идолахъ толпы, Платонъ подразумѣваетъ именно тѣ призраки, которымъ она поклоняется. Современная дѣйствительность представляется ему царствомъ призраковъ. И корень этого идолопоклонства онъ видитъ во всеобщемъ *усыпленіи духа*.

---

[1]) См., напримѣръ, Convivium, 212.

Въ общественномъ сознаніи происходитъ та самая подмѣна подлиннаго, воображаемымъ, призрачнымъ, которая совершается во снѣ. Грезить во снѣ или наяву значитъ принимать подобіе предмета за самый предметъ: грезятъ, стало быть, и тѣ, кто принимаетъ видимость добра и правды за самое добро и за самую правду. Въ дѣйствительности существуетъ лишь единое добро, единая правда. Но для большинства людей, которые смотрятъ на дѣйствительность сквозь обманчивую, чувственную призму, это единство идеи раздробляется на множество разнообразныхъ явленій. Въ глазахъ обыкновенныхъ любопытныхъ—людей практики и ремесленниковъ—единое благо подмѣнивается множествомъ конкректныхъ благъ. „Люди, жадные до зрѣнія и слуха, услаждаются красками, образами и всѣмъ тѣмъ, что изъ нихъ составляется; но ихъ разумъ безсиленъ созерцать самую природу красоты и услаждаться ею. Среди множества спящихъ рѣдки истинно бодрствующіе, тѣ философскія природы, которыя въ состояніи воспринимать *единство* безусловнаго“ [1]). Отсюда — та погоня за многими конкректными благами, которую мы видимъ въ извращенныхъ государствахъ, замѣна безусловнаго добра честью въ тимократіи, золотомъ въ олигархіи, безграничной свободой въ демократіи и безграничнымъ произволомъ въ тиранніи. То озвѣрѣніе человѣка, которымъ завершается этотъ сонъ, составляетъ логическое послѣдствіе раздвоенія жизни, расторженія связи между духомъ и тѣломъ, господства плоти и плѣна мысли.

Это раздвоеніе и этотъ плѣнъ, мѣняя формы, въ существѣ своемъ во всѣ вѣка—одни и тѣ же. Вотъ почему, читая „Политію“ Платона, такъ часто приходится вспоминать латинскую пословицу: mutato nomine, de te fabula narratur.

---

[1]) Civitas, I. V, 476.

V.

Задачи идеальнаго государства.

Въ седьмой книгѣ „Политіи“ Платонъ въ яркомъ сравненіи подводитъ итогъ своимъ наблюденіямъ надъ земной жизнью человѣческой личности и общества.

Представьте себѣ глубокое подземелье, съ узкимъ выходомъ къ свѣту во всю его длину. Пещера наполнена людьми, узниками, которые томятся въ ней съ дѣтства: они прикованы за ноги и за шею спиною къ выходу, такъ что не могутъ ни двинуться съ мѣста, ни повернуть головы. Вдали и сверху надъ выходомъ, стало быть сзади узниковъ, свѣтитъ огонь. Вдоль пути, ведущаго къ огню, возвышается невысокая стѣнка, подобная тѣмъ ширмамъ, надъ которыми фокусники показываютъ зрителямъ свои фокусы. Надъ стѣнкой сзади плѣнниковъ люди проносятъ различныя предметы и фигуры—статуэтки людей и животныхъ, при чемъ изъ проходящихъ одни говорятъ, другіе же молчатъ. Узники не видятъ ни выхода, ни огня, ни проходящихъ сзади людей, ни проносимыхъ ими предметовъ. Они могутъ созерцать только заднюю стѣну пещеры, а на ней—*тѣни* предметовъ, проносимыхъ между ними и свѣтомъ. Не видя въ теченіе всей своей жизни ничего кромѣ этихъ тѣней, они очевидно будутъ принимать тѣни за самые предметы, за подлинную дѣйствительность. Если они услышатъ эхо отъ задней стѣны, повторяющее голоса проходящихъ сзади, невидимыхъ для нихъ людей, имъ естественно покажется, что говорятъ движущіяся на стѣнахъ тѣни: они ничего не будутъ признавать истиннымъ, кромѣ этихъ тѣней и этихъ отраженій звука.

Если мы внезапно раскуемъ узника, заставимъ его выпрямиться во весь ростъ и повернуться къ свѣту, мы причинимъ ему боль. Ослѣпленный яркимъ свѣтомъ, онъ не будетъ въ состояніи распознавать тѣхъ предметовъ, коихъ тѣни онъ прежде ясно видѣлъ. Что же отвѣтитъ узникъ тому, кто скажетъ, что раньше онъ видѣлъ пустяки, а

теперь видитъ подлинно сущее? Не сочтетъ ли онъ, что именно теперь его обманываютъ, а что видѣнное раньше было истиною? Если же кто заставитъ его разомъ пройти весь трудный скалистый путь изъ пещеры и вытащитъ къ свѣту солнечному, онъ испытаетъ муку, вознегодуетъ на влекущаго и потеряетъ окончательно способность зрѣнія.

Нужна привычка, постепенное воспитаніе, чтобы сдѣлать узника способнымъ смотрѣть вверхъ. Сначала ему всего легче распознавать тѣни, потомъ отраженія, подобія, (εἴδωλα) людей и другихъ предметовъ въ водѣ; потомъ онъ уже можетъ обратиться къ самымъ предметамъ; засимъ онъ устремитъ свой взоръ къ тому, что на небѣ, разсматривая самое небо ночью, созерцая мѣсяцъ и звѣзды. Наконецъ, онъ будетъ въ состояніи видѣть уже не отраженіе солнца въ водѣ, не изображеніе его въ чемъ-либо другомъ, но самое солнце, само въ себѣ и на своемъ мѣстѣ. Тогда ему откроется, что отъ солнца идутъ смѣны временъ дня и года, что солнце въ видимомъ мірѣ всѣмъ управляетъ, будучи нѣкоторымъ образомъ всему причиною. И, вспомнивъ о прежнемъ жилищѣ, о товарищахъ по узамъ и о тамошней мудрости, онъ почтетъ себя блаженнымъ, а къ тѣмъ восчувствуетъ жалость.

Тамъ среди узниковъ доставались почетъ и хвалы въ удѣлъ тому, кто яснѣе другихъ распознавалъ и удерживалъ въ памяти тѣни; но душа, вырвавшаяся изъ плѣна, не почувствуетъ зависти къ наиболѣе почитаемымъ и властвующимъ въ пещерѣ: она выскажется о нихъ такъ, какъ говоритъ Ахиллъ въ стихахъ Гомера о своемъ пребываніи въ аду:

„Лучше поденщикомъ быть и воздѣлывать поле чужое,
Быть въ услуженьи у бѣднаго, скудно живущаго мужа,
Чѣмъ надо всѣми погибшими властвовать здѣсь мертвецами“.

Есть два рода ослѣпленія: есть ослѣпленіе толпы—тѣхъ низменныхъ природъ, которыя не могутъ созерцать солнечнаго свѣта безъ помраченія взора. Другое дѣло—ослѣпленіе истиннаго философа. Человѣкъ, привыкшій къ со-

зерцанію солнечнаго свѣта, испытываетъ этотъ недугъ, когда возвращается въ пещеру. Онъ не сразу овладѣваетъ своимъ зрѣніемъ; пока онъ не привыкнетъ снова распознавать тѣни, онъ даетъ поводъ къ насмѣшкамъ: говорятъ, что изъ своего путешествія кверху онъ вернулся съ поврежденными глазами, и что не стоитъ предпринимать новыхъ восхожденій: такъ, что всякаго, кто попытается другихъ расковать и вывести на свѣтъ изъ мрака, узники убьютъ, если только смогутъ наложить на него руки.

Такова противоположность между нашимъ земнымъ жилищемъ и тѣмъ мыслимымъ міромъ, куда надлежитъ держать путь душѣ, чтобы найти себѣ достойное мѣстопребываніе. Солнце этого мыслимаго міра—его вершина—есть идея блага. „Она съ трудомъ дается созерцанію. Но, увидавъ ее, должно судить о ней, какъ о причинѣ всего справедливаго и прекраснаго. Въ видимомъ мірѣ она—свѣтъ и источникъ того, что имъ управляетъ. Въ мірѣ же мыслимомъ она—владычица (κυρία)—источникъ истины и разума. На нее долженъ устремлять свой взоръ всякій, кто хочетъ разумно дѣйствовать въ частной и общественной жизни“ [1]).

Этими словами опредѣляется сущность той задачи, которую Платонъ пытался разрѣшить въ своей „Политіи“. Въ блестящей и глубокомысленной статьѣ В. С. Соловьева „Жизненная драма Платона“ мы находимъ къ сожалѣнію довольно поверхностное сужденіе объ этой задачѣ. По мнѣнію Соловьева, „такъ какъ настоящее, глубокое исправленіе и полная помощь—черезъ *перерожденіе* человѣческой природы—оказались ему (Платону) не по силамъ, то онъ беретъ болѣе поверхностную, но за то и болѣе доступную задачу—*преобразованіе* общественныхъ отношеній“.

Что, вопреки Соловьеву, для Платона идетъ рѣчь не о преобразованіи только, а о полномъ *перерожденіи* человѣческой природы, это видно даже изъ заключительныхъ словъ

---

[1]) L. VII, 514—517.

только что приведеннаго текста. Нужно покончить съ неправдой жизни частной и общественной, осуществить въ ней безусловное добро. Иначе говоря, надо расковать узника и возвести его изъ темницы на самую вершину міра мыслимаго: всѣмъ сердцемъ и умомъ онъ долженъ прилѣпиться къ идеѣ блага. Это ли не полное перерожденіе человѣческой природы? Чтобы не оставить въ этомъ ни малѣйшаго сомнѣнія, Платонъ такъ поясняетъ свое сравненіе земной жизни съ пещерою:

„Сказанное теперь значитъ, что, какъ глазъ (плѣнника) не можетъ повернуться отъ мрака къ свѣту иначе, какъ вмѣстѣ со всѣмъ тѣломъ, такъ же и присущая душѣ каждаго сила и органъ познанія долженъ обратиться вмѣстѣ со всей душой отъ того, что рождается, доколѣ душа не станетъ способною выносить созерцаніе истинно сущаго и притомъ самой свѣтлой его точки: это, какъ мы уже сказали, есть благо“ [1]).

Иначе говоря, Платонъ требуетъ, чтобы человѣкъ совершилъ поворотъ отъ міра тлѣннаго къ безусловному, сверхчувственному благу *всею душою*. Въ „Политіи“ это — не какая-либо случайная обмолвка, а *основная мысль* всего діалога. Весь соціальный и политическій строй идеальнаго государства долженъ выражать собою этотъ поворотъ души. Вспомнимъ, что вся „Политія“ — не что иное, какъ трактатъ о *правдѣ—справедливости*; а сущность правды именно въ томъ и заключается, чтобы, какъ въ человѣческой душѣ, такъ и въ общежитіи безсмертное начало господствовало надъ смертнымъ. Для этого требуется полное перерожденіе дѣйствительной жизни, гдѣ между духомъ и тѣломъ существуетъ, какъ разъ обратное отношеніе.

Въ дальнѣйшемъ изложеніи намъ придется убѣдиться въ негодности тѣхъ средствъ, которыми Платонъ думалъ воспользоваться для разрѣшенія поставленной имъ жизненной задачи. Но пока мы можемъ оставить вопросъ о средствахъ

---

[1]) Civitas, l. VII, 518.

въ сторонѣ. Намъ предстоитъ выяснить *самую задачу*, самую цѣль личной и общественной жизни, какъ ее понималъ Платонъ.

Для философа, который считаетъ существующія формы общественной жизни основанными на неправдѣ, возможно двоякое отношеніе къ окружающей его дѣйствительности: или бѣгство отъ міра, или попытка преобразовать міръ. Съ самой кончины Сократа въ душѣ Платона боролись оба эти стремленія.

Говоря словами Соловьева, трагизмъ этой кончины для Платона состоялъ „въ томъ, что лучшая общественная среда во всемъ тогдашнемъ человѣчествѣ—Аѳины—не могла перенести простого, голаго принципа—правды; что общественная жизнь оказалась несовмѣстимою съ личной совѣстью; что раскрылась бездна чистаго, безпримѣснаго зла и поглотила праведника; что для правды смерть оказалась единственнымъ удѣломъ, а жизнь и дѣйствительность отошли ко злу и лжи. Какъ же жить въ этомъ царствѣ зла, жить тамъ, гдѣ праведникъ долженъ умереть“ [1])?

Казалось бы, для вѣрнаго Сократу ученика бѣгство отъ міра являлось неизбѣжнымъ. „Платонъ“, говоритъ Соловьевъ, долженъ былъ по убѣжденію бѣжать отъ міра; съ этимъ связалось бѣгство по принужденію изъ родного города. Онъ поселяется на нѣсколько лѣтъ въ Мегарѣ съ другими сократовцами и вдали отъ всякихъ дѣлъ предается чистой теоріи, математическимъ и діалектическимъ задачамъ и упражненіямъ“ [2]).

Однако, бѣжать въ Мегару еще не значило бѣжать отъ міра. Весь изложенный выше Платоновъ анализъ формъ дѣйствительной жизни указываетъ, что для бѣгства отъ міра въ его дни былъ только одинъ единственный путь—смерть. У древняго греческаго философа, въ отличіе отъ христіанскихъ отшельниковъ, не было монастыря. Поэтому здѣсь,

---

[1]) Соловьевъ, собраніе соч. т. VIII, стр. 266.

[2]) Ibid., стр. 271.

въ этой жизни ему бѣжать было некуда. Діалектическія и математическія упражненія, очевидно, не спасали отъ міра: наполняя умъ, они оставляли нетронутымъ сердце. Ихъ однихъ было совершенно недостаточно, чтобы осуществить тотъ поворотъ всего человѣческаго существа къ умопостигаемому солнцу, о которомъ говоритъ „Политія". Для души Мегара, очевидно, была не лучшей темницей, чѣмъ Аѳины.

Отсюда—естественный соблазнъ—освободиться отъ „темницы" самымъ прямымъ и радикальнымъ способомъ. „Есть поводъ догадываться", говоритъ Соловьевъ, „что и Платону являлась мысль о самоубійствѣ" [1]). Соловьевъ не высказываетъ своихъ основаній; но догадка оправдывается текстомъ Федона, того самаго діалога, который повѣствуетъ о смерти Сократа. Тутъ мы видимъ, что мысль о самоубійствѣ обсуждалась Платономъ именно въ связи съ этой смертью. Для философа тѣло — только помѣха. Смерть—вѣнецъ всѣхъ его жизненныхъ стремленій. Таковъ смыслъ предсмертныхъ рѣчей Сократа въ Федонѣ—той радостной „лебединой пѣсни" [2]), которую онъ поетъ за нѣсколько часовъ до своей кончины. Но, высказавъ мысль о желательности смерти для философа, Сократъ тотчасъ спѣшитъ прибавить оговорку: „однако, онъ самъ не наложитъ на себя руку; ибо, какъ говорятъ, это недозволено" [3]). И на вопросъ собесѣдника, почему недозволено, онъ отвѣчаетъ: „въ самомъ дѣлѣ, тебѣ кажется удивительнымъ, что людямъ, которымъ лучше умереть, не подобаетъ самимъ себѣ причинять смерть, а надлежитъ ждать другого благодѣтеля. Однако, мы во власти боговъ, которые о насъ пекутся и составляемъ ихъ собственность. Посему надлежитъ „убивать себя не иначе, какъ если богъ насъ къ тому вынудитъ, какъ въ настоящемъ случаѣ" [4]) (Сократъ разу-

---

[1]) Ibid., стр. 268.

[2]) „Лебединая пѣснь"—подлинная характеристика самого Платона, въ Федонѣ.

[3]) Ibid., 61.

[4]) Ibid., 62.

мѣетъ необходимость выпить ядъ по приговору аѳинскихъ судей).

Отсюда ясно, что идеализмъ Платона съ самаго начала не былъ такимъ *отрѣшеннымъ* отъ жизни, какъ думаетъ Соловьевъ. Поставленный смертью Сократа вопросъ о самоубійствѣ тотчасъ рѣшается для него въ томъ смыслѣ, что человѣкъ прикрѣпленъ къ своей земной темницѣ своимъ провиденціальнымъ назначеніемъ, — тѣмъ *дѣломъ*, которое онъ долженъ совершить въ качествѣ собственности божества; тутъ же Платонъ сравниваетъ самоубійство съ бѣгствомъ неразумнаго раба отъ добраго господина [1]).

Характеризуя точку зрѣнія, выразившуюся въ *Федонѣ* и другихъ діалогахъ той же эпохи (*Горгіи*, *Менонѣ*, 2-я книга *Государства*, *Кратилѣ*, *Теэтетѣ*, *Парменидѣ*), Соловьевъ говоритъ между прочимъ:

„Если этотъ идеализмъ, держащійся на почвѣ противоположенія между умопостигаемой областью истинно сущаго и обманчивымъ потокомъ чувственныхъ явленій какъ „несущаго“, куда всецѣло относится всякая житейская и общественная практика,—если такую отрѣшенную точку зрѣнія прямо сопоставить съ послѣдующими стремленіями Платона къ соціально-политическимъ преобразованіямъ, съ его упорными попытками не только опредѣлить истинныя нормы общественныхъ отношеній, но и воплотить эти нормы въ устройствѣ дѣйствительнаго образцоваго государства, то представляется явное противорѣчіе, непроходимая пропасть“ [2]).

Въ дѣйствительности, непроходимой пропасти *между діалогами* Платона не существуетъ. Соловьевъ упустилъ изъ вида то существенное различіе между динамическимъ идеализмомъ Платона и отрѣшеннымъ идеализмомъ его друга *Евклида*, основателя мегарской школы, противъ котораго Платонъ полемизируетъ уже въ *Софистѣ*. Мегарская школа

---

1) Ibid.

2) Собраніе соч., VIII, стр. 271—272.

учила, что идеи совершенно отрѣшены отъ движущейся области явленій, а потому безусловно чужды движенію. Напротивъ, для Платона божественная идея есть *движущая сила*, которая проникаетъ въ явленія и дѣйствуетъ въ нихъ. Въ *Софистѣ* онъ возражаетъ мегарцамъ, что, если бы идеи были неподвижны, онѣ были бы непознаваемы, безжизненны и неразумны. Познавать, — значитъ дѣйствовать на познаваемое. Если мы познаемъ идеи, то, стало быть, онѣ находятся по отношенію къ познающему уму въ страдательномъ состояніи, движутся по отношенію къ нему. Въ качествѣ совершеннаго бытія, святого и цѣннаго, идеи живутъ, мыслятъ и движутся [1]).

Въ *Федонѣ* Платонъ прямо изображаетъ ихъ, какъ *движущія причины* вселенной, объясняетъ ими ея цѣлесообразное устройство: разсужденіе объ идеяхъ здѣсь начинается словами: намъ „надлежитъ изслѣдовать причину возникновенія и уничтоженія“ [2]). Тутъ же высказывается сочувствіе мысли Анаксагора, что разумъ есть устроитель вселенной и причина всего генезиса; здѣсь же мы находимъ упрекъ Анаксагору за то, что, при объясненіи явленій, онъ не дѣлаетъ изъ выдвинутаго имъ разумнаго начала никакого употребленія, а становится на матеріалистическую точку зрѣнія, не дающую возможности понять цѣлесообразнаго устройства существующаго, его смысла [3]). И, наконецъ, Платонъ формулируетъ свое заключеніе, что есть нѣчто само по себѣ прекрасное и благое, что служитъ воистину причиною (αἰτία) [4]). Короче говоря, это—та самая идея блага, которая, какъ мы видѣли выше, признается въ „Политіи“ причиною всего прекраснаго и справедливаго и источникомъ свѣта въ мірѣ видимомъ.

Переходъ отъ „*Софиста*“ и „*Федона*“ къ „*Политіи*“ такимъ

---

1) Sophista, 248—249, Ср. Zeller, Die Philosophie d. Griechen, II Th., 1 Abth., 3 Aufl., 218—219; 574—584.

2) Phaedo, 95.

3) Ibid., 97—98.

4) Ibid., 100.

образомъ ясенъ. Точка зрѣніе „Политіи“ представляетъ собою не что иное, какъ дальнѣйшее развитіе началъ, выраженныхъ въ двухъ первыхъ діалогахъ, прямой логическій выводъ изъ нихъ. Если идеи вообще и въ особенности идея блага суть двигатели всего существующаго, начало цѣлесообразнаго устройства вселенной, то имъ подобаетъ быть двигателями также въ личной и въ общественной жизни человѣка. Онѣ и здѣсь должны явиться, какъ *живыя силы*.

Если въ *Федонѣ* Провидѣніе положительно воспрещаетъ философу самоубійство и предписываетъ ему ради какого-то благого дѣла не разставаться съ тѣломъ, доколѣ его не освободитъ божество, то „*Политія*“ прямо выясняетъ, въ чемъ заключается это *дѣло* философа на землѣ. Это дѣло — само наилучшее общежитіе: „ибо въ немъ будутъ господствовать воистину богатые, — не золотомъ, а тѣмъ, чѣмъ подобаетъ быть богатымъ блаженному,—благою и разумною жизнью; если же нищіе и алчущіе для себя частныхъ благъ приступятъ къ общественному служенію съ цѣлью урвать оттуда себѣ благо, то это недозволительно. Ибо, разъ власть станетъ предметомъ спора, начнется внутренняя, домашняя война, которая погубитъ какъ ихъ самихъ, такъ и прочее государство“ [1]).

Богатство и бѣдность! Мы помнимъ, что это—тотъ самый контрастъ, изъ котораго, по ученію Платона, рождается любовь, *эросъ*, посредникъ между небомъ и землею. Теперь мы видимъ, что эта самая посредническая задача въ „Политіи“ вмѣняется въ обязанность философу. Съ небесной высоты умозрѣнія онъ долженъ снизойти къ бѣднымъ и удѣлить имъ отъ своего богатства. Какъ могъ Соловьевъ утверждать, что въ „Республикѣ“ Платонъ отступилъ передъ своей высшей жизненной (эротической) задачей! Это значитъ игнорировать въ преобразовательныхъ планахъ философа самую ихъ сущность!

Въ дальнѣйшемъ изложеніи мы увидимъ, въ чемъ заклю-

---

[1]) Civitas, l. VII, 521.

чаются философскія противорѣчія утопіи Платона. Пока же для насъ ясно, что у Соловьева они изображены не совсѣмъ точно.

VI.

Государство, управляемое философами! Вотъ мысль, которая въ наши дни кажется наиболѣе странною, парадоксальною: теперь, какъ и въ дни Платона, она продолжаетъ служить темою для насмѣшекъ. Въ лучшемъ случаѣ она прощается Платону, какъ чудачество, юродство генія. Едва ли многіе считаютъ идею философскаго государства заслуживающею серьезнаго вниманія. Между тѣмъ эта „причуда“ уже потому требуетъ обстоятельнаго анализа, что она неразрывно связана съ самой сущностью платонизма, съ тѣми цѣнными его сторонами, которыя никогда не утратятъ значенія.

Платонъ самъ отдавалъ себѣ ясный отчетъ въ парадоксальности своего тезиса, зналъ всѣ вызываемыя имъ возраженія и насмѣшки, начиная съ указаній на полную непрактичность философа, на его неприспособленность къ общественной дѣятельности. И, странное дѣло, тѣ, кто въ наше время повторяютъ эти насмѣшки, сами того не зная, большею частью заимствуютъ ихъ изъ произведеній самого Платона. Такъ, напр., именно благодаря Платону мы знаемъ классическій, оставшійся до нашего времени ходячимъ анекдотъ о Ѳалесѣ: онъ былъ осмѣянъ ѳракійской рабыней за то, что, наблюдая звѣзды на небѣ, свалился въ колодезь. Отсюда же взято вошедшее въ поговорку изреченіе: „Философъ хочетъ видѣть то, что на небѣ и не замѣчаетъ ближайшаго, что у него подъ ногами“ [1]).

Въ Ѳеэтетѣ и въ *Горгіи* дается также изображеніе философа. Съ юныхъ лѣтъ онъ не знаетъ дороги на площадь, не вѣдаетъ, гдѣ судъ, совѣтъ или какое-либо другое мѣсто публичныхъ собраній. Законы и постановленія ему не-

---

[1]) Theaetetus, 174.

извѣстны, участвовать въ какихъ-либо союзахъ, собраніяхъ, политическихъ обѣдахъ и добиваться власти ему не грезится и во снѣ: „въ дѣйствительности онъ живетъ и вращается въ государствѣ только тѣломъ; умъ же его все это мало цѣнитъ и ни во что не ставитъ; но, говоря словами Пиндара, онъ всюду проникаетъ, измѣряя нѣдра земли и то, что надъ нею, возносится надъ небомъ, изучая астрономію, вездѣ изслѣдуетъ природу сущаго и не спускается къ близлежащему". Понятно, что философъ, ничего не смыслящій въ земныхъ, рабскихъ дѣлахъ, не умѣющій завязать своего дорожнаго мѣшка, ни приправить кушанья, ни произнести льстивую рѣчь, возбуждаетъ насмѣшки своею безпомощностью. Но это юродство и безпомощность въ житейскомъ обусловливается тѣмъ, что онъ влагаетъ душу въ высшую мудрость; онъ одинъ обладаетъ тѣмъ знаніемъ правды, которое возноситъ его высоко надъ царями. Если бы всѣ думали какъ онъ, среди людей царилъ бы миръ и было бы меньше золъ на землѣ. Но зло не можетъ уничтожиться; ибо противоположное добру по необходимости должно существовать всегда. Однако, оно не можетъ имѣть мѣсто среди боговъ, а въ силу необходимости преисполняетъ смертную природу и эту жизнь. Поэтому нужно стремиться какъ можно скорѣе „бѣжать отсюда туда". Бѣгство заключается въ возможномъ уподобленіи божеству; уподобленіе же состоитъ въ томъ, чтобы становиться праведнымъ и святымъ согласно съ разумомъ. [1]).

Повидимому, эта проповѣдь „*бѣгства отъ міра*" въ *Θеэтетѣ* находится въ полномъ противорѣчіи съ позднѣйшимъ требованіемъ—*господства философа надъ государствомъ* въ „Политіи". Тамъ проповѣдуется какъ разъ то, что, по словамъ Θеэтета„ не грезилось философу и во снѣ". Однако, *пропасти* между двумя діалогами и тутъ не существуетъ. Въ дѣйствительности мы имѣемъ дѣло не столько съ противорѣчіемъ между двумя діалогами и двумя эпохами жизни Пла-

[1]) Ibid., 173—176; ср. Gorgias, 484.

тона, сколько съ внутреннимъ противорѣчіемъ всей его философіи, проникающимъ всю его литературную дѣятельность послѣ смерти Сократа. Уже въ Θеэтетѣ сталкиваются два непримиренныя требованія—бѣгства отъ міра и осуществленія философскаго идеала въ мірѣ. Уже здѣсь высказывается мысль о необходимости дѣятельной борьбы противъ общественнаго зла. Нельзя допускать, говорится здѣсь, чтобы неправедный и нечестивый превозмогали своимъ лукавствомъ: ибо они величаются своимъ срамомъ и считаютъ себя не пустыми болтунами, не бременемъ земли, а людьми, коимъ подобаетъ спасаться въ государствѣ. Изобличеніе—имъ самимъ на пользу: ибо они не знаютъ, что истинное наказаніе—не удары и не смертная казнь, коихъ нерѣдко избѣгаютъ даже виновные, а тѣ загробныя муки, коихъ неправедному избѣжать невозможно [1]).

Вотъ препятствіе, которое задерживаетъ бѣгство философа отъ міра: личная задача самоспасенія философа неразрывно связана съ задачею спасенія ближняго. Въ „Республикѣ“ Платонъ только глубже созналъ и точнѣе формулировалъ эту связь; этимъ сама собою намѣтилась задача философскаго государства — того единственнаго образа правленія, гдѣ философъ можетъ явиться въ роли спасителя. Здѣсь онъ прямо говоритъ, что, пока счастливый случай не отдастъ власть въ руки философовъ, ни государство, ни государственное устройство, ни *отдѣльный человѣкъ* не станетъ совершеннымъ [2]).

За рѣдкими исключеніями не спасется и самъ философъ: ибо существующія формы государственной жизни создаютъ ту атмосферу всеобщаго развращенія, среди которой спасеніе отдѣльной личности становится почти невозможнымъ. Философская природа здѣсь подвержена порчѣ и гибели болѣе, чѣмъ какая-либо другая; чѣмъ богаче ея духовные

---

[1]) Theaetetus, 176—177.

[2]) Civitas, I; VI, 499: οὔτε πόλις, οὔτε πολιτεία, οὐδὲ γ'ανὴρ ὁμοίως μήποτε γένηται τέλεος.

дары, тѣмъ вѣроятнѣе и глубже ея паденіе. Люди посредственные, ограниченные неспособны вообще къ чему-либо великому; напротивъ, даровитые—тѣ-самые, которые причиняютъ государству и частнымъ лицамъ или наибольшее благо или наибольшее зло [1]).

Послѣднее случается чаще, потому что природа даровитая, философская подвержена великимъ искушеніямъ, которыхъ простые смертные не знаютъ. Источникомъ искушеній являются всѣ тѣ отдѣльныя качества, которыми она обладаетъ. Съ яснымъ умомъ истинный искатель правды сочетаетъ непремѣнно умѣренность въ отношеніи къ чувственнымъ благамъ; онъ щедръ по природѣ, потому что люди возвышенныхъ стремленій неспособны прилѣпиться душою къ низшимъ, матеріальнымъ цѣнностямъ жизни; съ этимъ обыкновенно сочетается и мужество, потому что искатель сверхчувственнаго блага презираетъ опасности, угрожающія тѣлу.

И вотъ, когда человѣкъ съ этими рѣдкими дарами появляется въ извращенной общественной средѣ, все соединяется, чтобы отвлечь его отъ его высокаго призванія. Съ дѣтства онъ—первый между сверстниками; въ зрѣломъ возрастѣ онъ становится центромъ общественнаго вниманія; близкіе и сограждане стараются использовать его дарованія для устройства *ихъ дѣлъ*; и опасность для него возрастаетъ, когда съ дарами духа соединяются такія внѣшнія преимущества, какъ богатство, благородное происхожденіе, могущественная родня, красота и крѣпкое тѣлосложеніе. Ему со всѣхъ сторонъ льстятъ; его соблазняютъ почестями и славою. Положимъ, что при этомъ онъ—гражданинъ могущественнаго государства; мудрено ли, если имъ овладѣетъ безмѣрное самомнѣніе и честолюбіе; удивительно ли, если онъ, преисполнясь тщеславіемъ, возомнитъ себя устроителемъ всѣхъ дѣлъ какъ эллиновъ, такъ и варваровъ!

Допустимъ, что онъ восчувствуетъ влеченіе къ мудрости,

---

[1]) Civitas, VI, 495.

къ философіи! Что станутъ дѣлать тѣ, въ чьихъ глазахъ онъ тѣмъ самымъ становится негоднымъ для общественной жизни? Очевидно, они сдѣлаютъ все на свѣтѣ, чтобы этому помѣшать; все будетъ пущено въ ходъ, начиная съ уговоровъ, съ частныхъ интригъ противъ его руководителей въ философіи и кончая судебными преслѣдованіями противъ послѣднихъ. Легко ли при этихъ условіяхъ остаться вѣрнымъ мудрости?

Для развитія и роста философская природа нуждается въ подобающей умственной пищѣ. Посѣянное на чуждой ему почвѣ, сѣмя мудрости рискуетъ заглохнуть. Какое же духовное питаніе можетъ получить философъ среди общества, по существу враждебнаго мудрости? Здѣсь верховнымъ критеріемъ всего прекраснаго и цѣннаго въ искусствѣ, въ политикѣ и въ наукѣ являются грубые площадные вкусы, сужденія толпы; послѣдняя развращаетъ своими похвалами и порицаніями, оказываетъ неимовѣрное давленіе. Толпа по самой своей природѣ враждебна философіи и осуждаетъ философовъ. Нравиться ей можетъ лишь тотъ, кто плѣняется многими благами, многими прекрасными предметами: до пониманія единой сущности прекраснаго она никогда не возвышается [1]).

Въ этой атмосферѣ гибнутъ не только философы: чахнетъ и сама философія. Когда люди одаренные, призванные къ ней, отвлекаются отъ нея внѣшними соблазнами, осиротѣвшая мудрость становится добычей недостойныхъ поклонниковъ. Изъ тщеславія къ ней обращаются низменныя, вульгарныя души, люди безъ способностей; это—тѣ, у кого не только тѣло, но и душа искривлена низкимъ ремесломъ: ихъ соблазняетъ тотъ относительный почетъ, которымъ окружена философія по сравненію съ ремеслами. Получается типъ дилетанта, выскочки въ философіи: онъ напоминаетъ лысаго кузнеца, который, сколотивъ себѣ деньжонки, только что освободился отъ оковъ рабства и

---

[1]) L. VI, 493—495.

омылся въ банѣ: надѣвши новое платье и, разукрасившись какъ женихъ, онъ надѣется вступить въ бракъ съ дочерью своего впавшаго въ бѣдность и одиночество хозяина. Какихъ произведеній можно ждать отъ такихъ людей: что они могутъ дать, кромѣ поддѣлокъ и недостойной софистики! [1]).

Софистика пользуется успѣхомъ, а истинно философская природа, не находя себѣ сочувствія и отклика, мельчаетъ и гибнетъ. Истинные философы, достойные искатели мудрости, составляютъ въ такомъ обществѣ рѣдкую случайность. Это—или изгнанники, для которыхъ не нашлось убійцъ, или великіе умы, родившіеся въ какомъ-либо маленькомъ городѣ, который не открываетъ широкихъ горизонтовъ для ихъ дѣятельности, или люди, коимъ болѣзнь помѣшала заниматься государственными дѣлами. Демоническихъ личностей, какъ Сократъ, не стоитъ принимать въ расчетъ, такъ какъ въ своемъ родѣ Сократъ былъ единственнымъ: кромѣ него никто изъ современниковъ или жившихъ ранѣе не слышалъ голоса предостерегающаго демона [2]).

Философъ—*божій человѣкъ*, насколько возможно человѣку стать божественнымъ: ибо онъ живетъ въ божественномъ и прекрасномъ [3]). Оттого-то онъ подверженъ клеветѣ; онъ одинокъ и затерянъ среди людей, какъ среди дикихъ звѣрей: онъ не можетъ ни стать соучастникомъ въ ихъ неправдѣ, ни противостать одинъ ихъ звѣринымъ инстинктамъ; онъ не въ состояніи принести пользы ни другимъ, ни самому себѣ.

Отсюда—соблазнъ для философа—уйти отъ общественныхъ дѣлъ, искать спокойствія въ уединеніи частной жизни, укрыться подъ кровъ отъ бури и непогоды. Видя, какъ другіе погружаются въ беззаконіе, онъ почтетъ себя

---

[1]) Ibid., l, VI, 495—496.
[2]) Ibid., l. VI, 492—493; 496.
[3]) Ibid., 500.

счастливымъ, если самъ проведетъ земную жизнь въ чистотѣ отъ неправды и нечестія и разстанется съ нею, полный радостной надежды.

Это—не меньшее изъ того, что можетъ совершить философъ, но и не наибольшее. Ибо только „въ соотвѣтствующемъ ему государствѣ онъ самъ дастъ наибольшій ростъ и вмѣстѣ съ своимъ личнымъ благомъ спасетъ общее“ [1]).

VII.

Цѣль идеальнаго государства и средства ея осуществленія.

Парадоксъ соціальной утопіи Платона теперь становится намъ понятенъ. Среди міра, гдѣ правда не живетъ, среди общества, по существу враждебнаго мудрости, философъ безсиленъ и безпомощенъ. И, тѣмъ не менѣе, съ его мудростью и силой связана единственная надежда на спасеніе этого общества. Ибо онъ—единственный обладатель откровенія Безусловнаго, той самой правды, которая спасаетъ. Вотъ почему „вышній городъ“ въ ученіи Платона является въ видѣ города философовъ.

Толпа ненавидитъ философовъ и не вѣритъ имъ. И, однако, Платону ясно, что „государство не будетъ когда-либо счастливымъ, если его не начертаютъ живописцы, пользующіеся божественнымъ первообразомъ“. [2]).

Задача спасенія связываетъ людей въ одно цѣлое; поэтому *въ одиночествѣ* не достигнетъ спасенія и самъ философъ: для спасенія отдѣльной личности нужно возрожденіе всей ея общественной среды. Недостаточно, чтобы человѣкъ повернулся всѣмъ своимъ существомъ отъ тлѣннаго къ нетлѣнному: необходимо, чтобы вмѣстѣ съ нимъ все общество совершило такой же подъемъ и поворотъ; необходимо *вообще* вмѣстить божественное содержаніе въ человѣческія формы, сдѣлать человѣческую жизнь „богоподобною и

---

[1]) Ibid., 500; 496—497.
[2]) Civitas, l. VI. 500.

божественною". Въ этомъ и состоитъ задача идеальнаго государства [1]).

Мы видимъ здѣсь надежду, которая не только не находитъ основаній и опоры въ современной Платону дѣйствительности, но не умѣщается даже въ рамки его собственнаго міропониманія. Тутъ есть не только явное несоотвѣтствіе, но и коренное противорѣчіе между *цѣлью* мыслителя и средствами, которыми онъ можетъ располагать, несоотвѣтствіе, глубоко сознанное самимъ Платономъ. Никто лучше Платона не изобразилъ противорѣчіе между политической задачей философа и его наклонностями: нужно перевоспитать эти наклонности, чтобы сдѣлать философа способнымъ къ управленію. Типъ правителя-философа завѣдомо для Платона не существуетъ, а только *долженъ* быть созданъ; что же касается другихъ политиковъ, то отсутствіе у нихъ истинной мудрости при безмѣрномъ самомнѣніи было разоблачено еще Сократомъ [2]), который за то поплатился жизнью. Кругъ наблюденій Сократа былъ ограниченъ роднымъ городомъ—Аѳинами; но Платону, который много путешествовалъ и наблюдалъ, пришлось убѣдиться, что политиковъ, соотвѣтствующихъ его требованіямъ, вообще нѣтъ на свѣтѣ: въ дѣйствительности существуютъ или правители антифилософскаго, спартанскаго типа, или олигархи, поглощенные погоней за деньгами, или демагоги-звѣропоклонники или же, наконецъ, человѣкъ, ставшій волкомъ,—тираннъ.

Однако, отъ несуществованія чего-либо нельзя заключать къ невозможности того, что въ данный моментъ не существуетъ. Поэтому Платонъ пытается обосновать *возможность* идеальнаго государства.—Среди потомковъ царей и династовъ случайно *могутъ* оказаться люди съ философскими дарованіями [3]). Имъ трудно устоять противъ соблазновъ и спастись отъ растлѣвающаго дѣйствія среды; но врядъ ли кто-нибудь станетъ утверждать, чтобы за все время существо-

1) Ibid. 501.
2) Apologia, 21.
3) Civitas, VI, 502.

ванія государства *ни одинъ не могъ спастись*. Если же спасется хоть одинъ, и *государство его послушается*, то можетъ осуществиться все, что кажется теперь невѣроятнымъ. Если этотъ правитель начертаетъ законы и учрежденія идеальнаго государства, то *возможно, что граждане за нимъ послѣдуютъ*. Если мы убѣждены въ цѣлесообразности такого устройства, развѣ невозможно, чтобы въ этомъ убѣдились и другіе? [1]).

Всѣ эти „если“ показываютъ, что для осуществленія идеальнаго государства необходимо накопленіе ряда счастливыхъ и притомъ невѣроятныхъ случайностей: нуженъ несуществующій правитель, который „очиститъ государство“, превратитъ существующія учрежденія и нравы въ tabula rasa, что́, по словамъ Платона, *не легко* [2]), и народъ, который послужитъ пассивнымъ матеріаломъ для новаго радикальнаго переустройства. Мало того, даже если оно осуществится, идеальное государство все-таки останется случайностью. Надъ нимъ тяготѣетъ рокъ: „трудно измѣниться государству, такимъ образомъ устроенному; однако, такъ какъ все, что рождается, неизбѣжно гибнетъ, то и это устройство не пребудетъ во всѣ времена, но разрушится“ [3]).

Случайнымъ въ ученіи Платона представляется нѣчто гораздо большее, чѣмъ его философское государство: случайно то самое, что для него составляетъ цѣль жизни—*спасеніе человѣка*. Онъ прямо говоритъ, что спастись при существующемъ общественномъ состояніи человѣкъ можетъ не собственными силами, а только божественною помощью [4]). Для спасенія надо преодолѣть сопротивленіе не только человѣческой, но и всей земной природы. А это—чудо, для котораго въ философіи Платона нельзя найти ни объясне-

---

1) Ibid.

2) Ibid. l. VI, 501.

3) Ibid. l. VIII, 546.

4) Ibid. l. VI, 492—493: εὖ χρὴ εἰδέναι, ὅτιπερ ἂν σωθῇ τε καὶ γένηται οἷον δεῖ ἐν τοιαύτῃ καταστάσει πολιτειῶν, θεοῦ μοῖραν αὐτὸ σῶσαι λέγων οὐ κακῶς ἐρεῖς.

ній, ни основаній. Ибо онъ изобразилъ намъ съ одной стороны землю, по самому существу своему *навѣки* оторванную отъ неба, по самой природѣ своей осужденную на вѣчную суету, на нескончаемую безсмыслицу рожденія и умиранія,—а съ другой стороны—небо, безсильное поднять до себя землю и воплотиться въ ней. Противорѣчіе соціальной утопіи Платона коренится въ самыхъ основахъ его міросозерцанія: онъ признаетъ непримиримую противоположность двухъ міровыхъ началъ и ставитъ передъ философомъ-правителемъ задачу, которая предполагаетъ возможность ихъ примиренія.

Чтобы достигнуть совершеннаго богоподобія и божественности, человѣкъ долженъ стать вполнѣ *безсмертнымъ*. И вотъ *въ Федрѣ* Платонъ прямо говоритъ, что *безсмертіе предполагаетъ нерасторжимое, вѣчное соединеніе души съ тѣломъ*. Существо, состоящее изъ безсмертной души и смертнаго тѣла называется потому самому смертнымъ; „безсмертнымъ же мы называемъ божество не въ силу какого-либо продуманнаго разсужденія; но, не видя его и не мысля о немъ точно, мы воображаемъ его нѣкоторымъ безсмертнымъ существомъ, которое обладаетъ душою и тѣломъ, навѣки сросшимися между собою“ [1]).

Это совершенное безсмертіе, которое рисуется философу только *въ воображеніи*, въ минуту вдохновенія, оказывается недостижимымъ для человѣка; неосуществимо и совершенное, *дѣйствительное* соединеніе его съ божествомъ. Человѣческая душа въ системѣ Платона изображается въ видѣ вѣчнаго странника, который никогда не достигаетъ вполнѣ своей цѣли, а потому никогда не находитъ окончательнаго успокоенія. Въ лучшихъ, избранныхъ душахъ небесный эросъ раститъ крылья, на которыхъ онѣ поднимаются къ небу. Полетъ этотъ начинается и готовится уже здѣсь, на землѣ, но завершается лишь послѣ смерти, когда душа освобождается отъ тѣлесныхъ оковъ. Тутъ

---

[1]) Phaedrus, 246.

душа, овладѣвая крыльями, взлетаетъ къ жилищу боговъ; тамъ, въ созерцаніи красоты, мудрости и блага крылья крѣпнутъ и растутъ; но соприкасаясь съ божественнымъ міромъ въ созерцаніи, душа не пресуществляется въ него и не увѣковѣчивается въ немъ. Она не освобождается отъ влеченія къ тѣлу и вновь ниспадаетъ на землю; здѣсь она забываетъ воспринятыя откровенія и теряетъ крылья. Потомъ она проходитъ черезъ нескончаемыя душепереселенія, опять вспоминаетъ забытый горній міръ, снова раститъ крылья, опять поднимается и падаетъ и т. д. до безконечности. Иначе говоря, она обречена на безконечное круговращеніе жизни, гдѣ цѣль ея никогда вполнѣ не достигается, ибо смерти здѣсь—нѣтъ конца [1]).

Весь міровой процессъ представляетъ собою тотъ же порочный кругъ. Это—нескончаемое стремленіе, которое никогда не достигаетъ цѣли: ибо цѣль его заключается въ заполненіи пропасти, которая никогда не можетъ быть заполнена. Цѣль всего того, что рождается, заключается въ достиженіи истиннаго бытія, въ осуществленіи непреходящей *сущности*: „всякое отдѣльное рожденіе совершается ради отдѣльныхъ сущностей; весь же генезисъ вообще совершается ради всего сущаго вообще“ [2]). Однако, это—совершенно недостижимый конецъ, ибо сущее не можетъ войти въ потокъ явленій: говоря словами Тимея, сущее—это „то, что всегда есть и никогда не рождается“; наоборотъ, наблюдаемый нами міръ есть „то, что рождается и умираетъ, но никогда воистину не есть“, [3]). Весь этотъ міръ въ непрерывной смѣнѣ возникающихъ и исчезающихъ явленій стремится осуществить божественную идею, воплотить ее въ себѣ; но онъ никогда не успѣваетъ въ своемъ стремленіи, а производитъ безпрерывно умирающія формы—нѣчто среднее между бытіемъ и не бытіемъ [4]). Идея „не

[1]) Въ различныхъ миѳическихъ образахъ этотъ процессъ круговращенія душъ изображается въ *Федрѣ* 246—249 и въ *Республикѣ*, l. X, 614—621.

[2]) Philebus, 54.

[3]) Timaeus, 27—28.

[4]) Civitas, l. V, 479.

рождается и не умираетъ, не воспринимаетъ въ себя чего-либо другого, не переходитъ сама во что-либо другое; она недоступна зрѣнію и другимъ чувствамъ и созерцается только мыслью“ [1]). Иначе говоря, божественное *невоплотимо* въ матеріи.

Выше было приведено мѣсто изъ „*Софиста*“, гдѣ идеи опредѣляются какъ причины явленій, какъ *силы*, которыя движутъ и сами движутся. Но, во-первыхъ, у Платона не указано, какъ это ученіе о движеніи идей согласуется съ только что цитированнымъ текстомъ Тимея, гдѣ въ идеяхъ не допускается никакого измѣненія или перехода; во-вторыхъ, *дѣйствіе* идей на міровой процессъ во всякомъ случаѣ представляется весьма поверхностнымъ: вмѣсто того, чтобы *осуществлять* въ себѣ идею, міръ только *подражаетъ* ей, *отражаетъ* ее во множествѣ единичныхъ явленій, созданныхъ по ея образу и подобію. Далѣе, эти подобія идей въ чувственныхъ явленіяхъ—не болѣе какъ призраки, тѣни, обманчивые образы. Идею нельзя узнать въ ея отраженіяхъ: здѣсь она является не въ первообразной своей чистотѣ, а въ двусмысленномъ сочетаніи съ противоположными ей опредѣленіями и качествами. Такъ, напримѣръ, нѣтъ ни одного единичнаго явленія, которое бы выражало въ себѣ безотносительную красоту или безотносительную справедливость; но каждое бываетъ въ одномъ отношеніи прекраснымъ, въ другомъ—безобразнымъ, въ одномъ отношеніи справедливымъ,—въ другомъ—несправедливымъ [2]). Конкретныя явленія, во множествѣ разнообразныхъ образовъ воспроизводящія идею, которая сама въ себѣ едина, отражаютъ ее до того неточно и неполно, что мы не могли бы ее познать путемъ обобщенія явленій, путемъ отвлеченія отъ нихъ; душа наша вообще не могла бы познавать идей—первообразовъ, если бы она не могла созерцать ихъ непосредственно, до чувственнаго опыта [3]).

---

[1]) Timaeus, 52.

[2]) Civitas, l. V, 479.

[3]) Phaedo, 74; Parmenides, 132.

Божественныя идеи существуютъ сами въ себѣ и по себѣ (αὐτὰ καθ' ἑαυτὰ), отдѣльно и независимо отъ явленій [1]). Съ другой стороны и матерія существуетъ независимо отъ идей. Правда, Платонъ опредѣляетъ матерію какъ *небытіе*, отсутствіе всякихъ качествъ. Но этому противорѣчитъ то, что, по его ученію, *матерія оказываетъ сопротивленіе* идеѣ, затемняетъ и искажаетъ ее въ явленіи, дробитъ ее въ отраженіи на множество образовъ, является вообще источникомъ чуждаго идеѣ множества и движенія. Вообще, міръ матеріальный противолежитъ міру идеальному, божественному какъ вѣчная граница: идея безсильна преодолѣть его сопротивленіе. Этому безсилію идеи въ мірозданіи совершенно соотвѣтствуетъ немощь божьяго человѣка—философа въ государствѣ и зависимость самаго государства отъ слѣпого случая.

Въ своемъ стремленіи заполнить пропасть между двумя мірами, Платонъ воздвигаетъ между ними цѣпь посредниковъ. Это, какъ мы уже видѣли, эросъ, міровая душа, всякая вообще безсмертная душа. Особенность души въ томъ и заключается, что она можетъ жить двоякою жизнью — подниматься въ созерцаніи къ божественному и жить въ смертномъ тѣлѣ. Но эти посредники не исполняютъ основной своей задачи и назначенія. Въ душѣ, какъ и въ эросѣ, оба начала — земное и горнее, тѣлесное и духовное, не проникаютъ другъ друга, не сочетаются въ неразрывномъ, вѣчномъ единствѣ, а спорятъ между собою. И споръ не находитъ себѣ разрѣшенія. Небо сіяетъ въ своей вѣчной, равнодушной красотѣ, отрѣшенной отъ всего земного. А земля остается во власти смерти и тлѣнія.

При этихъ условіяхъ попытка осуществить вышній городъ на землѣ—въ корнѣ противорѣчива и тщетна. У Платона она—не болѣе, какъ покушеніе съ негодными средствами.

---

[1]) Parmenides, 133.

[2]) χωρισταί, по выраженію Аристотеля.

VIII.

Духовное и матеріальное начало въ системѣ Платона борются между собою и ограничиваютъ другъ друга, но не въ состояніи окончательно побѣдить одно другое. Поэтому вселенная представляется Платону какъ бы результатомъ нѣкотораго рода компромисса между тѣмъ и другимъ: „міръ родился изъ смѣшенія разума и необходимости“ [1]). Его идеальное государство представляется такимъ же двойственнымъ, смѣшаннымъ созданіемъ: въ виду непреодолимаго сопротивленія матеріи Платонъ вынужденъ итти на компромиссъ, довольствоваться относительнымъ и пользоваться средствами, не ведущими къ цѣли, противорѣчащими ей. При этихъ условіяхъ предметомъ компромисса неизбѣжно становится то самое, что̀ по самой природѣ своей компромисса не допускаетъ, — то, въ чемъ Платонъ видитъ безусловный смыслъ существованія.

Въ его „Политіи“ поражаетъ прежде всего контрастъ между *универсальной, общечеловѣческой* задачей, которую ставитъ себѣ философъ, и тѣми ограниченіями, которымъ она подвергается на практикѣ. Торжество духа надъ матеріей— вотъ смыслъ всего существующаго. Безсмертіе, увѣковѣченіе человѣка въ Богѣ, вотъ цѣль *всякой вообще человѣческой жизни.* Однако, на практикѣ этотъ *разумъ* платоновой философіи вступаетъ въ сдѣлку съ необходимостью; универсальная, общечеловѣческая цѣль подмѣнивается задачей узко-національною и узко-политическою. Спасеніе оказывается удѣломъ не всѣхъ людей, а только—избраннаго меньшинства.

Въ идеѣ царство философовъ — для всѣхъ благодѣяніе: безъ него невозможно спастись ни государствамъ, ни вообще *человѣческому роду* (ἀνθρωπίνῳ γένει) [2]). И, однако, этотъ вышній городъ у Платона замыкается въ тѣсные этнографическіе

---

[1]) Timaeus, 48: μεμιγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη.

[2]) Civitas, l. V, 473.

и географическіе предѣлы. Онъ прямо говоритъ, что это—*эллинскій городъ* [1]), и тѣмъ самымъ отмежевываетъ его отъ царства необходимости, куда входятъ варвары, т.-е. все прочее человѣчество. Основаніемъ для такого отмежеванія служитъ не какое-либо нравственное требованіе, вытекающее изъ философскаго идеала, а чисто матеріальный, физіологическій фактъ: эллины—*по природѣ* друзья и родные: варвары же *по природѣ* (φύσει)—чужіе и враги. Поэтому война противъ эллиновъ—недозволительное междоусобіе; война же противъ варваровъ,—война въ истинномъ смыслѣ этого слова, дозволительная и законная; обращеніе военноплѣнныхъ въ рабовъ—естественное и нормальное ея послѣдствіе [2]).

Платонъ ясно сознаетъ, что основное требованіе возвѣщаемаго имъ царства правды—*объединеніе людей* въ совмѣстномъ служеніи ихъ сверхчувственной, загробной цѣли. Но *универсальное единство* человѣческаго рода подмѣнивается у него *объединеніемъ національнымъ*, панэллинскимъ; мало того, и это объединеніе у него оправдывается утилитарнымъ мотивомъ: эллины должны забыть свои распри, дабы не подпасть владычеству варваровъ. Ради этого они должны воздерживаться отъ войнъ между собою; если война начнется не по ихъ винѣ, граждане идеальнаго государства должны вести ее только для того, чтобы наказать виновниковъ братоубійственной распри. При веденіи этой вынужденной войны они должны воздерживаться отъ издѣвательства надъ трупами убитыхъ враговъ, отъ осквернения храмовъ, грабежей и опустошеній, не должны ни сами продавать военноплѣнныхъ эллиновъ въ рабство, ни дозволять этого другимъ [3]). По отношенію къ варварамъ этихъ нравственныхъ обязательствъ не существуетъ.

Но это—еще не все: слѣпая естественная необходимость налагаетъ на божественную идею рядъ другихъ ограниченій и оковъ. Рѣдкое вообще среди людей сѣмя божьей муд-

---

[1]) Ibid., 470.
[2]) Civitas, l. V, 470.
[3]) Ibid., 469—471.

рости рѣдко и среди эллиновъ; не надѣясь на широкое вліяніе философіи, Платонъ можетъ себѣ представить „вышній городъ“ только въ видѣ небольшого греческаго города среди другихъ нефилософскихъ городовъ.

Весь планъ общественнаго переустройства суживается самимъ философомъ до микроскопическихъ размѣровъ. Съ одной стороны—возвышенный паѳосъ „Политіи“ о начертанномъ на небесахъ *божественномъ* первообразѣ человѣческаго общежитія [1]), а съ другой стороны—затрата богатыхъ даровъ генія для подробнѣйшаго изображенія идеальнаго общественнаго устройства *на пять тысячъ сорокъ гражданъ* въ „Законахъ“ того же Платона [2])! *Этотъ* контрастъ производитъ невообразимо тягостное впечатлѣніе. Въ „Политіи“, при отсутствіи точныхъ цифровыхъ указаній, также идетъ рѣчь о государствѣ не слишкомъ маленькомъ, но и не слишкомъ большомъ. Всего любопытнѣе тутъ прямое признаніе, что при большой территоріи и при большомъ количествѣ жителей, *государство не достигало бы своей цѣли*: оно утратило бы свое *единство:* единомысліе возможно лишь въ тѣсномъ, дружескомъ кругу [3]). Не забудемъ, что единство въ глазахъ Платона составляетъ основной признакъ господства божественной идеи; напротивъ, дробленіе, раздоръ и хаосъ у него служатъ печатью всего внѣбожественнаго, матеріальнаго; какъ мы видимъ теперь, эту печать носитъ на себѣ все, что выходитъ за предѣлы небольшой, сплоченной семьи идеальныхъ гражданъ!

Платонъ не хочетъ расширенія территоріи, потому что боится той безсмысленной, стихійной волны, которая грозитъ захлестнуть его идеальное государство. По опыту онъ знаетъ, что обширное государство поглощается погоней за матеріальными интересами и, распадаясь на богатыхъ и бѣдныхъ, раскалывается на-двое. И вотъ ему хочется уберечь своихъ гражданъ отъ раскола, хотя бы для этого нужно

---

[1]) Ibid., l. VI, 500, l. IX, 592.
[2]) Leges, l. V, 737—738.
[3]) Civitas, l. IV, 423.

было держать государство подъ колпакомъ, обставить его тѣмъ тепличнымъ уходомъ, котораго требуетъ въ чуждой ему географической широтѣ тропическое растеніе. Но и эта мечта рушится какъ непрактическая утопія: для осуществленія ея греческая жизнь не даетъ ни матеріала, ни орудій. Платонъ хочетъ пользоваться тѣми орудіями, какія есть; но это влечетъ за собою необходимость дальнѣйшихъ компромиссовъ, дальнѣйшихъ уклоненій отъ идеала до полной его утраты.

IX.

Государство — церковь.

Для осуществленія религіозной цѣли спасенія необходимъ особый религіозный союзъ, не связанный мірскими задачами, отличный отъ государства и свободный отъ него. Такого союза языческая древность не знала; конечная цѣль человѣческаго существованія въ міросозерцаніи древнихъ грековъ подчинялась государству, которое считалось высшей формой человѣческаго общенія. Не будучи въ состояніи порвать съ этими ходячими представленіями, Платонъ поручаетъ государству свою завѣтную мечту.

Въ результатѣ получается то странное, двойственное созданіе, которое онъ изобразилъ въ своей „Политіи“: это—государство съ функціями церкви, языческій монастырь идеальныхъ гражданъ, общество вѣрующихъ во всеоружіи свѣтскаго меча.

Прежде всего это—подготовительная ступень къ блаженству—воспитательное учрежденіе, которое должно вести человѣка къ его вѣчной цѣли спасенія. Въ платоновомъ государствѣ спасеніе—не одна изъ многихъ задачъ, а та единая и единственная задача, которая опредѣляетъ собою все его устройство и все направленіе его дѣятельности. Одна изъ любимыхъ темъ „Политіи“—полемика противъ *многодѣланія* (πολυπραγμονία). Основной грѣхъ существующихъ государствъ заключается въ погонѣ за многими дѣлами и за многими благами. Платонъ хочетъ, чтобы у всего госу-

дарства, какъ и у каждаго гражданина, было только одно дѣло, одна всепоглощающая забота—о томъ единомъ, что есть на потребу. Это единое и единственное дѣло государства и гражданина есть справедливость, *правда* (δικαιοσύνη)[1].

Правда въ общественномъ, объективномъ значеніи этого слова заключается въ такомъ гармоническомъ соотношеніи отдѣльныхъ классовъ въ государствѣ, при которомъ каждый дѣлаетъ свое особое дѣло, отправляетъ свою специфическую функцію, и всѣ вмѣстѣ служатъ благу цѣлаго. Мы уже знаемъ, что это благо, составляющее смыслъ существованія, по самой своей природѣ сверхчувственно, нематеріально и находится по ту сторону земной жизни. Этимъ опредѣляется понятіе правды въ субъективномъ смыслѣ слова: она по существу тождественна съ *праведностью*, она выражается въ томъ, что каждая отдѣльная душевная способность *дѣлаетъ свое дѣло*, т.-е. исполняетъ свое спеціальное назначеніе и всѣ вмѣстѣ служатъ спасенію души какъ цѣлаго.

Правда въ государствѣ и въ душѣ, такимъ образомъ,— одно и то же. Гармоническое соотношеніе общественныхъ силъ, которое она установляетъ въ государствѣ, совершенно соотвѣтствуетъ той внутренней гармоніи силъ и способностей, которую она устрояетъ въ душѣ: ибо государство—продуктъ душевной дѣятельности человѣка; а потому справедливое государство совершенно подобно праведному человѣку [2].

Въ душѣ—три основныя способности. Это—умъ (νοῦς, λογιστικόν), аффективная часть или сердце (θυμός, θυμοειδές) [3] и, наконецъ, чувственное влеченіе, пожеланіе (ἐπιθυμία). Нормальное состояніе души заключается въ господствѣ выс-

---

[1] Civitas, IV, 462.

[2] Civitas, l. IV, 435.

[3] На русскомъ языкѣ это слово не допускаетъ точнаго перевода; на нѣмецкій оно обыкновенно переводится словомъ Gemüth, что также не вполнѣ точно; выраженіе «аффективная часть» заимствовано мною у Соловьева.

шей способности надъ низшими, т.-е. ума—надъ сердцемъ и чувственными влеченіями. Умъ видитъ красоту, истину и благо: онъ распознаетъ ту цѣль, къ которой должно стремиться: ему и подобаетъ вести душу къ этой цѣли.

Каждой отдѣльной душевной способности соотвѣтствуетъ своя специфическая добродѣтель: добродѣтель ума есть *мудрость* (σοφία); добродѣтель аффективной части или сердца есть *мужество* (ἀνδρεία); наконецъ, добродѣтель низшей, чувственной части души есть *воздержаніе* или скромность (σωφροσύνη). Будучи единственной добродѣтелью чувственной части души, воздержаніе, однако, должно быть свойственно и прочимъ, высшимъ способностямъ. *Справедливость* или правда не есть добродѣтель какой-либо одной душевной способности, а общая душевная добродѣтель, которая выражается въ нормальномъ соотношеніи отдѣльныхъ душевныхъ силъ. Когда умъ руководитъ, сердце исполняетъ его велѣнія и подчиняетъ ему темную область чувственныхъ влеченій, въ душѣ царитъ *правда* или *праведность*. Это—тотъ самый нормальный строй души, который спасаетъ ее, сохраняя ея единство и цѣлость. Нетрудно убѣдиться, что всѣ эти способности и добродѣтели вообще составляютъ одно цѣлое. *Мужество,* которое у Платона опредѣляется какъ „познаніе страшнаго и нестрашнаго“, не только соприкасается съ мудростью, но составляетъ, какъ мы уже видѣли раньше, необходимое ея дополненіе; ибо ясновидѣніе духа, прозрѣвающаго высшее благо надъ землею, предполагаетъ философски-равнодушное отношеніе къ опасностямъ, угрожающимъ тѣлу; не менѣе существенно для мудрости и *воздержаніе*—единственно философское отношеніе ко всему преходящему, тлѣнному.

Задача философскаго государства именно въ томъ и заключается, чтобы осуществить этотъ нормальный душевный строй, совершить тотъ полный поворотъ человѣка къ Богу, о которомъ повѣствуется въ знаменитомъ сравненіи земной жизни съ пещерой. Чтобы быть *совершенно благимъ*

(τελέως ἀγαθήν), государство должно быть „мудрымъ, мужественнымъ, воздержнымъ и справедливымъ“ [1]).

Въ государствѣ должно быть три класса въ соотвѣтствіи съ тремя душевными способностями и ихъ специфическими добродѣтелями. Представителямъ высшей способности — *ума*,—т.-е. мудрецамъ, подобаетъ управлять; *людямъ сердца*, представителямъ мужества, надлежитъ защищать государство въ качествѣ *воиновъ*; наконецъ, той сѣрой массѣ людей, которые неспособны возвыситься надъ чувственнымъ пожеланіемъ, слѣдуетъ взять на себя всю тяжесть физическаго труда, стать работниками, кормильцами государства. Когда каждый изъ этихъ классовъ дѣлаетъ свое дѣло, мудрецы управляютъ, воины защищаютъ, работники работаютъ, и ни одинъ классъ не вторгается въ сферу дѣятельности другого,—въ государствѣ царитъ справедливость. Она заключается, такимъ образомъ, въ опредѣленномъ способѣ раздѣленія труда.

По объясненію Платона, потребностью осуществить справедливость, такъ понимаемую, объясняется *самое происхожденіе государства*. Отдѣльный человѣкъ въ одиночествѣ не въ состояніи удовлетворять своихъ жизненныхъ потребностей; поэтому, въ цѣляхъ кооперації, люди образовали государство, гдѣ, предаваясь каждый какому либо спеціальному занятію, они всѣ вмѣстѣ восполняютъ другъ друга. Въ существующихъ въ дѣйствительности государствахъ призванія смѣшиваются, и каждый берется не за свое дѣло; низшія части общества, соотвѣтствующія низшимъ дарованіямъ, возстаютъ противъ высшихъ; люди, призванные къ ремеслу и не смыслящіе въ управленіи, хватаются за власть; тѣмъ самымъ извращается цѣль государства. Въ смѣшеніи призваній, въ многодѣланіи и нарушеніи правильнаго распредѣленія общественныхъ функцій по способностямъ, заключается сущность неправды существующаго государственнаго строя [2]).

[1]) Civitas, l. IV, 427.

[2]) Для всего ученія о душевныхъ способностяхъ, основныхъ добродѣтеляхъ и соотвѣтствующихъ способностямъ классахъ см. Civitas, l. IV, 427 — 435; l. I, 353.

Отсюда видно, что собственно свѣтскія задачи въ платоновомъ государствѣ—на послѣднемъ планѣ: онѣ здѣсь составляютъ не цѣль, а средство и допускаются лишь въ предѣлахъ заботъ о хлѣбѣ насущномъ. Основная же задача заключается въ полномъ *духовномъ* возрожденіи человѣка, въ измѣненіи всѣхъ его жизненныхъ цѣнностей, въ преобразованіи всего его внутренняго міра. Но вопросъ о спасеніи души сплетается съ вопросомъ объ образахъ правленій такъ тѣсно и такъ причудливо, какъ это могло имѣть мѣсто только въ Греціи, гдѣ государство служило средоточіемъ всей жизни. Чтобы порвать путы, задерживающія полетъ человѣческой души въ горнія выси, нужно освободить ее отъ честолюбія и властолюбія, отъ стяжанія, отъ вольницы разнузданныхъ страстей, отъ тиранніи аффекта. Но всѣ эти разнообразные пути неправды и соотвѣтствующіе имъ человѣческіе типы, какъ уже было выше сказано, выражаютъ собою внутреннее содержаніе существующихъ образовъ правленія,—тимократіи, олигархіи, демократіи, тиранніи. Вотъ почему и царство правды въ философіи Платона стремится выразиться въ *особомъ образѣ правленія.*

Этой новой формѣ общежитія предстоитъ заботиться не столько о тѣлахъ, сколько о душахъ. Неудивительно, что, когда Платонъ говоритъ о ней, самый языкъ его предвосхищаетъ позднѣйшія христіанскія и въ особенности средневѣковыя выраженія: правители у него—пастыри, воины—сторожевые псы, охраняющіе стадо (Платонъ озабоченъ тѣмъ, чтобы они не выродились въ волковъ); наконецъ, прочіе граждане—овцы [1]).

И совершенно такъ же, какъ впослѣдствіи въ средніе вѣка, на первомъ планѣ у Платона—*единство* стада. Начиная съ Августина религіозно-политическая литература среднихъ вѣковъ видитъ въ *единствѣ* форму царствія Божія, печать божественнаго въ строѣ вселенной, въ человѣческой душѣ и въ особенности въ человѣческомъ обществѣ; на-

---

[1]) Civitas, III, 416.

противъ—двоица для тѣхъ же писателей есть дурное начало,—общая печать всего матеріальнаго, принципъ раздора и раскола [1]). Въ дѣйствительности, мы имѣемъ здѣсь традицію, идущую отъ Платона, быть можетъ даже отъ пиѳагорейцевъ [2]). Если даже мы оставимъ въ сторонѣ свидѣтельства позднѣйшихъ писателей о томъ, что Платонъ въ устныхъ бесѣдахъ отождествлялъ единство съ благомъ [3]), то во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что для него идея блага—начало единства всего міра идей, а идея вообще—единое во многомъ, то что сводитъ къ единству разнообразіе міра явленій, начало стройнаго порядка; раздвоеніе же—проявленіе дурного, матеріальнаго начала, которое противится идеѣ.

Въ „Политіи" эта схема проводится отъ начала до конца. Здѣсь развивается мысль, что нѣтъ большаго зла для государства, чѣмъ раздвоеніе, и нѣтъ большаго блага, чѣмъ внутреннее объединеніе. Преимущество идеальнаго государства передъ всѣми существующими въ дѣйствительности въ томъ именно и заключается, что это—*государство единое* (πόλις μία), тогда какъ прочія государства заключаютъ въ себѣ начало раздора—раздвоенія. Оттого-то оно, несмотря на свои незначительные размѣры, должно обладать могуществомъ, неслыханнымъ у варваровъ и грековъ, и быть непобѣдимымъ, хотя бы за него сражалось не болѣе тысячи гражданъ. И не только идеальное государство едино: *каждый изъ его гражданъ самъ въ себѣ единъ*: ибо онъ не разбрасывается, не расточаетъ своихъ силъ на множество занятій, а дѣлаетъ то *единственное* дѣло, къ которому онъ отъ природы предназначенъ [4]). Такимъ образомъ, здѣсь рѣчь идетъ

---

1) См. мои соч. „Религіозно-общественный идеалъ западнаго христіанства въ V вѣкѣ", стр. 55—70, ср. 233 и „Религіозно-общественный идеалъ западнаго христіанства въ XI в.", въ особенности гл. I, стр. 1—13; ср. Gierke, Genossenschaftsrecht, т. III, отъ стр. 515.

2) Ср. Zeller, Die Philosophie d. Griechen, B. I, 330—346 (4 Aufl.).

3) Zeller, Die Philosophie d. Griechen, II B., 1 Abth. стр. 596 и слѣд. (III Aufl.).

4) Civitas, l. IV, 423; l. V, 462.

о возстановленіи внутренней *цѣлости* отдѣльнаго человѣка и общежитія. Изъ *Федона* мы знаемъ, что путь къ такому исцѣленію заключается въ постепенномъ отрѣшеніи души отъ тѣлесныхъ оковъ: только этимъ путемъ она можетъ собрать и объединить свои разсѣянныя ранѣе силы и способности въ единомъ средоточіи [1]).

Когда душа поднимается надъ областью спорныхъ матеріальныхъ интересовъ, тѣмъ самымъ побѣждается источникъ раздоровъ между людьми. Куда бы ни вселилась неправда, въ родовой союзъ, въ войско или въ государство, она всюду вноситъ рознь и дѣлаетъ людей неспособными совершить сообща какое-либо общее дѣло; она раздвояетъ даже отдѣльнаго человѣка и тѣмъ парализуетъ его энергію: „правда порождаетъ междоусобія, ненависть и брани, правда же содѣлываетъ *единомысліе и дружество*“ (ὁμονοίαν καὶ φιλίαν) [2]).

Единомысліе—тотъ самый результатъ, котораго Платонъ хочетъ достигнуть всѣми учрежденіями своего идеальнаго государства. Самой прочной связью въ общежитіи является общность удовольствія и печали, при которой одни и тѣ же событія всѣхъ гражданъ одинаково радуютъ или огорчаютъ. Напротивъ, обособленіе (ἰδίωσις) этихъ чувствъ разрушаетъ общежитіе: государство утрачиваетъ свою цѣлость, когда одни и тѣ же его переживанія однихъ преисполняютъ радости, другихъ же приводятъ въ уныніе. Между отдѣльными членами государства должна существовать такая же тѣсная связь взаимнаго сочувствія, какъ между органами живого тѣла, такъ что страданіе каждаго отдѣльнаго члена должно чувствоваться всѣми остальными, какъ ихъ собственное. Если у насъ болитъ какая-либо часть тѣла, съ нею вмѣстѣ страдаетъ весь организмъ, и мы говоримъ: „у человѣка болитъ палецъ“. Такова же должна быть связь между государствомъ и отдѣльными его гражданами [3]). Въ идеальномъ государствѣ настроеніе его гражданъ должно

---

[1]) Phaedo, 67.

[2]) Civitas, l. I, 351.

[3]) Ibid. l. V, 462. Ср. Leges, l. V, 739.

образовать симфонію [1]). Для его осуществленія требуется полное обобществленіе мысли, чувства, обобществленіе самого человѣка: для частной жизни и частныхъ интересовъ въ философскомъ государствѣ не остается мѣста. Къ своимъ гражданамъ Платонъ предъявляетъ тѣ же требованія, какія впослѣдствіи апостолъ Павелъ предъявлялъ къ членамъ Церкви—тѣла Христова: „страдаетъ ли одинъ членъ, страдаютъ съ нимъ всѣ члены; славится ли одинъ членъ, съ нимъ радуются всѣ члены“ (I Кор., XII, 26). Сходство выраженій тутъ—не случайное. Платонъ ставитъ идеальному государству ту самую задачу, которая по праву принадлежитъ только церкви. Сродство этого государства съ религіозными союзами ярко иллюстрируется еще одной замѣчательной чертой: Платонъ хочетъ сообщить ему совершенно *неподвижное устройство*: правители не должны допускать въ немъ новшествъ, сохраняя неизмѣнными самые напѣвы: ибо измѣненія въ музыкѣ всегда сопровождаются измѣненіями въ законахъ [2]). Вѣчной цѣли должны соотвѣтствовать неизмѣнныя учрежденія.

X.

Коммунистическій строй.

Чтобы осуществить совершенное единство во взаимныхъ отношеніяхъ людей, нужно устранить все то, что обособляетъ, поразить частный интересъ въ самомъ его средоточіи. Платонъ думаетъ достигнуть этой цѣли путемъ преобразованія общества на коммунистическихъ началахъ. Вотъ почему два высшихъ класса его государства лишены частной собственности и семьи.

Нетрудно убѣдиться, что это—коммунизмъ не мірской, а аскетическій по своимъ задачамъ, весьма сродный съ монастырскимъ коммунизмомъ среднихъ вѣковъ. Цѣль его—

---

[1]) Civitas, l. V, 463.
[2]) Ibid. l. IV, 424.

не въ справедливомъ распредѣленіи матеріальныхъ благъ, а въ отрѣшеніи отъ нихъ человѣка.

Жизнь класса воиновъ, стражей государства, должна быть устроена такъ, чтобы они не вредили другимъ гражданамъ и сами были наилучшими людьми. Для этого они должны быть совершенно освобождены отъ всякаго стяжанія и корысти. Никто изъ нихъ не долженъ обладать собственнымъ домомъ, сокровищницею, ни вообще имуществомъ: жизненныя потребности ихъ должны удовлетворяться скромнымъ содержаніемъ, ежегодно выплачиваемымъ ихъ согражданами. Живя лагерной жизнью, они содержатся на общій счетъ и вкушаютъ пищу на общихъ трапезахъ (сисситіяхъ). Золото же и серебро у нихъ—*божественное—въ душахъ, и въ человѣческомъ они не нуждаются*; и „не по-божески“ было бы осквернять обладаніе этимъ сокровищемъ „примѣсью тлѣннаго золота (θνητοῦ χρυσοῦ): ибо много нечестія совершается ради тѣхъ денегъ, что находятся въ обладаніи толпы. Ихъ же (душевное) золото да будетъ безпримѣснымъ; но имъ однимъ въ государствѣ да не будетъ дозволено заниматься золотомъ и серебромъ, ни касаться его, ни имѣть его подъ кровомъ, ни украшаться имъ, ни пить изъ золотыхъ и серебряныхъ сосудовъ. И такимъ образомъ они спасутъ какъ самихъ себя, такъ и государство. Когда же они пріобрѣтутъ себѣ въ собственность землю, дома и деньги, они изъ стражей превратятся въ хозяевъ и земледѣльцевъ и вмѣсто союзниковъ станутъ своимъ согражданамъ деспотами и врагами; ненавидя и будучи ненавидимы, они весь свой вѣкъ будутъ строить козни и сами будутъ имъ подвергаться, опасаясь врага внутренняго много болѣе, нежели внѣшняго; и вмѣстѣ съ прочимъ государствомъ они пойдутъ навстрѣчу близкой гибели“ [1]).

Наблюденія надъ современнымъ ему капитализмомъ привели Платона къ тому выводу, что частная собственность въ связи съ проистекающими изъ нея алчностью и соревно-

---

[1]) Ibid. l. III, 416—417.

ваніемъ—та самая центробѣжная сила, которая рветъ общество на части. Она и есть то препятствіе, которое мѣшаетъ людямъ объединиться въ совершенномъ дружествѣ. Возможна ли общность радости и печали въ государствѣ, пока граждане говорятъ относительно матеріальныхъ благъ: „это мое, а это не мое“, или—„это чужое“? И не будетъ ли наилучшимъ то государство, гдѣ большинство людей считаетъ одни и тѣ же предметы своими и не своими! Уничтоженіе частной собственности—единственный радикальный способъ положить конецъ раздорамъ. Между друзьями все должно быть общее (κοινὰ τὰ τῶν φίλων) [1]).

Аскетическій характеръ коммунизма Платона въ особенности ярко сказывается въ его отношеніи къ богатству; онъ считаетъ послѣднее вреднымъ не только для личности, но и для цѣлаго государства. Отъ правителей и стражей государства онъ требуетъ, чтобы они въ особенности остерегались двухъ враговъ—богатства и бѣдности: богатства, потому что оно питаетъ роскошь, невоздержанность, праздность и жажду новизны; бѣдности, потому что, сверхъ жажды новизны, она порождаетъ *несвободу духа* (ἀνελευθερίαν) и худыя дѣла. Если бѣдность создаетъ зависимость, то сытость воспитываетъ лѣнь, тѣмъ самымъ убивая искусство и всякую дѣятельность [2]). Иными словами, задача платонова коммунизма—избавить людей отъ того, что называется на современномъ языкѣ *мѣщанствомъ духа*, освободить ихъ отъ той матеріальной зависимости, которая создается какъ чрезмѣрнымъ изобиліемъ, такъ и крайней скудостью. Въ этомъ—полный контрастъ между платоновой идеалистической утопіей и коммунизмомъ матеріалистическимъ. Но тутъ же сказывается и роковое несовершенство этого идеализма. Мы уже видѣли, что господство божественной идеи въ человѣческомъ обществѣ у Платона ограничивается тѣсными территоріальными предѣлами идеальнаго государства. Теперь намъ приходится убѣдиться, что и въ этихъ предѣлахъ идея вы-

[1]) Ibid. l. V, 462—464, l. IV, 422—423.

[2]) Ibid. l. IV, 421—422.

нуждена вступить въ сдѣлку съ матеріей. Независимость духа, связанная съ коммунистическимъ строемъ, составляетъ удѣлъ избраннаго меньшинства, двухъ высшихъ классовъ республики—правителей и воиновъ; какъ будетъ показано ниже, на рабочихъ она не распространяется. Та духовная жизнь, которую Платонъ признаетъ единственно осмысленною и цѣнною, составляетъ въ его государствѣ *классовую монополію*.

Въ платоновомъ коммунизмѣ есть и болѣе неприглядныя, даже прямо отталкивающія стороны. Дѣло въ томъ, что онъ распространяется не только на собственность, но и на семью. Слова—„между друзьями все должно быть общее“, кромѣ общности матеріальныхъ благъ, имѣютъ въ виду общность женъ и дѣтей. Конечно, нельзя согласиться съ Соловьевымъ, будто „во взаимоотношеніи половъ идеальная община Платона возвращается къ дикому образу жизни по обычаю звѣриному“ [1]). Платонъ хочетъ не безпорядочнаго полового сожительства, а какъ разъ наоборотъ—*упорядоченія* половыхъ отношеній. Но, какъ мы увидимъ, онъ создаетъ такой порядокъ, который не можетъ быть оправданъ ни съ какой точки зрѣнія и всего менѣе—съ его собственной.

Тутъ опять-таки слѣдуетъ различать между идеальной цѣлью и никуда негодными средствами. Платонъ возстаетъ противъ семьи по тѣмъ же основаніямъ, какъ и противъ частной собственности. Семья, какъ и частная собственность, обособляетъ людей, сосредоточивая ихъ интересы вокругъ домашняго очага; создавая противоположность „моего“ и „твоего“, она разрушаетъ жизнь общую. Напротивъ, съ упраздненіемъ отдѣльныхъ, *частныхъ* семействъ всѣ граждане сливаются *въ одну семью*. Въ другихъ государствахъ отдѣльные члены господствующихъ классовъ другъ другу—чужіе. Напротивъ, въ идеальномъ государствѣ всѣ—свои: каждый видитъ въ ближнемъ брата или сестру, отца или

---

[1]) См. цит. статью, П. собр. соч., т. VIII, стр. 287.

мать, сына или дочь. Соотвѣтственно съ этимъ и крѣпкія родственныя привязанности, чувства любви къ дѣтямъ, женамъ, равно какъ и чувства сыновней почтительности, не замыкаются въ тѣсномъ кругѣ семьи, а распространяются на всѣхъ [1]). Словомъ, семья, какъ и собственность правящихъ классовъ, приносится Платономъ въ жертву *единству* цѣлаго государства.

Интересно, что въ основѣ всей этой проповѣди противъ семьи лежитъ тотъ же мотивъ, во имя котораго впослѣдствіи средневѣковые святители проповѣдовали безбрачіе духовенства: тамъ также цѣлью служило внутреннее объединеніе іерархіи: членъ клира долженъ былъ порвать со всѣми мірскими частными интересами, чтобы отдаваться всецѣло своему служенію, принадлежать церкви всѣмъ своимъ существомъ: для этого онъ не долженъ былъ имѣть ничего своего [2]).

Но, если вѣрно, что въ платоновомъ коммунизмѣ есть черты монастырскія, то вѣрно также и то, что платоновъ монастырь былъ языческимъ. Пропасть между христіанскимъ и платоновымъ идеаломъ обнаруживается именно тамъ, гдѣ они какъ будто соприкасаются. Оба требуютъ совершеннаго проникновенія человѣческой жизни божественнымъ содержаніемъ. Какъ съ христіанской точки зрѣнія царство благодати, такъ и съ точки зрѣнія Платона царство идеи осуществляется путемъ совершеннаго возрожденія человѣка и человѣческаго общества. Но съ христіанской точки зрѣнія къ этой цѣли ведетъ *рожденіе духовное:* „плоть и кровь царствія Божія не наслѣдуетъ“: напротивъ, государство Платона достигаетъ обновленія человѣческаго типа *путемъ ряда естественныхъ, физическихъ рожденій.* Въ христіанствѣ мы видимъ полный разрывъ съ вульгарнымъ, чувственнымъ эросомъ; напротивъ, Платонъ вступаетъ съ нимъ въ сдѣлку. Христіанство учитъ, что богочеловѣческая жизнь рождается въ міръ путемъ без-

[1]) Civitas, l. V, 463.

[2]) См. мое соч. „Религіозно-общественный идеалъ западнаго христіанства въ XI вѣкѣ“, стр. 13—32.

сѣмяннаго зачатія; оно требуетъ, чтобы все человѣчество родилось по образу Небеснаго родоначальника—второго Адама; напротивъ, Платонъ хочетъ получить новую породу идеальныхъ гражданъ отъ человѣческаго сѣмени.

Тѣмъ самымъ въ платонизмѣ закрѣпляется рабская зависимость отъ плоти и крови и утрачивается божественное наслѣдіе. Здѣсь геній Платона падаетъ съ небесной высоты и измѣняетъ своему сверхчувственному идеалу. Платоново государство упраздняетъ бракъ какъ постоянное соединеніе, влекущее за собою обособленіе семьи въ эгоистическомъ чувствѣ. Вмѣсто того оно вводитъ временное соединеніе половъ. Половой союзъ имѣетъ единственной цѣлью производить государству физически здоровыхъ и нравственно годныхъ гражданъ; поэтому онъ кончается, какъ только приводитъ къ желаемому результату дѣторожденія, и подчиняется всецѣло государственной регламентаціи. Не свободное согласіе жениха и невѣсты, а мудрость правителя рѣшаетъ въ дѣлѣ заключенія этихъ временныхъ браковъ. Безпорядочное половое сожительство не допускается: въ половое соединеніе вступаютъ лишь тѣ, кому это дозволено или прямо предписано правителемъ.

Послѣдній же въ дѣлѣ заключенія браковъ руководствуется тѣми самыми принципами искусственнаго подбора, которые примѣняются въ цѣляхъ усовершенствованія животныхъ породъ. Кто хочетъ вывести наилучшихъ охотничьихъ собакъ, боевыхъ пѣтуховъ и лошадей, тотъ случаетъ наиболѣе породистыхъ особей. Тѣ же соображенія, по словамъ Платона, a fortiori должны рѣшать въ несравненно болѣе важномъ дѣлѣ культивированья человѣческой породы: правитель долженъ спаривать между собою наиболѣе достойныхъ, породистыхъ гражданъ обоего пола и всячески препятствовать тѣмъ соединеніямъ, которыя могутъ повести къ увѣковѣченію нежелательныхъ типовъ. Платонъ рекомендуетъ предоставлять право наиболѣе частыхъ совокупленій въ видѣ приза воинамъ, отличившимся на войнѣ. Право дѣторожденія предоставляется гражданамъ лишь въ предѣ-

лахъ установленнаго закономъ возраста. Дѣтей, зачатыхъ внѣ закона, воспрещается родить на свѣтъ [1]).

Развивая свой проектъ регламентаціи браковъ, Платонъ вдается въ детали, которыхъ намъ, разумѣется, нѣтъ надобности воспроизводить. Это—своеобразное сочетаніе грубаго цинизма, жестокости и мелочности, которое рѣзко контрастируетъ съ возвышенными стремленіями автора „Пира“ и „Федона“. Платонъ, повидимому, самъ смутно чувствуетъ, что именно съ этой чертой его утопіи связанъ тяготѣющій надъ нею злой рокъ. Какъ мы видѣли, онъ предусматриваетъ, что идеальное государство, какъ и все родившееся, рано или поздно должно погибнуть. Любопытно, что эта гибель для него связывается съ *физіологическою случайностью*: правители рано или поздно совершатъ тѣ или другія упущенія въ дѣлѣ заключенія браковъ, и тогда имъ не удастся вывести идеальную породу гражданъ [2]). На свѣтъ явится новый типъ людей, въ которомъ золото и серебро перемѣшается съ желѣзомъ и мѣдью; а въ результатѣ этого смѣшенія человѣческихъ породъ смѣшаются и рухнутъ учрежденія.

Здѣсь идеальное государство находитъ себѣ естественный, *логическій* конецъ. И вмѣстѣ съ тѣмъ вскрываются его внутреннія противорѣчія, тѣ самыя, которыя мы выше отмѣтили въ платоновой метафизикѣ. Съ одной стороны, Платонъ хочетъ осуществить божественную идею въ государствѣ путемъ ряда естественныхъ рожденій. Съ другой стороны, по его же собственному признанію, божественное—невоплотимо: естественный генезисъ, не достигая своей цѣли, производитъ лишь кажущееся, мнимое бытіе, а не подлинно сущее.

Дуализмъ платоновой философіи отражается въ его соціальномъ ученіи въ причудливомъ сочетаніи двухъ противоположныхъ крайностей—*аскетизма* и *эротическаго цинизма*.

---

[1]) Civitas, l. V, 557—462.
[2]) Ibid. l, VIII, 546.

XI.

Споръ комментаторовъ объ индивидуализмѣ и соціализмѣ Платона.

Столкновеніе противоположныхъ стремленій въ соціальной философіи Платона вызываетъ разнообразныя, даже діаметрально противоположныя ея истолкованія. Такъ по поводу коммунизма идеальнаго государства въ наукѣ высказывается два противорѣчивыхъ положенія.

Гегель, къ которому изъ новѣйшихъ историковъ примыкаютъ *Шталь*, *Целлеръ* и *Гирке*, находитъ, что въ этомъ государствѣ индивидъ совершенно поглощается цѣлымъ. По мнѣнію Гегеля, которое до послѣдняго времени оставалось господствующимъ, человѣкъ въ платоновой республикѣ фигурируетъ вообще не какъ индивидъ, а какъ „общечеловѣкъ“ (Allgemeine Mensch), иначе говоря, какъ родовое понятіе [1]). *Шталь* прямо говоритъ, что цѣль этой республики— не въ индивидѣ, а въ ней самой, что этой цѣли приносится въ жертву человѣкъ, его счастье, свобода, даже его нравственное совершенство [2]).

Противоположную точку зрѣнія развиваютъ *Зуземиль* [3]), *Ноле* [4]) и въ особенности *Пёльманъ* [5]), который въ своей *„Исторіи древняго коммунизма и соціализма“* помѣщаетъ пространную главу „О совпаденіи соціализма и индивидуализма въ государственномъ идеалѣ Платона“.

Тѣ и другіе комментаторы въ одинаковой мѣрѣ правы и неправы. Все предшествующее изложеніе доказываетъ, что цѣль платонова государства—не въ немъ самомъ, а въ томъ загробномъ блаженствѣ человѣка, для котораго оно служитъ ступенью. Поэтому Пёльману нетрудно доказать множествомъ цитамъ изъ Платона, что, вопреки Гегелю и Целлеру, „идеальное государство“ существуетъ для инди-

---

1) Geschichte d. Philosophie, II, 289.
2) Geschichte d. Rechtsphilosophie, 16.
3) Platonische Philosophie, II, 283.
4) Nohle, Die. Staatslehre Platos, IX—X.
5) Gesch. d. antiken Kommunismus, I, 371—414.

вида, для его счастья, пользы и даже выгоды, что самая идея справедливости, воздающей каждому свое, есть индивидуалистическій принципъ. Съ этимъ нельзя не согласиться уже потому, что, какъ мы видѣли, справедливость у Платона имѣетъ цѣлью возстановить нормальный душевный строй во внутреннемъ мірѣ индивида черезъ преобразованіе строя государственнаго.

Пёльманъ совершенно правъ въ томъ, что для Платона идеальное государство есть *средство*. Но съ другой стороны несомнѣнно, что это средство постоянно заслоняетъ собою цѣль и заставляетъ Платона забывать о ней. Государство существуетъ для спасенія индивида; и тѣмъ не менѣе можно привести много доказательствъ въ защиту положенія Гегеля, что Платонъ приноситъ индивида въ жертву государству, точнѣе говоря—въ жертву воплощающейся въ государствѣ родовой идеѣ. Между средствомъ и цѣлью существуетъ непримиримое противорѣчіе.

Только что изложенныя разсужденія „Политіи“ о регламентаціи половыхъ отношеній и общности женъ именно потому такъ оскорбительны для человѣческаго достоинства, что здѣсь человѣкъ цѣнится лишь *въ качествѣ породы* и въ этомъ отношеніи приравнивается къ домашнимъ животнымъ. Признавая въ принципѣ человѣка цѣлью, Платонъ тѣмъ не менѣе вмѣняетъ въ обязанность правителямъ обращаться съ нимъ какъ со средствомъ. Они должны допускать *не больше* рожденій, чѣмъ нужно для поддержанія опредѣленнаго количества гражданъ [1]: младенца, не соотвѣтствующаго требованіямъ нормальной породы, напримѣръ рожденнаго отъ родителей, перешедшихъ за установленный для брака возрастъ, Платонъ рекомендуетъ оставлять безъ пропитанія [2], а дѣтей, рожденныхъ хотя и законно, но плохими родителямъ, безъ воспитанія [3]. Въ концѣ концовъ Платонъ забываетъ о человѣкѣ какъ таковомъ: цѣлью для его

---

[1] Civitas, l. V, 460.
[2] Ibid., 461.
[3] Ibid, 459.

государства становится *человѣкъ установленнаго образца;* при этомъ государство безжалостно отбрасываетъ то, что для этой цѣли оказывается негоднымъ. Подмѣнъ цѣли личнаго спасенія цѣлью родовою, государственною нигдѣ не выступаетъ такъ ярко, какъ здѣсь.

Вспомнимъ, что именно въ эросѣ Платонъ видитъ вершину и расцвѣтъ человѣческаго существованія, высшее откровеніе его смысла. Разъ въ „Политіи" это святое святыхъ подвергается государственному контролю и регламентаціи, не очевидно ли, что здѣсь государство порабощаетъ всего человѣка съ головы до пятокъ! Отнимая у родителей новорожденныхъ дѣтей и принимая всевозможныя мѣры, чтобы родители и дѣти не могли когда-нибудь узнать другъ друга [1]), государство вторгается въ самую интимную сферу личной жизни: оно требуетъ, чтобы человѣкъ отдалъ ему всѣ свои чувства. Человѣкъ низводится здѣсь до степени архитектурнаго матеріала, изъ коего правитель возводитъ государственное зданіе. Можно ли себѣ представить высшую степень государственнаго деспотизма!

Черезъ весь трактатъ „Политія" красною нитью проходитъ мысль, что человѣкъ принадлежитъ государству отъ рожденія и до смерти. Неудивительно, что Платонъ вводитъ здѣсь ту желѣзную дисциплину, которая умѣстна лишь въ монастыряхъ или въ казармахъ. На вопросъ, какъ могутъ быть счастливы его воины, разъ у нихъ нѣтъ ни семьи, ни жилища, ни вообще какого-либо имущества, и вся ихъ жизнь сводится къ тому, чтобы сторожить государство, получая за то лишь хлѣбъ насущный, Платонъ отвѣчаетъ.—При этомъ имъ недозволено ни предпринять путешествія по собственной охотѣ какъ частнымъ лицамъ, ни подарить что-либо возлюбленной, ни совершить по ихъ желанію какую-либо другую затрату. Не будетъ удивительнымъ, если при такихъ условіяхъ они будутъ чувствовать себя въ высшей степени счастливыми. Однако, „устраивая государство, мы

[1]) Ibid, 460.

не ставимъ себѣ цѣлью счастье какого-либо одного рода людей, т.-е. класса, въ отличіе отъ другихъ, но наибольшее счастье всего государства". И тутъ же, въ поясненіе этой мысли, приводится весьма типическое сравненіе изъ области скульптуры: скульпторъ, дѣлая статую, заботится не о красотѣ какого-либо одного органа, напримѣръ глаза, а о красотѣ цѣлаго: его цѣль—не въ томъ, чтобы глаза были прекраснѣе всего тѣла, а въ томъ, чтобы глаза были глазами. Такъ и въ изображеніи наилучшаго государства *не слѣдуетъ заботиться о такомъ высокомъ счастьи для стражей, которое сдѣлаетъ ихъ всѣмъ, чѣмъ угодно, только не стражами* [1]).

Индивидъ тутъ очевиднымъ образомъ поглощается должностнымъ лицомъ, потому что устроитель государства относится къ человѣческому матеріалу *какъ скульпторъ къ мрамору*. Все ненужное отсѣкается, а тому, что нужно, придается желательная художнику, *типическая* форма.

Преувеличивая индивидуализмъ утопіи Платона, Пёльманъ упустилъ изъ вида отражающіяся въ ней противорѣчія платоновой метафизики. Въ своемъ возникновеніи эта метафизика несомненно опредѣлилась впечатлѣніемъ геніальной *личности* Сократа, возставшей противъ всего исторически сложившагося строя жизни; поэтому вопросъ о спасеніи *личности* естественно выдвинулся для Платона на первый планъ. Но конецъ этой метафизики не соотвѣтствовалъ индивидуализму ея исходной точки. То безусловное, что спасаетъ и наполняетъ человѣческую жизнь божественнымъ содержаніемъ, у Платона—не живая личность, а безличная родовая идея, по существу враждебная всему индивидуальному. *Индивидуальность* не умѣщается въ рамки метафизической системы Платона: для него она тожественна съ матеріальнымъ, грѣховнымъ; неудивительно, что и идеальное государство, построенное по образу и подобію божественной идеи, оказывается для индивида Прокрустовымъ ложемъ. Что толку въ томъ, что это государство, по Пла-

---

[1]) Ibid. l. IV, 419—420.

тону, существуетъ *для счастья* индивида, если для достиженія этого счастья человѣкъ долженъ всего себя обрѣзать и обезличить! Вмѣсто живой личности здѣсь спасается ея тѣнь.

Ради духовныхъ благъ, разумѣется, стоитъ пожертвовать матеріальными интересами. Но у Платона человѣкъ приноситъ въ жертву государству свою *духовную* индивидуальность. Вмѣстѣ съ свободой личнаго любовнаго чувства здѣсь исключается и свобода индивидуальнаго творчества. Платонъ изгоняетъ изъ своего государства поэтовъ: онъ подводитъ поэзію и музыку подъ общеобязательный ранжиръ.

Тутъ онъ руководствуется знакомымъ уже намъ аскетическимъ мотивомъ. Поэты навлекаютъ на себя его негодованіе главнымъ образомъ тѣмъ, что распространяютъ *ложныя понятія о божествѣ;* поэтому онъ хочетъ примѣнить къ нимъ нѣчто вродѣ духовной цензуры. Самъ устроитель государства, по его словамъ,—не поэтъ и миѳовъ не сочиняетъ; но ему надлежитъ установить опредѣленныя правила, *типы* для поэзіи и не дозволять отступленій отъ нихъ [1]).

Типъ дозволительной въ идеальномъ государствѣ поэзіи предопредѣляется его цѣлью: стражи государства должны „стать благочестивыми и божественными, въ высшей доступной для человѣка степени“ [2]). Чтобы стать богоподобными, они должны имѣть о богахъ надлежащее представленіе.

Въ существующихъ государствахъ все религіозное ученіе черпается изъ распространяемыхъ поэтами лживыхъ и нечестивыхъ сказокъ, которыя узнаются дѣтьми съ самаго нѣжнаго возраста. Немудрено, что, слыша басни объ Уранѣ, Кроносѣ и Зевесѣ, о богахъ дѣтоубійцахъ, отцеубійцахъ, обманщикахъ и клятвопреступникахъ, люди, виновные въ тягчайшихъ преступленіяхъ, считаютъ себя подражателями первыхъ и величайшихъ изъ боговъ [3]).

---

[1]) Ibid., l. II, 378—379.
[2]) Ibid., l. III, 383.
[3]) Ibid., l. II, 378; III, 391.

Нормы для поэтовъ должны опредѣляться дѣйствительными признаками божества и божественнаго. Боги—*чужды вражды* и взаимной ненависти. Поэтому поэты не смѣютъ разсказывать небылицъ про ихъ мнимыя ссоры, войны и семейные скандалы. *Богъ благъ* и зла не дѣлаетъ; поэтому не должны допускаться разсказы, гдѣ боги изображаются виновниками злодѣяній. Боги *совершенны*; поэтому недозволительно приписывать имъ измѣнчивость, которая неизбѣжно предполагаетъ или возможность бо̀льшаго совершенства или, напротивъ, утраты его. Поэтому же нельзя изображать боговъ въ видѣ оборотней, которые могутъ являться во множествѣ образовъ; будетъ ли перемѣна образа дѣйствительнымъ или кажущимся только измѣненіемъ божества, въ обоихъ случаяхъ мы имѣемъ мысль кощунственную: не будучи фокусникомъ, ни обманщикомъ, божество не облекается въ чуждую ему личину, а является всегда въ одномъ и томъ же неизмѣнномъ видѣ. Богъ всегда простъ, правдивъ въ словѣ и въ дѣлѣ и не морочитъ людей ни во снѣ, ни наяву [1]).

Къ этимъ требованіямъ, въ коихъ выражается религіозное сознаніе, возвысившееся надъ вульгарнымъ политеизмомъ, присоединяются другія, опредѣляющія положительную задачу поэзіи въ идеальномъ государствѣ. Поэзія, въ которой Платонъ, какъ грекъ, видитъ главное орудіе религіознаго и политическаго воспитанія, обязана подготовить государству нужную для его цѣлей *породу* воиновъ - стражей. Прежде всего она должна воспитать въ нихъ *мужество*. Поэтому изъ нея должно быть удалено все то, что можетъ сдѣлать смерть страшною, всѣ ходячія представленія о Гадесѣ, Стиксѣ и Коцитѣ, всѣ плачевныя пѣсни по умершимъ. Такія поэтическія произведенія подкапываютъ вѣру въ идеальный смыслъ мужества, который заключается въ предпочтеніи міра загробнаго—земному. Равнымъ образомъ недопустимы пѣсни и сказанія, прославляющія неумѣ-

---

1) Ibid., l. II, 377—382.

ренность въ винѣ, половыхъ и вообще чувственныхъ наслажденіяхъ, стяжаніе и корысть: ибо стражи идеальнаго государства должны быть воспитаны *въ воздержаніи:* въ особенности преступленія противъ этой добродѣтели не должны быть приписываемы богамъ и героямъ.

И не только относительно боговъ, относительно людей поэзія должна выражаться согласно съ требованіями истиннаго ученія; такъ, напримѣръ, поэтамъ не дозволено разсказывать, что неправда приноситъ выгоду или что праведные бываютъ несчастны: они должны учить, что праведность всегда приноситъ пользу. Наконецъ, въ государствѣ вовсе не должна быть терпима та подражательная поэзія, эпическая и драматическая, которая, воспроизводя всевозможные типы людей и засоряя душу слишкомъ большимъ разнообразіемъ впечатлѣній, отвлекаетъ людей отъ единой и единственной задачи каждаго. Перевоплощаясь въ своихъ героевъ, поэты говорятъ отъ ихъ имени и подражаютъ всему на свѣтѣ: и худымъ и добрымъ дѣламъ, и человѣческимъ страстямъ и стихіямъ, и добродѣтелямъ и порокамъ. Для воспитанія идеальныхъ гражданъ ничего не можетъ быть вреднѣе такой духовной пищи: поглощенные служеніемъ добродѣтели, они не должны увлекаться поэзіей, подражающей порокамъ; дѣлая *одно дѣло* для государства, они не должны удѣлять своего вниманія искусству, подражающему *многимъ дѣламъ*. Въ государствѣ должны быть терпимы только строгіе поэты, которые воспѣваютъ лишь подобающее и полезное для гражданъ. Прочихъ же слѣдуетъ удалить, воздавъ имъ должныя ихъ таланту почести [1]).

И не только поэзія,—всѣ виды искусства и даже ремесла въ идеальномъ государствѣ подчиняются самому строгому надзору, въ особенности музыка въ буквальномъ смыслѣ слова: ея вліяніе простирается до самой глубины души; поэтому, чтобы овладѣть настроеніемъ гражданъ, правитель долженъ прибрать музыку къ рукамъ. Мелодіи скорбныя,

---

[1]) Ibid., l., III, 386—398

жалобныя, изнѣживающія, опьяняющія и одурманивающія, вообще возбуждающія чувственность, не должны быть терпимы.

Духовная цензура и здѣсь установляетъ желательные образцы мелодій молитвенныхъ, просящихъ, поучительныхъ, воинственныхъ и скромныхъ въ соотвѣтствіи съ основными добродѣтелями [1]). Аскетическій идеалъ „Политіи“ предъявляетъ опредѣленныя требованія и къ живописи, и къ пластикѣ и къ домоустройству. Изъ всѣхъ этихъ родовъ искусства должно быть изгнано все непристойное, неблагообразное, вульгарное и невоздержное [2]).

Характерно, что аскетическая тенденція сказывается даже въ разсужденіяхъ Платона о гимнастикѣ, въ которой на ряду съ искусствомъ онъ видитъ одно изъ важнѣйшихъ орудій воспитанія: и гимнастика, по его мнѣнію, нужна больше для души, чѣмъ для тѣла: одно искусство безъ гимнастики изнѣживаетъ душу; напротивъ, одна гимнастика безъ искусства дѣлаетъ ее слишкомъ жестокой и грубой. Задача воспитанія—въ осуществленіи середины между этими крайностями, въ образованіи гармоническаго и умѣреннаго духовнаго склада посредствомъ сочетанія музыки и гимнастики.

Воспитаніе и регламентація у Платона простираются рѣшительно на все: у него есть правила для внѣшняго выраженія любовнаго чувства, для выбора пищи и питья, даже для сна: ибо и во снѣ воины—стражи государства—не принадлежатъ самимъ себѣ: они должны быть чутки, какъ сторожевые псы [3]).

Словомъ, всѣ воспитательныя учрежденія идеальнаго государства какъ бы созданы для того, чтобы вытравить изъ человѣка все индивидуальное, личное, искоренить изъ него всякіе признаки собственной воли. И связь этой регламентаціи съ метафизикой Платона какъ нельзя болѣе наглядно

---

[1]) Ibid., 398—399.
[2]) Ibid., 401.
[3]) Ibid., 403—405.

сказывается въ томъ, что она имѣетъ въ виду только два высшіе класса его государства, *которые суть носители его идеи*. По признанію Платона, „прочіе заслуживаютъ меньше вниманія: ибо, если башмачники *избалуются*, испортятся и станутъ тѣмъ, чѣмъ имъ быть не подобаетъ, для государства нѣтъ въ томъ ничего страшнаго: если же стражи законовъ и государства будутъ стражами только кажущимися, а не дѣйствительными, они разрушатъ все государство до основанія. И съ другой стороны они одни въ силахъ вновь хорошо его устроить и сдѣлать счастливымъ“ [1]).

Быть можетъ, наименѣе свободны въ этомъ государствѣ правители-философы: ибо именно они подвергаются высшему насилію—обязательству нести бремя власти, противъ котораго возстаетъ весь ихъ духовный складъ. Можно понять добровольную жертву философа, который спускается съ олимпійскихъ высотъ созерцанія и вмѣшивается въ практическую дѣятельность, чтобы помочь страждущимъ, освободить плѣнниковъ отъ оковъ: но у Платона это—уже не добровольный подвигъ, *а актъ послушанія* наложенной государствомъ дисциплинѣ.

„*Спасители государства*“ (σωτῆρες) [2]), такъ называетъ Платонъ буквально философовъ-правителей! Здѣсь сказывается и сходство его ученія съ христіанской идеей спасенія и отличіе отъ нея. Соединеніе божественной идеи съ матеріей въ его системѣ противорѣчитъ природѣ какъ той, такъ и другой, а потому представляется двоякимъ насиліемъ. То же двоякое насиліе мы находимъ и въ соціальномъ ученіи нашего философа. Здѣсь люди привлекаются къ спасенію внѣшней силой государства: однихъ оно принуждаетъ совершать путь къ небу, другихъ заставляетъ спускаться на землю, чтобы освобождать оттуда избранныя души. „Наше дѣло—устроителей государства, говоритъ Платонъ,—*принуждать* наилучшія природы стремиться къ знанію, которое мы признали важнѣйшимъ, *видѣть благо* и со-

1) Ibid., l. IV,. 421.
2) Ibid, l. VI, 502.

вершать это восхожденіе; когда же, восшедши, они его какъ слѣдуетъ увидятъ, имъ не будетъ дозволено оставаться тамъ, не желая ни снизойти къ узникамъ, ни участвовать въ ихъ трудахъ и почестяхъ все равно малыхъ или великихъ“ [1]).

По отношенію къ философамъ это не будетъ неправдой; въ доказательство Платонъ повторяетъ, что государство заботится не о благѣ какого-либо одного сословія, а о благѣ цѣлаго. „Убѣжденіемъ и принужденіемъ“ оно согласуетъ гражданъ между собою, заставляя ихъ дѣлиться пользой, какую они могутъ приносить цѣлому: оно воспитываетъ философовъ не съ тѣмъ, чтобы каждый изъ нихъ шелъ куда ему угодно, а для того, чтобы использовать ихъ для *связи государства*. Ихъ растятъ, дабы они были въ государствѣ тѣмъ же, что матка въ роѣ пчелъ. Лучше другихъ воспитанные, они болѣе способны жить двоякой жизнью. Пусть они спустятся во мракъ: они лучше другихъ разберутся въ идолахъ, потому что они видѣли истину и знаютъ прекрасное, справедливое и доброе [2]).

XII.

Рабочіе въ идеальномъ государствѣ.

Противорѣчіе государственнаго идеала Платона особенно ясно сказывается въ его характеристикѣ третьяго, низшаго класса республики — земледѣльцевъ и ремесленниковъ. Прежде всего эта характеристика поражаетъ своею краткостью и скудостью. Нѣкоторые изъ комментаторовъ, напр., *Целлеръ*, усматриваютъ тутъ пробѣлъ въ ученіи Платона. Еще Аристотель отмѣчаетъ, что Платонъ нигдѣ не говоритъ, распространяется ли на членовъ этого класса общность имуществъ, женъ и дѣтей, или же имъ предоставляется имѣть семьи и частную собственность [3]). Мы

---

1) Ibid, l. VII, 519.
2) Ibid, l. VII, 519—520.
3) Polit, II, 2, 1264 a.

уже видѣли, почему въ глазахъ Платона рабочіе по сравненію съ высшими классами заслуживаютъ меньше вниманія.

Эта краткость даетъ поводъ къ спорамъ между комментаторами. Целлеръ говоритъ, что „для народной массы Платонъ предполагаетъ обыкновенный образъ жизни и въ остальномъ хочетъ, повидимому, всецѣло предоставить ее самой себѣ“ [1]). Этотъ тезисъ вызываетъ основательныя возраженія Пёльмана. Очевидно, во-первыхъ, что Целлеръ упускаетъ изъ вида *цѣль* платонова государства, которое стремится къ благу цѣлаго, а не отдѣльныхъ классовъ. Что бытъ нисшаго класса „Политіи“ не безразличенъ для Платона, видно изъ того, что онъ приписываетъ этому классу особую специфическую добродѣтель—воздержаніе или скромность (σωφροσύνη). Платонъ хочетъ сдѣлать своихъ рабочихъ хорошими людьми и соотвѣтственно съ этимъ ограждаетъ ихъ, какъ и все государство, противъ двухъ главныхъ враговъ—богатства и бѣдности [2]). Далѣе, классы республики не суть замкнутыя касты; здѣсь всякій занимаетъ общественное положеніе соотвѣтствующее его способностямъ: способныя дѣти ремесленниковъ могутъ стать правителями и, наоборотъ, дѣти правителей, если у нихъ ремесленныя души, могутъ спуститься въ классъ ремесленниковъ [3]); при этихъ условіяхъ общественное воспитаніе должно такъ или иначе простираться на всѣхъ Самый коммунизмъ класса воиновъ, какъ мы видѣли, мотивируется между прочимъ опасеніемъ, что, получивъ собственность на дома и деньги, они изъ союзниковъ станутъ врагами прочихъ гражданъ [4]). Тутъ очевидна забота объ имущественной безопасности третьяго класса. Ко всѣмъ этимъ и другимъ соображеніямъ Пёльмана [5]) можно присоединить еще и слѣдующее: въ извѣстномъ сравненіи земной жизни съ пе-

---

[1]) Die Philosophie d. Griechen, II, B. 1 Abth, III Aufl, 769.
[2]) Civitas., l. IV, 421.
[3]) Ibid., 415.
[4]) Ibid., 417.
[5]) Gesch. d. antiken Kommunismus, I, 294—371.

щерой Платонъ разсматриваетъ всѣхъ вообще людей какъ узниковъ; и задача его государства несомнѣнно заключается въ освобожденіи отъ чувственнаго плѣна *всѣхъ* его гражданъ.

Однако тутъ, какъ и вездѣ, Пёльманъ упускаетъ изъ вида противорѣчіе между универсальною, всеобщею *цѣлью* человѣческаго существованія, въ которой Платонъ видитъ смыслъ своего государства, и его *средствами*, которыя до этой цѣли не доводятъ. Это противорѣчіе создаетъ для нисшаго класса платоновой республики такое положеніе: съ одной стороны онъ служитъ государству ради собственнаго спасенія; съ другой стороны спасеніе ему совершенно недоступно. Спасеніе заключается въ непосредственномъ созерцаніи Блага—вершины міра идеальнаго; *спастись можно только мудростью*; но мудрость—удѣлъ незначительнаго меньшинства философовъ. Классъ земледѣльцевъ и ремесленниковъ состоитъ именно изъ тѣхъ, кто до мудрости и *знанія* истины неспособенъ возвыситься; вся эта темная масса должна, какъ это допускаетъ и Пёльманъ, оставаться при обманчивомъ *мнѣніи* [1]). Но Пёльманъ забылъ, что *мнѣніе* по ученію Платона *не спасаетъ*. Пёльманъ указываетъ, что Платонъ различаетъ два вида нравственности: это во-первыхъ, основанная на познаніи *философская добродѣтель*, и во-вторыхъ—добродѣтель *простонародная*, гражданская, которая „возникаетъ изъ привычки и упражненія безъ философіи и ума“ [2]). Пёльманъ совершенно правъ въ томъ, что эту нисшую нравственность Платонъ считаетъ необходимою принадлежностью третьяго класса идеальнаго государства. Но, разъ этотъ классъ не въ состояніи подняться надъ „вульгарной добродѣтелью“, ясно, что онъ не можетъ достигнуть истинной, *божественной* жизни. Онъ не можетъ проникнуть въ идею, соединиться съ ней внутренно, а можетъ лишь внѣшнимъ образомъ ей подчиняться, „безъ философіи и ума“, т.-е. служить ей *орудіемъ*.

---

[1]) Цит. соч. 314—315.

[2]) Ibid., 314. Цитированныя въ кавычкахъ слова извлечены изъ Федона, 82a.

Всѣмъ этимъ достаточно характеризуется положеніе земледѣльцевъ и ремесленниковъ въ идеальномъ государствѣ. Они, какъ и прочіе классы, считаются свободными и гражданами: высшіе классы по отношенію къ нимъ являются не деспотами, а „спасителями и попечителями“ (σωτῆρες καὶ ἐπίκουροι): стражи смотрятъ на рабочихъ, какъ на друзей, кормильцевъ и плательщиковъ жалованія. Платонъ подчеркиваетъ отличіе послѣднихъ отъ рабовъ: обращеніе ихъ въ крѣпостныхъ онъ считаетъ однимъ изъ существенныхъ признаковъ *вырожденія* идеальнаго государства [1]). Словомъ, рабочіе, повидимому, участвуютъ въ дружескомъ союзѣ республики и вмѣстѣ съ прочими классами служатъ осуществленію въ ней *единства* божественной идеи. Однако, при ближайшемъ разсмотрѣніи это участіе оказывается призрачнымъ, такъ какъ на долю рабочихъ достаются не высшія духовныя сокровища, а лишь нисшія матеріальныя цѣнности; и сами они приносятъ государству лишь матеріальные дары. Ихъ назначеніе—только въ томъ, чтобы обезпечивать физическимъ трудомъ досугъ господствующихъ классовъ, матеріальныя условія существованія высшей культуры; ихъ собственное участіе въ этой культурѣ сводится къ послушанію и уплатѣ жалованья.

Идея налагаетъ на ихъ жизнь лишь внѣшній отпечатокъ: она ихъ не перерождаетъ и не одухотворяетъ, а только *сдерживаетъ*. Платонъ прямо говоритъ, что въ его государствѣ страсти многихъ и плохихъ обуздываются пожеланіями и разумомъ немногихъ и наилучшихъ [2]). Большинство—это—тѣ души, въ которыхъ небесный эросъ не раститъ крыльевъ; отъ прекрасныхъ предметовъ онѣ не въ состояніи подняться къ прекрасному въ себѣ. Съ этимъ тѣсно связано экономическое положеніе нисшаго класса. Въ „стражахъ“ государства, какъ мы видѣли, божественная идея уничтожаетъ все индивидуальное: ея царство выражается въ совершенномъ *коммунизмѣ* этихъ классовъ. Напротивъ, на земледѣль-

[1]) Ibid., l. IV, 416—417; l. VIII, 547.
[2]) Ibid., IV, 431.

цевъ и ремесленниковъ, какъ стоящихъ у преддверія этого царства, коммунизмъ не распространяется. Это нетрудно доказать вопреки *Аристотелю*, который, какъ мы видѣли, не находитъ по этому предмету у Платона опредѣленныхъ заявленій, и вопреки *Пёльману*, который полагаетъ, что коммунизмъ распространяется на всѣ классы идеальнаго государства. Прежде всего Платонъ, какъ мы видѣли, считаетъ основною обязанностью третьяго класса *уплату жалованья* воинамъ. Ясно, что платить жалованья не можетъ тотъ, кто самъ ничего не имѣетъ; еслибы на третій классъ распространялся коммунизмъ, плательщикомъ жалованья былъ бы очевидно не онъ, а государство. Засимъ, Платонъ опредѣленно высказываетъ, что стражамъ *однимъ* изо всѣхъ гражданъ не позволяется касаться золота и серебра, что „когда они пріобрѣтутъ себѣ въ собственность землю, дома и деньги, они изъ стражей превратятся въ хозяевъ и земледѣльцевъ (γεωργοί)“ [1]; нужно ли болѣе ясное доказательство, что *земледѣльцы* по мысли Платона могутъ быть собственниками земель, домовъ и денегъ!

Указанія Пёльмана [2], будто по Платону пользованіе золотомъ и серебромъ не дозволяется всѣмъ вообще гражданамъ идеальнаго государства [3], въ данномъ случаѣ неубѣдительно: ибо золото и серебро—не только не единственный видъ собственности, но даже и не единственный видъ монеты; не говоря уже о томъ, что приведенные Пёльманомъ неопредѣленныя выраженія „Политіи“ („мы не пользуемся золотомъ и серебромъ, и это намъ недозволено“), могутъ имѣть въ виду не всѣхъ гражданъ, а правящіе классы и, наконецъ, государство; вѣдь, не имѣя само золотой казны, государство можетъ предоставлять имѣть таковую отдѣльнымъ частнымъ лицамъ. Наконецъ, одинъ изъ текстовъ Платона, приводимыхъ Пёльманомъ, говоритъ не за, а рѣшительно противъ послѣдняго. А именно, Платонъ

[1] Ibid., l. III, 417.
[2] Цит. соч., 361.
[3] Civitas, l. IV, 422.

заявляетъ, что наилучшимъ государствомъ будетъ „то, гдѣ наибольшее количество гражданъ говоритъ относительно однихъ и тѣхъ же предметовъ—это мое, а это не мое“ [1]). Такъ какъ наибольшее количество (πλεῖστοι), очевидно, не то же, что *всѣ*, то отсюда ясно, что коммунизмъ у Платона *распространяется не на всѣхъ*.

Мало того, изъ того, что Платонъ считаетъ наилучшимъ государствомъ то, гдѣ коммунизмъ распространяется на *наибольшее количество* гражданъ, не слѣдуетъ даже и того, чтобы въ наилучшемъ государствѣ это „наибольшее количество“ означало большинство. Смыслъ текста Платона тотъ, что гражданъ единомыслящихъ и считающихъ все общимъ въ наилучшемъ государствѣ больше, чѣмъ въ другихъ, менѣе совершенныхъ: это еще не значитъ, чтобы въ общей суммѣ гражданъ идеальнаго государства они не могли составлять меньшинство, хотя бы и сравнительно сильное меньшинство. Толкованіе Пёльмана, что слово πλεῖστοι означаетъ большинство, стало быть, совершенно произвольно. Однако и при этомъ толкованіи не остается сомнѣнія, что на *нѣкоторую часть* гражданъ идеальнаго государства коммунизмъ не распространяется; а эти *нѣкоторые* могутъ принадлежать только къ нисшему классу. Это ограниченіе количества станетъ намъ еще болѣе понятнымъ, если мы вспомнимъ, что Платонъ вообще надѣется только на *приблизительное* осуществленіе своихъ идеальныхъ требованій даже въ наилучшемъ государствѣ [2]). Смотря по степени приближенія къ идеалу, количество гражданъ высшихъ классовъ можетъ быть, понятное дѣло, бо̀льшимъ или меньшимъ [3]).

---

1) Ibid., l. V, 462.

2) Civitas, l. V, 473.

3) П. И. Новгородцевъ и В. А. Савальскій указали мнѣ на текстъ „Законовъ“ Платона, который какъ будто въ самомъ дѣлѣ доказываетъ, что коммунизмъ въ „Политіи“ распространяется на всѣ классы общества, стало быть, и на нисшій. Противополагая государству, изображенному въ „Политіи“, то, о которомъ *рѣчь идетъ теперь* (Leg., l. V, 739), т.-е. государство „Законовъ“, Платонъ между прочимъ говоритъ (ibid. 740a): νειμάσθον μὲν δὴ πρῶτο

Порядокъ идеальнаго государства, какъ видно отсюда, отражаетъ въ себѣ начертанную Платономъ схему общаго *мірового порядка* со всѣми несовершенствами послѣдняго. Между тѣмъ, какъ высшіе классы „Политіи“, наиболѣе близкіе къ божественному, потому самому всецѣло поглощаются родовой идеей и въ ней утрачиваютъ свою индивидуальность, низшій классъ сохраняетъ относительную свободу индивидуальнаго бытія, т.-е. бытія съ точки зрѣнія Платона призрачнаго, грѣховнаго. Безсильное божество не упраздняетъ зла и не претворяетъ въ себѣ матерію

γῆν τε καὶ οἰκίας καὶ μὴ κοινῇ γεωργούντων; иначе говоря: „пусть граждане распредѣляютъ между собою землю и жилища, и да не воздѣлываютъ земли сообща“. Отсюда, однако, было бы ошибочно заключать, будто въ „Политіи“ коммунизмъ распространяется на *всѣ* классы. Прежде всего общее пользованіе землею еще не есть *полный коммунизмъ*: національзація земли не исключаетъ частной собственности на жилища, деньги и другіе предметы. Далѣе, приведенный текстъ не доказываетъ даже и „общности полей“ въ идеальной республикѣ. Его нетрудно объяснить и при томъ предположеніи, что коммунизмъ „Политіи“ распространяется только на два высшихъ класса. Въ „Законахъ“ эти классы надѣляются вообще частной собственностью; здѣсь въ отличіе отъ „Политіи“ они превращаются въ *землевладѣльцевъ*; при этихъ условіяхъ слова μὴ κοινῇ γεωργούντων легко объясняются желаніемъ Платона подчеркнуть, что тѣ новые пользователи земли, для которыхъ онъ раньше начерталъ коммунистическій образъ жизни, *теперь* получаютъ землю какъ и прочіе предметы, не въ общее, а въ частное пользованіе. Выяснить ихъ титулъ владѣнія для Платона необходимо и по другой причинѣ: въ „Законахъ“ онъ установляетъ для нихъ не полную, а ограниченную собственность, нѣчто среднее между частнымъ землевладѣніемъ и пользованіемъ государственною собственностью: они (l. V, 740) смотрятъ на свои участки, какъ на *общую собственность всего государства* (κοινὴν αὐτὴν τῆς πόλεως ξυμπάσης). Чтобы эти слова не были поняты въ смыслѣ полной общности землепользованія, Платону необходимо оговорить, что поля „не воздѣлываются сообща“. Предположеніе, будто въ „Политіи“ коммунистическій строй распространяется на низшій классъ, является такимъ образомъ совершенно излишнимъ для объясненія приведеннаго текста; къ тому же у Платона мы тутъ же находимъ прямыя указанія, что коммунизмъ въ „Политіи“ распространяется только на *меньшинство* гражданъ. Описаніе коммунистическаго строя „идеальнаго государства“ заканчивается въ „Законахъ“ (l. V, 739) такими словами: ἡ μὲν δὲ τοιαύτη πόλις, εἴτε που θεοί, ἢ παῖδες θεῶν οἰκοῦσι πλείους ἑνὸς οὕτω διαζῶντες εὐφραινόμενοι κατοικοῦσι. Отсюда видно, что „боговъ“ и „сыновъ божіихъ“, которые въ республикѣ „такъ проживаютъ“ (т.-е. на коммунистическихъ началахъ)—весьма немного: ихъ только *больше одного*.

даже въ небольшой общинѣ избранныхъ душъ: ибо оно не въ состояніи измѣнить общаго мірового порядка.

Платонова республика, какъ и платонова метафизика остается по существу своему *дуалистическою*. Философы и до извѣстной степени воины тутъ соотвѣтствуютъ *идеѣ;* напротивъ, земледѣльцы и ремесленники соотвѣтствуютъ *матеріи.* Нетрудно убѣдиться въ поразительной аналогіи между опредѣленіями матеріи въ метафизикѣ Платона и его характеристикой положенія нисшаго класса въ идеальномъ государствѣ. Прежде всего матерія есть именно область индивидуальныхъ, частныхъ явленій, исчезающаго, призрачнаго бытія; но именно эта сфера индивидуальнаго и призрачнаго отведена въ „Политіи" тому нисшему классу, который, по неспособности подняться къ созерцанію идеи, обреченъ на дѣятельность исключительно хозяйственную, матеріальную.

Матерія представляетъ собою въ природѣ ту общую основу, тотъ безразличный базисъ, на которомъ проявляется идея. Сама по себѣ безвидная, безцвѣтная и косная, она опредѣляется, какъ отсутствіе, *лишеніе* идеи. Она извнѣ оформливается идеей, представляетъ собою то смутное зеркало, въ которомъ послѣдняя находитъ себѣ внѣшнее отраженіе. Не то ли же самое у Платона—его рабочіе! Это—*матерія* идеальнаго государства—косная масса, пассивный матеріалъ въ рукахъ правителя, который имъ оформливается и несовершеннымъ образомъ отражаетъ въ себѣ его мудрость! Самъ по себѣ рабочій не имѣетъ цѣны, ибо онъ лишенъ идеи, не просвѣщенъ ею. Лишь въ рукахъ правителя онъ возвышается до степени *орудія идеи,* орудія культуры высшихъ классовъ, въ которой—его цѣль и смыслъ; на его долю достается лишь внѣшній, насильственно наложенный отпечатокъ идеальнаго міра. Матерія въ метафизикѣ Платона есть условіе проявленія идеи въ мірѣ видимомъ, осязаемомъ. Всѣ видимыя, чувственныя явленія возникаютъ изъ матеріи, содержатъ въ себѣ ея примѣсь, питаются ею. Поэтому Платонъ называетъ матерію *кормилицею* (τιθήνη) всего, что ро-

ждается [1]): такъ и третій классъ республики получаетъ въ ней названіе „кормильцевъ“ [2]), потому что все его назначеніе заключается въ матеріальномъ *питаніи* общества.

Въ положеніи нисшаго класса есть, впрочемъ, одна черта, которая приподнимаетъ идеальное государство Платона надъ общимъ уровнемъ общественной жизни тогдашней Греціи. Классъ этотъ, какъ мы видѣли, признается свободнымъ. Хотя Платонъ, какъ уже было выше сказано, дозволяетъ своимъ гражданамъ обращать въ рабовъ варваровъ и исключаетъ рабство только для эллиновъ, однако, въ его республикѣ для рабовъ, собственно говоря, нѣтъ мѣста; здѣсь скромныя матеріальныя потребности высшихъ классовъ удовлетворяются жалованіемъ, уплачиваемымъ свободными земледѣльцами и ремесленниками. Такимъ образомъ, въ отличіе отъ другихъ греческихъ государствъ, рабство здѣсь не является условіемъ существованія. Но тутъ же обнаруживается крайне поверхностное отношеніе великаго мыслителя древности къ самому принципу рабства. Еще *Гильденбрандомъ* отмѣчено своеобразное положеніе, занятое Платономъ въ этомъ вопросѣ. У него нѣтъ интереса высказаться ни за, ни противъ рабства. Его идеальные граждане только потому не имѣютъ рабовъ, что они вообще не имѣютъ собственности [3]). Но рядомъ съ этимъ рабство *само по себѣ* его не возмущаетъ: онъ остается на почвѣ ходячаго воззрѣнія, признававшаго большую часть человѣчества—всѣхъ неэллиновъ рабами по природѣ [4]).

Такимъ образомъ соціальная утопія Платона оставляетъ нетронутою самую сущность зла—первородный грѣхъ государственнаго и общественнаго строя древности. Въ этомъ—источникъ ея безсилія и роковая причина тяготѣнія мысли Платона къ осужденнымъ имъ самимъ, исторически существующимъ формамъ общежитія.

---

[1]) Timaeus, 52.
[2]) Civitas, VIII, 543.
[3]) Hildenbrand, Geschichte und System d. Rechts u. Staatsphilosophie, стр. 137.
[4]) Civitas, l. V, 470.

XIII.

Идеальное государство и спартанско-критскій строй.

Комментаторами „Политіи“ уже давно отмѣчена ея близость къ дорійскому и въ частности — спартанскому государственному и общественному устройству. На этомъ основаніи, между прочимъ В. С. Соловьевъ признаетъ утопію Платона ненужною и неинтересною для человѣчества. „Какой интересъ“, говоритъ онъ, „могло возбуждать предложеніе устраивать государство болѣе по образцу Спарты, нежели Аѳинъ, когда уже являлось сознаніе, что и спартанская и аѳинская гражданственность оказались несостоятельными“! [1]).

Еслибы Платонъ только предлагалъ устроить государство „по образцу Спарты“, его соціальная утопія дѣйствительно представляла бы для насъ мало интереса. На самомъ дѣлѣ, однако, слова Соловьева не соотвѣтствуютъ тому, что мы знаемъ объ идеальномъ государствѣ великаго мыслителя древности. Несмотря на нѣкоторыя внѣшнія черты сходства, это государство отличается отъ ликурговой Спарты въ самомъ основномъ, существенномъ.

Прежде всего мы имѣемъ категорическое заявленіе самого Платона, что „изъ всѣхъ существующихъ формъ государственнаго устройства ни одна не достойна философской природы“ [2]). Иначе говоря, имъ недостаетъ именно того, въ чемъ Платонъ видитъ цѣль и смыслъ государства. Въ восьмой книгѣ „Политіи“ это прямо говорится относительно устройства спартанскаго и критскаго: здѣсь оно описывается въ числѣ извращенныхъ, „грѣховныхъ формъ“; подъ именемъ „тимократіи“ оно изображается какъ первая ступень паденія идеальнаго государства [3]), ближайшая къ нему форма дѣйствительности. Здѣсь же ясно говорится,

[1]) Цит. статья, т. VIII, стр. 286.

[2]) Civitas, l. VI, 497.

[3]) Ibid., l. VIII, 543—545. Здѣсь спартанско-критское устройство прямо отождествляется съ тимократическимъ.

въ чемъ тимократическое устройство сходится съ идеальнымъ и въ чемъ оно противъ него погрѣшаетъ.

Сходство заключается въ томъ, что и тамъ и здѣсь почитаются *господствующіе*, что въ Спартѣ, какъ и въ „Политіи", воинствующая часть населенія воздерживается отъ земледѣлія и ремесла; тамъ и здѣсь существуютъ „сисситіи" (т.-е. общія товарищескія трапезы) и обращается большое вниманіе на упражненія гимнастическія, вообще воинскія [1]).

Къ этому можно прибавить еще черты сходства, не отмѣченныя Платономъ. Такъ, напр., спартанскіе правители-эфоры, подобно философамъ Платона, являются истолкователями божественной мудрости; въ управленіи государствомъ, которое составляетъ ихъ исключительное занятіе, они руководствуются небесными знаменіями и пророческими сновидѣніями. Ихъ власть не ограничивается писаннымъ законодательствомъ, которое отсутствуетъ въ Спартѣ, какъ и въ платоновой республикѣ. Далѣе, въ Спартѣ есть нѣкоторые зачатки коммунизма: нѣкоторые предметы (напр. рабы—илоты) составляютъ здѣсь не частную, а общую государственную собственность. Подчиненіе всѣхъ частныхъ интересовъ строжайшей воинской дисциплинѣ, *единству* государства-лагеря, строгая регламентація жизни личности во имя интереса общественнаго, все это установляетъ извѣстное сродство между спартанскими учрежденіями и республикой Платона.

И, однако, сродство это оказывается поверхностнымъ, такъ какъ за нимъ скрывается противоположность основныхъ принциповъ. Спарта пренебрегаетъ „истинной музой,— той, которая связана со словомъ и философіей"; она „болѣе почитаетъ гимнастику, нежели музыку" [2]). Иными словами, въ глазахъ Платона это—антифилософское государство, которое не заботится о человѣческой душѣ, т.-е. о единственномъ предметѣ, достойномъ нашихъ заботъ.

[1]) Ibid., 547.
[2]) Ibid., 548.

Съ этимъ связывается рядъ другихъ отличій. Спартанско-тимократическое устройство не знаетъ принципа „общности всѣхъ благъ между друзьями“. Дома и земли здѣсь распредѣляются въ частную собственность; у каждаго гражданина—свое жилище, гдѣ онъ живетъ съ женой или съ кѣмъ угодно; худшая часть населенія устремляется къ наживѣ; частныя сокровищницы наполняются золотомъ и серебромъ; а третій классъ—ремесленниковъ и земледѣльцевъ изъ свободныхъ и друзей высшихъ классовъ превращается въ крѣпостныхъ и невольниковъ. Здѣсь только немногіе избранные умы—„богатые по природѣ“—ведутъ души къ добродѣтели и къ „старому“, т.-е. наилучшему устройству.

Словомъ, тимократія (Спарта)—смѣшанное государственное устройство, которое подражаетъ отчасти наилучшему государству, отчасти же государству олигархическому, составляя нѣчто среднее между тѣмъ и другимъ [1]).

По словамъ Плутарха, „Платонъ примѣшалъ къ Сократу Ликурга и Пиѳагора“ [2]). Трудно болѣе яркими штрихами изобразить противоестественный компромиссъ между философской идеей, отрицающей дѣйствительность, и дѣйствительностью, отрицающей идею. Для Сократа и Пиѳагора не нашлось бы мѣста среди ликургова государства-лагеря. Это такъ же очевидно, какъ и то, что презирающему „музу“ спартанскому воину нечего дѣлать въ философскомъ государствѣ. И, однако, парадоксальное сочетаніе Сократа съ Ликургомъ для соціальной философіи Платона не представляетъ собою результата простой случайности. То самое обстоятельство, что земная дѣйствительность сплошь враждебна идеѣ, обрекаетъ идеальныхъ гражданъ на нескончаемую вооруженную борьбу противъ многочисленныхъ враговъ внѣшнихъ и внутреннихъ. Господство идеи при

---

[1]) Ibid., l. VIII, 547.

[2]) О сродствѣ между государственнымъ ученіемъ Платона и идеаломъ пиѳагорейскаго союза см. кн. *С. Н. Трубецкой, Исторія древней философіи*, ч. I, стр. 92. О преемственной связи между политическими воззрѣніями Сократа и Платона, см. Oncken, Staatslehre d. Aristoteles, I, стр. 125 и слѣд.

этихъ условіяхъ осуществимо лишь путемъ насилія: поэтому неудивительно, что философское государство волей-неволей принимаетъ обликъ государства военнаго, притомъ—того самаго военнаго греческаго государства, которое было лучше всего знакомо Платону. Иначе говоря, здѣсь философская идея вырождается въ свое противоположное.

Попытка Платона съ ея противорѣчіями убѣдительно доказываетъ лишь одно: невозможность воплощенія божественнаго начала въ формахъ древне-греческой дѣйствительности. Платону предстояло пожертвовать или тѣмъ или другимъ, сдѣлать выборъ между Сократомъ и Ликургомъ. Онъ не понялъ этой исторической альтернативы и послѣ „Политіи“ написалъ „Законы“. Здѣсь, по мѣткому выраженію Соловьева, Платонъ словно *забылъ* о существованіи Сократа, отрекся отъ него и его ученія. Образъ учителя окончательно заслонился для него образомъ Миноса и Ликурга.

XIV.

Государство Законовъ.

По признанію самого Платона, государство, начертанное имъ въ „Законахъ“, есть *государство компромисса*. Въ „Политіи“ между гражданами существуетъ совершенное единомыслiе и единство; тамъ общи не только матеріальныя блага, но и самыя мысли, чувства. Поэтому тамъ—благая и блаженная жизнь.

Однако, этотъ коммунистическій идеалъ, по признанію автора „Законовъ“,—*больше того, что можно требовать отъ современнаго поколѣнія*. Для этихъ людей надо создать государство, къ нимъ приспособленное, *второе* послѣ наилучшаго. Платонъ предвидитъ, однако, что и оно окажется не по плечу его современникамъ и соглашается заранѣе на дальнѣйшія уступки: онъ имѣетъ въ виду начертать, „если будетъ угодно Богу“, еще проектъ государства—*третьяго* послѣ наилучшаго [1]).

[1]) Leges, l. V, 739—740.

Третьему государству не было суждено увидѣть свѣтъ; но уже и въ „Законахъ“ приспособленіе къ дѣйствительности достигается цѣною утраты *смысла* жизни. Въ отличіе отъ идеальнаго государства, которое ведетъ къ безсмертію и уже здѣсь на землѣ осуществляетъ его зачатокъ, „Законы“ только „нѣкоторымъ образомъ“ и „всего болѣе“ къ нему приближаются. Также и въ отношеніи *единства* общественной жизни,—этого отраженія единства божественной идеи, — „Законы“ послѣ „Политіи“ занимаютъ лишь *второе мѣсто* [1]).

Самъ того не замѣчая, Платонъ отрекается здѣсь отъ самаго существеннаго, что есть въ начертанномъ имъ идеалѣ,— *отъ его безусловности*. Въ параллель съ евангельскимъ изреченіемъ, что „нельзя служить Богу и маммонѣ“, онъ высказываетъ въ „Политіи“ мнѣніе, что высшіе классы его государства не могутъ отдаваться идеѣ только наполовину: правителями не могутъ быть тѣ, кто „не стремится къ единой цѣли, ради которой имъ надлежитъ дѣлать все то, что они дѣлаютъ какъ въ частной, такъ и въ общественной жизни“ [2]). Напротивъ въ „Законахъ“ допускается возможность служенія двумъ господамъ; а, соотвѣтственно съ этимъ, здѣсь и цѣль жизни начинаетъ двоиться. Платонъ уже не требуетъ отъ своихъ гражданъ, чтобы они прилѣплялись къ Богу всѣмъ своимъ существомъ: довольно съ нихъ, если они пожертвуютъ, чѣмъ могутъ, при „нынѣшнемъ“ невысокомъ нравственномъ уровнѣ.

Въ идеальномъ государствѣ, по словамъ Платона, живутъ „боги“ или „сыны божіи“. Ихъ тамъ немного—всего только „болѣе одного“ [3]). Но въ этихъ немногихъ Платонъ раньше видѣлъ весь смыслъ, всю цѣну государства. Государство должно воплощать божественную жизнь на землѣ: иначе ему незачѣмъ существовать; въ этомъ—вся суть и все содержаніе „Политіи“. Теперь въ „Законахъ“ философъ надѣется видѣть въ будущихъ гражданахъ уже не „сыновъ

[1]) Ibid., 739.
[2]) l. VII, 519.
[3]) Leges, l. V, 739.

божіихъ", а только добрыхъ сыновъ человѣческихъ. Не ясно ли, что мы имѣемъ здѣсь полное вырожденіе и извращеніе прежней возвышенной мечты! Самая постановка задачи государства кореннымъ образомъ мѣняется. Задача „Политіи" — поднять человѣка надъ самымъ генезисомъ, надъ тѣмъ, что „рождается и умираетъ". Если „Политія" заимствуетъ кое-какія спартанскія учрежденія, то мечта ея автора—въ томъ, чтобы пресуществить земное въ божественное: исторически сложившееся, какъ мы видѣли, здѣсь превращается въ tabula rasa [1]). Напротивъ, „Законы" отправляются отъ исторически сложившагося, вводя въ него относительныя улучшенія: здѣсь само идеальное устройство пресуществляется въ государство спартанско-критскаго типа.

Практическая задача, поглощающая вниманіе Платона, здѣсь ставится такъ: дано спартанско-критское устройство, спрашивается, какіе законы въ немъ спасительны, какіе — гибельны; какія реформы могутъ сдѣлать такое государство счастливымъ [2]).

И этой задачѣ приносится въ жертву сократическій принципъ. Въ двухъ болѣе раннихъ діалогахъ,—„Политикѣ" и „Политіи", — Платонъ вѣритъ въ живую мудрость правителя, которая спасаетъ, проникая въ души: она не подлежитъ законодательнымъ ограниченіямъ именно въ силу своей *безусловности*, которая ставитъ ее выше закона [3]): разъ есть налицо оракулъ божества, внѣшнія предписанія закона вообще излишни. Напротивъ, въ „Законахъ" государство держится уже не *философской религіей*, *не знаніемъ*, а *внѣшней* силой: тутъ Платонъ ставитъ себѣ задачей то самое, что раньше онъ считалъ занятіемъ празднымъ и антифилософскимъ — всестороннюю и мелочную законодательную регламентацію.

Неудивительно, что для Сократа въ этомъ діалогѣ не

---

1) Civitas, l. III, 501.
2) Leges, l. III, 683.
3) Polit., 294—300.

остается мѣста: бесѣду ведетъ „аѳинянинъ“, выражающій мысли Платона, со спартанцемъ Мегилломъ и критяниномъ Клиніемъ; рѣчь идетъ объ основаніи новой, *критской* колоніи, куда кромѣ критянъ допускаются только избранные изъ грековъ, преимущественно *жители Пелопоннеза* [1]).

Прежнія платоновскія воззрѣнія въ „Законахъ“ тутъ превращаются въ какой-то блѣдный призракъ, который исчезаетъ при первомъ прикосновеніи анализа. По прежнему философъ думаетъ, что единственное, о чемъ мы должны молить боговъ какъ для отдѣльныхъ лицъ, такъ и для государства, есть *мудрость*; она должна служить основною цѣлью законодательства [2]). Критикуя государство дорійско-спартанскаго типа, онъ полагаетъ что отсутствіе знанія, *невѣдѣніе* составляютъ тотъ основной ихъ недостатокъ, который объясняетъ паденіе большинства изъ нихъ. Но подъ невѣдѣніемъ разумѣется здѣсь не отсутствіе божественной мудрости, а *незнаніе человѣческихъ дѣлъ* (τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων ἀμαθία) т.-е. попросту говоря, недостатокъ практическихъ свѣдѣній. Тутъ мы имѣемъ сократическій терминъ, но безъ сократовскаго смысла.

Къ тому же знаніе здѣсь играетъ роль не высшаго критерія, а подчиненнаго начала. Свобода изслѣдованія должна быть ограничена закономъ. Какъ бы ни были хороши законы Спарты и Крита, одинъ изъ лучшихъ—тотъ, который воспрещаетъ молодымъ людямъ изслѣдовать достоинства и недостатки существующихъ законовъ: они должны „едиными устами“ признавать, что все въ государствѣ прекрасно устроено и „положено“ самими богами; того, кто будетъ этому противорѣчить, они не должны слушать. Однимъ лишь *старцамъ* дозволено по этому предмету имѣть свое сужденіе и высказывать его властямъ, и то въ отсутствіи юношей [3]). Вся жизнь въ „Законахъ“ подчиняется незыблемому *внѣшнему* авторитету: самое воспитаніе здѣсь—не что

[1]) Leges, III, 702, IV, 708.
[2]) Ibid., III, 687—688.
[3]) Leges, I, 634.

иное, какъ привлеченіе юноши къ тому, что признается закономъ за „правый разумъ“ (λόγος ὀρθὸς) на основаніи *опыта* (δι' ἐμπειρίαν) старѣйшихъ и достойнѣйшихъ людей [1]).

Трудно рѣзче выразить контрастъ между „Законами“ и „Политіей“: тамъ Платонъ ждетъ спасенія отъ умозрѣнія философа, который созерцаетъ небесный первообразъ общежитія; здѣсь, преграждая путь свободному изслѣдованію, онъ ввѣряетъ полноту власти *старцамъ*, представителямъ отеческихъ преданій и житейскаго опыта. И степенью подчиненія этимъ завѣтамъ старины для него измѣряется цѣнность гражданина, опредѣляется положеніе послѣдняго въ государствѣ: власть каждаго въ государствѣ должна обусловливаться не какими-либо внѣшними преимуществами, не происхожденіемъ или богатствомъ, не высокимъ ростомъ или силой ея носителей; она должна принадлежать *тому, кто выкажетъ наибольшее послушаніе положеннымъ законамъ*, кто превзойдетъ въ этомъ своихъ согражданъ. Ему—быть первымъ служителемъ боговъ, а второму въ послушаніи—вторымъ послѣ него и т. д. [2]). Изо всѣхъ пишущихъ относительно прекраснаго, добраго и справедливаго одному лишь законодателю подобаетъ быть совѣтчикомъ и учить, что должно дѣлать, чтобы быть счастливымъ [3]).

При этихъ условіяхъ насъ не должно вводить въ заблужденіе кажущееся сходство религіознаго ученія „Законовъ“ съ сократовскими и прежними платоновскими воззрѣніями. Обращаясь съ рѣчью къ гражданамъ будущаго государства, „аѳинянинъ“ въ „Законахъ“ говоритъ: „мужи, согласно древнему изреченію, Богъ есть начало, середина и конецъ всего существующаго“. „Богъ есть мѣра всѣхъ вещей, гораздо болѣе, чѣмъ какой-либо человѣкъ, какъ говорятъ нѣкоторые“: посему разумный и праведный человѣкъ долженъ по мѣрѣ силъ стремиться стать другомъ Божеству и быть

---

[1]) Ibid., II, 659.
[2]) Ibid., IV, 715.
[3]) Ibid., l. IX, 858.

Ему подобнымъ [1]). Однако, въ противорѣчіи съ этимъ текстомъ, судьею *истиннаго* богопочитанія въ „Законахъ“ является человѣкъ, законодатель. Онъ долженъ угрожать наказаніями всѣмъ гражданамъ, которые будутъ отвергать существованіе боговъ и не признаютъ ихъ таковыми, какими признаетъ ихъ законъ; также и относительно прекраснаго и справедливаго и касательно добродѣтели законъ предписываетъ общеобязательное пониманіе; ослушники закона должны быть наказаны смертью [2]).

Соловьевъ основательно замѣчаетъ, что здѣсь Платонъ „всецѣло становится на точку зрѣнія Анита и Мелита, добившихся смертнаго приговора Сократу именно за его свободное отношеніе къ установленному религіозно-гражданскому порядку“.

Тѣ поправки, которыя Платонъ хочетъ внести въ ликургово государство-лагерь съ точки зрѣнія сократическаго принципа *знанія*, въ „Законахъ“ сводятся къ весьма немногому. Законодатель долженъ дѣйствовать на людей не только принужденіемъ, но и *убѣжденіемъ*; но Платонъ надѣется этого достигнуть черезчуръ упрощеннымъ способомъ: каждый законъ долженъ сопровождаться прелюдіей, т.-е. краткимъ введеніемъ, которое должно изъяснять гражданамъ его смыслъ и тѣмъ самымъ располагать ихъ къ послушанію [3]). Подчиненіе должно быть *сознательнымъ*, но, однако, съ тѣмъ, чтобы оно было *безусловнымъ*.

XV.

Идеализація Спарты и Крита, вотъ основная черта, которая выражаетъ собою духъ платоновскихъ „Законовъ“. Одинъ изъ выведенныхъ въ діалогѣ собесѣдниковъ—спартанецъ Мегиллъ—не находитъ названія для спартанскаго государственнаго устройства, такъ какъ оно представляетъ собою какъ бы синтезъ всѣхъ образовъ правленія: неограни-

[1]) Ibid., l. IV, 716; VII, 803.
[2]) Ibid., l. X, 890.
[3]) Ibid., I. IV, 722—723.

ченная власть эфоровъ дѣлаетъ его схожимъ съ тиранніей; пожизненная власть царей установляетъ сродство Спарты съ монархіей; вмѣстѣ съ тѣмъ это—смѣсь демократіи съ аристократіей. То же затрудненіе по отношенію къ отечественной формѣ правленія испытываетъ критянинъ Клиній. По объясненію „аѳинянина", т.-е. Платона, затрудненіе обусловливается тѣмъ, что только спартанцы и критяне — обладатели *истиннаго* государственнаго устройства (ὄντως γὰρ ὦ ἄριστοι πολιτειῶν μετέχετε). Прочія же государства, собственно, — не государства, а поселенія гражданъ въ городахъ—соединенія господствующихъ и порабощенныхъ: они получаютъ имя отъ той части гражданъ, которая въ нихъ господствуетъ [1]).

Въ „Политіи" Платонъ, какъ мы видѣли, даетъ спартанско-критскому строю опредѣленное названіе—*тимократіи;* въ „Законахъ" онъ забываетъ это названіе, и это не случайно: ибо оно выражало въ себѣ осужденіе. Называя спартанское государство *тимократіей*, т.-е. господствомъ честолюбія, Платонъ въ „Политіи" противополагалъ его *господству мудрости,* которое онъ подъ именемъ *аристократіи* отождествлялъ съ идеальнымъ государственнымъ устройствомъ. Въ „Политіи" тимократія значилась въ спискѣ формъ извращенныхъ; въ „Законахъ" Платонъ вычеркиваетъ ее изъ этого списка. Тутъ опять-таки сказывается совершившаяся въ его воззрѣніяхъ глубокая перемѣна: онъ признаетъ *истинным* государственное устройство, въ которомъ раньше онъ видѣлъ продуктъ грѣхопаденія государства, первую ступень его вырожденія.

Въ сущности это — больше, чѣмъ измѣненіе воззрѣній: это—*утрата вѣры,* постепенное, а потому незамѣтное для самого философа угасаніе того идеала, который прежде служилъ ему критеріемъ дѣйствительности. Раньше онъ видѣлъ цѣль государства въ созданіи новой божественной породы людей, признавалъ ложью всякую сдѣлку съ чело-

---

[1]) Ibid., l. IV, 712—713.

вѣческими страстями. Теперь рѣчь идетъ уже не объ искорененіи эгоизма, а только о внѣшнемъ его обузданіи, которое достается цѣною уступокъ человѣческимъ слабостямъ. Тутъ есть готовность помириться со зломъ при условіи ограниченія его внѣшнихъ проявленій.

Спартанско-критскій строй, съ котораго Платонъ копируетъ свой проектъ „Законовъ", оправдывается не столько требованіями справедливости, сколько соображеніями цѣлесообразности. Предположеніе этого строя—*непрекращающееся состояніе войны между государствами*. То, что обыкновенно называется миромъ, является таковымъ только по имени; въ дѣйствительности же, въ силу закона природы, всякое государство всегда вооружено противъ сосѣдей, т.-е. находится въ состояніи войны съ ними, даже когда война не объявлена. Эта вражда между государствами — проявленіе всеобщей взаимной вражды. Совершенно такъ же, какъ впослѣдствіи Гоббесъ, Платонъ учитъ, что естественное состояніе рода человѣческаго есть *война всѣхъ противъ всѣхъ*: не только государства, но и отдѣльные индивиды—по природѣ враги между собою; мало того, каждый индивидъ пребываетъ въ состояніи внутренней войны съ самимъ собой [1]).

Еще въ „Политіи" Платонъ считалъ этотъ всеобщій раздоръ печатью дѣйствительности: онъ видѣлъ основную задачу идеальнаго общественнаго устройства въ томъ, чтобы противопоставить всеобщему раздвоенію и распаденію *единство идеи*, совершенное дружество идеальныхъ гражданъ. Но мы видѣли, что уже въ „Политіи" онъ вынужденъ ограничить царство идеи тѣсными предѣлами идеальнаго государства: послѣднее осуществляетъ единство только *внутри себя*, но вмѣстѣ съ тѣмъ вынуждено строить свои внутреннія отношенія въ расчетѣ на постоянную внѣшнюю опасность. Теперь, въ „Законахъ" эта военная цѣль начинаетъ играть преобладающую роль: здѣсь Платонъ съ нея начинаетъ и вокругъ нея сосредоточиваетъ всѣ свои разсужденія. Онъ

---

[1]) Ibid., l. I, 626.

не идетъ дальше надежды на прекращеніе худшаго рода войны, войны внутренней, междоусобной [1]). Смягченіе военныхъ нравовъ государства-лагеря музами, — вотъ крайній предѣлъ его мечтаній.

Наконецъ и внутри государства Платонъ отказывается отъ осуществленія того, что въ „Политіи“ онъ считалъ единственно важнымъ и цѣннымъ—того совершеннаго единомыслія и дружества, которое онъ признавалъ достижимымъ только при условіи общности женъ и имуществъ. Противополагая „государство Законовъ“ государству наилучшему, онъ прямо говоритъ, что въ первомъ всѣ граждане дѣлятъ между собою земли и жилища, а при этомъ—не воздѣлываютъ полей сообща, такъ какъ большаго нельзя требовать отъ людей, „какъ они теперь рождены, вскормлены и воспитаны“ [2]). Тутъ опять-таки бросается въ глаза совпаденіе съ изображеніемъ „тимократіи“ въ „Политіи“. Тимократія отличается отъ идеальнаго общественнаго устройства совершенно тѣми же признаками. Остатки коммунизма сохраняются, впрочемъ, и въ „Законахъ“; но это—едва замѣтные, поблекшіе слѣды прежняго смѣлаго замысла. Всякій гражданинъ смотритъ на свой участокъ не какъ на частное достояніе, а какъ на собственность государства. Участки считаются неотчуждаемыми и недѣлимыми; по наслѣдству они могутъ переходить только къ одному лицу, а не къ нѣсколькимъ [3]). Въ общемъ это—то самое аграрное устройство, которое существовало въ Спартѣ и Критѣ [4]). Такимъ образомъ и здѣсь платоновъ государственный идеалъ утрачиваетъ свое специфическое отличіе отъ исторически сложившагося. Въ дополненіе сходства, государство „Законовъ“ включаетъ въ себя рабовъ, для которыхъ Платонъ вырабатываетъ строжайшее уголовное законодательство.

---

[1]) Ibid., I, 629.

[2]) Ibid., V, 739—740.

[3]) Ibid., V, 740.

[4]) О спартанско-критскомъ аграрномъ устройствѣ см. Pöhlmann, цит. соч. т. I, 6.

По прежнему онъ считаетъ „*единство*“ высшей цѣлью государства и непремѣннымъ условіемъ счастья его гражданъ; но, незамѣтно для него самого, это „единство“ измѣняетъ все свое содержаніе и изъ органическаго, внутренняго, становится чисто формальнымъ. Въ „Политіи“ Платонъ мечталъ о совершенномъ единствѣ *духовной жизни;* коммунизмъ представлялся ему лишь *средствомъ* для этой цѣли. Напротивъ, въ „Законахъ“ средство отпадаетъ, потому что исчезаетъ цѣль: единство здѣсь—только внѣшній порядокъ, которому всѣ подчиняются, при чемъ за каждымъ сохраняется строго обособленная сфера „моего“ и „твоего“. Не задаваясь цѣлью искорененія эгоизма, государство „Законовъ“ его только обуздываетъ, сдерживаетъ. Въ „Политіи“ Платонъ ставилъ цѣлью государства — вырвать душу изъ плѣна; напротивъ, въ „Законахъ“ онъ оставляетъ человѣка въ его земной темницѣ, заботится только о водвореніи въ ней порядка и благоустройства. Онъ уже не предлагаетъ людямъ пройти трудный, скалистый путь отъ смерти къ жизни: довольно съ нихъ, если они сумѣютъ жить въ мирѣ и не растерзаютъ другъ друга! Словомъ въ „Законахъ“ государство теряетъ свой прежній обликъ союза духовнаго и становится всецѣло союзомъ мірскимъ, съ головы до ногъ *греческимъ* государствомъ.

Вмѣстѣ съ тѣмъ все построеніе утрачиваетъ то самое, что приподнимало его надъ языческой древностью и составляло его общечеловѣческій интересъ. „Законы“—для ихъ автора—уже не воплощеніе безусловнаго, а проектъ относительныхъ улучшеній—чисто консервативная попытка путемъ новой полицейской регламентаціи спасти государственный строй, уже разлагающійся и безповоротно осужденный на близкую гибель.

Подробное изложеніе „Законовъ“ поэтому было бы здѣсь излишнимъ: достаточно отмѣтить въ нихъ черты наиболѣе характерныя для великаго мыслителя древности, въ особенности тѣ, которыя объясняютъ психологическія причины его паденія. „Второе послѣ наилучшаго“ государство во

многомъ напоминаетъ первое; но это—лишь сходство карикатуры. Въ „Законахъ“ нѣтъ того самаго, что составляетъ душу „Политіи“.

Тамъ и здѣсь мы видимъ *неподвижное, незыблемое* государственное устройство; но въ „Политіи“ это — неподвижность божественной идеи, воплотившейся въ государственныхъ учрежденіяхъ; въ „Законахъ“ это — неподвижность чисто человѣческаго законодательства, превратившагося въ мумію; не даромъ здѣсь образцомъ политическаго искусства считается египетское законодательство о пластикѣ и живописи [1]). Въ „Политіи“ Платонъ отстаиваетъ незыблемость идеала, порвавшаго съ историческими преданіями; въ „Законахъ“ онъ хочетъ сообщить незыблемость преданію путемъ превращенія его въ окаменѣлость.

Въ „Законахъ“ мы видимъ ту же, какъ и въ „Политіи“ деспотическую власть правительства, но безъ ея оправданія: тамъ послушаніе гражданина — подвигъ воина-монаха, который тѣмъ самымъ спасаетъ свою душу; здѣсь, напротивъ, это—простая покорность вѣрноподданнаго. Въ „Политіи“ какъ философъ, который повелѣваетъ, такъ и тѣ, кто ему повинуется, тѣмъ самымъ осуществляютъ неземную, вѣчную правду. Въ „Законахъ“—„высшая правда“ есть то, что называетъ этимъ именемъ поэтъ Ѳеогнисъ: это—*вѣрность закону* въ трудныхъ обстоятельствахъ [2]).

Уже въ „Политіи“ непріятно поражаетъ и отталкиваетъ та разработанная въ деталяхъ регламентація, посредствомъ которой философъ думаетъ овладѣть душою своихъ гражданъ; но здѣсь она по крайней мѣрѣ понятна: въ монастырѣ монастырскій уставъ — на мѣстѣ. Въ „Законахъ“ та же самая регламентація производитъ впечатлѣніе еще худшее, потому что она перестаетъ быть средствомъ и становится цѣлью. Въ „Политіи“ то или другое упущеніе во внѣшнихъ предписаніяхъ имѣетъ значеніе второстепенное:

---

[1]) Ibid., l. II, 657.
[2]) Ibid., l. I, 630.

здѣсь всякая ошибка можетъ быть исправлена, и всякій пробѣлъ можетъ быть восполненъ живою мудростью философа, которая—выше всякихъ внѣшнихъ предписаній. Напротивъ, въ „Законахъ“ регламентація есть все; если законодатель что-либо упустилъ или не досмотрѣлъ, онъ тѣмъ самымъ на будущее время открылъ дверь тѣмъ новшествамъ, которыя разрушаютъ неподвижность законодательства. Если, напримѣръ, онъ допуститъ малѣйшее отступленіе отъ установленныхъ образцовъ въ музыкѣ, живописи и поэзіи—въ обществѣ водворится та опасная независимость сужденія, которая служитъ источникомъ неповиновенія: безпорядокъ въ мелодіи влечетъ за собою безпорядокъ въ мысляхъ, въ чувствахъ, во всей вообще индивидуальной и общественной жизни. Чтобы быть неподвижнымъ, законодательство во всѣхъ его подробностяхъ должно быть точнымъ: оно разъ навсегда опредѣляетъ, какъ долженъ пѣть поэтъ и какъ ему слѣдуетъ выражаться [1]).

Весь трактатъ о „Законахъ“ производитъ впечатлѣніе, словно Платонъ не хочетъ допустить въ своемъ законодательствѣ никакихъ пробѣловъ: оно стремится все предвидѣть и предопредѣлить. Мы находимъ здѣсь точное описаніе желательнаго географическаго положенія государства Законовъ, его этнографическаго состава, даже проектъ распланировки города на пять тысячъ сорокъ гражданъ [2]), точное раздѣленіе всей территоріи государства по числу гражданъ на 5040 участковъ, съ подраздѣленіемъ каждаго участка на двѣ доли, одну—близкую, другую—удаленную отъ города [3]). Къ этому присоединяется рядъ строжайшихъ полицейскихъ мѣръ, направленныхъ къ сохраненію имущественнаго равенства между гражданами: избытокъ, превышающій дозволенную закономъ норму благосостоянія, подвергается конфискаціи; при этомъ для выясненія самой наличности такого избытка поощряется система всеобщаго

---

1) Ibid., l. II, 656—657; l. III, 761.
2) Ibid., l. IV, 704—708; l. V, 745.
3) Ibid., l. V, 745.

шпіонства,—взаимные доносы гражданъ другъ на друга [1]). Еще болѣе радикальныя мѣры принимаются противъ бѣдности: нищіе просто-напросто подвергаются изгнанію изъ государства; жестокость этой операціи, по мнѣнію Платона, оправдывается тѣмъ, что въ политикѣ, какъ и въ медицинѣ наилучшія средства суть наиболѣе мучительныя [2]).

Регламентація браковъ и полицейскій надзоръ за половыми отношеніями—еще строже и еще возмутительнѣе въ „Законахъ", чѣмъ въ „Политіи"; къ тому же здѣсь, въ отличіе отъ „Политіи", безбрачіе считается преступленіемъ: оно наказывается потерей чести и имущества. Въ мотивахъ, которыми оправдывается эта мѣра, сказывается характерное для послѣдняго періода Платона отступленіе отъ прежнихъ, идеальныхъ его воззрѣній на смыслъ любви. Въ „Пирѣ" онъ прославлялъ воздержаніе отъ дѣторожденія, признавая въ немъ ступень къ высшему, духовному рожденію человѣка; въ „Законахъ", напротивъ, онъ видитъ въ дѣторожденіи нормальный, для всѣхъ *обязательный путь къ безсмертію*: бракъ обязателенъ въ цѣляхъ замѣны умирающихъ экземпляровъ новыми, ради увѣковѣченія человѣка въ породѣ [3]). Тутъ, незамѣтно для самого философа, реальное, *загробное* безсмертіе индивида подмѣнивается мнимымъ земнымъ безсмертіемъ типа, *рода*.

Съ забвеніемъ индивидуальнаго, личнаго безсмертія въ „Законахъ" связывается упадокъ уваженія къ личному достоинству; поэтому и порабощеніе человѣка государству здѣсь сказывается еще ярче и рельефнѣе, чѣмъ въ „Политіи". Въ своихъ заботахъ о поддержаніи нужной для государства породы гражданъ Платонъ не знаетъ предѣла. Онъ вмѣняетъ въ обязанность государству обучить родителей самому искусству дѣторожденія; для надзора за правильностью половыхъ отношеній между супругами онъ хочетъ учре-

---

1) Ibid., l. V, 744—745.

2) Ibid., l. V, 735.

3) Ibid., l. IV, 721; О регламентаціи брака ср. l. VI, 773—775, 783—789.

дить особый полицейскій органъ [1]). Такому же строгому надзору подвергается вся вообще частная жизнь и дѣятельность. Законодателю вмѣняется въ обязанность создать регламентацію для пиршествъ и для попоекъ [2]), для плясокъ и пѣнія [3]), для шутокъ, насмѣшекъ и даже для дѣтскихъ игръ [4]). Опредѣляя все числомъ и мѣрою, законодатель не долженъ бояться мелочности: не пренебрегая ничѣмъ, онъ обязанъ опредѣлять даже величину сосудовъ, которыми пользуются граждане [5]). Прибавимъ къ этому, что подчиненіе и дисциплина въ государствѣ „Законовъ“ обезпечиваются карами суровыми для гражданъ и необычайно жестокими для рабовъ [6]).

Сказаннаго достаточно для характеристики идейнаго содержанія государства „Законовъ“. Было бы излишнимъ воспроизводить здѣсь мало интересныя подробности сложнаго государственнаго механизма, начертаннаго здѣсь Платономъ.

Остается коснуться вопроса, который для характеристики послѣдняго періода политическихъ мечтаній Платона имѣетъ важнѣйшее значеніе—о способахъ осуществленія второго послѣ наилучшаго государства. Въ „Законахъ“, какъ и въ „Политіи“, онъ считается съ неизбѣжностью сопротивленія человѣческой природы планамъ законодателя: онъ признаетъ, что нельзя лѣпить государство изъ людей „какъ изъ воска“, а потому мечтаетъ только о *приблизительномъ* осуществленіи своего проекта [7]). Однако, и для приблизительнаго осуществленія требуется насиліе, возведенное въ систему. И съ этой точки зрѣнія Платонъ приходитъ къ самому роковому для себя выводу.

Для осуществленія проекта „Законовъ“ *необходимо государ-*

---

[1]) Ibid., l. VI, 783—784.
[2]) Ibid., l. II, 653, 666, 674.
[3]) Ibid., l. VII, 799—800.
[4]) Ibid., l. VII, 797—798; О регламентаціи шутокъ см. l. XI, 935
[5]) Ibid., l. V, 746—747.
[6]) Ibid., см. всю IX книгу.
[7]) Ibid., l. V, 746.

ство, управляемое тиранномъ. Пусть этотъ тираннъ будетъ молодъ, памятливъ, воспріимчивъ къ ученію (εὐμαθής), мужественъ и съ возвышенными чувствами; пусть въ особенности онъ обладаетъ тою добродѣтелью, безъ которой всѣ прочія его душевныя качества не могутъ служить намѣченной цѣли,—*умѣренностью*. При этихъ условіяхъ, если судьба сведетъ тиранна съ мудрымъ законодателемъ, ему удастся легко и очень скоро (τάχιστα) дать государству устройство, которое сдѣлаетъ его совершенно счастливымъ [1]).

Тутъ мы получаемъ возможность измѣрить бездну, отдѣляющую „Законы“ отъ „Политіи“. Противорѣчіе между обоими трактатами бросается въ глаза. „Добродѣтельный“ тираннъ „Законовъ“ обладаетъ совокупностью всѣхъ тѣхъ качествъ, коихъ, по смыслу VIII и IX книги „Политіи“, тираннъ лишенъ по природѣ. Противорѣчіе не устраняется тѣмъ, что тираннъ, изображенный въ приведенныхъ только что текстахъ „Законовъ“, играетъ роль счастливой случайности. Какъ мы видѣли, въ „Политіи“ проводится мысль, что самая возможность „умѣреннаго тиранна“ исключается природой тиранническаго образа правленія; тамъ Платонъ доказываетъ, что тираннъ вообще можетъ править лишь посредствомъ злодѣяній: стать на путь добродѣтели для него—значитъ погибнуть. Ясно, что въ „Законахъ“ Платонъ измѣняетъ не только свое отношеніе къ тиранну, но и свою оцѣнку тиранніи. И въ самомъ дѣлѣ, въ „Политіи“ тираннія изображается какъ крайняя ступень грѣхопаденія человѣческаго общества: въ ряду извращенныхъ образовъ правленія она занимаетъ послѣднее мѣсто. Напротивъ, въ классификаціи „Законовъ“ она ставится выше монархіи, демократіи и олигархіи: послѣ самого государства „Законовъ“ она занимаетъ *первое мѣсто* [2]).

Нельзя не замѣтить, что какъ это, такъ и всѣ вообще отмѣченныя выше отступленія Платона отъ прежнихъ его

---

1) Ibid., l. IV, 709—711.
2) Ibid., l. IV, 710.

политическихъ взглядовъ связаны съ глубокимъ измѣненіемъ его міровоззрѣнія и настроенія. Это измѣненіе можетъ быть охарактеризовано двумя словами—*упадокъ вѣры въ добро*. Въ „Законахъ“ Платонъ неоднократно исповѣдуетъ свою вѣру въ божественное міроправленіе; съ этою вѣрою онъ связываетъ свои политическія надежды [1]); познаніе Разума, царящаго надъ вселенной, онъ считаетъ основою политической мудрости [2]). Но рядомъ съ этимъ въ „Законахъ“ опредѣленнѣе, чѣмъ въ прежнихъ діалогахъ, высказывается убѣжденіе, что могущество этого Разума ограничено: „послѣ Бога судьба и случай управляютъ человѣческими дѣлами“, послѣ же судьбы и случая—человѣческое искусство [3]). При этомъ Платонъ хорошенько не знаетъ, какая душа воплощается во вселенной, добрая или злая; въ отвѣтъ на этотъ важнѣйшій для него метафизическій вопросъ онъ даетъ неопредѣленное, альтернативное рѣшеніе: если путь и движеніе небесныхъ свѣтилъ подобны, сродны движенію мысли и разуму, то ясно, что благая душа правитъ міромъ. Если же міровое движеніе совершается безпорядочно и безумно, то, стало быть, вселенная находится во власти *злой души* [4]).

Очевидно, что мысли философа начинаютъ двоиться: отъ закравшагося въ его душу сомнѣнія онъ ищетъ спасенія въ практической дѣятельности; онъ зоветъ на помощь Божеству политическую мудрость „сыновъ вѣка сего“. Но тѣмъ самымъ изобличается немощь его вѣры, а политическая мудрость оказывается двойственною: она стремится достигнуть цѣлей добра путемъ компромисса со зломъ. Отсюда—уродливое противорѣчіе всего проекта государства „Законовъ“: богоподобіе служитъ для него цѣлью, а тираннія—средствомъ.

Несостоятельность соціальной утопіи Платона, какъ извѣстно, обнаружилась не только въ теоріи, но и на прак-

---

[1]) Ibid., l. IV, 709.
[2]) Ibid., l. XII, 967—968.
[3]) Ibid., l. IV, 709.
[4]) Ibid., l. X, 897.

тикѣ. Онъ надѣялся найти орудіе для осуществленія своихъ плановъ въ лицѣ сиракузскаго тиранна—Діонисія Старшаго; но тотъ, если вѣрить преданію, продалъ его въ рабство. Выкупленный друзьями, Платонъ возобновилъ свои попытки при дворѣ Діонисія Младшаго; но и тутъ дѣло кончилось тѣмъ, что философъ былъ дважды вынужденъ спасаться бѣгствомъ.

XVI.

Заключеніе.

Послѣ всего того, что было сказано о сущности философіи Платона и о ея противорѣчіяхъ, историческая необходимость этого печальнаго конца становится намъ понятною.

Платонъ жилъ въ исторической средѣ, для которой Божество не было конкретнымъ явленіемъ, а потому могло быть только предметомъ умозрѣнія. Единое Божественное здѣсь не было осязаемо, видимо; оно могло быть познано только черезъ отвлеченіе отъ всего чувственно-воспринимаемаго. Здѣсь оно могло явиться только какъ безплотный духъ. Назвавъ Божество *идеей* и признавъ міръ матеріальный, тѣлесный областью *внѣбожественнаго*, Платонъ точно выразилъ отношеніе древней Греціи къ предмету ея религіознаго исканія. Онъ достигъ той высшей ступени богосознанія, до которой этотъ міръ могъ возвыситься, и наткнулся на ту роковую историческую границу, за которую эллину не было дано перейти.

Для древней Греціи Божество должно было оставаться *только* идеей; соотвѣтственно съ этимъ и *царство Божіе* могло здѣсь быть *только* философскимъ, умозрительнымъ царствомъ. Платонъ сказалъ міру вѣщее слово. Но *это* слово не могло перейти въ дѣло, стать плотью и вочеловѣчиться, по той простой причинѣ, что оно не было Богомъ. Божество-идея не могло ни сойти на землю, ни поднять ее до себя. Оно должно было оставаться внѣ области генезиса, т.-е., иначе говоря, не могло *родиться* въ міръ.

Въ мірѣ явленій рождается не идея, а только ея обманчивыя подобія, *идолы*, призраки, которые принимаются людьми за подлинную реальность. Этимъ своимъ ученіемъ Платонъ выразилъ дѣйствительное отношеніе языческой древности къ той Истинѣ, которую она искала. Онъ понялъ, что идолами здѣсь наполняется вся жизнь, какъ личная, такъ и общественная. Онъ попытался ихъ изобличить и разрушить. Въ этой критической разрушительной работѣ онъ совершенно правильно видѣлъ необходимое условіе спасенія какъ личности, такъ и общества. Тутъ ему пришлось столкнуться съ рядомъ условныхъ политическихъ цѣнностей, которыя до сихъ поръ нерѣдко принимаются людьми за безусловныя и продолжаютъ господствовать въ жизни. Въ существѣ своемъ наша жизнь осталась языческою, а потому все тѣ же политическіе идолы волнуютъ умы, вызываютъ борьбу партій и господствуютъ на площади. Поэтому критика Платона и въ наши дни сохраняетъ свое значеніе: въ ней есть неумирающая правда.

Но еще цѣннѣе и значительнѣе для насъ положительный выводъ философа: онъ понялъ, что въ этой языческой жизни отъ начала до конца все—ложь, что правда не справа, не слѣва и не въ центрѣ, а сверху, *надъ* борьбой классовъ и партій, *надъ* существующими формами общежитія, что жизнь личности и общества только тогда обрѣтетъ свой смыслъ, когда она возсоздастся согласно ея божественному первообразу. Гигантскимъ усиліемъ мысли онъ вознесся надъ землею и *вспомнилъ* небесную родину. Въ порывѣ вдохновенія онъ увидѣлъ то, чего раньше въ его средѣ никому не было дано видѣть—тотъ міръ, гдѣ Богъ есть все во всемъ, гдѣ нѣтъ ни борьбы, ни раздвоенія, ни ненависти, ни страсти, тотъ *покой*, гдѣ всякому движенію конецъ, и ту всеобщую гармонію, гдѣ хаосу навѣки положенъ предѣлъ. Онъ понялъ, что истинное общежитіе есть то, гдѣ люди едины въ Богѣ, гдѣ всѣ живутъ единой мыслью и единымъ чувствомъ—въ томъ совершенномъ дружествѣ, которое упраздняетъ различіе моего и твоего.

То было, безъ сомнѣнія, откровеніе Безусловной Правды. Но правдѣ въ древней Греціи было суждено быть мимолетнымъ видѣніемъ одинокаго ума. Платонъ утратилъ, *забылъ* свою идею, какъ только онъ попытался ее осуществить, сдѣлать *нормой* для жизненныхъ отношеній.

Трагизмъ положенія Платона заключался именно въ томъ, что эта попытка была, съ одной стороны, необходима, а съ другой стороны, противорѣчива и безнадежна. Философъ не могъ ограничиться однимъ только восхожденіемъ къ идеѣ, однимъ только отвлеченнымъ ея созерцаніемъ: разъ онъ видѣлъ въ ней смыслъ жизни вообще и жизни человѣческой въ частности, онъ долженъ былъ попытаться ее *осуществить*, т.-е. совершить путь книзу. Но на этомъ пути утрата идеи была неизбѣжна. Равнодушное небо не могло спуститься на землю. Земля, оторванная отъ неба, могла вмѣстить въ себѣ не идею, а только ея извращенное отраженіе, не истинную красоту и благо, а только ихъ исчезающій призракъ. Осуществить идею на землѣ значило сдѣлать то, что съ точки зрѣнія метафизики самого Платона могло быть только поддѣлкой, *обманомъ*. Поэтому путь книзу могъ оказаться для него только путемъ паденія.

И въ самомъ дѣлѣ, соціальная утопія Платона была въ извѣстномъ смыслѣ самообманомъ, незамѣтной для него самого фальсификаціей. Его идеальное государство представляетъ собою самое причудливое сочетаніе возвышеннаго и прекраснаго съ плоскимъ и тривіальнымъ. Съ одной стороны оно хочетъ быть храмомъ Божіимъ, сосудомъ Безусловнаго; съ другой стороны, оно ограничиваетъ явленіе Божества на землѣ рядомъ внѣшнихъ, матеріальныхъ границъ, территоріальныхъ, расовыхъ, политическихъ. Съ одной стороны, божественной мудростью своихъ правителей, своимъ внутреннимъ единствомъ, дружествомъ своихъ гражданъ и воздержаніемъ отъ чувственныхъ вожделѣній оно хочетъ быть *подобнымъ* своему небесному первообразу; съ другой стороны, оно подобно греческому городу и въ частности—Спартѣ съ ея жестокими нравами и безчеловѣчнымъ законо-

дательствомъ. Самъ Платонъ въ своихъ уподобленіяхъ спускается еще ниже: онъ сравниваетъ республику идеальныхъ гражданъ *съ пчелинымъ роемъ*, который выводитъ свою матку. И это сравненіе не есть простая случайность: государство, гдѣ всѣ ходятъ по струнке и личная свобода цѣликомъ приносится въ жертву, дѣйствительно напоминаетъ тѣ животныя общества, гдѣ каждый индивидъ автоматически выполняетъ необходимую для цѣлаго функцію.

Съ той высоты умозрѣнія, на которую поднялся Платонъ, онъ уже не могъ спуститься въ языческую дѣйствительность: онъ могъ только упасть. Паденіе выразилось въ забвеніи цѣли ради средства, въ замѣнѣ единаго, безусловнаго добра преходящими, житейскими цѣнностями, въ смѣшеніи лучшихъ даровъ духовныхъ съ человѣческой грязью и, наконецъ, въ чудовищной сдѣлкѣ съ отродіемъ ада,—съ тогдашней тиранніей.

Эта сдѣлка по отношенію къ утопіи Платона не есть что-либо случайное: въ ней раскрывается основное ея внутреннее противорѣчіе. Съ одной стороны между міромъ духовнымъ и матеріальнымъ существуетъ непримиримая противоположность; съ этой точки зрѣнія сочетаніе идеи съ какой-либо матеріальной, вещественной силой представляется совершенно невозможнымъ. Съ другой стороны, идея должна осуществиться въ мірѣ: для этого она должна опереться на силу. Въ результатѣ получается противорѣчивая формула Политіи: Платонъ *ждетъ спасенія рода человѣческаго отъ сочетанія мудрости съ властью.* Вступивъ на этотъ путь компромисса, Платонъ долженъ былъ пройти его до конца: онъ долженъ былъ обратиться къ тиранну, потому что только единоличная, деспотическая власть могла быть достаточно сильна для осуществленія задуманныхъ имъ радикальныхъ преобразованій.

Тутъ-то и обнаруживается основная ложь всего построенія Платона: у него царствіе Божіе зачинается не въ сердцахъ людей, а приходитъ извнѣ: спасеніе является прежде всего актомъ правительственной мудрости, результатомъ

дѣйствія внѣшняго принудительнаго механизма. Впереди идетъ сильная власть; она мечомъ разрубаетъ путы, прикрѣпляющія человѣка къ міру: она уничтожаетъ собственность, семью и установляетъ въ государствѣ внѣшнее единство; потомъ уже, какъ вѣнецъ и результатъ внѣшняго насилія, является внутреннее возрожденіе, общность мысли и чувства и праведность гражданъ.

Иными словами: внутреннее единство людей въ божественной идеѣ подмѣнивается внѣшнимъ единствомъ государства, которое всѣхъ держитъ въ страхѣ: въ этой подмѣнѣ и заключается тотъ грѣхъ, который привелъ Платона къ ногамъ ниспровергнутыхъ имъ идоловъ. Неудивительно, что соціальная утопія Платона осталась непонятою его современниками и пропала для нихъ безъ пользы. Даже геніальный его ученикъ—Аристотель—увидѣлъ въ идеальномъ государствѣ только принудительный аппаратъ, который не достигаетъ своей цѣли, *не объединяетъ людей*. Аристотель высказалъ мысль, что путемъ уничтоженія семьи и собственности нельзя искоренить въ человѣкѣ того эгоизма, который заставляетъ заботиться больше о собственномъ благополучіи, нежели объ общемъ благѣ. Онъ указалъ, что идеальное государство распадается на двѣ части, которыя силою вещей должны враждовать между собою, — безоружныхъ земледѣльцевъ и ремесленниковъ, которые несутъ на себѣ всю тяжесть матеріальнаго труда, и небольшой военный гарнизонъ „стражей“, которые монополизируютъ господство и власть.

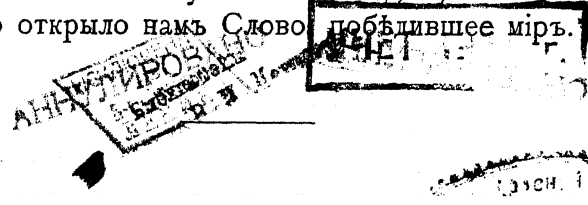
Словомъ, Аристотель показалъ, что *единство* идеальнаго государства у Платона является призрачнымъ, мнимымъ. Мыслитель-прозаикъ, онъ не нашелъ и не понялъ въ „Политіи“ самаго главнаго—ея религіознаго содержанія, ея идеи, ея мистическаго настроенія. Но отвѣтственность за это въ значительной мѣрѣ падаетъ на его учителя: его идеальная республика была только призракомъ, обманчивымъ *подобіемъ* его идеи. Идею здѣсь заслонилъ внѣшній государственный аппаратъ: въ этомъ—тяжкая вина самого Платона.

Задача историка именно въ томъ и заключается, чтобы отдѣлить эту идею отъ затемняющаго ее историческаго покрова, распознать то вѣчное, неумирающее содержаніе, которое въ твореніяхъ Платона облеклось въ смертную, античную форму. Смыслъ соціальной утопіи Платона—за предѣлами того древняго міра, для котораго философъ былъ „чуждымъ сѣменемъ", болѣе того,—за предѣлами его собственныхъ философскихъ построеній. Смыслъ этотъ—не въ томъ государствѣ-городѣ, который онъ нашелъ, а въ томъ вышнемъ городѣ, котораго онъ искалъ.

Когда Богъ явился во плоти, умеръ и воскресъ, христіанскому сознанію открылась тайна, которой не могъ разгадать величайшій изъ мыслителей древности. Былъ пройденъ тотъ путь книзу и путь кверху, о которомъ мечталъ Платонъ. Вочеловѣченіе Бога заполнило пропасть между небомъ и землею. Міръ узналъ, что нѣтъ непроходимой грани между духовнымъ и тѣлеснымъ: ибо Богъ рождается въ матеріи, преображаетъ и одухотворяетъ ее. Тѣмъ самымъ было положено вѣчное, незыблемое основаніе вышнему городу. Ибо вышній городъ не есть ни небо, ни земля, а совершенное примиреніе того и другого, ихъ неразрывное и несліянное единство.

Теперь намъ ясенъ смыслъ утопіи Платона. Эта звѣзда, съ которой путешествовалъ мудрѣйшій изъ волхвовъ, приводитъ къ яслямъ Спасителя.

Двадцать два съ половиной столѣтія прошло со дня смерти философа. Мы все еще сидимъ въ описанной имъ пещерѣ и созерцаемъ на стѣнѣ знакомыя ему тѣни. Тотъ же свѣтъ свѣтитъ намъ сзади и зоветъ насъ кверху. Но мы одушевлены незнакомой ему, радостной надеждой. Мы вѣримъ въ совершенную, окончательную побѣду жизни надъ смертью. И мы знаемъ путь къ выходу, путь къ вѣчному городу. Его открыло намъ Слово, побѣдившее міръ.



ОГЛАВЛЕНІЕ.

	Стр.
Введеніе	1—3
Смыслъ жизни	3—11
Смыслъ общественной жизни и современная Платону дѣйствительность	11—28
Задачи идеальнаго государства	29—44
Цѣль идеальнаго государства и средства ея осуществленія	44—54
Государство—церковь	54—61
Коммунистическій строй	61—67
Споръ комментаторовъ объ индивидуализмѣ и соціализмѣ Платона	68—77
Рабочіе въ идеальномъ государствѣ	77—85
Идеальное государство и спартанско-критскій строй	86—89
Государство Законовъ	89—105
Заключеніе	105—110

