

Серия  
«РУССКИЙ ПУТЬ»

---

# ПЛАТОН: PRO ET CONTRA

*Платоническая традиция в оценке  
русских мыслителей и исследователей*

Антология

Издательство  
Русского Христианского гуманитарного института  
Санкт-Петербург  
2001



**Р. В. СВЕТЛОВ**

**«Русский Платон»**

**Платонизм в русской культуре**

Прежде всего определимся — о чем эта книга и какого рода свидетельство о «русском Платоне» мы хотели бы в ней представить.

Культура — это система рефлексий, подвижных, накладывающихся друг на друга. И, что самое главное, отражается в ней один и тот же объект — существо (οὐσία) человека. О чем бы ни шла речь в культурных текстах, в конечном итоге они представляют собой рефлексии одной и той же темы. Когда психоаналитики (какого бы они ни были толка) видят в любом культурном факте проявление некоторой изначально присущей человеку проблемы, их выводы можно оспорить лишь с точки зрения того, что за проблему они берут в качестве отправной точки.

Бытие человека экстенсивно, оно есть освоение-экспансия пространства его жизни, даже если при этом случается столкновение с чем-то совершенном чуждым ему, происходит путем «вчитывания» известного в неизвестное. Но известен человеку прежде всего он сам (а точнее, то, что порождает его существо, — социальная и культурная действительность). И потому, хотим мы того или нет, любой факт культуры (понимаемой в широком смысле) несет на себе антропологический отпечаток.

Культура по природе своей — подвижная картина человеческого самоосознания. Отсюда должно быть понятно, что, обращаясь к такой теме, как платонизм в русской мысли, мы занимаемся не просто рассмотрением одного из специфических проявлений отечественного восприятия наследия прошлого. Дело в том, что творчество основателя Академии было универсальным, более универсальным, чем творчество какого-либо иного из европейских мыслителей. Ни один из европейских «энциклопедистов» (подобных Аристотелю или Гегелю) не создал ничего похожего на диалоги Платона, которые формируют скорее не концепцию,

а проблемное поле, до настоящего момента являющееся горизонтом европейской мысли.

Действительно, сколько раз ни пытались воссоздать учение Платона, всегда обнаруживались уязвимые места подобных реконструкций. Господствовавшее наиболее длительное время представление о Платоне как о родоначальнике метафизического идеализма, творце теории мира идей (ведущее свое происхождение даже не столько от Аристотеля, сколько от споров реалистов и номиналистов средневековой схоластики), до настоящего момента наполняющее многочисленные учебники по истории философии, легко опровергаемо самими текстами Платона. Столь же ограниченной выглядит гегелевская трактовка философии Платона как ставящей во главу угла проблематику логики понятий.

Мы не станем здесь упоминать теософской интерпретации творений Платона, поисков свидетельств о мистериальных концепциях Древней Академии или модернистского толкования Платона как мыслителя, для которого процесс диалогического философствования, то есть создания принципиально амбивалентного с точки зрения формального критерия истинности текста, являлся философией как таковой. И вместе с тем любая из таких интерпретаций провоцируется текстами Платона. Они крайне неоднозначны и не подводимы ни под один из известных европейской культуре жанровых и содержательных образцов текстов.

Вспомним, что платоновские диалоги представляют собой один из первых исторических примеров литературной (именно литературной) прозы, живость которой придает жизненность излагаемых событий. Никакой из философских диалогов, которые писались после Платона, не может быть поставлен в один ряд с ними, и прежде всего из-за риторической надуманности их персонажей, представляющих определенные *точки зрения*, но не *жизненные установки*. В том-то и состоит особенность самых «метафизичных» текстов Платона, что их участники не олицетворяют некие концепции, но сами живут в соответствии с вполне конкретными жизненными позициями, которые и могут быть представлены только персонифицированно\*. Когда (отчасти не без влияния Аристотеля) Платона упрекают в метафизичности и абстрактности его этической позиции, причем сылаются при этом на якобы тоталитарную социальную программу «Государства», то при этом

---

\* Нет сомнений в том, что для отечественной культуры, в значительной мере ориентированной на экзистенциальные горизонты, данный момент был необычайно привлекателен.

забывают, что история о попытке Платона реализовать свои идеи в Сиракузах — один из многочисленных мифов, сложившихся вокруг фигуры основателя Академии.

Философствование участников диалогов исходит не из отвлеченных принципов, но из жизненной реальности. Во времена Платона философия еще не превратилась в особую сферу духовной деятельности, имеющую собственную проблемную историю, язык и в результате — мировоззренческую ограниченность, которая подчас становится условием т. н. профессионализма. Поэтому на примере бесед героев Платона можно видеть, как эмпирия непосредственного существования ставит человека перед необходимостью задаться общими вопросами, то есть начать акты «идеации». Практическое требует теоретической деятельности, но переход от первого ко второму далеко не прост. Зато совершение этого перехода, осуществляемое в диалогах Платона, позволяет увидеть, как практический интерес может обернуться формированием теоретического горизонта сознания.

Данный переход тематизирован в творчестве Платона через соотношение мнения и умопостижения. И это не просто технические термины, в которых развивалась платоновская эпистемология. Сложившиеся в элеатской школе, проработанные диалектикой софистов, осмысленные Сократом, в учении Платона они фиксируют центральную проблему философствования.

Действительно, существуют две очевидности: первая — это очевидность непосредственного «бывания», опыта, который называется «житейским» и который связан с традицией и «общим мнением». Это то, что известно и привычно, однако принадлежит нам лишь постольку, поскольку мы сталкиваемся с жизненными, социальными ситуациями, с волей иных людей и т. д. Оценки же и алгоритмы выстраивания своего собственного поведения по отношению к окружающему отчуждены; они не «наши», будучи привиты нам социальной средой, «общепринятым» (бунт против них сам показывает зависимость от «общего мнения»). В число отчужденного попадает даже чувственность, ибо и она обусловлена социальными реалиями, как это показывалось не раз, особенно в наше время. Все это и является «мнениями», меняющимися, собственно говоря, помимо нашей воли, приходящими извне, обладающими своими, внеположными нам закономерностями. Они минимально субъективны, неиндивидуальны, хотя в глазах философа обладают крайним субъективизмом.

Вторая очевидность — это очевидность умопостижения. Самый показательный пример — Парменид, провозгласивший вопреки всему, данному человеческому сознанию непосредственно,

завершенность и единство сущего в акте чистой мысли о нем. Умопостижаемое властно вытесняет чувственное как недействительное, абстрактное и «не свое». В этом плане умопостижение, несмотря на всеобщность своих форм, принципиально личностно. Здесь говорится только то, что «выведано» индивидуумом в самом себе, вне зависимости от того, насколько это противоречит привычному для здравого рассудка мнению. Поэтому умопостижение относится к мнению как к «пустословию», к речи беспредметной и, по сути, бессмысленной.

Различение мнения и умопостижения может привести не только к концепции разных познавательных способностей, но и к разведению их по предметам. Именно тогда и возникает фантом «мира идей», приписанный Аристотелем Платону, но в реальности, однако, впервые зафиксированный лишь в творчестве Филона Александрийского.

Как мы видим, анализ умопостижения и мнения является не просто гносеологической проблемой. С ним связана онтологическая тематика, причем настолько тесно, что мы можем утверждать: последняя выявляется именно при рассмотрении соотношения мнения и умопостижения. Многосмысленность глагола-связки «есть», которая приводит и к вопросу о Едином-Благе в платонизме, и к категориальному анализу сущего в аристотелизме и стоицизме, и к принципу «эпохе» в скептицизме, также производно от вопроса о том, в каком смысле мы говорим о сущем: как о высказанном в мнении или же как о мыслимом.

Нет особой необходимости напоминать о том, что тема умопостижения и синтетического или же антитетического соотношения с мышлением чувственной непосредственности будет одной из определяющих для становления современной философии. С ней связано само различение рационализма и эмпиризма, столь существенное для новоевропейской мысли. Наконец, выявление единой языковой основы для мнения и умопостижения становится одной из фундаментальных основ для философии XX столетия.

Итак, Платон — начало философствования. Мы не хотим спорить с теми, кто утверждает «начальность» досократической мысли. Нет сомнения, что без Гераклита и Парменида не было бы Академии. Однако досократиков мы все равно воспринимаем через посредство Платона и Аристотеля. Даже когда доказываются глубинность и фундаментальность их философии, это происходит при противопоставлении Академии и Ликея (ср.: Ф. Ницше, М. Хайдеггер). Так что отсчет идет все равно от Платона и его традиции.

Хотим мы того или нет, но культура «консервирует» лишь то, что является основополагающим для нее.

Пифагор когда-то сказал: «Начало — пол-целого дела». В философии начало — это основание, которое не меняется, какие бы лики ни имело существо, вырастающее на нем. И потому самоопределение по отношению к началу — это одна из кардинальнейших характеристик любой изучаемой культуры.

\* \* \*

Несмотря на неоднократно повторявшиеся (и ныне повторяющиеся) сетования по тому поводу, что изучение наследия Платона находится в России в зачаточном состоянии, количество публикаций, посвященных платонизму, необычайно велико. Существует более шести десятков изданий российских переводов диалогов Платона, фундаментальные исследования, посвященные различным сторонам его учения, а также самому знаменитому его последователю — Плотину. Отечественная мысль в лице философов-«всеединцев», богословов, русских кантианцев и т. д. неоднократно обращалась к платонизму как к школе мысли, началу метафизики, оппоненту христианства, альтернативе современной философии, «философии по преимуществу» и т. п. Уже поэтому представить в одном томе все значительные публикации, связанные с этой проблемой, представляется невозможным.

Впрочем, мы и не ставили себе такой задачи. Как не ставили задачи исследования отечественного платоноведения. Нет сомнений, что такие мыслители, как М. И. Владиславлев, П. П. Блонский, А. Ф. Лосев, внесли несомненный вклад в изучение наследия Платона. Однако концепция серии «Русский путь» предполагает иной подход к теме платонизма.

Суть его заключается в том, чтобы дать обзор наиболее значимых *точек зрения*, касающихся Платона как явления духовной культуры в наиболее широком смысле данных слов. Нас интересовало — если выразить этот принцип в наиболее жесткой формулировке — даже не самое лучшее, но наиболее характерное и показательное. На наш взгляд, это позволит создать не только эскиз российского восприятия Платона, но и дать — в известном смысле — характеристику отечественной мысли. Именно поэтому в Антологию не вошли уже более чем известные платоноведческие фрагменты и работы таких философов, как С. Трубецкой или М. Владиславлев, а в случае Вл. Соловьева его размышления о платонизме были отражены в минимальных, но необходимых

рамках. Зато мы постарались показать восприятие Платона не только как духовного учителя, но и как социального мыслителя, в том числе и первые суждения о нем становящейся культуры «исторического материализма».

Платонизм был представлен в русской культуре с первых веков ее существования уже по той причине, что Русь восприняла христианство в его византийском варианте, на теоретическое же обоснование православия платонизм — хотя бы как теоретический инструмент — оказывал значительное воздействие. Знаком был и сам Платон — как «эллинский мудрец», являющийся «некую правоту перед Богом» языческой философии. (Правда, до середины XVIII столетия Платон в отечественной культуре скорее упоминался, чем сколь-нибудь серьезно осмысливался. Широкое научное, культурное и общественное внимание к нему относится в основном к XIX—XX столетиям: первый сравнительно полный «русский Платон», то есть перевод его диалогов на русский язык, появился лишь в 1780—1785 годах в исполнении Иоанна Сидоровского и Матвея Пахомова.) Но даже в XVIII столетии, когда российская мысль уже находилась под влиянием немецкого и французского Просвещения, восприятие Платона оставалось в рамках стандарта «вечной философии» — возвышенной метафизики в духе школы Вольфа, нагруженной стереотипной моральной проблематикой.

Ситуация изменилась в середине XIX столетия, когда начала складываться русская философия как таковая, — то есть тогда, когда мысль стала прежде всего видеть *проблемы*, а не излагать некие мудрые, ученые ответы на вопрошания о бытии \*. Произошедшая тогда переоценка философских установок и ценностей предполагала и возвращение к началам, то есть к античной философии. И если Аристотель отечественной культурой в основном рассматривался как предтеча «латинства» и западной цивилизации, особенно в аспекте успехов ее конкретных наук, то Платон всегда связывался с духовностью, причем в самых глубинных ее основаниях \*\*.

---

\* В этом аспекте в общественной мысли философский разум приходит в отечественную культуру вместе с творчеством П. Я. Чаадаева, впервые включившего историческое и общественное предназначение России в круг проблем. В метафизике же окончательным «закреплением» ее проблемного статуса, на наш взгляд, является докторская диссертация Вл. С. Соловьева «Критика отвлеченных начал».

\*\* Не менее интересно отношение русской философии к неоплатонизму. Так, обращение к имени Плотина в текстах XIX столетия представ-



Нельзя забывать о том, что русская культура в это время определялась также по отношению к религиозному сознанию. Вопрос этот был инспирирован и внутренними причинами (впрочем, мы не станем углубляться в проблему религиозности русского сознания в целом), и внешними (вспомним об известном периоде фактического запрета на светскую философию). Именно поэтому первой темой Антологии является соотношение платонизма и религиозного сознания в его понимании отечественными мыслителями.

Божество платоников есть божество метафизическое — вот лежащий на поверхности вывод наших авторов. В этом смысле платонизму могут быть найдены многочисленные внешние соответствия в более близкой к современной эпохе — например, Спинозизм. Означает ли это, что «философская религия» платонизма сродни «деизму» и сходным с ним концепциям Нового времени?

Нет, вывод отечественных авторов не столь однозначен. Они признают живое религиозное чувство, которое сквозит во многих диалогах Платона и в сочинениях его последователей. Однако обращения к богам у самого основателя Академии часто выступают всего лишь своего рода благочестивой канвой философствования. Кроме того, «метафизический» смысл божества в платонизме явно отличается от христианского понимания природы Бога.

Фактически платонизму предъявляется обвинение в том, что сфера божественного выступает в данной школе лишь как средство для прояснения единства сущего. Бог — идеал, к которому стремится все, и одновременно скрепа для сущих. Он един и благ, но не потому, что таков живой опыт человеческого общения с высшей сферой, а потому, что не здраво мыслить высочайшее

---

ляется достаточно случайным. Однако, например, у Вл. Соловьева мы видим массу концепций, близких неоплатоническим: творение-отпадение, панэнтеизм, единое и т. д. После публикаций переводов «Эннеад» (под ред. А. Малеванского) в журнале «Вера и разум» происходит как бы «переоткрытие» Плотина, и философы начала нашего столетия — от Н. О. Лосского до П. Флоренского — указывают на неоплатонизм как на теоретический источник, а на неоплатоников — как на своеобразных предвосхитителей современной им религиозно-философской проблематики.



начало множественным, а также потому, что мир, скрепляемый богом, также един.

В «вину» платонизму вменяется и свободно сочетающийся с принципом единоначалия (или генотеизма) политеизм: признание законности многочисленных народных культов. Это еще более подтверждается творчеством неоплатоников. Возводя все к единой Причине Причин, последние тем не менее потратили немало труда, доказывая субстанциальность, не-кажимость наличия множества божеств, как действующих в космосе, так и сверхкосмических.

В общем, отечественные авторы тонко чувствовали «пелагианский» привкус философской религии платонизма: убеждение, что философствование есть высшая форма религиозного отношения, и вера в то, что для богоуподобления прежде всего требуются собственные усилия.

Столь внимательное отношение к платонической теологии свидетельствует о том, что Платон для русской культуры являлся не просто философом, но и автором определенной мировоззренческой программы, оспорить которую представлялось необходимым и Владиславеву, и Верещацкому, и Корелину, и другим. В чем же здесь дело?

Русская философская мысль второй половины XIX—начала XX столетия — это мысль, которая еще находится в процессе самоопределения, поиска наиболее адекватной формы самоутверждения. Потому любая целостная концепция могла восприниматься ею как альтернатива, а тем более это касается платонизма. Кроме того, русская философская мысль как бы «сидела на двух стульях»: современной ей немецкой классической философии и античной школы платонизма. Первая являлась своего рода внешним раздражителем для метафизически выраженного, целостного, «конкурирующего» протестантского духа. Практически все философы XIX столетия считали своим долгом откликнуться на нее (от первых славянофилов до поздних позитивистов). Опорой для некоторой философской самостоятельности выбиралась платонизирующая святоотеческая православная традиция (в отличие, скажем, от аристотелевски настроенного томизма в католицизме). Здесь было неизбежным движение вглубь, к истокам философского вдохновения. Проблемность самого платонизма считалась до определенной степени разрешенной в христианском синтезе веры и разума, называемом «Афины—Иерусалим». Отсюда, кстати, некоторая снисходительность тона рассуждений по отношению к Платону ряда авторов, например Верещацкого. Собственно, и с Гегелем русские философы

пытались сделать то же самое: принять его концептуальную схему и наполнить ее своим собственным содержанием \*.

Но есть и еще одна причина для такого заинтересованно-критического анализа религиозной стороны платонической метафизики. В лице последней отечественная мысль столкнулась с явлением особого рода. Публикуемая работа Гилярова — это явное признание того факта, что Платона невозможно рассматривать как представителя какой-то специфической точки зрения. В известном смысле его учение впервые показывает те горизонты культуры, которые нам кажутся привычными и обжитыми. «Платоническая любовь», «философия Вечного» и т. д. — все это впервые звучит в платоновских текстах. Но мало того, что Платон был первым. Платонизм — это целый мир, который вполне можно представить как образец и как задачу для нашего вчитывания в сущее.

Однако в ряде своих фундаментальных установок он несводим к христианскому миросозерцанию (или к тому, что отечественные философы понимали под христианским миросозерцанием). Восприятие мира (космоса) как дома, отстаивание его принципиального единства, столь же принципиальный, особенно заметный у неоплатоников, необычайно последовательный и глубочайший трансцендентизм в понимании Начала, способность принять и оправдать практически любую традицию — вот некоторые из таких установок.

\* \* \*

Что касается восприятия платонизма как философии в узком смысле слова, то она традиционно восхвалялась как одно из высочайших, если не самое высочайшее, достижение европейского интеллекта. Вместе с тем можно согласиться с П. П. Блонским, что понимание учения Платона и его последователей происходило обычно сквозь призму неоплатонизма. В частности, идея двух миров: мира идей и мира чувственного становления, отождествление Единого и Блага, рассуждения о платоновском понимании материальности — все это вызвано неоплатонической интерпретацией диалогов Платона.

---

\* Например, система взглядов Вл. Соловьева представляет некий сплав воззрений Гегеля и неоплатонизма, с явным предпочтением последнего. К слову сказать, попытки «перекрестить» философию Гегеля и Шеллинга не оставлены до сих пор, и, пожалуй, отрадным исключением можно считать творчество С. С. Хоружего.

К этому мы должны добавить, что не только понимание воззрений Платона, но и неоплатонизм рассматривался через некоторые стереотипы, выработанные арабским и западноевропейским средневековьем. В первую очередь это касается перенесения во взаимоотношения платонизма и аристотелизма схоластического спора об универсалиях. Для античности то, что Боэций назовет «универсалией», — лишь структурные аспекты понятия (родовое как таковое, видовое как таковое и т. д.), вне понятия не существующие. Поскольку в христианской теологии понятия выступали как орудия творческой деятельности Божества, возникал вопрос о статусе их существования. При ответе на него альтернативой было либо признание универсалий «вещами», пребывающими как в божественном разуме, так и в сущих и в человеческом сознании, либо же отказ признания их «вещами», превращающий универсалии в гносеологические фикции.

Между тем античность в данном вопросе была ближе средневековому концептуализму, стремившемуся растворить его в собственно-познавательной проблематике. Для платонизма, как об этом свидетельствует известное место из Порфириева «Вступления» к «Категориям» Аристотеля, род, вид, собственный и случайный признаки — чисто гносеологическая тематика. Сами же понятия (точнее, эйдосы как «чистое бытие») не обладают особой топологией в сравнении с чувственными сущими. Отделение чувственного от интеллектуального является особенностью человеческого познания, поэтому и нельзя утверждать, что этому разделению соответствует онтический дуализм.

Как только мы отказываемся от перенесения споров об универсалиях на античность, мы понимаем, что рассуждения об удвоениях реальности в неоплатонической традиции — устойчивая историческая мистификация. Многообразие «космосов» в неоплатонизме — это порядок тех форм, в которых нам дано бытие, но не порядок особых «метафизических мест».

Такой же мистификацией является и концепция эманации как некоего почти природного процесса, с помощью которого Единое создает все. Внимательное рассмотрение неоплатонических текстов показывает, что об эманации можно говорить только по отношению к афинской школе, да и там это не «истечение», а логико-метафизический процесс.

Впрочем, подобные заблуждения были характерны не только для отечественной культуры, но и для большинства исследований XIX столетия.

Мы должны отметить, что отрадным исключением на данном фоне является небольшая работа П. Д. Юркевича «Разум по уче-

нию Платона и опыт по учению Канта», оставшаяся не оцененной современниками. Удивительно точная, хотя и внешне парадоксальная, интуиция фундаментальной близости Платона и Канта, проводящаяся здесь, пожалуй, делают эту работу украшением отечественного философского платоноведения.

Составители выражают благодарность за помощь в подготовке Антологии Кириллу Лощевскому и Виталию Николаевичу Симукову.





**П. Д. ЮРКЕВИЧ**

**Разум по учению Платона  
и опыт по учению Канта**

Речь, произнесенная в торжественном собрании  
Императорского Московского университета  
12 января 1866 года

Мм. Гг.!

Когда художник воздвигает колонны у величественного здания, он находит несообразным с требованиями вкуса, чтобы каждая из колонн была доведена только до своего пространственного конца. Он хочет и самый этот конец как-нибудь сделать или построить: он обозначает или выражает этот конец особенными изваяниями, на которых невольно останавливается взор, не обрываясь внезапно в пустоту или в другой порядок явлений, несоизмеримый с прежним, и которые как бы собирают вместе черты идеи, воодушевлявшей художника во время работы, и освежают его творчество, угрожавшее истощиться под гнетом однообразной деятельности.

Может быть, подобное художественное чувство руководило просвещенными учредителями обычая заключать пройденный год учебных занятий и начинать ряд трудов нового года торжественным собранием членов университета и просвещенных граждан. Потребность осмотреться и нравственно освежиться, собраться с духом, свести к единству разрозненные стремления, наконец, воодушевиться обзором отдельных действий, сходящихся в одно гармоническое целое, — не в этом ли заключается вообще источник большей части праздников и всех годовщин, на которых прошедшее обозревается светлым взором, чтобы вдохнуть мужество для трудов будущего?

Правда, что единство и гармоническое соотношение наук далеко не так легко обозреть, как обозревает архитектор свои

работы. Чем долее живет человечество, тем многочисленнейшие задачи сознает оно и настойчивыми нуждами побуждается к их научному разрешению. Свет знания раздробляется на многочисленные лучи отдельных наук; способы ученого исследования делаются все разнообразнее и специальнее; различные отрасли знания так обособляются по предметам и методам, что остается почти только одна вера в их действительный союз и в их согласие относительно последних целей, которые ими достигаются. Но зато науки имеют ту особенность, что по своему положительному содержанию они не имеют прошедшего, что их образ есть вечно юный, настоящий, нестареющий, как разум, которого они суть младшие и лучшие дети. Медицинский факультет тщательно изучает Гипократа, математический — Евклида, юридический — римское право, историко-филологический — Софокла и Платона; все это изучается не вследствие исторической любознательности, но вследствие ясного убеждения, что там, в глубокой древности, где впервые занялась заря научного образования, сделаны человеческим разумом негибнущие приобретения.

Еще важнее то обстоятельство, что художник, воздвигающий здание науки, всегда налицо, всегда пред нами. Это — дух человеческий, и мы можем спросить его, какими основными убеждениями он руководствовался при построении той или другой науки.

Два, и только два, основных убеждения возможны для духа, поскольку он открывает свою деятельность в познании и изучении явлений. Одно из них состоит в том, что ему, как духу вообще, присущи начала, делающие возможным познание *самой истины*; другое — в том, что ему, как духу человеческому, связанному с общим типом человеческой телесной организации, присущи начала, делающие возможным только приобретение *общегодных сведений*. Вне этих убеждений остается поле для скептицизма, который, разрушая науку, должен, чтобы быть в согласии с собою, сомневаться и в том, что он разрушает науку, и таким образом безвыходно вращаться в неосмысленном круге, отрицая свои собственные положения.

По особенному свойству этих двух убеждений, необозримый мир опытов распадается пред лицом зрителя на две формы. Каждая из этих форм имеет совершенно особенное значение; каждая из наук, смотря по своим принципам, должна относиться к одной из этих форм, содержанием которой будет определяться ее удельный вес в общем образовании человека.

Именно, когда нам все ученые говорят единогласно, что мы познаем только явления, еще остается не определенным, в ка-

ком смысле изучаемый круг предметов есть явление: в том ли, что чистый разум или разум сам по себе не находит в этих предметах полного осуществления своих мнений о подлинном бытии и вследствие этого видит в них только подобия и неясные образы того, что существует в истине, или в том, что наблюдаемое качество этих предметов обусловлено формами нашего чувственного созерцания, так что эти предметы суть не феномены сущности, но феномены нашего сознания. Первый взгляд развит в образцовом для всех времен совершенстве Платоном в его учении о разуме и об идеях, второй — Кантом в его учении об опыте. Первый видит различие между предметами, как они даны в опыте, и предметами, как они даны в разуме; второй — между предметами, как они даны в нашем субъективном взгляде, и предметами, как они есть сами по себе или в самой натуре вещей. Первый находит возможным знание *истины*, второй — только знание *общего*.

В продолжение тысячелетий господствовало в философии платоническое учение о разуме. В наше время оно стало неясно вследствие глубокого, но вместе и сбивчивого, учения Кантова об опыте и его условиях, и можно сказать, что относительно вопроса о началах и сущности науки вся история философии разделяется на две неравные эпохи, из которых первая открывается Платоном, вторая — Кантом.

В настоящей беседе не было бы уместно обозревать во всей полноте оба эти учения, в которых сосредоточено все, что делает положение различных наук неясным, в особенности же значение их в общей системе человеческого образования неопределенным. Но достаточно всмотреться в основные черты того и другого учения, для того чтобы различать вообще, какая из наук или при какой обработке имеет практическое значение руководства или системы общегодных сведений и какая из них, напротив, проникнута более или менее требованиями и началами общей истины.

Удовлетворение, которое мы испытываем, когда познаем вещи на основании опытов, есть факт общеизвестный. Не только образы вещей запечатлеваются в сознании, но и порядок, в каком эти образы вспоминаются и соединяются, есть данный, подготовленный самими опытами, а не полагаемый самодеятельным, рискующим заблуждаться мышлением; мы судим так, а не иначе, потому что так, а не иначе, мы видели: ответственность за истину или ложь наших суждений падает на опыт, который диктовал нам эти суждения. Если бы в этом смысле опыт был единственным источником наших познаний, то все науки имели бы характер повествовательный и описательный. Положение, что все

наши познания суть дары опыта, имеет судьбу всех общих мест, которые или ничего не говорят, или говорят очень глубокие истины для того, кто умеет понимать их. Нет воззрения, нет опыта, который не мог бы и не должен бы быть разложен на *понятия*. Опыт дает познания, годность которых единственно зависит от строгости *анализа*. Уже эти два общеизвестных действия отбрасывают нас из области опыта в область разума. Так, тот, кто утверждал бы, что он стоит в прямом положении благодаря своим ногам, сразу понял бы настоящий смысл этого факта, как только ему пришлось бы испытать, что при первом потемнении сознания или смысла ноги отказывают ему в услугах и он падает на землю. Рождение науки начинается не с воспоминания, а с анализа фактов; зрелость ее возраста обозначается способностью вывода частных явлений из их общих оснований. Эти действия принадлежат разуму; исполнение их совершается по всеобщему, неизменяемому законодательству разума; из области знания мы исключаем все личное, и подлежащий нам мир мы обсуждаем и изъясняем по началам мира мыслимого как по его образцам, — мира, который существует только в разуме и для разума. В этом заключается простая сущность платонического учения об идеях. В наше время оно окружено тем большим мраком, чем более сделались неясны для нас наши собственные представления относительно разума и смысла его законов.

**Общий человеческий смысл и идеи.** Весь «Теэтет» посвящен развитию положения, что ощущение, происходящее от возбуждения телесных органов чувств, есть самое бедное, неуловимое и изменчивое состояние, что не оно есть основа общего смысла человеческого и что, напротив, этот общий смысл имеет свой прочный корень в сверхчувственных идеях, которые познает душа сама по себе. То, что мы ощущаем с помощью телесных органов чувств, не существует нигде и никак вне той зыбкой черты, на которой встречаются страдание ощущающего лица и действие ощущаемого предмета. Как от одного и того же напитка здоровый Сократ получает ощущение сладкого и приятного, а больной — ощущение горького и неприятного («Теэтет», 159с), так и вообще следует сказать, что ощущение есть беспредметное изменение и что оно есть только для чего-нибудь, или через что-нибудь, или в отношении к чему-нибудь ( $\tau\acute{\iota}\nu\iota\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \eta\ \tau\acute{\iota}\nu\omicron\varsigma\ \eta\ \pi\rho\omicron\tau\omicron\tau\iota$ ). Общий смысл, находящийся в связи с вещами, выступает за пределы этого призрачного мира ощущений, который хотя и есть единственное *данное* в познании, тем не менее далеко еще не есть опыт. Итак, спрашивается, каким образом возможен опыт и соответствующий ему здравый смысл?



«Скажи мне, — спрашивает Сократ Теэтета, — не отнесешь ли ты к телу всего, посредством чего ты ощущаешь теплое и жесткое и мягкое и сладкое? или к чему-нибудь другому?

Т е э т е т. Ни к чему более.

С о к р а т. Не решишься ли ты признать также невозможным, чтобы то, что ты ощущаешь посредством одной способности, было ощущаемо посредством другой, например чтобы ощущаемое посредством слуха было ощущаемо посредством зрения или ощущаемое посредством зрения было бы ощущаемо посредством слуха?

Т е э т е т. Как же можно не решиться?

С о к р а т. Итак, когда ты мыслишь что-нибудь о двух таких ощущениях, то, конечно, при этом ты будешь познавать в них нечто не посредством иного, отличного от двух первых, телесного органа, также и не посредством одного из этих двух органов.

Т е э т е т. Справедливо.

С о к р а т. Но вот о тоне и о краске не думаешь ли ты всего прежде одного и того же, именно что они существуют?

Т е э т е т. Без сомнения.

С о к р а т. И что каждое из них есть отличное от другого и то же самое для самого себя?

Т е э т е т. Как же иначе?

С о к р а т. И что оба вместе они составляют два, а каждое само по себе есть одно?

Т е э т е т. И это так.

С о к р а т. Можешь ли ты также познать, не подобны ли они друг другу или подобны?

Т е э т е т. Вероятно, могу.

С о к р а т. Посредством чего же мыслишь ты о них все это? Потому что ни посредством слуха, ни посредством зрения нельзя принять то, что есть общее (κοινὸν) в этих ощущениях. Впрочем, сделаю и еще пояснение того, о чем говорим мы. Если бы возможно было исследовать оба эти ощущения относительно того, солонь ли они или нет, то ты сумел бы сказать, чем именно ты исследовал это и что такой орган, очевидно, не есть ни зрение, ни слух, но что-то другое.

Т е э т е т. Как же не сказать. Это была бы способность вкуса.

С о к р а т. Ты дал прекрасный ответ. Какая же способность открывает тебе как во всех ощущениях, так и в этих то общее, в силу которого ты говоришь о них: *есть, нет* и все то, о чем мы сейчас спрашивали? Для всех этих познаний какие укажешь ты телесные органы, посредством которых то, что в нас ощущает, ощущало бы все это?

Т е э т е т. Ты говоришь о бытии и небытии, сходстве и несхождении, о том же самом и отличном, об одном и о прочих числах в этих вещах. Явно, что также о равном и неравном и обо всем, что с ним связывается, ты мог бы спросить, посредством какой из частей тела душа ощущает все это?

С о к р а т. Превосходно, Теэтет, выводишь ты; именно, я спрашиваю обо всем этом.

Т е э т е т. Однако, Сократ, клянусь Зевсом, что я не могу сказать ничего, разве то, что, как мне кажется, нет никакого особенного телесного органа для этих вещей, как есть органы для тонов и красок; но очевидно, что душа сама по себе усматривает общее во всех вещах.

С о к р а т. О, мой прекрасный Теэтет, а не безобразный, как сказал Феодор: потому что, кто говорит прекрасно, тот прекрасен и хорош. Но мало того, что ты красавец, ты еще оказал мне услугу, избавив меня от обширных объяснений, если только для тебя очевидно, что душа нечто познает сама по себе, а другое — посредством способностей тела. Это именно и было мое мнение, и я хотел, чтобы оно было и твоим.

Т е э т е т. Но действительно я так думаю.

С о к р а т. К какому же из двух этих разрядов отнесешь ты бытие? Потому что оно преимущественно связывается со всем.

Т е э т е т. Я отношу его к тому, что душа познает сама по себе.

С о к р а т. И подобное и неподобное, и то же самое и другое?

Т е э т е т. Да.

С о к р а т. А прекрасное и безобразное, доброе и дурное?

Т е э т е т. Я думаю, что душа сама по себе познает сущность этих определений в том, что особенно противоположно друг другу, сравнивая в самой себе прошедшее и настоящее в отношении к будущему.

С о к р а т. Подожди же. Не будет ли она ощущать жесткость жесткого посредством осязания и также мягкость мягкого?

Т е э т е т. Конечно.

С о к р а т. Но бытие того и другого, также то, что они такое, еще их противоположность друг с другом и сущность этой противоположности душа усиливается определить сама по себе, передумывая все это и сравнивая одно с другим.

Т е э т е т. Без сомнения» («Теэтет», 184е и след.)<sup>1</sup>.

Хотя приведенное здесь учение Платона о том, что душа сама по себе знает многое, было направлено им против современного сенсуализма, однако его непосредственное содержание касается вопроса о возможности опыта и об основах здравого человеческого смысла. Многие ощущения, совершенно несоизмеримые по

своему действительному качеству, делаются соизмеримыми для разума, потому что они соединяются в идеях бытия, того же и другого — в идеях, которые душа знает сама по себе, и только вследствие этого единства или вследствие того, что душа сама по себе находит в них *общее*, возможен тот ежедневный опыт, в котором мы различаем вещи и изменения, находим их существующими, сходными, различными, тождественными и т. д. Единство сознания, которое охватывает все свои состояния и которое мы должны предположить во всяком чувствующем существе, далеко не проясняет возможности здравого человеческого смысла, основание которого заключается только в *истине*, непосредственно знакомой духу и применяемой им к сравнению ощущений. Встреча представлений в одном нераздельном сознании была бы достаточна, чтобы образовать безразличную к истине механическую ассоциацию, в силу которой эти представления могли бы только вызывать себя из сознания; но всякое различие, полагаемое здравым смыслом между *есть* и *не есть*, между *тем же* и *другим*, всякая форма предметности и истины есть собственное дело души, руководствующейся знанием сверхопытных идей. Только тогда, когда протекающие ощущения соединяются не просто в существующем сознании, но в сознании о бытии или небытии, о сходном или различном, словом, в сознании общего, тогда появляются здравый смысл и опыт как две соответствующие стороны одного и того же процесса или как свет и его отражение на мутных волнах ощущений.

Платон не отказывает здравому смыслу в истине и не ставит науки и философию в отрицательное отношение к нему, как это делал Парменид, по мнению которого общий смысл (δόξα βροτῶν)<sup>2</sup> совершенно противоположен разуму (λόγῳ) и который называл людей вообще двухголовыми существами (βροτοὶ δικράνοι), то есть существами, обреченными на противоречащие и ложные взгляды. Когда душа, по разъяснению Платона, «причастная смыслу и гармонии», обращается своим сознанием к *чувственному* и когда правильность движения всего изменяемого пронизывает всю душу, то в ней появляются достоверные и истинные *мнения и убеждения* (возникает здравый смысл). Когда же она обращается к *мыслимому* и когда она познает его в правильном круговороте неизменяемого, тогда появляются в ней *разум и знание* («Тимей», 37b–c)<sup>3</sup>. Здравый смысл и разум так же соотносятся между собою, как мир подлунный и мир звездный. Предположение о правильности изменений чувственно данного космоса есть первоначальная форма здравого смысла. Предпопо-

жение о неизменяемости сверхчувственного космоса — первоначальная форма разума.

«Если, как думают некоторые, здравый смысл (δόξα ἀληθής)<sup>4</sup> ничем не отличается от разума (νοῦ), то мы, — говорит Платон, — были бы вынуждены признать, что все, что мы замечаем посредством тела, есть первобытная и достовернейшая истина. Но мы должны считать их за два рода, потому что они произошли отдельно и имеют неодинаковое свойство. В самом деле, один из них возникает через ученье, другой — через непосредственную уверенность; один всегда опирается на отчетливые основания, другой — безотчетен; один не изменяется от непосредственной уверенности, другой — послушен ей; одному надобно почитать причастными всех людей, а разуму причастны боги, человеческий же род что-то мало» («Тимей», 51e)<sup>5</sup>. Принадлежащие здравому смыслу «истинные мнения, пока они остаются на месте, суть прекрасное дело, и они производят все доброе; но они не хотят оставаться долгое время на месте, они убегают из человеческой души, и вот почему они имеют немного цены, пока кто-нибудь не свяжет их знанием основания... Когда они так бывают связаны, то сперва они обращаются в познания, а потом делаются неизменяемы» («Менон», 97e).

Таким образом, хотя здравый смысл и соответствующий ему опыт возможны вследствие истины идей, которую душа знает сама по себе, однако истина, приобретаемая здравым смыслом, непрочна и изменчива, как чувственные явления, с которыми он находится в связи: она не свободна от неверности самой себе и не защищена от софистики, мнения которой не любят оставаться долго на месте.

**Человеческое слово и идеи.** Также мы не оставляем почвы здравого смысла, имеющего свое основание в идеях, когда спрашиваем о возможности и сущности человеческого слова. Возможность слова основывается, по Платону, на предположении неизменяемого содержания знания. Защитники учения о безусловном изменении всего существующего встречают первое опровержение со стороны сущности человеческого слова.

«С о к р а т. Если, как, по-видимому, говорит опыт, все находится в движении, то каждый ответ, к чему бы он ни относился, всегда будет казаться правильным, скажут ли они (*т. е. защитники вышеупомянутого учения*), что нечто есть так и не так, или, пожалуй, что нечто так и не так *бывает*. Это *бывает* употребляется здесь, дабы мы не принуждали их стоять на своем слове.

**Ф е о д о р.** Ты правду говоришь.

Сократ. Правду, исключая то, Феодор, что я употребил слова *так* и *не так*. Между тем слово *так* некстати здесь, потому что оно уже не обозначало бы движения; равным образом и слово *не так*, потому что и оно не есть движение, но те, которые держатся названного учения, должны бы придумать какое-нибудь другое выражение; теперь же они не имеют слов для своей мысли и разве только могли бы сказать: нечто бывает не так и не иначе, но бывает *никаким образом*. Эти ничего не определяющие слова были бы для них наиболее кстати» («Теэтет», 183а).

По «Софисту», когда наблюдения не сведены в умственное единство или в общее понятие, а также пока из рода не выделен вид в значении самостоятельной и единичной сущности, то для всех таких случаев невозможно и слово (267а, 267d). Слово означает не то, что дано в ощущении, но единое и общее, или идею, означает содержание не данное, но мыслимое по своему тождеству и по своей всеобщности. Согласно с этим Платон говорит: «Относительно каждого множества, которому даем мы одно и то же имя, мы привыкли полагать одну особенную идею» («Государство», X, 596а).

Уже здесь следует заметить, что для Платона идея имеет до сих пор значение *формальное*, или логическое, что она есть не откровение высшей сущности вещей, но очень хорошо знакомое здравому смыслу и положительным наукам *требование* единства, неизменяемости и общегодности определений, требование, которое выражает сущность разума и без исполнения которого ни здравый смысл, ни опыт, ни слово, ни положительные науки невозможны. Там, где это требование исполняется мнимым образом, мы получаем слово, в сущности не имеющее никакого значения, как, например, слово *дерево*, которое для ученого ботаника ничего не означает. Там, где оно вовсе не исполняется, мы не имеем никакого названия, как, например, для обозначения того, что есть общего в двух цветах, красном и синем, мы не имеем слова. Вообще, метафизическая истина идей, или разума, есть чисто формальная, поскольку она относится к переработке опыта, доставляющего содержание знанию. По оригинальному мнению Платона, формализм разума происходит оттого, что мы, как дремлющие, принимаем подобное истинной сущности не за подобное, но за саму сущность («Государство», V, 476с), другими словами, что существенную и внутреннюю для разума веру в истину и действительность мы переносим на окружающие нас явления и потом, естественно, ожидаем от них откровения истины. Тем не менее все миросозерцания, которые делают невозможным человеческое слово, должны быть отвергнуты наперед как ложные и

несовместимые с формальными требованиями разума. Таково миросозерцание элейцев и мегарцев, с одной стороны, и миросозерцание Гераклита и софистов — с другой. Элейское учение, что все вещи суть одно, простое, безразностное, недействующее и пребывающее в вечном тождестве с собою содержание, несовместимо с фактом языка, что при суждении о вещи мы употребляем имена существительные (*ὀνόματα*) и глаголы (*ῥήματα*), следовательно, всегда отличаем от вещи ее действия («Софист», 261e). Софистическое, выродившееся из Гераклитовой теории мира учение, что все изменяется всячески, приводит человека к невозможности иметь какую бы то ни было речь. В тот момент, когда мы называем вещь, она уже стала другою, она уже ускользнула от нас и сделалась не такова, какой мы ее называли («Кратил», 539c). Вести беседу с философами этого рода невозможно, как с людьми, «которых жалит овод, потому что, подобно своим сочинениям, и они мечутся сюда и туда; стоять же на слове, отвечать на вопросы, также предлагать вопросы спокойно и в порядке они совершенно неспособны, и неспособность эта превосходит всякую меру, потому что эти люди не имеют ни малейшего покоя. Когда спросишь их о чем-нибудь, они вынимают, словно стрелы из колчана, загадочные фразы и стреляют ими; когда же пожелаешь узнать смысл этих фраз, то тебя поразит выстрел других несслышанных фраз и с ними ты никак неладишь. Таковы же они и относительно друг друга: они особенно заботятся, чтобы ничего не было прочного ни в их словах, ни в их головах, полагая, как мне кажется, что, по крайней мере, это учение есть нечто прочное; но, в свою очередь, и против него они ведут ожесточенную войну и всячески ниспровергают его» («Теэтет», 180a).

**Форма отвлеченного мышления и идеи.** Мы имеем основание отличать логическую правильность мыслей от их истины, но основание это заключается единственно в несовершенствах и различной ограниченности разума, а не в его положительной натуре. Сам в себе, в своей отрешенной всеобщности разум есть разумение, или знание, истины, и правильность мыслей есть непосредственно их истина. Нигде так ярко не было развито это понятие о разуме, как в платоническом учении об идеях. Черты этой логики следует обозначить здесь.

а. *Форма понятия.* В понятии мы мыслим *нечто*. Оставим случай и личный повод, по которому мыслим мы это нечто, оставим личное чувственное воззрение, отрешимся от места и времени, от здесь и теперь, — потому что все эти определения касаются положений мыслящего субъекта, а не мыслимого понятия, для которого все равно, какое лицо, где, когда и по какому поводу

мыслит его. Итак, возьмем содержание этого понятия само по себе, отдельно, как то, что оно есть. Таким образом мы получим определение, что идея есть единая, тождественная с собою и общая сущность, и притом сущность *мыслимая*. Так, например, идея красоты есть единая и общая сущность прекрасного («Федон», 100d: εἶναι τὴ καλὸν αὐτὸ καθ'αυτὸ). Так, в идее четырехугольника мы мыслим не тот и не этот четырехугольник, не четырехугольник, виденный нами вчера или сегодня, но четырехугольник сам по себе, или единую, общую и тождественную с собою сущность четырехугольника («Государство», VI, 510d). Такие сущности суть *только мыслимые* («Тимей», 51d: νοούμενα μόνον), и созерцаем мы их только в *мышлении* («Федон», 100a).

Возьмите определенные представление и понятие. Первое изменчиво по различию опытов и привычек каждого; последнее неизменяемо, оно всегда есть то же самое, есть одинаковое для всех разумов; первое есть факт в личном сознании, последнее — незыблемый и верный самому себе образец. Первое принадлежит индивидуальному мышлению, второе — всеобщему разуму; действительность первого зависит от состояний субъекта, действительность второго заключается единственно в нем самом, то есть в его мыслимости. Идея есть неизменяемый и вечный образец по отношению к тому, что дано в опытах и представлениях. Она не существует ни в каком живом существе, ни на небе, ни на земле, но пребывает сама в себе («Пир», 211a) или в мысленном месте, потому что весь способ ее бытия состоит в том, что она есть содержание, созерцаемое правителем души, разумом («Федр», 247c).

Так как каждое понятие существует только однажды, так как от многократного положения его в мышлении оно не делается другим, то идея для каждого рода одна («Пир», 211a, «Государство», X, 597c).

Только частное и индивидуальное происходит и исчезает. Общее не может ни происходить, ни разрушаться. Этот человек произошел, и после некоторого времени он разрушится. Но человек вообще, самого человека, единую и общую сущность человека, не может сотворить никакое всемогущество: идея не происходит, не исчезает, она есть вечная истина. Не идеи определяют действиями и творчеством живого субъекта, но, наоборот, действия и творчество живого субъекта определяются идеями. Так, художественная деятельность человека определяется идеей вещи, которую он предполагает сделать («Государство», X, 596b). Так, Бог творит мир, взирая на идеи как на первообразы вещей («Тимей», 28a). Истину нельзя ни сотворить, ни изобрести: ей свой-



ственно вечное *есть*, и мышление лица есть только стремление познать идею.

б. *Форма суждения.* Если переведем слово εἶδος буквально, через *вид*, и если возьмем Платоновое учение, что в опыте данная вещь есть настолько, насколько она причастна идее (см., например, «Федон», 100d), то получим нижеследующие логические и метафизические определения.

Всякое явление есть настолько, насколько оно причастно виду. Невозможна в мире явлений такая вещь, которая не подходила бы под общее определение разума.

Идея есть предикат в каждом познаваемом предмете как субъекте.

Субъект мыслится и есть только посредством предиката. Сущность каждой вещи состоит в тех идеях, или предикатах, которым она причастна. Вне их вещь, субъект, есть ἄλειρον и μὴ ὄν<sup>6</sup>.

Итак, учение о безусловных вещах, например об атомах или вообще о таких безусловных субъектах, которые есть как бы по естественному, первобытному, следовательно ничем не оправданному праву, и которым свойственно бытие само по себе, не мотивированное требованиями истины, — такое учение реализма не может быть допущено в системе разума.

В субъекте суждения представляются многие видимые и случайные вещи чувственного мира, в предикате — один простой, общий и неизменяемый предмет разума.

Так как в каждом предмете опыта есть только часть идеи (отсюда *причастие*), то он более или менее подобен идее, а не тождествен ей, и, следовательно, идея есть то, чем *должен* быть предмет, есть идеал, или первообраз, для развития и совершенствования предмета.

Предметы, данные в опыте, оказываются явлениями пред взором разума, который знает то, что *должно* быть.

Соединимость многих субъектов в одном и том же предикате возможна, потому что каждый субъект имеет только часть идеи, например каждая музыка, каждая женщина имеет только эту или ту красоту, а не красоту вообще. На этом основывается необходимость процесса, или изменения, которое иначе не мыслимо. Изменение есть вечное искание истины и добра («Пир», 206с).

Наконец, соединимость многих предикатов, или идей, в одном субъекте возможна вследствие разумного, или мыслимого, отношения между идеями, в силу которого одни идеи не соотносятся между собою, как противоположности, которые исключают себя взаимно, напротив, другие идеи совмещаются между собою, потому что одна из них имеет часть в другой («Софист»,



252е). Мир, в котором или все соединялось бы со всем, или ничто не соединялось бы ни с чем, невозможен по существу идей и их связи.

Здесь может быть полезно заметить, что для понимания Платонова учения о разуме и смысле его логических форм необходимо перенестись в положение, соответствующее тому, какое принимает физик, когда он изучает законы движения тел. Физик отрешается от всего мира и воображает себя в пустом пространстве, где движению тел не препятствует ни среда, ни трение; также в движущихся телах он исключает мысленно сотрясаемость частей и эластичность их связи, наконец, выделяет их способность превращать одну силу в другую. Подобным же образом необходимо для понимания Платона отрешиться от всех феноменальных состояний мышления, от привычек субъекта, от его личной опытности, от различной степени напряженности при размышлении и т. д. и смотреть только на то, что *должно* быть мыслимо о предмете. Этот идеальный пункт, до которого субъект стремится подняться на основании и из круга своих личных опытов, есть истина, есть идея. Она существует для общего разума. Она выражает не то, что *мы* можем испытать о вещи, но то, что есть в самой вещи или что есть сама вещь, истинно сущее; таким образом, разум или в действительности, или по своим тенденциям есть созерцание метафизической истины, созерцание идей.

в. *Форма силлогизма.* Силлогизм по своей первоначальной форме соединяет низшее понятие с высшим на основании среднего. В таком силлогизме, вся сущность которого состоит в подчинении понятий, указывается основа для нашего познания связи между низшим и высшим понятиями, но не причина, родившая эту связь. Притом он всегда имеет значение условное, потому что годность посылок только предполагается, но не рассматривается как достоверная истина. Но в особенности следует иметь в виду, что две посылки силлогизма сопоставляются эмпирически или что низшее понятие вносится в объем среднего не вследствие логического принуждения, но единственно на основании опыта и воспоминания. Итак, он есть не форма спекулятивного мышления, которое относится к бытию вообще или к отвлеченному понятию бытия и которое поэтому движется от идей через идеи к идеям, но — форма здравого смысла. У Платона мы находим форму для спекулятивного мышления — форму, которая, как он сам предполагает, может показаться странною. Он спрашивает: «Справедливые справедливы не по причине ли справедливости? не так же ли мудрые по причине мудрости? и не по причине ли добра все доброе есть доброе? и разве не по причине красоты все

прекрасное есть прекрасное?» («Гиппий Большой», 287с). Таким же образом, например, в «Федоне»: «Прекрасные вещи делаются прекрасными от прекрасного, и великое делается великим от величины, и малое мало от малости» (100е). В том же месте (99е) объясняется основание этого непривычного для нас образа мышления. Сократ после неудачной попытки познать вещи чувственным взором решился прибегнуть к *мыслям* и в них созерцать истину вещей. Он не согласен, чтобы тот, кто созерцает вещи в мыслях, созерцал их более неверно, нежели тот, кто созерцает их в фактах. Но в каких мыслях? «Основываясь каждый раз на мысли, которую я считаю наикрепчайшею (*ἐρρμενέστατον*), я признаю истинным все, что кажется мне согласно с нею, будет ли это причина или все другое, если же что несогласно с ней, то я признаю неистинным». Эта наикрепчайшая мысль есть начало тождества и общее понятие как его исполнение. «Никогда противоположное не будет противоположно самому себе» («Федон», 103с), или никогда вещь не должна быть противоположна самой себе. Этому достовернейшему началу удовлетворяет только единое, общее и всегда равное самому себе содержание идеи, потому что идея есть *всегда одно и то же одним и тем же образом* («Государство», 484b)<sup>7</sup>. Итак, только в мыслях, которые согласны с указанною наикрепчайшею мыслью, только в идеях можно созерцать истину вещей. Они составляют особенный вид оснований (*εἶδος τῆς αἰτίας*), не познанный прежними философами, которые изучали только материальные основания явлений. «Именно, — говорит Сократ, — я думаю, что если есть что-нибудь другое прекрасное, кроме прекрасного самого по себе, то оно прекрасно не по чему иному, как только по тому, что оно причастие того прекрасного. Это же самое я утверждаю и обо всем. Я не знаю и не могу понять тех других, искусственно придуманных причин; но если кто-то говорит мне, что нечто прекрасное есть таково, потому что оно имеет или прекрасный цвет, или прекрасную фигуру, или что-нибудь подобное, то я все это оставляю, потому что во всем другом я теряюсь, утверждаю же просто, бесхитростно, а может быть и глупо, что прекрасное в вещи происходит не от чего другого, как или от присутствия того прекрасного, или от общения с ним, или от способа связи с ним, как-нибудь иначе называемого, — этого я не решил еще; но я решил то, что все прекрасные вещи делаются прекрасными от прекрасного. Такой ответ будет самый несомненный как для меня, так и для другого» («Федон», 100с-d). Итак, общение вещи с идеей есть причина того, почему вещь есть такая, а не иная. Но чтобы избежать очень опасного в этом случае недоразумения, следует помнить, что Сократ назы-

вает идею одним из видов причинности (εἶδος τῆς αἰτίας) и строго различает «между причиной вещи и тем, без чего причина не могла бы быть причина» (99b).

Здесь в особенности открывается нам сущность платонизма.

Реализм во всех своих видах надеется познать сущность вещи, отделяя от нее все ее положения в системе вещей и отличая самую вещь с ее первобытными, ничем более не определенными свойствами, от всех таких положений. Идеализм, отрицая самую возможность таких первобытных вещей, объясняет, напротив, всю их сущность, исходя из того разумного положения, какое имеет каждая вещь в системе мира. Это разумное положение определяется степенью участия вещи в идее, следовательно, тем местом, какое вещь занимает как один из членов деления общего понятия. Какую часть общего понятия осуществляет вещь, это можно узнать доподлинно из систематического разделения этого понятия на его виды, на виды видов и так далее, до тех пор пока в значении одного из таких видов не будет получена вещь, подлежащая нашему рассмотрению. В этом состоит метафизическое основание склонности нашего разума к разделению понятия или к систематической классификации. В этом же состоит спекулятивный метод мышления в отличие от силлогистического. Тогда как в силлогизме требуется *подводить* низшее понятие под высшее, в спекулятивном методе предполагается непосредственное развитие понятия до тех форм, которые даны на вещах или в вещах и фактическое существование которых будет таким образом превращено в разумное; или то, что есть, будет изъяснено из того, что *должно* быть по требованию идеи. Вышеприведенные выражения, так в особенности свойственные Платону, например что все вещи делаются прекрасными от красоты, получают теперь очень определенный смысл. Никакая игра действующих причин не могла бы сделать этих вещей прекрасными, если бы определенная красота их оказывалась невозможною по содержанию общей идеи красоты или если бы эта определенная красота не была мыслимой частью, мыслимым видом в этой общей идее. Могут ли решить задачу спекулятивного мышления собственно наши силы и основательно ли Платон метод, объясняющий все явления через разделение общего понятия, предпочитает другим методам объяснения — это другой вопрос. Но требование разума, как требование, остается истиной и при самых неблагоприятных обстоятельствах, и пока мы при наших попытках научного объяснения явлений говорим о единстве и об общем, пока мы соглашаемся на то, что полагается необходимо, говоря словами Сократа, с накрепчайшею истиной, хотя бы в этом случае опыт и остав-

лял нас, до тех пор мы инстинктивно признаем истину спекулятивного метода как формы чистого разума: потому что весь дух этого метода состоит в убеждении, что действительное определяется мыслимым. Силлогизм, самый обыкновенный прием всякой науки, основывается на этом же убеждении. Требованием подведения вида под род он предполагает рациональную систему вещей, в которых мыслимому содержанию общего понятия принадлежит действительное значение. Что содержится в общем понятии, или в идее, то должно быть в различной мере и в вещах, которые причастны этой идее. Что есть прекрасное само по себе, тем должен быть в известной мере и предмет опыта, насколько он причастен идее красоты. Это необходимо предполагается силлогистическим мышлением, и эта самая мысль выражается Платоном в оригинальных определениях: нечто бывает прекрасно по причине самой красоты, нечто бывает добро по причине самого добра и т. д. Но здесь мы не имеем и следов того странного учения, что идея сама себя осуществляет, что она есть свой собственный исполнитель в мире явлений, — учения, которое так много повредило новейшему идеализму. Как мы видели, Сократ определенно говорит об идее как о причине и о тех агентах механического мира, без которых эта причина не может быть причиною. Вечная истина не есть сила (*она трости сокрушенной не преломит*)<sup>8</sup>, она есть истина и этим исчерпывается все ее бытие: *essentia ejus involvit ejus existentiam*<sup>9</sup>; поток вещей повинуется ее требованиям вследствие предопределения творческой воли, которая полагает этот мир как исполнительную власть по отношению к идее как власти законодательной.

г. *Общее рефлекс*. Вездеприсутствие этой истины таково, что, по учению Платона, в мире явлений нет такого ничтожного предмета или факта, который не был бы осуществлением определенной и общей идеи. Парменид спрашивает Сократа («Парменид», 130b–e):

— Все ли нужно разделять таким же образом, например, что есть идея справедливого самого по себе (*εἶδος αὐτοῦ καθ' αὐτὸ*), прекрасного и доброго и всех таких вещей?

— Без сомнения, — отвечал Сократ.

— Далее, есть ли идея человека вне нас и вне всех существ, которые таковы, как мы, есть ли сама по себе идея человека, или огня, или воды?

— Об этих предметах, Парменид, — сказал он, — я часто сомневался: утверждать ли и касательно их то же, что и о прежних, или что-нибудь другое?

— Но относительно вещей, Сократ, которые, пожалуй, могут показаться нелепыми, как, например, волосы, грязь, нечистоты или что-нибудь другое, столь же презренное и ничтожное, так же ли ты недоумеваешь, следует ли утверждать, что и для каждой из таких вещей есть отдельная идея, что есть идея, отличная от этих самых вещей, которые мы можем брать руками, или это утверждать не следует?

— Не следует, никак не следует, — отвечал Сократ, — эти вещи таковы и есть, как мы их видим; а чтобы еще была идея их — допускать это нелепо. Правда, что меня уже и прежде беспокоила мысль, не утверждать ли обо всех вещах одно и то же; но когда потом я доходил до названных выше вещей, то я убежал от них из страха, чтобы не потеряться в безвыходной болтовне. Напротив, доходя до тех вещей, касательно которых мы сейчас утверждали, что они имеют идеи, я с любовью останавливаюсь на них и обращаюсь с ними.

— О! Как же ты еще молод, Сократ, — заметил Парменид, — философия еще не столько завладела тобою, сколько она, по моему убеждению, завладеет, когда ты ни одну из таких вещей не будешь считать маловажною. А теперь ты еще уступаешь предрассудкам людей вследствие твоей молодости.

Предрассудкам людей уступают и те толкователи Платона, которые при слове *идея* непосредственно вспоминают образцовые формы существования, обозначающие жизнь высшую, совершеннейшую и идеальнейшую. Приведенное место, признающее идеи для всех, даже незначительных, вещей, замечательно тем именно, что оно отвлеченным и пустым общностям рефлексивной усвоения метафизическую истину. То не существует и не может существовать, что не дает этим абстракциям предметного значения. Во-первых, общее как общее есть определяющая норма того, что существует. Никакое насилие вещей не может сделать из всего все, не может превращать все во все, и это не потому, чтобы вещи имели несокрушимое зерно абсолютной реальности, но потому, что каждая вещь может принять только те изменения и положения, которые совместимы с ее общим понятием. Впрочем, это учение заключается уже в приведенном выше определении идеи как причины. Во-вторых, не только то общее понятие, которое определяет существенное значение вещи в системе мира или выражает сущность вещи так, какова она *должна* быть в безусловном разуме, но и случайное, по нашему произволу сделанное, отвлечение, всякая наудачу схваченная общность не есть ничего не значащий субъективный прием нашего мышления. Мир, который бы не позволял таких рефлексивных понятий и не давал бы

им значения, не был бы истинным. Мы получаем лучи света от солнца; но еще мы получаем рефлексивные лучи от вещей, впрочем, потому, что вещи освещены солнцем. Точно таким же образом наши рефлексивные общности относятся к той общей и единой идее, которая выражает неизменяемую сущность вещи в общем разуме. Единственно на возможности этих случайных отвлечений основывается гибкость научных методов и способность разума двигаться при познании вещей самыми разнообразными путями, не изменяя требованиям истины. Единственно на возможности этих отвлечений основывается то, что от каждой идеи, следовательно и от каждой науки, лежит открытый путь к целостному миросозерцанию для мужественного и неуставшего исследователя («Менон», 81с). Наконец, если данный предмет мы мыслим [один] раз как тот же самый, потом — как другой, если, например, мы можем сказать о нем в одном отношении, что он есть, в другом — что его нет («Софист», 254), то вся эта диалектика, необходимая в каждой науке, не есть призрак и обольщение только вследствие предметной истины категорий рефлекса.

**Откровение высшей сущности вещей и идеи.** Доселе мы знаем, что идеи имеют значение в системе вещей формальное, не своим содержанием, а тем, что они суть единое, неизменяемое, общее и первообразное для мира явлений. Но уже и прежде встречалось предположение, что само содержание идей есть то, от чего вещам принадлежат бытие и определенные свойства. В этом содержании идей мы имели бы откровение высшей сущности вещей. Приступая к изложению этой стороны Платонова учения о разуме, мы должны заметить, что здесь встречаются недоразумения, устранение которых необходимо для правильного понимания этого учения.

Пока определяют платоническую идею как постоянное в смене явлений, как единое и равное самому себе в разнообразии и противоположностях бытия, как вечное и негибнущее в противоположность исчезающим явлениям, до тех пор очевидно, что этому требованию удовлетворяет и каждая материалистическая система атомизма. Правда, что Платон называет идею οὐσία, даже οὐσία ὄντως οὐσα (как бы: действительность действительно действительная — «Федр», 247с)<sup>10</sup>. Но какой же ученый, вдумывавшийся в язык своей науки, не знает, что οὐσία, αἰδος οὐσία, ἀεὶ ὄν, ὄντως ὄν, ὄντως ὄντα и т. д.<sup>11</sup> или что понятия *сущность*, *существующее само по себе* и т. д. суть чисто формальные и что именно здесь и требуется знать еще то *нечто*, то содержание, которому принадлежит существенное, самобытное, вечное бытие. То, чему принадлежит такое постоянное и самобытное бытие, есть идеи,

есть общая истина. Если реализм надеется достигнуть истину в мыслях разума, подгоняя их к представлению вечного бытия вещей (атомов), то идеализм, напротив, это мнимое вечное бытие вещей сводит к истине разума. Идея есть истинно сущее. Таково учение Платона. Сообразно с этим предметы опыта оказываются не имеющими истинного бытия, или явлениями, потому что в своей непосредственности они не мыслимы; они навязывают нам противоречивые представления об одном и том же; нам, говорит Платон, пришлось бы краснеть пред самими собою от стыда, если бы мы стали утверждать, что они есть *это, а не другое* («Тимей», 49с). Но если не мыслимое не существует, то следует признать, наоборот, что все мыслимое *существует, есть*.

Этим *существует, есть*, ὄντως ὄν, αἰὲν ὄν далеко не обозначается тот способ бытия, какой мы приписываем вещам за их действия и страдания или живым субъектам за их силы и за их способность испытывать свою особенную, индивидуальную судьбу. Идеям не свойственна сила, для которой существенны интенсивность и энергия, стремление в неопределенную даль или к разумной цели. Они суть именно эта разумная цель, вечно равная самой себе, пребывающая в вечном покое вне мирового процесса вещей или, как говорит Платон, пребывающая в *месте внемирном* («Федр», 247с). Идеям свойственно и бытие идеальное, и, чтобы повторить здесь, схоластическое *essentia ejus involvit ejus existentiam*, неосновательно перенесенное на живой субъект, применяется во всей строгости к идеям. Их вечное бытие состоит единственно в их истине. Для Платона οὐσία и ἀλήθεια суть тождественные понятия («Тезетет», 186d). Как только души созерцают сущее (τὸ ὄν), они по этому самому созерцают истину, питаются и наслаждаются истиною («Федр», 247с)<sup>12</sup>. Как только мы мыслим *нечто* (τὶ), то ему всегда и необходимо принадлежит бытие, потому что «невозможно высказать его отдельно, как бы обнаженным и отчужденным от бытия» («Софист», 237d). «Познающий познает ли что-нибудь или ничто? — Познает что-нибудь. — Существующее или не существующее? — Существующее, потому что как бы он мог познавать не существующее?» («Государство», 476е). Как для геометра в построимости фигуры заключается все бытие ее, так для Платона в познаваемости идеи дано все ее существование. Итак, если говорят, что идея есть субстанциальное, да еще в смене явления, и что она единственная действительность, то эти выражения до того заслоняют истинное учение Платона о разуме, что следует сделать соответственно этой терминологии совершенно обратные определения: идея есть не что-нибудь действительное, а только мыслимые (νοή-



τόν) («Тимей», 48е); она есть образцовая форма действительности (Ibid.), а не сама действительность; она также не есть единственная действительность, как, например, гармония и красота музыки не есть единственная действительность тонов, которые могли бы существовать без гармонии и красоты. Как геометр не усомнился бы в истине своих построений, если бы они ни малейше не осуществлялись в пространственных комбинациях вещей, так разум не отверг бы ни одной из своих вечных истин, если бы они вовсе не отражались в смене явлений, или, что то же, если бы этот мир был всецело материален. Геометр получил бы только убеждение, что этот мир построен не существом, знающим геометрию; разум обоснованно предположил бы, что этот мир не произошел от существа, знающего истину.

Вообще, историки недостаточно взвешивают учение Платона в «Софисте», где философ, признавая Парменида отцом истинной философии, решает, однако же, касательно вопроса о *бытии* совершить отцеубийство и доказать, что бытие не есть безусловное, независимое, простое положение, без степеней, без разностей, без отношений, и что, напротив, оно находится в полной зависимости от своего содержания, так что часто бывает необходимо соединять бытие с небытием (241b) или считать несуществующее существующим в определенном отношении и существующее несуществующим в определенном отношении (241d), и, наконец, необходимо вообще согласиться, что каждая идея во многих отношениях *есть* и в бесконечно многих других отношениях *ее нет* (256е). Только в реализме категория бытия есть такая независимая, простая и косная, что вообще с ней ничего нельзя поделаться и что вследствие этого все содержание наших мыслей и опытов должно быть насильственно преобразовано и искусственно переработано до таких простых определений, которые совпадали бы с роковой простотой и монотонностью идеи бытия. Какую, например, ломку в наших головах и опытах следует предпринять, чтобы необозримое множество существ одушевленных и прекрасных и чтобы все отношения мира, поражающие нас присутствием порядка, замысловатости и непосредственной жизненности, подогнать к простому и бедному бытию безразличных атомов. То, что, по убеждению разума, особенно достойно бытия, должно оказаться призраком; напротив, то, что составляет безразличное условие для всякого мира, должно быть признано истинно сущим. По учению Платона, бытие не есть такое безусловное и безотносительное положение. Как движение бывает различно, смотря по различию свойств и отношений того, что движется, так бытие имеет различные степени (потенции у



Шеллинга)<sup>13</sup>: оно есть положение, принимающее различный смысл, смотря по содержанию, о котором мы говорим, что оно *есть*. В каком смысле говорится, что идеи есть истинно сущее, это мы видели.

Именно, хотя справедливо, что идеи суть *общее* и что, следовательно, бытие постоянное и неизменяемое принадлежит *общему*, однако Платон не имел мысли новейшего идеализма, что *общее есть то, что суть собственно вещи*. Общее, идея, истина есть вечное, не произведенное субъектом содержание разума. Бытие же способных к действию и страданию живых существ есть тайна Божественного творчества, есть, следовательно, такое безусловное положение, которое не исчерпывается их познаваемостью, и Тимей может только описывать и повествовать, каким образом благой Бог творит эти существа, взирая на идеи как на образцы, следовательно, творит сообразно с истиной. Царство идей, образцов или вечной истины, далее, царство существ разумных, призванных познавать эту истину и *питаться* ею («Федр», 247с), и, наконец, призрачное существование всего телесного, или *ноуменон, реальное и феноменон*, — таковы три метафизические сферы в учении Платона о бытии. Идеи имеют субстанциальность далеко не в том смысле, будто они суть источники действий и движений в мире; но они субстанциальны в том значении, что космос, который есть сын Божий и Бог («Тимей», 92с)<sup>14</sup>, должен исполнить *всякую правду*, лежащую в идеях, чтобы наслаждаться совершеннейшим существованием: они находятся в непосредственном и первоначальном отношении к разуму как его субстанциальная истина; так что мир идей есть «род истинного знания»; боги космоса, созерцающие идеи, питаются разумом (νῶ) и знанием (Ibid.), и весь космос состоит из ἀνάρκη и νοῦς («Тимей», 48а). Наконец, вся идеология произошла из сознательного стремления Платона развить до полной истины учение о разуме («Федон», 97с), впервые изложенное у Анаксагора, но оставшееся у него бесплодным для мирозерцания, потому что разум вне своего вечного содержания, которое есть идеи, превращается в немыслимое предположение.

Так как идеи суть система общих мыслимых оснований вещей, то сколько бы мы ни двигались от идей через идеи к идеям, мы никогда диалектическим путем не выведем особенной индивидуальной жизненности разумных существ, никогда мы не выведем мира того *совершенно сущего*, которому принадлежат жизнь, движения, душа и достойный и святой разум («Софист», 248d). Хотя существование его возможно только на общих идеальных основаниях, однако его действительность не охватывается логи-

ческой идеей сущности, потому что благое начало (τὸ ἀγαθόν), полагающее эту действительность, не есть сущность, но по достоинству и силе находится далее и выше ее («Государство», 509b). Новые философы называли бы такое начало трансцендентным. Между тем здесь становится понятным, почему для Сократа и Платона индуктивный метод составлял существенный орган философии и почему вообще для них философия не была «наукой из начал *a priori*», как ее определяли новейшие. Как в естествознании, так и в философии не могут быть построены, но должны быть найдены исследованием и [индуктивным] наведением те основные факты, которые и суть факты именно потому, что в их содержании есть нечто, не сводимое к идеям разума (трансцендентное). Если бы система идей была вполне ясна для нашего разума, то тем не менее индивидуальное бытие живых и разумных существ представлялось бы нам как непонятная судьба и откровение, содержащееся в идеях о том, *что* есть, оставляло бы нас в полном неведении относительно того, *к*то есть. Только непосредственное, неискоренимо присущее духу сознание добра — эта идея добра наипростейшая и наипонятнейшая, самая первобытная в духе, — проливает неожиданный свет на эту сторону мирозерцания, открываемую средствами индукции. *То, что может быть (идея), переходит в то, что есть (действительность), посредством того, что должно быть* (τὸ ἀγαθόν). Бытие разумных и живых существ есть неожиданный для диалектического мышления *дар* благого существа, как для глаза, которому хотя и свойственны законы оптики, однако присутствие и действительность видимых индивидуальных предметов есть событие неожиданное: потому что законы оптики могли бы исполняться и на миражах (см.: «Государство», 508e и далее). Это разъяснение Платонова учения о миротворении мы только представляем здесь, чтобы характеризовать его теорию разума в противоположность новейшей диалектике, для которой идеи суть силы и двигатели и которая надеется живую индивидуальность построить из логического сочетания мыслей как нечто логически понятное. Мы не разбираем исторических и философских затруднений, соединенных с этим учением. Для нашей цели довольно одной обширной аналогии. Как человеческий дух рождает действительное знание и действительную добродетель и вообще освобождается от призрачного существования только в той мере, в какой он проникнут стремлением к добру, так и всякая действительность оправдывается безусловно из того, что должно быть, или из идеи добра. Явление состояло в том, что вещь меняет свои признаки, которые, таким образом, как приходящие и уходящие, вовсе не вы-

ражают того, что такое самая вещь. Этот факт оставался неразъясненным. Но не все переходит во все: порядок, правильность и единство в изменении указывают на равную самой себе действительность, и эта действительность *по содержанию* есть благо, или цель, вещи («Пир», 205d и дальше). Этому-то метафизическому содержанию свойственна формальная неизменяемость и вечность идеи, а не каким-нибудь первобытным вещам. Это содержание есть то положительное зерно вещей, которое мы доселе знали в формальных логических определениях, каковы ὄν, οὐσία, ὄντως ὄν и т. д. Как вообще добродетель не имеет деспота<sup>15</sup> («Государство», 617e), так и добродетель каждой вещи не обуславливается ее натурой, но, напротив, эта натура вещи обуславливается ее добродетелью, именно ее значением и целью в системе космоса (см., например, «Федон», 97с и след.). Наконец, в особенности формальное качество идей, именно их неизменяемость и равенство с собою, это качество, которое представлялось нам как логическая необходимость, находит свое оправдание в их безусловном содержании, потому что благо, как самое превосходное, не изменяется и не движется чем-нибудь другим («Государство», 380с). Ему свойственно быть предметом безусловного избрания со стороны разума.

Аристотель, опровергая Платонову идеологию, говорит, что как в народной религии боги суть только увековеченные люди, так у Платона идеи суть только увековеченные чувственные вещи (Аристотель. Метафизика, III. 2. 997b). Гербарт<sup>16</sup> видит в них «общие понятия каких бы то ни было вещей» (Bd XII, 75). «Когда Платон, — говорит он, — восходит от многих вещей к единому, например от многих законов к самому закону, от многих красок к самой красоте, и когда он спрашивает, в чем состоит это единое, то в действительности он ищет определение общего понятия, между тем как слушатели имеют привычку перечислять виды и неделимые, которые содержатся под этим родом». Замечания Аристотеля и Гербарта говорят одно и то же, потому что общие понятия мы образуем, не иначе как соединяя в них главные чувственные признаки вещей, данных в опыте. На эти замечания можно бы отвечать общим образом, что нужно отличать учение Платона о разуме и об идеях от разумной деятельности самого Платона, принадлежащего человеческому роду, который имеет разума «что-то мало». Можно предположить с решительным скептицизмом, что наши понятия суть объединенные и обобщенные воспоминания опытов и что из них слагаются наши впечатления, не имеющие ничего общего с существом вещей. Это значило бы, что человеческий род вовсе не имеет разу-

ма, но это фактическое положение человеческих голов не имело бы никакой связи с вопросом о том, что такое разум, что такое идеи, что такое истинное знание. Итак, человеческая наука может скромно ограничиться переработкой и обобщением опытов, сознавая, что требования истины, принадлежащей разуму, неисполнимы для нее. Платоновое учение о разуме касается пункта, неизбежно признаваемого каждой теорией, потому что и скептицизм, доказывающий наше незнание, имеет идею истинного знания, сравнительно с которой он считает нас не знающими истины. Впрочем, замечания Аристотеля и Гербарта полезно рассмотреть обстоятельнее.

Было доказано выше, что определение идеи как постоянной, неизменяемой, равной самой себе и общей сущности есть чисто формальное, не дающее откровения о сверхчувственном существе вещей. Но, во-первых, этим учением философия выдвигает только *требования* относительно истинного знания. Забывают, что есть науки положительные и частные, — науки, которые в своей работе наблюдения, анализа и синтеза постепенно исполняют и осуществляют эти требования истинного знания. Эти науки открывают общие основания и общие законы явлений, находят в них единство, связь и смысл и таким образом познают идеи вещей. Всякая наука подлежит условиям *истинного* знания, и в этом обширнейшем смысле разрешен вопрос о познании в «Тезтете». Само собою понятно, что требование, лежащее в определении идеи, как только оно осуществляется положительными науками в области опыта, дает нам идеи *чувственные*, то есть такие, которые образуются из соединения немногих главнейших признаков изучаемого явления. Этими же идеями будут общие понятия логики.

Итак, правы Аристотель и Герbart, но, без сомнения, прав и Платон. Философия, которая для исполнения своих требований касательно истинного знания не отсылала бы нас к положительным наукам, была бы ложной. Прежде всего она есть наука о науке, или исследование о том, в чем состоит истинное знание. Во-вторых, как в народной религии, считающей богами увековеченных людей, самая мысль о Боге и о вечности есть всеобщая религиозная истина, так в каждом эмпирическом понятии мысль об общем и едином есть истина метафизическая. Правда, что общее понятие мы всегда мыслим посредством суммы главнейших признаков наблюдаемого явления, но это не значит, что оно есть эта самая сумма, относительно которой Аристотель называет идеи чувственными. Общее само по себе есть мысль разума, есть метафизическая истина. Оно, как мы видели, есть определение, не-

обходимое в каждой системе вещей, которая существует более истинно, нежели греза спящего. Только вера в эту метафизическую истину как в общую позволяет полагаться ученому на силу законов логики. Вообще, значение каждого самого бедного общего понятия состоит в том, что оно относится к самой природе вещей, а не к кругу наших опытов: опыты только обуславливают возможность происхождения его в субъекте, а истина, познанная в нем, есть принадлежность чистого разума, или разумения самой природы вещей. Это мнение о значении понятий господствует в каждой положительной науке, которая сообщает сведения не о том, что происходит в сознании обрабатывающего ее ученого, но о том, что есть, что необходимо и что невозможно в самой натуре вещей. В-третьих, то *единое*, которое в логическом понятии охватывает сумму главнейших чувственных признаков вещи, остается для каждой эмпирии и формальной логики пустым, ничем не наполненным требованием единства. Философия ищет то особенное содержание, которым наполняется это темное место единства понятия, и только здесь идеи суть откровения высшей сущности вещей, или того *содержания*, которое соответствует форме метафизической истины — единству, неизменяемости, тождеству, общему. Сюда относится учение о благе, коротко изложенное нами выше.

С полным сознанием указанных разностей Платон говорит о положении идей в частных науках и в общем философском знании («Государство», 509d). Как в видимом мире нашему взору подлежат или сами вещи, или их образы, например растения и их образы в воде, так и в области умственного познания (νοητοῦ γένους) рассматриваются нами идеи или сами по себе, или в соединении с образами земных предметов, — с образами, которые сравнительно с этими предметами имеют больше *ясности и важности* (511a). Едва ли следует прибавлять, что эти образы суть чувственные важнейшие признаки, на сумме которых для нашего сознания осуществляется общность и единство идеи. Идея при таком соединении с чувственным познанием есть *предположение*, которое ученый принимает как очевидное и бесспорное, не восходя к его основаниям. Так, например, в геометрии господствуют в виде предположений идеи чета и нечета, фигуры, треугольника и т. д. — предположения для каждого бесспорные, но имеющие цену только в соединении с тем, что входит в них из опыта, и руководящие при определении и выводе фактов. Вообще идеи, как начала науки положительной, суть гипотезы, основания которых она не указывает. Напротив, философия рассматривает эти гипотезы не как начала, но как действительные гипотезы, она

спрашивает об их основании, она дает отчет в этих предположениях, на которые так решительно полагается опытная наука; она возвышается от них до начала *непредполагаемого*, до начала всего, не пользуясь при этом ничем чувственным, но двигаясь только от идей через идеи к идеям. Итак, логическое и общее понятие, или, по Аристотелю, чувственная идея, есть твердое начало наук опытных, но для философии оно еще есть предположение, которое должно быть объяснено исходя из начала непредполагаемого, из начала всех вещей. Оно, по точному определению Платона, находится на середине между здравым смыслом и разумом (511d); оно есть вершина для первого и точка отправления для последнего. Это отношение дает повод отличать рассудок от разума (Ibid.)<sup>17</sup>.

**Две эпохи в направлении наук.** Платоновое учение о разуме как об истине общей и первобытной, об истине, в которой имеет часть каждая наука, господствовало по духу и по букве с замечательным однообразием в продолжение тысячелетий до Канта. Все видоизменения, какие испытывало оно, например, со стороны Аристотеля или христианского богословия, не могли затронуть его простой сущности, которая заключается в убеждении, что есть общая формальная онтологическая истина чистого разума и что каждая отдельная наука есть наука в той мере, в какой она исполняет требования, содержащиеся в чистом разуме. Лейбниц в своем *nisi intellectus*<sup>18</sup> и в признании вечных истин бытия еще раз доказал для поколений, возлагавших все свои надежды в деле знания на опыт, что во всех мыслящих существах и для всех мыслящих существ есть одна общая истина, есть одна первобытная метафизика, которая инстинктивно или сознательно лежит в основании возможности всякой отдельной науки, II что она совпадает с формами, определениями или идеями чистого разума. Это было последнее, но и самое блестящее развитие платонической мысли о первоначальной истине, которою мы владеем по естественному праву как существа разумные, а не вследствие наших случайных положений среди мира явлений. В практическом отношении общая вера в метафизическую истину разума оказалась явлением, которое повторяется непрерывно также в течение тысячелетий. Все частные науки чувствуют свое кровное родство в одной общей истине; все завоевания совершают они под одним знаменем: и это единство наук более других обстоятельств было причиною того, что в рассматриваемую эпоху возникает и осуществляется блестящая идея университета как учреждения, в котором разные отрасли специальных познаний соединяются на почве *одного умственного образования*, как бы различные

созвездия, составляющие, однако же, один стройный космос разума. Не только схоластики стремятся каждую частную науку довести до связи с некоторыми метафизическими истинами, но это же самое стремление свойственно было и таким гениям науки, как Кеплер и Ньютон<sup>19</sup>. Ученый юрист, ученый врач, ученый богослов — все специалисты развивали каждый свою науку на [основе] убеждения, что она выполняет те или другие требования чистого разума. Наука не должна была специализироваться так, чтобы потерять всякую память о высшей и общей истине. Рациональный элемент должен был преобладать в ней над историческим, формы дедукции над формами индукции, познания, черпаемые из существа вещей, над сведениями статистическими.

Такое стремление всех паук к сосредоточенности и к единству под знаменем чистого разума могло оказываться и действительно оказывалось неблагоприятным для обобщения наук положительными сведениями и для разработки каждой из них по особенному, свойственному ее содержанию методу. Но едва ли можно доказать, что это зло было обусловлено сущностью принципа, а не грубостью его применения. Единство и сосредоточенность есть бесспорное благо в каждом круге явлений, если оно не есть деспотизм и вредный для прогресса гнет всякой индивидуальной жизни. Какое, например, удивительное произведение создал Евклид, последователь платонической философии, поставивший целью в своих *στοιχεῖα*<sup>20</sup> построение так называемых пяти платонических тел\* и обработавший впервые геометрические сведения по абстрактно-рациональному методу, который, говоря словами Платона, движется от понятий чрез понятия к понятиям, который признает истину начала тождества или противоречия и смело полагается на силу непрямого доказательства. От Евклида этот абстрактный метод, особенно один член его, именно *reductio ad absurdum*<sup>21</sup>, перешел к Архимеду\*\*, который, кроме открытий в области математики, первый развил абстрактные начала механики своими исследованиями о рычаге, центре тяжести и вообще о механических законах\*\*\*. Итак, можно бы доказать, что кое-чем, и притом очень важным, мы обязаны тому централизующему влиянию, которое обнаруживала философия

---

\* См., например: *Raumer Karl von. Geschichte der Pädagogik. Dritter Theil.* S. 370.

\*\* *Die Encyclopädie oder das System des Wissens: Lesebuch von Mager.* S. 20.

\*\*\* *Ibid.* S. 9.



Платона на науки и благодаря которому потребность отвлечения и движения в общих понятиях господствовала над потребностью в наведении и в сведениях исторических и статистических. При этом нет нужды указывать на то, в каком союзе находились Кеплер и Ньютон с Евклидом и Архимедом и как глубоко они были проникнуты требованиями рационального синтеза; нет нужды также напоминать, что великие гении всегда делают свои открытия сообразно с господствующей идеею о том, в чем состоит истинное знание и что в данном круге явлений должно быть особенно изучаемо. Только психологической ограниченностью человеческого духа следует объяснять то, что глубоко осознанная потребность единства и обобщения удовлетворяется за счет потребности обособления и своеобразного развития; и наоборот, когда делается господствующим последнее стремление, оно удовлетворяется так, что расторгаются самые дорогие союзы: каждый член готов забыть свой организм, каждая часть — свое целое. Но первые симптомы анархии, возникающей в умственном мире от встречи несогласных между собою, переставших понимать друг друга отдельных наук, опять рождают потребность науки о самих науках или о том, что должно быть для всех наук общим, единым, истинным. Умственное направление новейшего времени особенно глубоко характеризуется тем, что философия этого времени начала свое развитие не с признания истины чистого разума, но с *критики чистого разума*. Гениальное сочинение Канта, известное под этим именем, образует решительную противоположность с теми сосредоточивавшими знания началами, которые, как сказано, господствовали от Платона до Лейбница включительно. В следующих тезисах можно выразить всю яркость этой противоположности.

**П л а т о н.** Только невидимая сверхчувственная сущность вещи познаваема.

**К а н т.** Только видимое чувственное явление познаваемо.

**П л а т о н.** Поле опыта есть область теней и грез («Государство», 514а, 476с); только стремление разума в мир сверхчувственный есть стремление к свету знания.

**К а н т.** Стремиться разумом в мир сверхчувственный значит стремиться в область теней и грез; а деятельность в области опыта есть стремление к свету знания.

**П л а т о н.** Настоящее познание мы имеем, когда движемся мышлением от идей через идеи к идеям.

**К а н т.** Настоящее познание мы имеем, когда движемся мышлением от воззрений через воззрения к воззрениям.

**П л а т о н.** Познание существа человеческого духа, его бессмертия и высшего назначения заслуживает по преимуществу названия науки: это *царь-наука*.

**К а н т.** Это не наука, а формальная *дисциплина*, предостерегающая от бесплодных попыток утверждать что-либо о существовании человеческой души.

**П л а т о н.** Познание истины возможно для чистого разума.

**К а н т.** Познание истины невозможно ни для чистого разума, ни для разума, обогащенного опытами. Правда, что в последнем случае познание возможно; но это будет не познание истины, а только познание общегодное. Наука возможна не в том смысле, чтобы нам была доступна сама истина, но в том, что из начал разума и форм воззрения происходят всеобщие и необходимые суждения, то есть годные для всякого опыта и, следовательно, для всякого человека. Наука имеет все условия для того, чтобы сообщать нам общегодные сведения, и ни одного условия для познания истины.

Это удивительное учение примиряет Платона с Протагором и Лейбница с Давидом Юмом, и оно-то составляет душу нашей науки и нашей культуры. Оно соответствует той социальной теории, которая надеется основать общественный быт и благо народов не на вечных законах справедливости, но на всеобщем личном согласии граждан.

**Учение Канта об опыте.** И однако же никогда философия не одерживала таких блестящих побед над реализмом общего смысла и наук положительных, какие одержала она в критике чистого разума. Никогда с такою убеждающею очевидностью не изобличала она всей неосновательности предрассудка общего смысла, будто где-то вне нас существуют чувственные предметы, совершенно готовые, размещенные в пространстве и изменяющиеся во времени, имеющие фигуру и краски, жесткие или мягкие, пахучие и звучащие, и будто все эти внешние предметы со своими качествами, как только мы откроем для них наши чувства, повторяются в образах нашего сознания, как они повторяются в зеркале. Опыт, на который мы так доверчиво полагаемся, оправдывая наши мысли посредством сравнения их с самими вещами, будто независимыми от наших мыслей, не есть источник познания, лежащий вне познающего субъекта. «Опыт есть первый продукт, который производится нашим разумом, как только разум перерабатывает сырой материал ощущений» (*Kritik der reinen Vernunft*, von Hartenstein. S. 17)<sup>22</sup>. Опыт с его мнимыми вещами сам произошел в мастерской человеческого разума, причем художник не имел лучшего материала, кроме сырого материала

ощущений. Единственные данные элементы в нашем познании, элементы, которые должны быть доставлены разуму и которых он должен подождать, чтобы начать свою познавательную деятельность относительно вещей, суть ощущения, которые не существуют нигде, кроме определений внутреннего чувства (95), которые суть видоизменения этого чувства (93) и в которых нет ни малейшего указания на то, от каких предметов произошли они, «через влияние ли внешних вещей или от причин внутренних, а priori ли или путем эмпирическим» (93). Если, наконец, прибавим, что и ощущения не подлежат нам вне нашего способа замечать их одно после другого в форме времени, то мы получим строгое понятие о том, каким образом наши познавательные способности, не имея ничего наперед данного и существующего, должны из себя произвести образы вещей, называемых данными опыта.

Во все времена скептицизм указывал на ту неопровержимую истину, что в то время как мы воображаем, что имеем дело с познанием вещей, мы на самом деле относим все наши познания к возбуждениям нашей чувственности. Но он не видел, что, заключенные в этом круге субъективности, мы, однако же, в ее собственных формах имеем средства для приобретения познаний всеобщих и необходимых. По мнению Канта, он основательно отвергал возможность познать истину, но неосновательно отвергал возможность познаний всеобщих и необходимых. В признании этого формального достоинства наших познаний состоит та середина, которую Кант избрал между скептицизмом и догматизмом философии.

«Главное совершенство познания, даже существенное и нераздельное условие всякого совершенства его, есть *истина*. Говорят, что истина состоит в согласии познания с предметом. По этому чисто словесному определению мое познание, чтобы быть истинным, должно быть согласно с предметом. Но предмет я могу сравнивать с моим познанием, *только познавая его*. Итак, мое познание должно свидетельствовать само о себе же самым, что еще далеко не достаточно для истины. Потому что так как предмет существует вне меня, а познание во мне, то мне всегда приходилось бы заниматься только следующим вопросом: согласно ли мое познание о предмете с моим познанием о предмете? Такой круг в определении древние называли *διαλλήλη*. И действительно, логики всегда встречали упреки за эту ошибку со стороны скептиков, которые замечали, что приведенное определение истины сходно с тем, как если бы кто пред судом давал показание и при этом ссылался бы на свидетеля, который никому не знаком, но

который для доказательства своей компетентности в качестве свидетеля стал бы утверждать, что тот, кто призвал его в свидетели, есть человек честный» (III. Логика. 218)<sup>23</sup>. В «Критике чистого разума» (97) Кант спрашивает таким же образом: «Что разумеют в самом деле, когда говорят о предмете, соответствующем познанию, следовательно отличном от него? Легко видеть, что этот предмет должен быть мыслим как нечто вообще = X, потому что вне нашего познания нет ничего такого, что мы могли бы противопоставить этому познанию как нечто ему соответствующее.

Но мы находим, что наша мысль об отношении всякого познания к его предмету включает в себе некоторую необходимость, а именно: предмет рассматривается как нечто такое, что препятствует нашим познаниям изменяться как попало или по нашему произволу, но что доставляет им *a priori* полную определенность; потому что как только они должны относиться к предмету, то уже необходимо они должны быть согласны между собою относительно его, то есть они должны иметь то единство, которое составляет понятие о предмете».

Другими словами: мы имеем способность сообщать нашим познаниям такое единство или такую необходимость, в силу которых мы понуждаемся полагать в их собственной среде «нечто как предмет» (88). Когда это исполняется, сырой материал ощущений предстает нам как мир вне нас, происходит феномен мира предметного, феномен, который на самом деле существует единственно на почве представлений. «Условия *a priori* возможного опыта вообще суть вместе условия предметов опыта», — говорит Кант (102). «Явления как таковые не могут существовать вне нас, но существуют только в нашей чувственности» (113). «Явления не суть сами вещи, но чистая игра наших представлений» (95). Как видимое небо с его маленьким движущимся солнцем, опрокинутое сводом над нашими головами, не существует в самой натуре вещей, но существует только в нашем созерцании, так и все предметы действительного или возможного опыта суть «чистая игра наших представлений», а не что-либо вне нас существующее в самой натуре вещей.

Если для Платона явление отличалось от самих вещей так, как отличается несовершенное исполнение от своего совершенного образца или копия от своего оригинала, если, таким образом, явление было для него предметным событием, то для Канта явление так отличается от самих вещей, как отличается от них субъективное, нигде, кроме чувствующего и мыслящего субъекта, не существующее представление: так что быть явлением и быть представлением означает одно и то же. Как отражение на

другом указывает для сравнивающего разума по закону сходства на свой предмет, так для Платона в явлении содержится указание на сами вещи. По учению Канта, явление указывает только на функции познания, в которых оно есть, и не включает в себе никаких примет, вдумываясь в которые мы познавали бы сами вещи. Предметы опыта суть явления в том смысле, что они распадаются на функции познающего субъекта: вместо чего-нибудь действительного мы имеем в них только образы, способы или манеры нашего созерцания и познания. Всеобщие и необходимые познания возможны об этих явлениях, об этих *кажущихся* вещах. Действительно же сущее, подлинная действительность есть нечто совершенно непознаваемое, потому что мы не можем познавать вещей, отрешившись от функций познания, которые все познаваемое делают явлением.

Постоянное мнение философии было таково, что как явления не существуют вне созерцающего их субъекта, как, например, этого видимого мира красок, теней и очертаний нет вне созерцающего их взора, так сами вещи не существуют вне чистого или общего разума. Древнейший философ Парменид — философ, впервые положивший начало специальной метафизике, — учил, что «разум и то, чего он есть разумение, это одно и то же, потому что не найдешь ты разума без истинно сущего, на котором он открывает себя» (Ritter, Preller, 94)<sup>24</sup>. «Необходимо, — говорит он еще, — чтобы ты утверждал, что разум есть истинно сущее» (92). Эта сжатая мысль развилась у Платона в учение об идеях как об истинно сущем: истинно сущее и есть идеи, потому что оно есть в разуме как в своем месте (*τόπος νοητός*); ему свойственна познаваемость первоначально («Государство», 509b). До Канта это метафизическое мнение дошло в учении о *вечных истинах*, в которых и через которые мы знаем мир как он есть сам в себе, мир онтологический, а не мир как он является. Эти вечные истины, это знание разума об истинно сущем Кант превратил в функции субъекта, в формальные способы или приемы воззрения и представления того содержания, которое есть видоизменение нашего внутреннего чувства. Таким образом, хотя эти функции познающего субъекта обуславливают общегодное знание всецело зависящих от них *кажущихся* вещей, однако мир подлинного бытия существует без вести о нем. Что он такое, почему он есть и для чего, этого мы познавать не можем, и платоническая наука о сущности, основе и цели вещей невозможна.

Замечательно, что к убеждению о субъективности всех наших познаний или, что то же, о субъективности опыта приходит Кант тем же самым путем, какой был избран Платоном в «Теэтете»

для доказательства, что наши познания не ограничиваются кругом ощущений и что они суть познания самой истины Мы видели, что Платон со всею ясностью признавал субъективную натуру ощущений. Мы видели, что истину приписывал он тому знанию, которое душа образует сама по себе, что для него сверхчувственные идеи бытия, того же самого, различного и т. д., суть истины, которые впервые делают возможными здравый смысл и объективный опыт. В *трансцендентальном выводе категорий* (S. 89—116)<sup>25</sup> Кант подобным же образом доказывает, что нечто может быть познано общегодным образом и, следовательно, признано за предмет только тогда, когда субъективные видоизменения чувственности, перерабатываясь постепенно средствами познающего субъекта, соединяются наконец в то объективное единство, которое сообщается им категориями рассудка. Этот отдел «Критики чистого разума» есть лучшее приобретение новейшей философии по глубине психологического взгляда на способ образования наших познаний о предметах опыта и по силе, с какою он разрушает грубый реализм, требующий, чтобы опыты доставляли нам готовые предметы с пространством, временем и различными отношениями их зависимости друг от друга, и воображающий, что ему приходится только повторять в своем познании образы этих предметов и их отношений. К сожалению, глубокое учение Канта о том, что со своей стороны приносит познающий субъект в познаваемые им предметы опыта, каким образом различные свойства и определения этих предметов сводятся к определениям воззрения и познания и как, наконец, сама предметность этих предметов есть функция разума, — это учение не может быть изложено здесь с достаточною полнотою и убедительностью.

Пусть нижеследующий анализ одного общепонятного примера напомнит нам, по крайней мере, общий дух этого учения.

Если возьмем из опыта какой-нибудь предмет, например яблоко, то мы легко различим в содержании и форме те его элементы, какие сообщены ему различными способностями познающего субъекта. Цвет яблока есть ощущение зрения, кислота его — ощущение вкуса, жесткость кожи — ощущение осязания, глухой звук, который оно издает, — ощущение слуха, запах его — ощущение обоняния. Итак, его материя есть не что иное, как видоизменение нашего *чувства*. Далее, для совместного представления цвета кожи и ее жесткости или запаха яблока и его вкуса, также и всех названных ощущений мы не имеем никакого логического основания, потому что, например, представление определенного цвета не содержит в себе ни малейшего понуждения к тому, что-

бы мы имели совместно с ним представление этого, а не другого вкуса. Все перечисленные представления суть разобщенные миры, между которыми невозможен переход логический. Способность, которая делает возможною эту совместность неоднородного, есть *воображение*, сила слепая, которая по своим законам ассоциации воспроизводит совместно все данные, несмотря на их логическую бессвязность и существенное друг от друга отличие. Но это совместное представление многих данных ощущений образовало бы из них только «неправильную кучу» (109), воображение перебегало бы по законам ассоциации от каждого из них ко всем остальным, оно строило бы только субъективные необщегодные образы, если бы *рассудок* не относил этих наружно связанных между собою данных к сверхопытному и внутреннему единству, которое есть субстанция, или вещь. Только этим актом рассудка, этим отнесением ощущений уже не к *нам*, а к сверхчувственной и простой идее вещи обуславливается то, что эти данные противостоят нам как независимый и подлежащий в опыте предмет, именно в рассматриваемом примере, противостоят нам как существующее вне нас во внешнем пространстве яблоко. Такую магическую силу имеют идеи разума, или категории, потому что они суть формы сознания не личного, не эмпирического, но безличного и всеобщего, или, по Канту, чистого, первоначального и неизменяемого (99). Протагор не знал об этом и потому утверждал, что каждый имеет право считать истинным то, что ему таковым кажется и что другой столь же основательно будет считать ложным. Кант находит, что в силу отнесения ощущений к чистому сознанию, которое не изменяется, которое не имеет ничего общего с изменчивым состоянием эмпирического сознания — с состоянием, различным у различных людей, — или что, в силу сверхопытного значения категорий, всем человеческим головам одинаково *представляется* нечто, *кажется* нечто как предмет, как существующее в опыте с определенными свойствами и отношениями и что, следовательно, об этих кажущихся вещах опыта возможны всеобщие и необходимые познания.

Учение о всеобщем, первоначальном и неизменяемом сознании, или о категориях как независимых от личного и от всякого опыта формах для общегондой и объективной связи представлений, точь-в-точь выражает мысль «Теэтета» о том, что многое душа знает сама по себе, то есть знает независимо от опыта и от личных эмпирических состояний субъекта, и что только вследствие этого знания возможен опыт и здравый смысл как его необходимый спутник. Ввиду этого сходства путей спрашивается, каким образом Платон и Кант пришли к различным результатам?



Ответ на этот вопрос и будет содержать сравнение и оценку Платонова учения о разуме и Кантова — об опыте.

**Критика и разъяснение.** Невозможно спорить с Кантом, когда он доказывает, что предмет, будто бы данный в опыте, распадается на функции познающего субъекта. Это одна из очевиднейших истин, которые стоят на грани между положительными науками и философией. Но в учении Канта о функциях познающего субъекта заключается неясность, которая самого Канта заставляла перерабатывать несколько раз трансцендентальный вывод категорий. Философия Платона находила в идеях истину самого разума, а не функции человеческого субъекта, и спрашивала: соответствуют ли вещи, данные в человеческом опыте, требованиям этой истины? Кант находит в них то *деятельности чистого мышления* (60), то *чистые понятия, рожденные рассудком* (67), или *функции рассудка* (87), или *субъективные условия мышления* (86), или *формы мышления о предмете вообще* (56). Как пространство и время суть формы, под которыми нечто созерцается, так категории суть формы, под которыми нечто мыслится. Что выражают все эти определения или названия?

Когда категории подводятся под физиологическое понятие *функции*, то этим наперед и без исследования приписывается им характер событий, безразличных по отношению к истине. Как физиолог видит в функциях телесных органов только существующий способ действия этих органов, так и Кант находит в предопытных категориях как существенное в них то, что они — функции рассудка или способы действия этого органа, доставляющие единство представлениям в суждениях, и ничего более. Эта погрешность, которую обозначить в отвлеченных понятиях нелегко, будет ясна на логическом примере. В суждении «Кай смертен» разум для соединения представлений, взятых из опыта, воспользовался категорией субстанции. Рождением этой категории он совершил функцию, доставившую единство представлениям *Кай* и *смертность*. Спрашивается: этого ли объединения хотел разум и им ли, собственно, удовлетворен он? Удовлетворен он не этим существующим единством, а только *истиной* суждения. Говорим: только для достижения истины в своих суждениях он воспользовался категорией субстанции; при другом содержании отдельных представлений суждения он воспользовался бы другою категорией, например категорией причинности или возможности и т. д. В настоящем случае он взялся за категорию субстанции потому, что только применением этой категории, а не другой какой-либо, дается из психологического материала

субъективных представлений познание истины. Нет такого разума, который удовлетворялся бы фактическим соединением психологических данных под категориями и который останавливался бы только на этом соединении, а не на его истине. Итак, древняя метафизика не была неосновательна, когда она видела в категориях идеи истины или органы истины и когда она отождествляла разум и истину. Если, далее, категории, в которых и по учению Канта заключаются основания объективности наших познаний, считаются произведениями нашего мышления, или рассудка, то это мнение так же неосновательно, как если бы кто-то стал утверждать, что вещь сама наперед производит те необходимые законы, которые управляют ее изменениями и действиями. В этой погрешности, как в зерне, заключалось учение Фихте о том, что «Я» полагает само себя и что оно сперва само себе определяет те законы и формы, которым, как высшей власти, оно потом повинуется в своей деятельности. Как камень не заботится о рождении тех законов тяжести, которые принуждают его то к падению, то к спокойному пребыванию на месте — потому что эти законы всеобщие и годные для всего телесного мира, — так наше мышление имеет в категориях нормы и законы всеобщего разума: это «сознание истины, чистое, первоначальное, неизменяемое», если употребить выражение Канта; это *вечные идеи*. если выразиться [вместе] с Платоном.

Признать в категориях или в содержании первоначального, неизменяемого сознания идеи Платона помешало Канту одно психологическое мнение. Он видел, что эмпирическое сознание, или внутреннее чувство со своими изменчивыми состояниями, не может быть основой прочных, всеобщих и неизменяемых познаний, следовательно, и познаний с качествами предметности (99). Отсюда он заключил, что познающий субъект только тогда превратит слепую игру представлений в знание общегодное и предметное, когда он будет относить их к единому и неизменяемому сознанию самого себя. Но *представление* этого единства самого себя, или тождества себе, было бы невозможно, если бы субъект при познании многообразных данных не мог сознать *тождества той функции*, посредством которой он соединяет эти данные в познании, или *если бы он не имел перед глазами тождества своей деятельности* (100), которая соединяет различные представления в категории. Итак, подведение представлений под категории, как функция будто бы тождественная и притом совершенно сознательная, обуславливает для субъекта возможность и необходимость *считать себя, представлять себя* первоначальным, неизменяемым, численно единичным и тождественным с

самим собою. Не то чтобы такое простое и неизменяемое существо было в действительности. Этого мы вовсе не знаем и не можем знать. Этот вопрос о простоте и субстанциальности души неразрешим для нас. Но только идея такого чистого, неизменяемого и тождественного с собою субъекта образуется необходимо из тождественной деятельности рассудка, соединяющего представления в категории. Естественно, что так как категории относятся к массам представлений, данных только во внутреннем опыте, то от переработки этого материала по объективным формам рассудка возникает прежде всего во внутреннем же опыте *представление* первоначального и неизменяемого предмета, или представление чистого «Я» как сверхчувственной основы эмпирического сознания, — и только отнесенные к этому объекту представления о внешнем мире делаются объективными, или этот первоначальный объект есть основа объективности для всех предметов опыта (101).

Здесь мы имеем такой всесторонний и грозный скептицизм, какой никогда еще не потрясал философию. Без всякого знания о том, что и как оно есть на самом деле, и вообще не зная вовсе, существует ли что-нибудь на самом деле, мы по свойствам субъективного познания понуждаемся признавать нечто как простое, неизменяемое, за пределами всякого опыта существующее «Я» и соответственно ему признавать внешние предметы. Самосознание и сознание внешних вещей происходят одновременно и нераздельно, то и другое в элементе представления в силу категорий. Не опровергая здесь оснований этого скептицизма, мы обращаем внимание только на учение Канта о тождестве той сознательной функции, которая будто бы нераздельна с подведением представлений под категории, потому что на ней держится представление о едином, неизменяемом объективном «Я» и о внешней предметности; без нее ничего подобного не казалось бы нам. В чем состоит эта тождественная с собою функция? В простом и везде одинаковом знании того, что *я мыслю* (732), когда соединяю представления под категории. Это сознание: *я мыслю* — есть всеобщее, в противоположность сознанию индивидуальному: *я ощущаю, вижу* и т. д. В этом сознании: *я мыслю* — «Я» представляется как отрешенное от чувственности, незыблемое, равное самому себе, строго единое и тождественное себе. Итак, когда изменчивые представления соединяются не во внутреннем чувстве, но посредством категорий относятся к этому объективному единству самосознания (739), к этому *я мыслю*, то в нем, от него и через него они получают форму предметности, или объективную годность. В этом объяснении предметности допущена одна

погрешность психологическая, другая — метафизическая. Во-первых, деятельность, посредством которой мы подводим представления под категории, не тождественна себе самой, но, напротив, бывает так бесконечно различна, как различны сами категории и как только могут быть различны данные представления; вообще, всякая деятельность в природе и в духе есть частная и индивидуально определенная, и как различные виды движения не делаются тождественными оттого, что они подходят под общую идею движения, так различные действия мышления не превращаются в одну тождественную деятельность оттого, что все они сопровождаются общим сознанием: я *мыслю*. Во-вторых, это сознание: я *мыслю* следовало бы в духе платонизма переменить на сознание, что я *знаю истину*: и такое превращение оправдывалось бы несомненными фактами логики.

В самом деле, никогда суждение «Кай смертен» мы не относим к сознанию я *мыслю*, но всегда к сознанию истины. Истинно, что Кай смертен; истинно, что А не есть В и не-В; истинно, что если А равно половине В, то два А равны целому В, и таково значение всех форм суждения. Итак, тождественная самой себе функция, которая одинаково присуща всем случаям подведения представлений под категории, есть сознание истины. Это сознание истины есть общее, или общий разум, потому что ему нет никакого дела до эмпирических определений внутреннего чувства: в этом последнем представлении даны всегда как события, а не как истина. Но когда мы соединяем эти представления под категории в суждениях, мы относим их к первоначальному и неизменяемому сознанию истины, а не к сознанию «Я», как утверждает Кант. В суждении «Земля шарообразна» нет и следов его отношения к «Я» — ни к эмпирическому, ни к чистому, но оно находится в необходимом отношении к истине. Весь его смысл исчерпывается тем, что субъективные представления мы превратили в истину посредством категорий субстанции и качества. Таким образом, категории как носители единой, общей и неизменяемой истины разума суть платонические идеи.

Повторим прежний вопрос: удовлетворяется ли кто-нибудь тем, что вследствие соединения данных внутреннего чувства под категориями он сознает себя мыслящим и, следовательно, действующим в области не личных состояний, но всеобщего сознания? Есть ли эта любовь познающего субъекта ко всеобщему сознанию нечто фаталистическое или простое и безразличное событие в субъекте? Напротив, каждый человек сознает наперед, что связь представлений в эмпирическом сознании по законам ассоциации не дает истины. Пока это сознание не пробуждается,

человек следует непосредственно механическому потоку представлений, как они связались в его внутреннем чувстве. Я вижу, ощущаю, помню виденное и слышанное — вот та почва, на которой он живет и наслаждается жизнью. Только внутренние, часто делаемые опыты, что не все так есть и так связано в действительности, как оно есть и связано в сфере видения, слышания и воспоминания, принуждают его совершить разрыв со своим индивидуальным образованием и стать на почву общего сознания, мыслить, размышлять, судить по принципам общего разума, или по категориям. Удовлетворение, которое испытывает при этом человек, состоит не в том, что он, как только мыслит, имеет перед глазами тождество своей деятельности (100): это заблуждение родило философскую систему, которая учит, что безусловное мышление совершает бесконечный процесс миротворения и истории человечества для того, чтобы в сознательном человеческом духе иметь перед глазами тождество своей деятельности — систему, которая древнее учение, что сущность всех вещей тождественна, превратила в учение, что тождественность есть сущность всех вещей. Удовлетворение, которое испытывает человек, когда при переработке психологического материала по категориям он сознает себя мыслящим, заключается единственно в познании самой истины, открываемой этой работой. Когда, напротив, возникает убеждение, что всеобщее сознание со своим простым содержанием: я мыслю — не дает истины, то познающий субъект свободно отрешается от него и ищет для себя исход или в эстетических созерцаниях, или в созерцаниях умственных, или в безотчетной религиозной вере. Якоби и Шеллинг пошли этими путями. Вместо того чтобы отвергнуть учение Канта о приемах мышления как о функциях, безразличных к истине и только отличающихся качествами сознаваемой тождественности и всеобщности, они отвергли самое содержание чистого разума и надеялись в сердце и фантазии найти ту истину, которая вечно предлежит познающему субъекту в этом содержании.

Кант говорит: «Та же самая функция, которая сообщает единство различным представлениям в суждении, сообщает и чистому синтезу различных представлений в воззрении единство, которое, будучи выражено общим образом, называется понятием рассудка» (78). Это значит, что рассудок со своими категориями есть как основание общегодного соединения представлений в суждения отвлеченного мышления, так и основание общегодного соединения воззрений в предметы опыта. Положение это будет бесспорно, когда мы изменим его сообразно с предыдущими замечаниями следующим образом: тот разум, который сообщает

нашим представлениям истину, соединяя их под категориями в суждения отвлеченного мышления, сообщает истину и нашим воззрениям, соединяя их под категориями в предметы опыта. Таково было постоянное мнение прежней метафизики. Предмет не дан нам как лежащий вне нас. Даны только возбуждения или раздражения внутреннего чувства, называемые ощущениями, и зависящая от них слепая игра представлений в фантазии. Но разум, имеющий в своих идеях истину бытия, сообщает субъективным воззрениям единство, требуемое смыслом идей, и вследствие этого, хотя ничто внешнее не дано нам, мы получаем знание и созерцание внешнего предметного мира как системы вещей и их свойств, причин и их действий и т. д. Говорим: получаем знание и созерцание, — потому что хотя не все, что мы знаем, мы и видим, однако, по глубокому замечанию Гете, мы видим только то, что знаем. Когда мы видим вещи, их части и целое, свойства и изменения, когда мы различаем близкое и далекое, одно и многое, большое и малое, то же и другое, то все это не такие готовые данные, для которых физиология могла бы указать телесные органы. Все эти данные имеют свой источник в суждениях разума. Как только мы перестаем судить, сравнивать и соображать, мир предметный исчезает и остаются только сцены во внутреннем чувстве.

Итак, неосновательно утверждать вместе с Кантом, что предметы даны нам через чувственность (55 и 56), или что предмет может быть дан понятиям не иначе как в воззрении (144), и, наконец, что чувственность реализует разум (130). Все эти положения следует преобразовать: через чувственность даны нам психологические миражи, а предметы даны нам только через разум; для чувственности предмет может быть дан только через понятия; наконец и в особенности, разум реализует чувственность. Когда разум подчиняет субъективные возбуждения чувственности своим категориям, тогда, а не прежде этого, дается для нашей чувственности предмет, отличный от ее собственных состояний, тогда, а не прежде этого, нашему взору противостоят вещи видимые, для нашей руки — вещи жесткие или мягкие и т. д. Предметы посредством чувственности не *даны*, а, так сказать, *заданы* разуму. Своими возбуждениями она дает разуму задачи, и решение этих задач, сообразное с содержанием идей, есть место родины предметного мира. Например, сознание, что перед нами находится в это время вещь определенного цвета, определенной фигуры и величины и т. д., есть следствие решения такой задачи. Оно обусловлено вопросом о существовании вещи, вопросом о том, что она такое, следовательно, стремлением разума



познать идею вещи. Чувственность же своими возбуждениями дает повод к этому вопросу, а образами фантазии сопровождает эту идею или этот идеальный предмет, так что последний хотя есть невидимая мысль, однако при этом — носитель качеств чувственности, например этих определенных красок, этих определенных запахов и т. д. Уже здесь мы видим, как сильно повредило Канту то обстоятельство, что он не избрал за исходный пункт исследования так названную у Платона наикрепчайшую истину, которая есть начало тождества и общее понятие, и обратился непосредственно к исследованию производных и отдаленных категорий мышления. Между тем понятно, каким образом, в противоположность Кантову учению о том, что мы можем познавать только чувственное, Платон утверждал, что всякое познание (физическое и метафизическое, индуктивное и дедуктивное) есть познание сверхчувственного. Как, например, возбуждение чувственности, которое служит для нас случайным поводом к тому, чтобы познать идею треугольника, не имеет ничего общего с содержанием этой идеи, так и вообще возбуждающие нас данные чувственности не входят в содержание идей о вещах — идей, которые по их поводу разум как будто бы *припоминает* и которым свойственны единство, всеобщность, равенство с собою. Предмет познания — всякого познания — всегда есть единое и сверхчувственное, и нам только *кажется*, что мы встречаем его в опыте. Как только, например, в нашем глазе возбуждается этот фотографический образ, мы относим его к одному невидимому предмету; образ, доставленный чувственностью, изменяется до бесконечности, смотря по различным нашим положениям к предмету или предмета к нам; тем не менее сам предмет мы мыслим как то же самое, как единое и равное самому себе. Даже два непосредственно друг за другом следующих взгляда на предмет дают, по причинам физиологическим, образы его несходные и разобщенные пустым промежутком в нашем эмпирическом сознании. Тем не менее предмет есть тот же самый, мы мыслим его как бытие непрерывное, пребывающее и в те моменты, которые соответствуют названному пустому промежутку. Только это мыслимое свойство предмета делает его данным для чувственности, а без него он совпадал бы с состояниями самой чувственности.

Так как, по учению Канта, только из соединения принимающей чувственности с самодеятельностью разума происходят познания — потому что «без чувственности предмет не был бы дан нам, а без разума он не был бы мыслим» (56), — так как сам опыт происходит из подчинения образов фантазии объективному единству категорий, то отсюда следует, что категории могут доставить



нам общегодные и необходимые познания только тогда, когда они соединяются с представлением общегодной и необходимой формы явлений, то есть с представлением времени. Таким образом, на почве общего феномена нашей чувственности происходят частные и определенные феномены категорий, например: число есть феноменальное количество, ощущение есть феноменальная реальность, постоянное и пребывающее во времени есть феноменальная субстанция, существование предмета во всякое время есть феноменальная необходимость, существование в какое-либо время есть феноменальная возможность и т. д. (128 и 129). Эти феномены-категории, называемые у Канта шемами<sup>26</sup>, возникают независимо от опыта: их строит воображение, осуществляющее категории в различных отношениях времени. Шемы есть не что иное, «как определения времени *a priori*, по правилам» (128). Они составляют логику естествознания и служат источником познаний, не зависящих от опыта и в то же время годных для всякого возможного опыта, потому что время, в отношении которого категории, так сказать, исполняются, есть форма всякого явления.

Может быть, нигде так глубоко не определен дух научного естествознания, которое не повествует и не описывает, а только объясняет, как в этом учении Канта, что вещи, относительно которых возможны всеобщие и необходимые познания, суть шемы, суть простые *формальности* вещей и что научное естествознание не имеет дела ни с чем реальным, ни с чем, что существовало бы *in ipsa rerum natura*<sup>27</sup>. Впрочем, еще Ньютон говорил: «Слова “притяжение”, “импульс” или “тяготение чего-нибудь к центру” я употребляю безразлично и смешанно, одно вместо другого, рассматривая эти силы не физически, но только математически. Поэтому пусть не думает читатель, что словами этого рода я определяю где-нибудь вид или образ действия, или причину, или физическое основание или приписываю центрам (которые суть математические пункты) какие-нибудь силы в истинном и физическом смысле» (Princip., примеч. к Definit. VIII)<sup>28</sup>. И в другом месте: «Здесь я употребляю слово *притяжение* вообще, вместо какого бы то ни было усилия тел приближаться друг к другу, причем все равно, зависит ли такое усилие от действия тел, ищущих ли себя взаимно илидвигающих друг друга посредством выделяемых ими духов, или это усилие рождается от действия эфира, воздуха или другой среды, телесной или бестелесной и как бы нагоняющей друг на друга тела, плавающие в ней» (Ibid. Prop. LXIX). Как Ньютон не хотел, чтобы с мыслью о притяжении и тяготении читатели его соединяли что-нибудь реальное, суще-

ствующее в самой натуре, и требовал, чтобы они приучали себя держаться строго в среде математических направлений и отношений движения, так Кант для всего научного естествознания указывает предметы в формальных представлениях, или шемах, вещей, которые строятся *a priori* из категорий посредством их применения к созерцанию моментов времени. Вне этого мира тем реальность дана или для общего смысла в описании и повествовании, или должна быть дана для чистого разума в метафизике.

Между тем в учении о феноменальных категориях мы имеем пункт, где Кант оканчивает свои исследования о возможности опыта и где Платон начинает свои исследования о немыслимости опыта, и эта встреча бросает особенно яркий свет на взаимное отношение двух рассматриваемых нами учений. Та махинация, посредством которой из взаимодействия чувственности, воображения и разума возникает само поле опыта с его вещами и изменениями, есть событие совершенно бессознательное. Никто никогда не замечал его, и только философ окольными путями узнает, как совершилось то, что мы стоим среди мира и вещей и изменений, — стоим среди мира, который не дан и не может быть дан нам как независимый факт. Здравый смысл со своим сознанием и рефлексом начинает, напротив, с того мнения, что ему противостоит мир действительный как нечто данное и независимое от него: он относится к миру объективному — к миру, основанному на феноменальных категориях, которые превращают видоизменения субъекта в объекты знания. Платон начинает с этой точки здравого смысла, до которой дошел Кант. Платон спрашивает: этот мир, данный нам или навязанный нашему сознанию, может ли быть удержан строгим мышлением? Платон находит, что предметы, данные в опыте, не выражают вполне содержания идей, что они суть только *образы*, или *шемы*, подлинного бытия, мыслимого в идеях, и что, следовательно, предметы опыта суть только феноменальные категории. Итак, если Платон рассматривает предметы опыта как явление в смысле объективном, то есть как неполное и ограниченное выражение истины разума, то в этом отношении он не противоречит Канту, для которого предметы опыта суть явления, потому что они слагаются из функций чувствующего и познающего субъекта. Он начинает метафизические исследования с убеждения, которое так метко выражено самим Кантом, именно что «шемы чувственности стесняют категории, то есть заключают их в условия, которые лежат вне разума» (129). Только Кант находил, что от этой жертвы разума, стесненного и ограниченного посторонним для него элементом, зависит общедность наших познаний в области возможного опы-

та, между тем как для Платона всякое общегодное познание принадлежит разуму, не стесненному посторонним влиянием и действительному только в своих идеях. Поэтому с помощью индуктивного метода Платон разлагает опыты, которые сложил или построил Кант с помощью метода дедуктивного. Индуктивный метод был применяем Платоном к исследованию и критике форм опыта в самом обширном смысле и всегда с тем, чтобы из сравнения и обобщения фактов познать натуру чистого разума и те идеи, которые должны служить началами для метода дедуктивного. Напротив, Кант надеялся найти натуру чистого разума в учениях и теориях логики, которая дала ему двенадцать категорий. Характерно, в самом деле, для Канта то, что уже после вывода о возможности опыта и после разъяснения того, как возможно чистое естествознание, он еще раз бросает этот мир опытов, еще раз обращается к логике, чтобы найти в ее трех силлогистических формах три идеи безусловные, или идеи о безусловном, и отсюда опять поступать методом дедуктивным. В числе этих идей появляется, например, идея мира как целого — идея, которая, по Платону, составляет неотъемлемое и само собою понятное содержание здравого смысла, так что без нее и здравый смысл невозможен. У Канта эта идея понята так, будто она есть последнее предположение формы условного силлогизма и будто эта тощая форма есть единственное место, где можно найти эту везде присущую нашему сознанию идею. Впрочем, если Кант при объяснении мира явлений окончил тем, чем начал Платон, то можно видеть, что на это были у него основания очень незначительные.

а) Кант был убежден, что как только доказано, что предметы опыта суть явления, а не сами вещи, то отсюда само собой делалось понятным, каким образом категории рассудка применяются к ним всеобщим и необходимым образом. «Потому что, — говорит он, — как явления, они составляют предмет, существующий только в нас, так как чистого видоизменения нашей чувственности не имеется вне нас. Но самое это представление, что все эти явления, следовательно, все предметы, какими можем мы заниматься, суть целиком во мне, то есть суть определения моей тождественной самости, выражает совершенное единство их в одном и том же самосознании как необходимое. Между тем в этом единстве возможного сознания и состоит форма всякого познания предметов» (115). Тождественная самость, по отношению к которой явления суть ее определения, сама не есть действительная основа, носящая свои явления, напротив, как мы видели, она есть представление, рождаемое тем обстоятельством, что мы, соединяя данные внутреннего чувства под категориями, замечаем во

всех таких случаях один и тот же акт мышления; сознание этого тождественного акта я *мыслю* строит идею тождественной самости, но оно само возможно, повторяем, вследствие подведения явлений под категории. Итак, вопрос, как могут явления, существующие в нас, быть подводимы под категории, вовсе не решается указанием, что эти явления суть определения нашей тождественной самости, потому что возможность представления тождественной самости основывается на возможности подведения явлений под категории, а не наоборот.

В другом сочинении Кант занялся разрешением этого вопроса более обстоятельно (см.: Proleg. 74 и след.)<sup>29</sup>. «Мы, — говорит он, — не имеем ни малейшего понятия о такой связи самих вещей, при которой они существовали бы как субстанции, или бы действовали как причины, или находились бы во взаимодействии с другими вещами как части одного реального целого». Но, может быть, в явлениях, которые существуют в нас, мы знаем такую связь? Кант отвечает основательно: «Еще менее мы можем мыслить такие свойства в явлениях как явлениях, потому что названные понятия не содержат ничего, что заключается в явлениях, но только то, что необходимо мыслит разум». Итак, явления, существуя в нас, нисколько от этого не приближаются к разуму и нисколько не облегчают для него занятия применять к познаваемому материалу свои категории. Субъективное явление представляет нам те же задачи, как и объективное. Существуют ли, например, свет и теплота в самой натуре вещей или только в ощущениях нашей чувственности, — научные задачи относительно причинной зависимости между теплотой и светом будут одни и те же. Различие между плотностью и фигурой остается точно таким же, будем ли мы считать эти данные ощущениями нашей чувственности или свойствами вещей. Итак, очевидно, что если понятия рассудка прилагаются а priori к объяснению зависимости и связи явлений, то они также могут прилагаться а priori к объяснению зависимости и связи самих вещей. Или останется признать идеи разума пустыми *nomina*<sup>30</sup> и отказаться от познаний а priori, или же признать метафизическую значимость категорий, как сделал Платон. Последнее принимает и Кант невольным образом в том же исследовании (75 и 76).

Из логики мы знаем, например, форму условного суждения, требующую рассматривать одно познание как основание, другое — как следствие. Итак, причинность есть чистая форма познания. Если теперь в наблюдении попадаетеся нам случай, что за известным явлением постоянно следует другое, то, по мнению Давида Юма, воображение так *привыкает* к порядку и последо-

вательной связи этих явлений, что, как только представляется первый член явления, мы ожидаем и второго, и отсюда мы верим в бытие его. Здесь два явления связались *в нас*, в нашей привычке, а не на самом деле. Что отвечает Кант на это объяснение, разрушающее закон причинности? Закон причинности есть чистая форма познания. В соединении двух последовательных явлений, основанном на *привычке*, нет необходимости и общегодности. Однако же знание должно быть общегодным и необходимым, то есть независимым от чувственности и ее привычек. Чтобы оно стало таким, названная связь двух явлений должна быть мыслима по закону причинности. На вопрос, каким образом два последовательных явления могут быть подведены под категории причины и действия, Кант отвечает: они должны быть подведены под эти две категории, потому что иначе невозможно было бы общегодное и необходимое познание. «Я очень хорошо вижу, — выступает Кант против Давида Юма, — что понятие причины необходимо принадлежит к чистой форме опыта» (76). То есть в явлении нет ни малейшего мотива для применения к нему идей разума, но это применение совершается единственно вследствие сознания, что в идеях разума дана истина, дано истинное знание вещей и той предметной их связи, которая существует за пределами субъекта и его привычек. Как в учении о моральной вере Кант разъяснял, что человек, ничего не зная о Боге, бессмертии и будущем воздаянии, должен, однако же, в силу своего морального существа, действовать так, будто есть Бог, бессмертие и будущее воздаяние, — так в учении о познании он говорит нам, что, ничего не зная о существе вещей, мы, как разумные существа, пользуемся идеями разума так, будто в них дано нам откровение о существе вещей, их *связи* и взаимодействии. Нужно ли считать значительным этот остаток скептицизма, который состоит в мнении об идеях и не касается их практического применения, — этого вопроса мы здесь не решаем.

б) По Платону, самые простые и основные идеи, в которых и через которые дан для мышления предмет, суть: тождество, бытие и общее. Сколько бы чувственность ни предносила нам образы красок или фигур, однако познание, что эти краски или фигуры *есть*, что каждая из них не отлична от самой себя и есть другая по отношению к другой, наконец, что каждая из них причастна виду (общему понятию), — это познание, без которого невозможен опыт, есть нечто совершенно неожиданное и не подготовленное чувственными условиями явления как события вообще. Кант в своем анализе идей разума обошел эту азбуку метафизики. Он надеялся заменить ее формами пространства и времени, которые

называет он источниками познаний (46). Без сомнения, это — источники познаний, но только для разума, обладающего непосредственным знанием метафизической истины. Явления мы различаем в пространстве и их изменения — во времени только потому, что мы пользуемся названными категориями: здесь есть не то же, что там, близкое не то же, что далекое, вчера есть вчера, а не сегодня и т. д. — эти *первобытные* суждения делают возможными всякое воззрение, всякое различение и всякий опыт. Они суть выражение чисто умственного содержания, которое заключается в начале тождества. Начало тождества есть не только источник всех категорий, но и мотив для их применения.

Каким образом пришло нам на мысль пользоваться, например, категориями субстанции и причинности для связи представлений в суждениях и явлений в опытах? Истинным предметом познания, по Платону, может быть только то, что всегда есть *то же самое и таким же образом*. Такое содержание может быть дано только в общем понятии, которое определяет, что есть то же самое и таким же образом во всех состояниях вещи или во всех ее экземплярах. Эта сверхчувственная идея вещи и делает явление предметом разума, делает его познаваемым: вне этой идеи оно есть нечто такое, чего ни помыслить, ни назвать нельзя, говоря с древним Парменидом. Когда механический поток ощущений навязывает нам представление того, что бывает и не бывает в вещи, мы противопоставляем эти изменчивые состояния вещи самой вещи, которая есть то, что она есть. Таким образом, все данное мы разлагаем на субстанции и на их случайные видоизменения. В общем понятии, в котором познается субстанция вещи, содержится норма возможных для нее видоизменений. Но тем, что изменение противопоставлено неизменяемой субстанции, оно само по себе еще не стало мыслимым, оно еще не получило способности быть познаваемым. Для всякого человеческого смысла изменение предоставляет повод спрашивать о причине его, потому что изменение есть возникновение нового признака в вещи — признака, который не заключается в ее понятии. В изменении нарушается начало тождества, и мы понуждаемся мыслить, что А есть не-А. Так как разум не может отказаться от истины, то для признака, который не содержится в понятии вещи, он требует такой вещи, в понятии которой заключается этот признак, другими словами, он ищет причины изменения. Полное объяснение изменения достигается тогда, когда члены объясняющие и объясняемые покрывают друг друга и когда их отношение переходит в отношение:  $A = A$ . Итак, причинность есть только дальнейшая форма начала тождества и исполняющей его

идеи вещи. Метафизический гений Платона легко сводит начало причинности на начало тождества в следующих выражениях: «Очевидно, что та же самая вещь не может вместе делать или испытывать одно и то же по отношению к той же самой вещи и во взаимодействии с тою же самою вещью, и вот почему если где-нибудь окажется, что между вещами, однако же, происходит нечто подобное, то мы заключим, что это были не только те же самые вещи, но и еще что-нибудь сверх них» (*Constat plane, idem contraria facere seu pati secundum idem et ad idem simul non posse, quamobrem si quando reperiemus in ipsis haec fieri, intelligemus non unum idem haec esse, sed plura.* — *De rep.* 436b)<sup>31</sup>.

Не входя в изложение и объяснение других категорий как форм безусловной истины разума, мы ограничимся двумя замечаниями. Первое: Кант неосновательно признал присутствие категорий в разуме неизъяснимым фактом (*Proleg.* 83). Задача онтологии и состоит именно в том, чтобы прояснить эти, по-видимому прирожденные, формы, и на примере субстанции и причинности мы показали, что они вытекают из безусловной истины разума и вовсе не имеют такого фаталистического существования, для объяснения которого нам пришлось бы искать их источник в безусловной творческой воле. Если научное естествознание весь фатализм явлений сосредоточивает в предположении немногих основных фактов, чтобы объяснение этих последних предоставить безотчетной вере, то в идеях разума философия имеет не этого рода непонятные последние факты, но самую светлую и первобытную истину, которая, по учению Платона, не может быть сотворена никаким могуществом. Второе: так же неосновательно Кант ограничил применение категорий формою времени. Тем, что эти категории делают возможным опыт, далеко не исчерпывается их значение<sup>32</sup>. От применения их к данным чувственности происходит явление вещей или, говоря вместе с Платоном, происходит подобие истинно сущего именно потому, что в них заключается указание на то, в чем состоит истинно сущее; и если, по учению Канта, мы не находимся в том полусонном состоянии, которому Платон приписывает склонность принимать подобное вещам за сами вещи, если мы имеем средства замечать, что предметы опыта суть явления, то это значит, что истинно сущее не есть такой математический X, с которым мы ничего не могли бы предпринять. Оно уже оказывается знакомо нам настолько, что служит масштабом для определения метафизической значимости опытов. Так, астрономы получили способность признать видимое движение Солнца за феноменальное событие только тогда, когда они по-



знали событие подлинное, или существующее в самой натуре вещей.

Нет сомнения, что, кроме имманентного употребления категорий, какое допускает Кант, возможно еще употребление рефлексивное, как это признано Платоном. Первое делает возможным опыт, второе — критику форм опыта. В последнем случае мы спрашиваем: соответствуют ли опыты, возможность которых обусловлена категориями, смыслу этих категорий? Есть ли, например, в области опыта действительная причинность, на которую можно было бы взвалить полную ответственность за ее действия? Есть ли такая субстанциальность, которая не развивалась бы в отношения? Есть ли такая необходимость, которая не развивалась бы в случайности? И какие дополнения и изменения необходимо сделать в нашем обыкновенном взгляде на мир, для того чтобы этот мир не исчезал по каждой из указанных форм в противоположных, уничтожающих друг друга определениях и чтобы таким образом изгнать грозное *ничто*, которое кроется за эмпирическим употреблением категорий? Ни одно из определений в учении Канта об опыте не отвергает возможности этой метафизики сверхчувственного, которая происходит из критики, совершаемой разумом над формами опыта. Повторяя очень часто, что «без чувственности нам не был бы дан предмет» (57), Кант не замечает, что именно это отношение есть *феноменальное* и что таким образом может быть дан предмет только для психологических привычек воображения, потому что для разума дано только то, что может быть удержано в строгом мышлении. Все задачи метафизики сверхчувственного сходятся в этой одной: объяснить и понять наши опыты так, чтоб для разума *дан был предмет*; и нужно ли вспоминать здесь Платоновое учение о том, как чувственные вещи ускользают из определений разума, который таким образом остается в области опыта без предмета или вынуждается в неясной софистике мыслить немислимое ничто?

в) Тот классический аргумент против скептицизма, которым пользовался Сократ в борьбе с софистами, принуждает и Кантово учение об опыте вращаться в безвыходном круге. Если философия из анализа познавательных способностей выводит, что человеческая наука не знает самой истины, а знает только являющееся и кажущееся, то и сама она должна покориться этой судьбе человеческой науки и ее собственное учение о неспособности человеческой науки познать истину не должно иметь притязания на истину. Если мы не имеем познания о том, что есть в самом существе вещей, то и наше познание начал и средств чистого разума есть познание не того, каковы эти начала и средства на

самом деле, но только того, каковыми они нам кажутся или представляются. Итак, учение, что наше познание есть феноменальное, и само должно быть феноменально; оно не касается того, что и как оно есть на самом деле; оно не может утверждать, что мы не знаем истины; оно должно признать не действительностью, а только явлением, только кажущимся то обстоятельство, будто мы не можем знать истины.

Если же, наоборот, признается безусловно истинным то, что мы можем познавать только явления, то это и в самом деле напоминает человека, который говорит громко, что он не может говорить. Это противоречие между суждением о положении дела и актом, производящим это суждение и отрицающим его, должно быть разрешаемо в пользу акта как в области юридической, так и в научной. Человеческий разум таков, что он может познавать только явления; но познание о том, что именно таков человеческий разум, есть уже познание, безусловно, истинное, есть познание самого существа вещи. У Канта мы имеем образцовый анализ познавательных способностей: он объясняет нам, что вместо данных вещей мы имеем в ощущениях единственный материал познаний, что пространство и время суть наши формы или способы замечать эти ощущения, что, наконец, категории рассудка суть условия всеобщего неизменяемого сознания, делающие наши познания предметными. Без сомнения, философ не хотел сказать, что все это только так нам кажется, — что нам кажется, будто единственными данными для познания служат ощущения, что нам кажется, будто при суждении о вещах мы пользуемся категориями субстанции, причины и т. д. Философ дал нам познание о метафизической и абсолютной истине в строгом смысле, как понимал ее Платон; он открыл нам, что и как оно есть на самом деле. Наконец, что предметы опыта суть не сами вещи, а только явления вещей, — это опять не кажется так, а есть так на самом деле. Учение Канта об опыте, отрешенное от скептицизма, который вообще невозможен в смысле философского принципа, есть открытие и блестящее развитие одной безусловной метафизической истины, именно что разум, перерабатывающий данные чувственности по своим идеям, может признавать и познавать только *явления вещей*. Но когда — таково было учение Платона — сознательный рефлекс подвергает критике эти явления вещей и ищет таким образом то, что могло бы быть удержано чистым разумом как его предмет, то отсюда происходит познание самой сущности вещей. Эти две мысли не только не противоречат друг другу, но, напротив, последняя из них и была принципом для самого Канта — принципом, истина которого дала ему

возможность изложить формы, условия и законы познаний чувственно-разумного субъекта так, как они есть, а не как они кажутся или представляются нам. Другими словами, истина Кантова учения об опыте возможна только вследствие истины Платонова учения о разуме. Так, по древней мифологии, только тот из титанов делается представителем высшего, богоподобного человечества, который принимает сторону Юпитера в борьбе его с Сатурном.

Действительно, Сатурн не может удержать за собою трона: идеи разума не ограничены в своем применении субъективной формой времени, как это утверждает Кант, бесплодно силящийся поддержать союз метафизики со скептицизмом. Довольно указать на значение категории причинности, которою пользуется Кант везде в смысле безусловной истины. Почему мы в области возможного опыта имеем познания всеобщие и необходимые? Потому что познающий субъект имеет, независимо от случайных опытов, такие формы и законы познания, которые делают возможным сам опыт и которые, следовательно, не встретят со стороны опыта ничего такого, что отрицало бы их годность. Почему всякий предмет чувственного воззрения должен появляться в условиях пространства и времени? Потому что пространство и время суть формы чувственного воззрения, и, следовательно, всякий предмет может сделаться предметом чувственного воззрения, не иначе как приняв на себя эти формы. Почему предметы опыта суть явления? Потому что причина их чувственного содержания и связи этого содержания в определенную форму заключается в состояниях и познавательных функциях чувственно-разумного субъекта. Во всех этих случаях величайшей важности Кант, как мы видим, применяет закон причинности к познанию самого существа вещей, применяет независимо от субъективной формы времени, в смысле метафизическом и абсолютном, как идею, которая открывает существенную связь самих вещей. Таким образом, нужно отличать то, что говорит философия Канта, от того, что говорит сам Кант: его скептическое мнение о том, что категории имеют субъективную годность и применяются только к явлениям в определениях времени, отвергается метафизическим значением его учения об опыте<sup>33</sup>. Впрочем, сама попытка доказывать субъективность категорий не возникла бы в мысли Канта, если бы он видел непосредственную зависимость категорий от начала тождества, безусловная годность которого очевидна с первого раза; потому что для всякого порядка вещей и для всякого мира, этого ли или другого из возможных, остается как безусловная истина то, что вещь, говоря вместе с Платоном, не может быть

противоположна самой себе. А видеть эту зависимость категорий от начала тождества было так легко, потому что во всех исследованиях своих Кант предполагает это начало как безусловную истину. Например, в ответе на первый из вопросов, поставленных выше, вся истина суждений возникает непосредственно из этого начала: опыты, как говорит этот ответ, не могут противоречить формам и законам нашего познания, потому что их собственная возможность заключается в этих формах и законах нашего познания. Очевидно, что так судить может только разум, признающий безусловную истину начала тождества: вещь не может быть противоположна самой себе, формы и законы нашего познания не могут быть противоположны самим себе; итак, то (опыт), что есть они сами, не может противоречить им. Но Кант не уяснил для себя, что законы деятельности познающего субъекта так же не суть законы субъективные, как законы движения света и масс не суть законы светлые и массивные, то с этим вместе, как было замечено выше, он положил начало тому беспримерному в истории направлению метафизики, для которого законы действий познающего субъекта суть вместе произведения этих действий познающего субъекта и следствие есть основание самого себя. В учении о безусловной основе мира это заблуждение привело к неслыханному доселе мнению, что безусловное предпосылает себе самого себя и есть для самого себя абсолютное *Prius*<sup>34</sup>. Союз метафизики со скептицизмом перешел, таким образом, в союз ее с софистикой. В самой «Критике чистого разума» мнение о субъективности категорий навязывает нам невозможное убеждение: именно что мы погружаемся в область призраков и обольщений тем более, чем более мы перерабатываем чувственно данный материал по началам разума. Предметы опыта суть явления, потому что они разделяются на функции созерцающего и познающего субъекта, они суть целиком в нас, суть определения нашего «Я» (115). Очевидно, что пока мы знаем эти предметы в этом качестве как существующие в нас, как определения нашего «Я», до тех пор мы знаем их как они есть на самом деле, а не как они кажутся нам, до тех пор мы, следовательно, знаем истинно сущее, или истину метафизическую. Но категории рассудка обуславливают возможность опыта, то есть обуславливают то, что эти предметы кажутся нам как нечто вне нас находящееся, или как независимый от нас мир вещей. Итак, благодаря категориям мы перемещаемся из области истинно сущего в область кажущегося и призрачного. Если бы не рассудок со своими категориями, мы замечали бы предметы в их подлинном, метафизическом качестве как состояния нашего «Я». Однако именно тем, что категории

уносят нас из мира истинно сущего, они обуславливают возможность всеобщих и необходимых познаний *a priori*. Наконец, разум как способность принципов (233), доставляющих правилам рассудка единство (245), как способность, восходящая до идеи о безусловном по необходимости логической, разумной и совершенно оправданной (249), обречен, несмотря на все это, самую природу на иллюзии неизбежные и роковые (231). Вследствие этих иллюзий он признает бытие простой и бессмертной души и бытие Бога; и критика чистого разума, находящая, что это признание неосновательно, сознается, однако же, что рассеять эти иллюзии невозможно, потому что они принадлежат самому разуму и самой натуре разума. Тем не менее, как моральные существа, мы должны верить в бытие того самого сверхчувственного мира, признание которого со стороны чистого разума считается следствием неизбежной иллюзии. И чистый разум, для которого неизбежны иллюзии, есть в то же время источник высшего и совершеннейшего единства для раздробленных познаний рассудка.

Так, в этом учении Протагор и Платон, Давид Юм и Лейбниц занимают поочередно место друг друга, не имея возможности примирить свои взгляды на науку и действительность.

---

Каким образом между этими противоположностями, как между молотом и наковальнею, чувствует себя современный человек с его образованием и надеждами — описывать это есть задача художников и тонких наблюдателей духа времени. Между тем задача науки определилась сознанием возможности приобретать общегодные сведения и невозможности познать истину. И если основание университетов было обусловлено тем сосредоточенным направлением наук, которое происходило из живого убеждения в единстве общей для всех их метафизической истины, то едва ли будет необоснованно утверждать, что наше время не так благоприятно для развития и процветания университетов. Политехническая школа со своим многознанием, обусловленным нуждами лица и народа, с богатством сведений без высшего принципа, не имеющая ничего чарующего для идеальной личности человеческой, эта школа общепользных познаний так же характеризует наше время, для которого знание есть сила, как университет характеризует не столько практический, но более благородный дух той эпохи, которая разделяла вместе с Платоном убеждение, что знание есть добродетель. И не совершается ли, Мм. Гг., на наших глазах медленное превращение университетов в политехнические

школы? Не разрушает ли дух времени глубокую идею знания, которая требует, чтобы специальная ученость росла и крепла на широкой основе общего или целостного умственного образования и чтобы каждое приобретение на почве специальной было вместе приращение в содержании идеала человеческой личности?

Однако идея университетского образования так мощна своею внутреннею истиной, что, вероятно, она всегда будет возникать тем сильнее, чем продолжительнее было ее временное затмение. Так как нет таких индивидуальных талантов и способностей, которые не были бы своеобразным проявлением общей человечности, то каждая отдельная наука в различную пору своего развития познает наконец свое положение и значение в общей идее знания и стремится занять в системе наук такое место, с которого она действует наилучшим образом на усовершенствование самого человека. Человек натуральный следует в своих действиях указанию, которое заключается только в его индивидуальных потребностях: благо общего или целого не интересует его. Каждая специальная наука есть этот натуральный человек, пока она удовлетворяет только свои индивидуальные потребности: снимая случайность в изучаемых ею явлениях, она сама находится в среде других наук как абсолютный случай, потому что она не знает себя как момент общей и единой истины. Образую, расширяя и усовершенствуя частный круг мыслей, она оставляет в натуральной дикости мысли, которые хранят общее образование; и часто специалист, глубоко уважаемый двигатель избранной им науки, может высказывать в вопросах общего образования только самые произвольные и невосделанные мнения, без ученого такта, без методичности, без научной истины. Так происходит, что противоречия, изгоняемые науками из мира явлений, водворяются с еще большею едкостью в среде самих наук и в их взаимном отношении; и там, где человечество, страждущее от невежества и страстей, надеется найти свет и мир, опять начинается натуральная игра противоречий, недоразумений, личного произвола и индивидуальных симпатий и антипатий. Общегодные сведения возможны и при таком натуральном быте наук. Собственный частный интерес каждой из них заставляет их образовывать ассоциации, которые, как и в человеческом обществе, основываются на принципе личной нужды. Но при этом решительно невозможно сообщество наук, проникнутое одним и тем же духом высшей культуры и имеющее свою последнюю цель в достоинствах лица, в его свободе, облагорожении и в независимости от мотивов эгоизма, которые, однако, могут быть самыми сильными двигателями к приобретению общегодных сведений. Как только эти мо-

тивы овладевают наукой, она с трудом удерживается в чистой и отрешенной среде знания; большею частью она, сама того не замечая, нисходит в разряд руководств, полезных для делового человека, но в которых все, что было разумного и что обогащало личность лучшими убеждениями, оставляется в стороне как дело не важное и отдаленное от непосредственных жизненных расчетов. Так, например, наука права, призванная раскрывать идею справедливости и ее временное осуществление в человеческих законодательствах, может превратиться в безразличное руководство к приобретению искусства выигрывать процессы. Так естествознание, призванное изучать вечные законы бытия и развития существующего мира в целом и частях, может принять форму руководства к приобретению искусства извлекать из недр природы различные лакомства, на которые так падок человеческий род. Так вообще преобладает в человеке односторонняя наклонность помещать каждую науку в область средств и разобщать ее с системой целей, которые при этом навязываются нам только грубым механизмом личных нужд и склонностей и остаются без обработки в этом первобытном виде. Таким образом происходит, что как в обществе после законодательств глубоких и проникнутых высшею справедливостью часто настает время узаконений незначительных и рассчитанных только на полезные последствия в настоящем, так в науке возрастает тело ее, слагающееся из множества сведений, а сама душа — система рациональных принципов — оставляется без культуры и без сведения о самой себе и о своем отношении к последним целям человеческой личности. Стоит сделать усилие, чтобы вообразить себе, каково должно быть умственное и нравственное положение молодого человека, который со всею горячностью своего возраста и всеми своими дарованиями предался на четыре или на пять лет исключительно приобретению специальной учености, ничем ровно не напоминающей ему о его высшей личности и об условиях ее внутреннего достоинства и справедливо признаваемой им самим за полезный инструмент для добывания различных выгод в человеческом обществе. Насколько такое занятие соответствует свободе лица, насколько оно обуславливает происхождение благородных побуждений, без которых человек не есть человек, насколько оно само застраховано от механизации, которая всегда идет рука об руку с односторонностью, в особенности же насколько оно благоприятствует развитию высшего взгляда на мир и жизнь?

Вот, Мм. Гг., основания, которые сообщают особенную силу древней идее университетского образования, относящегося к молодому ученому не как к сумме способностей для той или дру-



гой науки и не как к силе, из блестящего развития которой общество сможет сделать впоследствии полезное употребление, но как к человеку, к единой нравственной личности, которая развивается под негибнущими идеалами или нормами. Есть общая наука, которая дает нормы для мышления; есть наука норм для бытия, есть наука норм для деятельности. Логика, метафизика и этика — эти совершенно общие познания о том, что мыслимо, что есть и что должно быть, — считаются и доселе в лучших университетах элементарными науками и составляют университетскую педагогию, которая ведет к тому, чтобы специальная ученость была вместе и высшей ученостью. Это потому, что натуральный быт наук, на который мы указали выше, может быть снят не иначе как знанием того *абсолютного*, о котором говорят названные мною части философии.

Не всегда, конечно, требование многознания оставляет молодому человеку столько досуга, чтобы он бескорыстно и из одной любви к истине мог уделять часть своего времени на занятие этими науками, которые не имеют на своей стороне никаких осязательных привлечений. Но если вера в лучшее есть нравственное требование, то, по-видимому, будет справедливо заметить, что от русских университетов особенно должна быть далека опасность превратиться в школы, где множество наук не связаны между собою чистою и бескорыстною дружбой, не составляют между собою живого *совета* и берут на себя обязанность доставить молодому человеку все, кроме того, в чем именно состоит высшее образование. Высокая рука позаботилась о них. Наш возлюбленный монарх в просвещенной заботливости о гражданских и человеческих доблестях своих подданных дал обучению русского юношества в университетских гимназиях то вместе прочное и возвышенно-идеальное направление, при котором будущие студенты университета найдут время, силы и горячую любовь приобретать в университетских аудиториях как специальную ученость, так и сведения, обуславливающие высшую культуру живой личности. Ввиду таких надежд мы можем смотреть на будущее светлым взором и предаваться труду в настоящем с верою в успех его.





## П. И. ЛИНИЦКИЙ

### Учение Платона о божестве

(фрагменты)

Что идея блага в системе Платона имеет необходимое и непосредственное отношение к учению его о божестве, — это само по себе ясно из того, как определяется эта идея. Черты, которыми обозначается идея блага в «Респубике»<sup>1</sup>, таковы, что они могут и должны бы относиться также к божеству. Но вопрос в том: есть ли идея блага само божество, как оно представляется у Платона, так что демиург и идея блага суть только два имени для обозначения одного и того же представления, или же Платон на самом деле разделял идею блага и божества, и если разделял, то как понимал их отношение между собою?<sup>2</sup> <...>

1. Идея блага означает единство действующей и конечной причины, поскольку выражает как природу ума божественного, так равно и природу идей, составляющих предмет познания и вместе нормы творческой деятельности разума божественного. Разум божественный образует мир *по благодати своей*<sup>3</sup>; это значит, что божеству по самой его природе свойственно производить только наилучшее, ибо виновник мира — наилучший производитель. Вот почему мир признается подобным божеству и называется даже прямо богом\*. С другой стороны, говорится также, что мир образован *по идеям*<sup>4</sup>, так что творческая деятельность божества, исходя из его природы, в то же время соотносится с идеями. Не значит ли это, что природа идей, в сущности, одинакова с природою самого божества? Посредством идеи блага действительно выражается именно это единство сущности, с одной стороны, идей — как познаваемого, а с другой — деятельности познающей, в которой полагается сама сущность божественной жизни, почему идеальное есть то же, что божественное.

\* См.: «Тимей», 92с, 34b.

Но если ум божественный познает идею блага, поскольку вообще он созерцает идеи и соотносит с ними творческую свою деятельность, а идея блага выражает природу божественного разума, то не значит ли это, что ум божественный себя самого познает? Это именно находит, как мы видели, Штумпф<sup>5</sup>. Идеи, говорит он, суть объекты всякого познания, но преимущественно божественного. Идея блага — высочайший объект познания, а так как идея блага то же, что божество, то, следовательно, божество прежде всего познает себя. В самом деле, как бы мог Платон сказать, что Бог захотел \* сделать все подобным себе, если бы он не представлял божество существом самосознающим? Но, с другой стороны, Штумпф сам доказывает, что Платон отделял идеи не только от человеческого, но и от божественного ума; в таком случае и идею блага божество познает как объект, отдельный от него самого. Правда, доказывая тождество идеи блага с божеством, Штумпф вместе с тем утверждает, что идея блага называется так не в собственном смысле, ибо она выше идей<sup>6</sup> и может быть названа также душою. Но если так, то из познаваемости идей как объектов познания нельзя выводить, что идея блага также есть предмет познания божественного. Итак, знание божественное есть объективное, а не субъективное, т. е. предмет познания божественного составляют идеи как объекты, но не само божество как субъект познающий.

Другой вопрос: если идея блага выражает как природу разума божественного, так и природу идей, то при тождестве идеи блага с божеством не следует ли отсюда также тождество и всех других идей с умом божественным? Если признать тождество идей с божеством, тогда мы вместе с Целлером необходимо должны допустить также, что все идеи суть действующие силы, что, следовательно, идеи Платона представляют единство формальной, действующей и конечной причин<sup>7</sup>, а потому ни о каком божестве, отличном от самих идей, не может быть речи. Действительно, выше было неоднократно указываемо на то, что идеи Платона должны стоять в необходимой и ближайшей связи с божеством или же с верховным разумом, но эта связь не должна простирается до уничтожения всякого различия между ними. При тождестве идей с разумом божественным, какой смысл имело бы отделение их, так ясно утверждаемое Платоном, не только от

---

\* Что из подобных выражений нельзя, однако, делать никаких решительных заключений, это показывает другое аналогичное выражение, употребленное, очевидно, в несобственном смысле, — именно, что разум *убеждает* необходимость производить наилучшее и чрез то господствует над нею («Тимей», 48а).

человеческого ума, но и от божественного? Но, с другой стороны, как же примирить с этим отделением указанное отношение идеи блага к другим идеям, а с другой стороны, к уму? Отделение идей от божественного ума имеет, очевидно, тот смысл, что, как было выше замечено, истине должно принадлежать безусловное, не зависимое ни от чего, значение и что поэтому идеи, как заключающие в себе безусловную истину (хотя и представляются относительными, поскольку являются в чувственном и рассматриваются посредством понятий), не определяются чем-либо иным, напротив, каждая сама через себя познается<sup>8</sup>. Но необходимо ли для этого безотносительного значения идей отдельное их бытие от самого божества? Если бытие идей состоит в их познаваемости, что предполагает силу, познающую их, то ясно, что связь этой познающей силы с идеями познаваемыми должна быть непрерывная и необходимая, каковая связь может быть только внутренней, а не внешняя. От идеи блага происходят познание и познаваемое; идея блага служит, таким образом, общую связью того и другого. Следовательно, тождество, единство природы в познающем и познаваемом должно быть, но это тождество может быть утверждено лишь в том смысле, что идеи в своей совокупности представляют то, что ум как сила деятельная познает и производит, — именно благо. Нельзя не сопоставить этого отношения умосозерцания и умосозерцаемого к благу с отношением движения и покоя к бытию. И движение *есть*, и покой *есть*, и в этом отношении равны, причем бытие хотя не то же, что движение и покой в диалектическом рассмотрении, но составляет особое понятие, однако ж понятие это вполне исчерпывается тем и другим<sup>9</sup>. Так и благо производит познание и познаваемое и в этом отношении отличается от того и другого и даже полагается выше обоих, но вместе с тем по своему действительному значению оно есть не что иное, как то и другое вместе, или же посредство, помощью которого изъясняется взаимная связь познания и познаваемого, что и составляет природу разума божественного. В этом смысле, конечно, и говорится, что идеям присущи жизнь, движение, разум<sup>10</sup>: не сама по себе идея обладает жизнью, мышлением, движением, а только сообщается со всем этим, поскольку принадлежит к природе разума, который без души, т. е. жизни, немыслим.

Теперь мы можем свести в одно целое различные черты учения Платона о божестве.

1. В двух отношениях, как мы видели, Платон признает ложными общенародные представления о богах: а) по этим представлениям, боги способны вредить и причинять людям несчастья.

Представления этого рода отвергаются на том основании, что божество должно быть существом благим, чуждым зависти: от доброго же может происходить только доброе<sup>11</sup>. Причина зла, следовательно, заключается не в божестве, хотя, с другой стороны, так как деятельность божества ограничивается материей, которая есть принцип причин необходимых<sup>12</sup>, то и зло, и вообще несовершенства, существуют необходимо («Теэтет», 176b); б) ложны также и те представления о богах, которыми предполагается в них способность изменять свой вид. Как благое, божество должно быть неизменно: оно могло бы изменяться только к худшему. Поэтому божеству не свойственны никакие аффекты, как, например, скорбь, радость и т. п.<sup>13</sup>

2. Благо есть или разум, или удовольствие, или смешанное из того и другого<sup>14</sup>. Но божеству, как сказано, не свойственны аффекты, поэтому в нем не может быть также смещения разума с удовольствием. А так как разум является несовершенным только в смешении с началом неограниченным, или материальным («Государство», 518e, 519), то, следовательно, разум божественный, как существующий сам по себе, должен быть по природе своей совершеннейшим, т. е. благим. Итак, благость есть не что иное, как совершенство божественного разума.

3. Совершенство божества, или разума божественного, состоит в том, что ему свойственно познание совершеннейшее. Познание это должно быть совершенно как по форме, так и по содержанию. По форме различаются следующие степени познания: ощущение, представление или мнение, далее — мышление и, наконец, ум или созерцание<sup>15</sup>. Из всех этих форм только умственное созерцание может быть свойственно божеству. Что касается предмета, или содержания, то такой предмет, соответствующий умозрению, составляют идеи (боги питаются идеями, и в этом состоит их божественность; «Федр», 247). Итак, ни мышление (диалектическая способность), ни мнение не свойственно божеству (как не свойственны аффективные состояния), поэтому же и чувственный мир вещей, соответствующий этим формам познания, не может быть предметом знания божественного верховного разума.

4. Идеи как предмет познания божественного необходимо и неизменно присущи божественному уму, и в этом отношении ума к идеям состоит благость божественного существа. Но если познание божественное, как по форме, так и по содержанию будучи совершенным, неизменяемо, то это не значит, что божество недеятельно. Напротив, знание есть крепчайшая из всех сил, так что знание божественное нераздельно с божественным могущест-

вом («Тимей», 68d). Так как в образовании мира равно участвуют и причины разумные, и причины необходимые, или материальные, то отсюда материальное составляет необходимую границу божественного могущества. Демиург, по сказанию Тимея, творит только бессмертных богов, предоставляя этим последним образовать все роды смертных существ («Тимей», 41). Это значит, что образовательная, или перводвижущая, деятельность верховного божества простирается лишь на бессмертные души звезд. Перемены же происхождения и разрушения в области подлунной зависимы от последних, т. е. от низших, божеств. Вот почему когда требуется доказать, что не случай, а Провидение управляет переменами, происходящими в этом видимом мире, т. е. на земле, то Платон доказывает только *бытие богов*. Итак, могущество божественное ограничено в двояком отношении: с одной стороны, оно сообразуется с идеями и только от этого зависит совершенство мира; с другой стороны, оно пользуется материей как *необходимым* средством к образованию вещей, так что двоякая необходимость — идеальная и материальная — суть те первоначальные условия, или принципы, которыми определяется божественное могущество<sup>16</sup>.

5. Но хотя чувственный мир вещей не есть предмет божественного знания и непосредственного действия, однако как часть целого он необходимо стоит в связи с этим целым. Поэтому и в чувственном мире, в его красоте и целесообразности, отражаются совершенства идеального мира. Материя, или неограниченное, составляет основание всего чувственного, но в ограниченном существе граница, и таким образом повсюду появляется правильное смешение противоположных начал, т. е. гармония. В этом состоит подобие чувственного мира идеальному, где, при единстве, простоте и нераздельности верховного разума, истина, созерцаемая им, многообразна и есть целый мир идей, так что благо поэтому определяется не только как истина, но также как соразмерность и красота<sup>17</sup>.

6. В особенности человек — хотя одною частью своего существа принадлежит к чувственному миру, — имеет способность и естественное побуждение стремиться к участию в божественном, поскольку обладает разумною душою. Ибо хотя все роды смертных образованы низшими божествами, но, не желая лишить человека бессмертия, верховный бог повелевает низшим богам, взяв бессмертное начало души (из которого образована мировая душа), присоединить к нему тело и смертный род души<sup>18</sup>.

7. По причине двойственной своей природы человек в двояком направлении осуществляет также и цель своей жизни. С од-

ной стороны, обладая некоторою частью божественного ума, он достигает участия в божественной жизни через непосредственное умственное созерцание или разумение идеального, восходя к этой высочайшей степени познания при посредстве низших форм его. С этой стороны верховное благо определяется как уподобление божеству. С другой стороны, то же стремление к божественному должно обнаруживаться и в образовании чувственной природы. Отсюда благо определяется еще как благоразумие, как гармоническое расположение элементов этой природы \*. Так как, однако, разум, по природе своей стремится к сверхчувственному и чувственная природа поэтому всегда остается чуждою ему, то первая цель должна быть поставлена выше последней. В самом деле, уподобление божеству есть цель, простирающаяся за пределы настоящей жизни, напротив, подчинение чувственной природы разуму относится лишь к жизни временной и дотоле возобновляется периодически (переселение душ), пока не достигнута первая<sup>19</sup>.

Философия Платона соединяет в себе не только прежние философские учения, но также и вообще все существенные элементы древнеэллинического национального мировоззрения. Поэтому не менее чем и анализ подробностей (в который так охотно вдаются немецкие исследователи), если даже не более, содействует уразумению существенного содержания философии Платона общее *рассмотрение ее в связи с основными началами* национального мирозерцания. Тренделенбург<sup>20</sup> предлагает рассматривать каждый диалог Платона как самостоятельное целое<sup>21</sup>. Но можно также и всю философию Платона рассматривать как целое, и даже как часть еще большего целого. Вообще, при отсутствии у Платона точной терминологии, научного языка, и при господстве идеалистического направления мысли к наиболее общему, чем более широкий масштаб [мы] будем прилагать к обсуждению философии Платона, тем меньше становится вероятность смешать

---

\* Это двоякое понимание цели человеческой жизни выразилось в двояком рассмотрении государственной жизни. С одной стороны, эта жизнь рассматривается по своей идее, из которой определяется, чем должно быть государство. *Мудрость* полагается во главе идеального устройства государственной жизни как ее источник («Республика»). С другой стороны (в «Законах»), представляя государство таким, каково оно есть действительно, Платон в основании его полагает *умеренность* — добродетель, которая обуславливается не непосредственным отношением разума к идее, а более внешним отношением гражданина к государственным учреждениям.



с действительными воззрениями Платона совершенно чуждые ему понятия. Критерием для определения границы, разделяющей действительное учение Платона или, по крайней мере, могущее принадлежать ему, от того, что ни в каком случае не может быть признано заключающимся прямо или скрытым образом в его философии, — таким критерием может служить лишь общее миросозерцание, в границах которого вообще развивалась древняя философия.

Негельсбах различает в религиозных представлениях древних греков двоякое направление: *политеистическое* и *монотеистическое* \*. Оба эти направления у Гомера представляются еще в единстве, но в последующее время разделяются, однако так, что связь одного с другим не уничтожается совершенно, ибо то и другое направления опираются на одно общее основание, заключающееся в первобытной *пантеистической* (пандемонизм, по выражению Негельсбаха) форме религии.

Единство политеистического и монотеистического направления религиозных представлений у Гомера выражается в том, что а) высказываются некоторые теоретические положения, дающие *общее* понятие о божестве, которому отдельные божества по своим действительным свойствам и качествам далеко не соответствуют. Так, в общем смысле нередко говорится, что боги все знают, что они все могут; в действительности же боги впадают в обман, что противоречит всеведению; могущество их также ограничено \*\*; б) при множественности богов единство их природы высказывается в родственной связи между собою, по крайней мере важнейших из них, по которой отдельные божества являются лишь обнаружениями различных сторон одной божественной силы, представленной по преимуществу Зевсом \*\*\*. При таком единстве

---

\* Die nachhomerische Theologie, S. 140.

\*\* «Все ведать должны вы, могучие боги» («Одиссея», IV, 379 — пер. В. Жуковского); «Богам все возможно» («Одиссея», X, 36). Между тем Гера обольщает Зевса и дает Посейдону возможность оказать помощь ахейцам так, что Зевс об этом не знает («Илиада», XIV); могущество богов потому уже не может быть неограниченным, что они телесны и не свободны вследствие этого от многих потребностей, слабостей и недостатков. Подробно об этом: *Nägelsbach. Homerisch. Theologie* (S. 23—27, ср. со S. 16 и далее).

\*\*\* Так, например, Аполлон — провозвестник воли Зевсовой («Одиссея», XV, 526) — называется «Сын Бога» («Илиада», I, 86), Афина — дочь Зевса, рожденная им без матери, равна отцу крепостью и благоразумием (*Гесиод. Теогония*, 896); как Аполлон есть орган воли Зевсовой, так Афина есть олицетворение его мудрости. Не только дети Зев-

двух противоположных направлений, очевидно, ни то ни другое не могло с достаточной полнотой и ясностью выразиться, т. е. сознание единства божества, так сказать, дробилось на множество отдельных представлений о божественном; равным образом и наоборот: никакое отдельное божество не могло образовать из себя вполне определенной, сосредоточенной в себе личности, будучи носителем неопределенной идеи божественного. Это можно видеть из отношения между богами и судьбою, которое указывает на тот же двойственный образ представления о божестве, частью политеистичный, частью монотеистичный. — Судьба у Гомера то возвышается над самим Зевсом (и вообще над богами), то представляется зависимою от него, иногда же отождествляется с его волею (и вообще с волею богов)\*.

Такое неопределенное отношение между отдельными божествами и судьбою Негельсбах объясняет так: хотя, говорит он, государство богов имеет во главе высшую монархическую власть (Зевса), но не всегда удается этой последней держать в необходимых границах могущество власти, существующей возле нее (других богов). Отсюда стремление, свойственное природе человеческого духа, — дать организму богов опору в единстве, исключаящем всякое противодействие, и результат этого стремления есть господство судьбы (мойры) над миром богов... но так как мойра не имеет личности, твердо ограниченной определенности сознательной воли (понятие личности как бы исчерпано в создании

---

са, но также и братья, разделившие с ним власть над миром (Посейдон, Аид) («Илиада», XV, 185—190), представляются в столь же тесной связи с Зевсом. Аид называется даже «Зевс подземный». Вот почему применительно выражение: «Зевс и боги».

- \* Из многих мест, приводимых Негельсбахом (Homerisch. Theologie. S. 121 и. а.), где различно представляется отношение богов к судьбе, видно, что когда Зевс сам говорит и вообще когда выступает как отдельное божество, то при этом судьба отделяется от него, им ли самим или поэтом, который выводит его на сцену (см.: «Илиада», VII, 68; или: «Илиада», VIII, 370, — Зевс, провозглашая известное решение, при этом говорит: «*Так суждено*»). Но когда кто-либо из людей упоминает о судьбе, то в этом случае большею частью судьба не отличается от воли богов («Одиссея», IX, 59: «Пришла злая судьба Зевсова»). Иногда же представляется возможным совершить нечто вопреки судьбе <...> не только богам, но и людям (причем «сверхдолжное» соответствует «сверхбожественному»). <...> Тожество воли божественной с судьбой означает, что воля эта, собственно, есть натуральная необходимость; возможность противостоять судьбе мыслится настолько, насколько и боги и люди способны также действовать по произволу, а не только выполнять закон необходимости.

олимпийских богов), а вместе с тем и способности противодействия, то отсюда — возможность для богов действовать иногда вопреки судьбе. С другой стороны, не удовлетворенное темною неживою силою судьбы, религиозное представление отождествляет судьбу с величайшим живым божеством или с совокупностью богов. Таким образом, религиозное сознание признает недостаточным мир личных богов, почему дает ему опору в безличной судьбе, но в то же время и безличная судьба не удовлетворяет его. Не значит ли это, что, с одной стороны, полагается общий неопределенный принцип миропорядка, закономерности, господствующей над всем отдельным и, следовательно, и над богами, с другой стороны, боги настолько суть существа человекообразные, что для них допускается возможность действовать иногда вопреки тому, что должно быть по предназначению судьбы, и однако это отделение богов, как существ индивидуальных, от безличной судьбы, от общего натурального порядка, столь нерешительно, что в конце концов воля богов отождествляется с волею судьбы, то есть сводится к безличному принципу натурального порядка, или же натуральной необходимости.

Но этот натурализм, по Негельсбаху, есть лишь одна сторона в древнегреческой религии. Наряду с натуралистическими божествами и существами аллегорическими в *политеизме* выступает стремление освободить божество от мира и его состояний. Человеческое сознание требует божество, которое *в самом себе имело бы* свою жизнь и бытие и не было бы привязано к натуральным вещам. Отсюда — натуральные и аллегорические божества имеют лишь второстепенное значение при свободном мире богов, состоящих из *личностей самостоятельных и определенно изображаемых*. Гомеровский бог высшего достоинства не символ, не аллегория, но индивидуум, совершающий как обязанность и призвание то, в чем обнаруживается его деятельность, обладающий притом возможностью делать и то, что делают другие. Это участие в другой области показывает силу *самоопределяемости*. Мир богов представляется свободным от натуральных сил. Жизнь их основывается на нравственных принципах права, узаконения, почитания.

Но действительно ли олимпийские боги имеют жизнь в себе, действительно ли им свойственна самоопределенность и жизнь их основывается на принципах права?..

Как недостаточна и, можно сказать, призрачна личная индивидуальная жизнь богов, это очевидно в особенности из представлений о природе божества и его свойствах. По своему первоначальному назначению греческие божества представляют лишь

предметы и силы природы в их различных проявлениях. Отсюда: достаточно было одних онтологических свойств, каковы продолжительность существования и деятельное могущество.

Признаки, которыми вообще характеризуются греческие божества, как в художественном их воспроизведении, так и в мифологии, обыкновенно — внешние \* и притом случайно связанные между собою, так что ни определенности характера, ни внутренней жизни в греческих божествах мы не видим. Известно, что различные виды деятельности и значения, которые усваивались какому-либо божеству при художественном изображении его, обозначались посредством символических знаков; это уже показывает, что искусство могло представить характеристику известного божества только внешним образом, будучи не в состоянии связать в одно целое различные атрибуты и отправления, составлявшие круг деятельности этого божества \*\*. Иначе и не могло быть, так как нередко совершенно противоположные, между собою несоединимые, но случайно связанные значения усваивались одному и тому же божеству \*\*\*. Из духовных свойств только все-

---

\* Так, например, Афина называется «светлоокой», Гера — «волоокой» и «белорукой», Посейдон — «темноволосым», т. е. с темно-синими волосами, Зевс — «радующийся молнии» и т. п.

\*\* Так, например, символическими изображениями Зевса сначала служили камень, столб, далее изображали его без ушей и с тремя глазами (*Nägelsbach. Nachhomerisch... S. 173, ср. со S. 132*). Диониса изображали с головою быка, Аполлон («покровитель улиц») изображался посредством конусообразных, заостренных вверху столбов (*Byk S. A. Der Hellenismus und der Platonismus. S. 6*). Известно, что и тогда, когда человеческий образ сделался принадлежностью греческих богов, их изображали с различными атрибутами, и никакой художник не в состоянии был совместить в одном образе столь разнообразные значения и свойства, которые усваивались главным божествам.

\*\*\* Аполлон, например, почитался как бог муз и мантики, но вместе с тем от него же происходили болезни и здоровье (*Maury A. Hist. des relig. de la Grèce antique. 1, 123, 146—147*). Также Афина — богиня войны и вместе покровительница мирных искусств (*Ibid., 292*). Культ Зевса первоначально существовал в трех местностях: в Додоне, Аркадии и на Крите, и в каждом из этих мест Зевс имел особый характер. Впоследствии эти три божества образовали одно. Отсюда объясняется многообразие атрибутов и власти Зевса (*Ibid., 55*). См. характеристику греческих богов в сочинении Хрисанфа «Религии древнего мира» (Т. II).

Вообще, как известно, греческая религия образовалась из местных культов. Но и после того как благодаря поэзии и искусству божества местных культов сделались общими для всей Греции, самостоятельность последних не прекращается. Это, конечно, объясняется тем,

могущество и всезнание приписываются богам; но могущество состоит в необычайной физической силе; всезнание — также свойство, имеющее основание натуралистическое, как это видно из того, что Гелиос — божество, не принадлежащее к сонму олимпийских божеств, следовательно, не достигшее личного бытия даже в такой степени, в какой обладали им эти божества, — называется *всевиждающим* и *всеслышающим* \*. Принципу самоопределяемости, который находит Негельсбах в греческих божествах, противоречит явно то представление, что боги также не свободны от влияния *Ате* \*\*. Даже бессмертие, единственная отличи-

---

что, как говорит К. Ф. Германн (1804—1855), мифология поэзии и искусства далеко не исчерпывала бесконечного множества символических образов и сказаний, так же как и, наоборот, нельзя думать, чтобы и самый культ приносился к тем изменениям, которым подвергались образы у поэтов; напротив (продолжает Германн), по мере того как эпическая поэзия заканчивает свою антропоморфическую систему, замечается реакция древних местных культов, которые образованных привлекали своими мифами, а народ — своими обрядами (Lehrbuch der griechisch. Antiquitäten. II. S. 18). Однако же не лишено основания также и следующее замечание Бика: местные культы существовали рядом с общеэллинского религией как составная часть ее, в которой была почитаема известная сторона эллинского божества, в своей целостности соединявшего свойства, выраженные в различных местных культах, вследствие чего усвоились ему все имена, соответствующие этим свойствам, хотя бы и по значению они были противоположны. Так, Афродите, дарующей любовь и радость, были приносимы в некоторых местах человеческие жертвы как грозной богине (Byk S. A. Der Hellenismus und Platonismus. S. 9 u. a.).

\* «Илиада», III, 277; «Одиссея», XI, 109; XII, 323. Подобным же образом Гесиод говорит о Зевсе, что его глаз все объемлет и все видит. Это натуралистическое понятие о знании как внешнем, чисто объективном отношении выразилось также в известном положении греческой философии, что равное познается равным, вследствие чего представление мыслимое рассматривается просто как существующее. Отсюда же понятно, что и Платон свои идеи рассматривает как *сущее*, хотя по действительному своему значению они выражают не то, что есть, но то, что должно быть. Таким образом, и сам идеализм в греческой философии имел характер реалистический. В этом смысле Бик мог сказать: бессмертие — единственная черта, существенно различающая богов и людей (Der Hellenismus und Platonismus. S. 12).

\*\* Ἀτῇ — повреждение, расстройство здравого смысла, рассудка, глупость, неразумие. В олицетворении представляется как демоническая сила, как существо, которое ходит над головами людей и причиняет все неразумное; от нее происходит поэтому всякая вина, всякое нечестие («Илиада», XIX, 93: «Богиня могучая все соверши-

тельная черта богов, не есть свойство, необходимо принадлежащее их природе, но обуславливается внешним обстоятельством — принятием пищи бессмертия (амвросия). Наконец, в какой степени верно, что жизнь богов опирается на нравственные принципы права — это можно видеть из той характеристики верховной власти Зевса, которую находим у самого же Негельсбаха. Как при царе феакийцев Алкиное, говорит он, еще двенадцать других царей участвуют в управлении, именно составляют его «булэ» (совет), и, как при Агамемноне, состоит совет старцев, в котором принимают участие благороднейшие и храбрейшие из военачальников, подобно тому под председательством царя богов как бы избранные из богов заняты мироуправлением. — Но как земной царь в сущности обладает неограниченную властью, так и воля Зевса юридически, или политически, ни в каком случае не ограничена: он повелевает и запрещает, вспомоществует или вредит, *следуя только своему желанию* (wie er will)... Если Зевс и неохотно вступает во враждебное отношение к важнейшим богам, каковы Посейдон, Гера, то, однако ж, он может исполнить и то, чего все не хотят; другие могут быть недовольны его решениями, но противодействовать ему не в состоянии («Илиада», IV, 29); тогда как другие избегают взаимных столкновений, он не боится борьбы со всеми («Илиада», VIII, 5 и д.). Вообще, власть Зевса основывается на том, что он — крепчайший, могущественнейший из всех богов. Конечно, олимпийские божества образуют государство<sup>22</sup>, но из этого представления также нельзя заключать о господстве нравственных принципов в устройстве этого государства, как и человекообразность греческих богов сама по себе не свидетельствует о том, что они обладают внутреннею личною жизнью<sup>23</sup>.

В последующий за гомеровским эпосом период оба вышеозначенных направления религиозных представлений более или менее разделяются, и даже одно из них вступает в отрицательное отношение к другому, тем не менее связь их окончательно не разрушается. Между тем как политеизм в области народных верований усложняется все более и более, и продолжающийся мифологический процесс преобразует в отдельные божества даже такие представления, которые имели лишь аллегорический и

---

ла, дочь Громовержца, *обида*, которая всех ослепляет, страшная; нежны стопы у нее: не касается ими праха земного; она по главам человеческим ходит, смертных язвя; а иного и в сети легко уловляет. Древле она ослепила и Зевса» — пер. Гнедича) (Homerisch. Theologie. S. 317—320, ср. со S. 25).

символический смысл \*, в то же время философы и поэты очищают и развивают религиозные воззрения в направлении монотеистическом, причем связь этого направления с народной религией выражается в том, что сознание единства верховного божества никогда вполне не освобождается от натуралистического миросозерцания, составляющего также основу народной веры.

Из философов Ксенофан, основатель элейской школы, первый со всею определенностью и силою выразил мысль, что «один только есть бог величайший над богами и людьми, ни телом смертным не подобный, ни мыслью» \*\*; в связи с этим он отрицает антропоморфизм народной религии. При единстве божество Ксенофана неизменяемо по причине простоты и нераздельности своего существа. Божеству не свойственно ни рождаться, ни умирать; в нем нет сложности частей; оно пребывает неподвижно всегда в одном месте. И однако вместе с тем оно есть ум, который без труда всем управляет. Понимаемое таким образом божество не есть существо, отдельное от совокупного бытия вещей; напротив, оно рассматривается как общая сущность всего \*\*\*. Вот почему Парменид — последователь Ксенофана — уже не говорит о божестве, а учит о *сущем* \*\*\*\*, утверждая относительно него те же предикаты, именно что оно едино, неизменно, всегда равно себе и, наконец, что оно нераздельно с мышлением. Понятие единого и единства было также основным в пифагорейской школе, каково бы ни было в частности его значение. Наконец, Анаксагор, признавая разум («Нус») перводвижителем мира, дает следующие определения существенных его свойств. Противопологая божественный ум материи, Анаксагор учит, что он ни с чем

---

\* По предположению Негельсбаха, выделение 12 богов из числа олимпийцев и сохранение этого числа богов как признанных важнейшими во все дальнейшее время после Гомера произошло оттого, что при *постоянном увеличении числа олимпийских богов* должна была возникнуть потребность избрания для религиозной веры высочайших и наиболее почитаемых, коль скоро уже у Гомера избранный мир богов образует «совет» высочайшего бога (Die Nachhomerisch. Theologie. S. 129). В особенности так называемые хтонические божества после Гомера получают важное значение, которого они не имели прежде. Далее, мир богов увеличивается еще принятием в их число чужеземных. Но и после этого все еще продолжается мифологический процесс (Friedlaender. Darst. aus d. Sittengesch. Roms. III, 454).

\*\* Mullachius. Fragmenta philosophorum graecorum. Vol. 1. P. 101.

\*\*\* Zeller. Phil. Gr. 1, 455).

\*\*\*\* Mullachus. 1. P. 117—118.



посторонним не смешивается, а существует сам по себе, между тем как вещи материальные смешиваются между собою таким образом, что все содержится во всем \*. Ни с чем иным не смешиваясь, ум не содержит в себе разнородных частей, а потому однороден повсюду, где бы ни находился, так что хотя бы в одном существе было больше ума, а в другом меньше, однако меньшая часть не отличается качественно от большей \*\*. Таким образом, ум Анаксагора есть начало хотя не материальное, тем не менее распространенное повсюду в мире, где только есть жизнь \*\*\*. Все материальное представляет такую смесь, что во всем есть части всего, подобно тому ум также распространен, но так как при этом он не смешивается с чем-либо иным, то поэтому ум есть единственное господствующее над всем движущее начало. Как начало движущее, приводящее все вещи в порядок, ум обладает неограниченным могуществом и всезнанием \*\*\*\*.

Из этих немногих указаний достаточно ясно видно, что при монотеистическом направлении греческая философия была не в состоянии представить божество отдельно от бытия вещей, как существо, возвышающееся над миром. Однако же как Ксенофан, так равно и Анаксагор, признавая божество существом простым, равным самому себе, однородным, по этому самому противопоставляют его всему телесному, чувственному, материальному. Противоположность эта, в частности, характеризуется в элейской школе тем, что только единое полагается как сущее, чувственный же мир вещей не признается сущим, и первое определяется как неизменное и, однако, деятельное, поскольку все собою движет, последнее же, напротив, представляется как область перемен: происхождения и разрушения. По Анаксагору, ум также не рождается и не умирает, оставаясь всегда равным себе; но при этом важнейшее свойство, которым определяется все значение ума, Анаксагор полагает в мирообразовательной, творческой его деятельности. Ум Анаксагора есть существенно движущий принцип в мире; соответственно этому материю, из которой образованы все вещи, он представляет, в противоположность уму, как исключительно пассивную, недейтельную смесь качественно различных элементов (гомеомерии). Таким образом, существенный признак верховного начала, по Анаксагору, есть образовательная, творческая *деятельность*; напротив, для элейской школы

---

\* Ibid. P. 249.

\*\* Ibid.

\*\*\* Ibid. P. 248, 249.

\*\*\*\* Ibid. P. 249.

таким признаком служит преимущественно неизменяемость, *неподвижность бытия*, почему в учении этой школы верховный принцип просто полагается как сущее. Нельзя не видеть здесь прямой связи философских понятий с основными мифологическими представлениями о божестве. Два существенных атрибута образуют мифологическое греческое божество: бессмертие, т. е. непрерывная продолжаемость *существования*, и необычайная подвижность в *действии* \*. Коль скоро эти два признака составляли самое существо божества, то понятно, что и все то могло представляться как нечто божественное, в чем находили тот или другой признак. Отсюда нетрудно понять, как элейская школа могла прийти к мысли, что божественное есть просто бытие, так сказать голое существование. Другие, напротив, существо божественного полагали в деятельности, в движении (Гераклит и Анаксагор). Однако же как элеаты только бытие, нераздельное с мыслью, следовательно мыслящее, признавали поистине сущим \*\*, так равно и Анаксагор единственно деятельным, следовательно божественным, принципом признает разум.

Философы рассматривали божество с точки зрения натурфилософской. Напротив, для поэтов главным материалом для развития теологических идей служит рассмотрение мира нравственного. Отсюда в представлениях о божестве, находимых у поэтов, нравственная точка зрения является господствующей.

Так как в основе религиозных представлений эллинов лежит натурализм, то понятно, что греческие божества не могли отличаться высшими нравственными достоинствами, и не из религиозных представлений древний грек черпал существенные понятия о нравственной жизни. Греческие божества могли только своим авторитетом давать санкцию тому, что внушала человеку непосредственная, его натуральная совесть, а также — чего требовали обычаи, нравы, общественные установления; вообще, весь порядок жизни, искони установившийся в государстве, — вот что было основанием для нравственных понятий и жизни нравственной \*\*\*. Само собою понятно, что, как блюстители существую-

---

\* Характеристическое свойство греческих богов, выражающее их могущество и силу, есть быстрота, скорость действия. См.: *Nägelsbach. Homerisch. Theologie. S. 27—28.*

\*\* *Mullachius. 1. P. 118.*

\*\*\* Святость (Heiligkeit) нигде не высказывается о богах в значении конститутивного элемента божественности, когда последняя рассматривается сама по себе или в обращении богов между собою; никогда божеству не дается эпитета, который указывал бы на сознание, подобное тому, с каким Библия говорит о святости истинного Бога. Божествен-

щих в государстве установлений и обычаев — боги должны бы благодетельствовать людям добродетельным и преследовать всякое нарушение должного; действительно, «блаженные боги не любят нечестивых дел» («Одиссея», XIV, 83) и в разном виде обходят города, для того чтобы надзирать за добродетелью и нечестием людей. Фетида изъявляет гнев богов Ахиллесу за его жестокосердие («Илиада», XXIV, 113). Несмотря на это, как существа, не обладающие нравственными качествами, боги не всегда справедливо и благоприятствуют людям, и преследуют их. Отсюда богам приписывается зависть к людям; обычное их свойство есть своекорыстие, побуждающее их так ревниво заботиться об охране своих прав, что всякое нарушение этих прав возбуждает в них ненависть к нарушителю и жестоко преследуется \*. Вообще, мерою как гнева, так и благосклонности богов служит личная приязнь или неприязнь \*\*. И не только сами боги являются нередко несправедливыми, но также и людям они внушают дурные намерения и действия. Так, Пенелопа свою вину приписывает божественному внушению («Одиссея», IV, 261). Гера предлагает и Зевс одобряет предложенное, чтобы Афина побудила троян к нарушению договора, заключенного перед единоборством Париса с Менелаем («Илиада», IV, 64 и далее). Боги поселили в сердце Ахиллеса ненависть и гнев («Илиада», IV, 636). Люди также не боятся испрашивать у богов одобрения своих дурных намерений («Одиссея», XVI, 371 и д. 400). Вообще, так как у богов, при отсутствии внутренней личной жизни и самоопределяемости, не предполагается внутреннего нравственного принципа (святости) — такой принцип мог быть только вне личного сознания каждого отдельного божества, частью в отношении низших богов к высшим, в особенности к верховному божеству, частью же в зависимости всех их от судьбы, т. е. натуральной необходимости, — подобным же образом и человек в своем внутреннем сознании, в совести, никакого высшего, свободно признаваемого принципа нравственного, который бы действовал благотворным образом на сами мысли, чувства и побуждения, не имел: и для него такой принцип заключался единственно в несвободном, рабском отношении к высшему авторитету богов \*\*\*. Прежде всего на нем лежала обязанность соблюдать должное в отношении богов, т. е.

---

ная святость выражается только в том, что они уважают и наказывают в человеке (Homerisch. Theologie. S. 31).

\* Nachhomerisch. Theologie. S. 49—52.

\*\* Homerisch. Theologie. S. 36—37.

\*\*\* См.: Homerisch. Theologie. S. 219—220.

оказывать внешнее почитание; совместно с этим такую же принудительную силу для каждого имел долг подчиняться установлениям государства и, как первое, т. е. соблюдение установленных форм богопочитания, было справедливостью относительно богов, так последнее, т. е. соблюдение правил существующего порядка жизни, было справедливостью в отношении к людям \*. Добродетель, таким образом, состояла вообще в справедливости, в воздаянии каждому должного, в сохранении прав, принадлежащих богам и людям; нравственность совпадала с законностью, была понимаема юридически. С другой стороны, так как все установления государственной жизни и вообще сама эта жизнь признавались происшедшими от богов, а потому — блюсти за целостностью существующего порядка и преследовать за нарушение его было правом богов, то отсюда справедливость к людям вместе с тем была также справедливостью относительно богов, т. е. гражданские обязанности не разграничивались с религиозными, ибо также имели характер религиозный, освящались авторитетом религиозным \*\*.

---

\* «Правосудие» вообще полагалось в том, чтобы каждому, т. е. богам и людям, воздавать должное.

\*\* Вот почему «благочестие» и «правосудие» обыкновенно отождествлялись. Связь религиозного культа с гражданским правом разъясняется таким образом в «Lehrbuch der griechisch. Antiquitäten» (K. F. Hermann; 11 Th.). Подобно тому как в гражданских отношениях неписанные законы долгое время имели значение высочайшего права, так еще более долго богослужебные обряды, в которых детское чувство выразило свои мирские и общественные потребности, заменяли недостаток юридических, полицейских, финансовых и экономических учреждений; позже дозволялось даже привлекать к их формам различные правила, чтобы таким образом при недостатке иных средств противопоставить преграду произволу. Так как право и его действие выводили из божественного мироуправления, то поэтому первые проявления юридических понятий состояли под покровительством религии и облекались святостью ее форм; это покровительство религии простиралось даже на мелочи внутренней городской жизни: и здесь также религия служила ручательством за действия и обязанности, необходимость которых чувствовалась, но не сознавалась в соответствующей форме. Так, цель праздников состояла в том, чтобы соседние государства и родственные племена привести к согласию и взаимному общению; для граждан того же государства они служили напоминанием общего их происхождения, а также содействовали образованию их личных союзов дружбы и родства (Платон. Законы. V, 738d; Аристотель. Никомахова этика. VIII, 9b). Заключение договоров дружбы между народами, и даже частные акты всякого рода, совершались пред лицом божества. Какие-нибудь запи-

Из всего этого видно, что вся нравственность у древних греков сводилась к соблюдению должного в отношении богов, для чего необходимо было *знание* прав, принадлежащих богам, и постоянное сознание границы, отделяющей свойственное человечес-

санные сведения и деньги для хранения полагались в храме. Для предотвращения нечестия греческое государство не довольствовалось страхом человеческого наказания, но пользовалось также божественной властью, прибегая к проклятиям; даже повеления к исполнению подкреплялись угрозой божественного мщения: во многих надписях позднейшего времени за оскорбления гробов и священных мест наряду с денежным штрафом объявлялось проклятье. Заслуживает также упоминания то, что греческое государство для сохранения своих сбережений посвящало их божеству, дабы в случае надобности опять у него заимствовать. Божество было представителем общества (так же, как оно было представителем сил и явлений природы). Так как право было обязано, таким образом, своим развитием содействию религии, то, в свою очередь, оно должно было доставить ту же опору утвердившимся требованиям религиозного культа. Отсюда — почитание богов было обязанностью гражданской, которая требовалась законами; и коль скоро в гражданской жизни стали ослабевать власть обычая и страх перед священным под влиянием самодовольного просвещения времени, то вместе с тем на первый план выступает то юридическое отношение, при котором внешность культа сохраняется продолжительнее, чем дух, породивший его. Отсюда произошло, конечно, механическое отношение к религии. Если сама философия определяет благочестие («Протагор», 331; «Республика», 1, 331b) и боязнь богов как справедливое в отношении к богам, то неудивительно, что и в народе жертва и другие богослужебные обряды считались не более как повинностью, на которую божество имеет принудительное право (не без основания, однако же, можно утверждать, что почитание богов у греков всегда имело такой принудительный характер: в самом деле, если боги не имели никакой любви к людям, то и люди не могли поэтому иметь ее к богам); лишить его этого права было невозможно, ибо это был бы опасный для других сфер общества пример нарушения права. И таким образом через все разветвления культа проходит аналогия «священного», т. е. божественного, права, со «справедливым» — человеческим (Платон. Горгий. 507b). Личная честь божества так же не берется во внимание, как и честь отдельного гражданина в государстве: что граждане должны были допускать относительно себя, государство допускает относительно богов. Отсюда — безнаказанное осмеяние божественных лиц на аттической сцене, которое тем менее оскорбляло принцип права, что оно не только не делало никакого ущерба внешнему почитанию их, но само опиралось на почву признанного культа. Только тот подвергался преследованию, кто наносил вред культу. — [Очевидно, что если бы культ основывался когда-либо на благоговении к самой личности богов, к их совершенствам духовным, а не только на принудительном признании их полномочия как представителей власти и силы, то вместе

ской природе от божественного. Вот почему вся сущность морали у древних греков исчерпывалась в понятии *умеренности*, или *благоразумия*\*, и, наоборот, — все противное нравственному принципу вообще определялось как превозношение, кичливое нарушение должной меры, предопределенной человеку его положением в государстве, отношением к людям и богам<sup>24</sup>. Нечестие, по этому представлению, вообще состоит в недостатке покорности нравственному миропорядку, в отсутствии сознания своей ограниченности. Древний человек не имел в самом себе внутреннего морализующего принципа; только внешний порядок жизни мог быть началом ограничивающим, но, чтобы этот порядок имел такое значение, необходимо было признание его и добровольное ему подчинение<sup>25</sup>. Так как к нечестивому превозношению, необузданности, к забвению надлежащей меры во всем обыкновенно приводят счастье, успех, то вот почему господствовало представление, что божество во всяком счастье, во всяком земном величии смертного видит оскорбление своего превосходства и подстерегает с завистливою ревностью всякое проявление кичливости. Греческое божество не возвышается над чувством страха, внушающим ему опасение, как бы не был сделан урон его величию. Наказание, как дело божественной справедливости, есть поэтому восстановление правильного отношения между богом и человеком\*\*. Но эта карающая справедливость, даже когда поражает человека за действительную вину, имеет

---

с падением благоговейных чувств к богам и сам культ не мог бы существовать. На самом же деле мы знаем, что, с одной стороны, еще в гомеровский период человек так же непочтительно относился к боже-  
ству, как и впоследствии («Илиада», XI, 110, где Агамемнон изобличает Зевса в коварстве), — с другой же стороны, как доказывает Фридлендер (*Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms. Th. 3. S. 423 u. a.*), религия языческая даже в первые века христианства еще не утратила своей первоначальной силы и жизненности. Не только продолжалась вера в старых богов, но и создавались новые. А это все показывает, что религия языческая всегда имела одинаковый характер, имела значение более юридическое, нежели духовно-нравственное: так как она не основывалась на идее личного, всесовершенного бога, то и уважения к личности богов не могло быть, а равно не могло быть лично-духовного отношения к божеству; вместо того все благочестие состояло в соблюдении религиозных форм.]

\* Отношение между *ἐὐσεβεία* («благочестие») и *σωφροσύνη* («благоразумие») таково, что «благочестивый» есть «благоразумный перед богами» (*Mem. Xen. 4, 3. 2*), а «благоразумный» есть «благочестивый перед людьми» (*Nachhomerisch. Theologie. S. 231*).

\*\* *Ibid. S. 49.*

характер слепой необходимости, ибо является чуждою всякому милосердию, т. е. действие этой божественной справедливости всегда так необходимо, что «скорее она погубит невинных вместе с виновными, если судьба их неразрывно связана \*, нежели пощадит виновного ради доброго». То же понятие непреодолимой судьбы прилагается, с другой стороны, и к самой виновности человека, возбуждающего своим нечестием неумолимый гнев и ненависть богов. «Некоторые произвольные поступки действуют как натуральные причины и неизбежно влекут за собою известные последствия, хотя бы воля и намерения действующего и были далеки от них. Здесь понятие природы преобладает над понятием свободы» \*\*. А так как божественное было тождественно с натуральным, то при таком натуралистическом взгляде на человеческие действия неудивительно, если и самое преступление, навлекающее на человека кару божественной справедливости, также производится от божества. Источником виновности человека признавалось умственное ослепление, безумие, ниспосылаемое демоном; в этом смысле нечестие, необузданность называется просто болезнью ума, умственным «расстройством» (*perturbatio mentis*); напротив, добродетель, т. е. «благоразумие» или умеренность, определялась как «здравое состояние». Итак, отношение богов к людям, по религиозным воззрениям древних греков, представляет две крайности: с одной стороны, произвол личной приязни или неприязни, с другой стороны, неумолимая последовательность карающей справедливости, ничем не отвратимая необходимость гибели как следствие умственного ослепления, в которое впадает человек не по своей вине, но также по некоторой слепой необходимости. Очевидно, что и в этом отношении смешиваются два вышеуказанных направления религиозных представлений: божество является то как существо личное с чувствами благожелания и гнева, то как слепая безличная необходимость, или рок, низвергающий в бездну иногда целый род.

Подобно Ксенофану, Пиндар<sup>26</sup> также не удовлетворяется мифологическими представлениями о богах. Но он отвергает их не совершенно, а только отчасти, частью же исправляет их и допол-

\* Ibid. S. 31. Далеко зрящий Зевс наказует преданных нечестию и злым делам. Часто и весь город истребляет из-за одного злого мужа, который злоумышляет и делает неправду (*Гесиод. Труды и дни*, 238). По известному библейскому сказанию, напротив, Бог щадит целый нечестивый город ради немногих праведников.

\*\* *Plätner. Ueber die Idee d. Gerechtigkeit in Aeschylus u. Sophocles. S. 9.*



няет. Это потому, что не антропоморфическая форма этих представлений не удовлетворяет его, а в самом содержании их он находит много недостойного и несообразного \*. Вообще, он требует более совершенных понятий о богах. Смертным, говорит он, пристойно возвещать о богах только прекрасное, тогда они менее виновны \*\*. Действительно, боги, по представлению Пиндара, свободны от земных недостатков и страданий, хотя состоят из души и тела; они не знают ни труда, ни опасностей и стоят выше всех границ пространства и времени, не подвержены никакому изменению, не стареют и не умирают. Обладая величайшим умом, они знают не только, что есть, но и то, что будет, даже сокровенные мысли и желания человеческие им открыты \*\*\*. Черты эти

\* Иную вещь, отличную от прежних, возвещу я о тебе, сын Тантала, говорит Пиндар. Указывая далее на известный миф, что когда Тантал пригласил к себе богов на пир, то Посейдон, окованный страстью, похитил у него сына и привез его на золотой колеснице далеко, в жилище чтимого Зевса, где боги разделили его на части, сварили и съели. Пиндар так мотивирует это последнее сказание о судьбе Танталида: но когда ты исчез и люди не привели тебя к матери, уже более не наслаждающейся богатыми дарами, тогда немедленно сказал некто из недоброжелательных соседей, что тебя разрезали, сварили в кипящей воде, разделили куски твоего мяса по столам и съели. Но я не могу никого из блаженных богов назвать алчным. Далека я от того. Бедствие постигает всегда злоречивых (1-я Олимп. ода).

\*\* Ibid.

\*\*\* *Bippärt G. Pindar's Leben, Weltanschauung und Kunst. S. 30—33.* Дронке находит, что одним из побуждений, которыми руководятся боги в своем отношении к человеку, по представлению Пиндара, служит *любовь* их к нему. Она побуждает (говорит Дронке) богов влечь в сердце героя мужественный дух, поэту — вдохновение, она побудила Аполлона нести Асклепия к Центавру, чтобы тот научился у последнего исцелять болезни, столько вреда приносящие людям (Р. III, 45 и далее, в рус. изд. и перев. Мартынова, с. 283). И если соревнование людей их радует, если они поспешают на игры, дабы их видеть, то и в этом не отражается ли любовь их к человеку?.. [Die relig. u. sittlich. Vorstellungen des Aeschylus u. Sophokles (Anhang: über die relig. u. ethisch. Anschauungen Pindars). S. 107]. Однако же Пиндар говорит о зависти богов, которая между тем, по замечанию самого Дронке, в человеке кажется ему столь презренным, как враг всего благородного [ничто столь не тяготит скрытый дух граждан, как слава чужих подвигов; впрочем, зависть лучше сострадания — не переставай искать лучшего (Р. I, 84. Мартынов, с. 265)]. Дронке оправдывает Пиндара в этом случае тем, что зависть богов, по представлениям Пиндара, обращает свою силу не против каждого, кто над другим возвышается славою, богатством или красотой, а только против того, кто в счастье увлекается духом нечестивого пре-

указывают на более чистое понятие о божестве, и между тем понятие это главным образом прилагается к Зевсу. Этот верховный отец и правитель богов и людей основал царство нравственного порядка и свободы; однако ж он не разрушил господствовавшей прежде натуральной необходимости — напротив, избрал охранительницу ее Фемиду себе супругою и сообщницею своей власти и родил с нею *Гор*, которые не только в царстве природы, но и в царстве свободы господствуют как учредительницы права и государственного устройства \*. Таким образом, в лице Зевса нравственный порядок сочетался с натуральной необходимостью. Отсюда, хотя Зевс и подвластен судьбе, — ибо все вообще боги, как и род людской, произошли по закону необходимости из хаоса (род людей и род богов один; от одной матери мы оба воспринимаем дыхание жизни, но разделяет нас всецелое различие силы, ибо человек ничто, для тех же небо остается всегда непоколебимым седалищем), — но он подчиняется ей добровольно. Справедливость (Фемида), неизменная спутница Зевса, в лице его нераздельна с натуральной необходимостью.

---

возношения, необузданности. По мнению Дронке, даже у Гомера зависть богов означает лишь справедливое негодование за злоупотребление их дарами (Ibid. S. 108—109). В словах Пиндара: «Получив немалую долю утех в Элладе, о если бы они не подверглись от богов завистливым превратностям. Да будет к ним милостив бог» (Р. X, 19. Мартынов, с. 399) Дронке видит простое желание, чтобы счастье победителей не увлекло их к необузданному самовозвеличению, которое наказывается потерей счастья. Но, кажется, вышеприведенные слова должны иметь иной смысл, если принять во внимание взгляд Пиндара на человека, приводимый самим Дронке (S. 106—107). Человек в сравнении с богами ничто. Если он хочет достигнуть желаемой цели, то не должен щадить труда и усилий, но и при этом он не в состоянии предвидеть, достигнет ли своей цели: *не от него это зависит*. И если чего достигает, то и этим, так же как и неожиданным счастьем, он обязан единственно милости богов. Ибо надежды людские кружатся то в вышине, то внизу, рассеиваемые пустым обольщением (Р. XII, 5. Мартынов, с. 128). Эта всецелая зависимость человека выражена в двух несравненных стихах (Р. VIII 95. Мартынов, с. 372—374). По объяснению Биппарта, «зависть» (от глагола «губить») заключает в себе не понятие мучительного чувства при виде чужого счастья, а только потребность уменьшить силу и величие других; в приложении к богам — означает демоническое господство высших сил, которые не терпят, чтобы низшие существа, каковы люди, выступали из своих границ и превозносились, впадая в нелепое излишество самочувствия... Из этой идеи выходит Пиндар и т. д. (Цит. соч., с. 39).

\* Bippart G. S. 51—53.

У Эсхила и Софокла ясно уже определяется отношение между тою и другою. Вместе с тем монотеистическое направление решительнее обнаруживается у этих поэтов.

Уже Пиндар, говорит Дронке, заметно склоняется к признанию Зевса не только первым и более могущественным из числа других, равных ему богов, но и единственным источником всякого могущества и всей мудрости. Но только у Эсхила этот принцип проведен с решительною последовательностью. Зевс Эсхила не подвластен судьбе, а, напротив, сам содержит в своей власти судьбу и справедливость, так что и та и другая отождествляются с его волею \*. Что судьба решает, то и сбывается. Ибо непреложно вечное, никогда не колеблющееся решение Зевса. Пока Зевс пребывает, справедливость также продолжается. Отсюда он называется носителем справедливости (*Эсхил. Агамемнон*, 525). Так как справедливость и судьба соединяются таким образом во власти Зевса, то вследствие этого справедливое и закономерное представляет печать судьбы и, наоборот, судьба отождествляется с нравственным миропорядком. В этом смысле, например, брак называется определением судьбы (*Эсхил. Эвмениды*, 213). Из этого единства судьбы, т. е. натуральной необходимости, с нравственным законом справедливости проистекает двойственный характер трагической судьбы выводимых поэтом на сцену отдельных лиц и целых родов. С одной стороны, судьба человека, по миросозерцанию Эсхила, имеет необходимую связь с его действиями и в этом отношении есть как бы дело его свободы. Так, вина человека необходимо влечет за собою карающий суд Зевса — напротив, справедливый ведет жизнь беспечальную \*\*. Но, с другой стороны, прямо говорится, что бог делает человека виновным, когда хочет истребить его род \*\*\*. Противоречие это примиряется тем, что хотя обольщение, в которое впадает человек, посылается богом и действует непреодолимо, увлекая его к гибели, однако это самообольщение, как причина неизбежных преступных действий, в свою очередь всегда является следствием добро-

---

\* Die relig. u. sittlich. Vorstellungen des Aeschylus u. Sophokles. S. 7. Зевс называется у Эсхила «всемогущим», «всевластвующим», «совершенным», «всесильным» и т. п.

\*\* Нечестивое дело порождает еще большее бедствие, подобное тому, от чего рождается; дом же справедливого всегда украшается изобилием. Замечательно, что приведенным здесь стихам предшествуют слова: имею свое, отдельное от других, мнение, — слова, показывающие, что приведенный взгляд направлен против обычного мнения, что несчастье постигает человека единственно по воле богов.

\*\*\* См. фрагм. 160 из Ниобеи.

вольной вины человека. Губительное действие божества на волю человека как нечто роковое, неизбежное, происходит лишь тогда, когда человек сделался виновным по собственному побуждению. Так Ксеркс, склоняя свой слух к подстрекающим речам худых людей, навлек на себя самообольщение, подвергся влиянию мстительного демона, который и приводит его к гибели <sup>\*27</sup>.

Однако же последствие преступного действия не только для самого виновника неотвратимо, но также простирается и на целый род, на все поколение людей, состоящих с первым виновником их гибели в кровной связи. В этом отношении, хотя каждый член рода, в свою очередь, совершает преступное действие, вследствие чего гибель его является также заслуженною, но само преступление, вина, в этом случае более есть дело необходимости, нежели свободы <sup>\*\*</sup>.

Софокл сохраняет тот же взгляд на демоническое ослепление; он признает также, что если смертный по собственному добровольному решению сделался виновным, то Бог поражает его расстройством смысла, и ослепленный таким образом, хотя действует не свободно, остается ответственным за свои действия. Но вместе с тем, по Софоклу, не всякое страдание, которое боги посылают человеку, должно признавать наказанием за нечестие. Вопреки этому одностороннему взгляду на жизнь, Софокл изображает страдания людей невинных (Филоктет, Эдип <sup>28</sup>). Эдип говорит, что он без всякой вины впал в несчастье. Стремясь к справедливому, смертный впадает в заблуждение (Эдип убивает своего отца, не зная его, и женится на своей матери, также не зная, что это его мать) и навлекает на себя бедствие, предопределенное ему провидением. Поэтому должно отличать демоническое ослепление как следствие вины ослепленного или безумного от невольного заблуждения, которое также вовлекает в преступные действия и без собственной вины совершившего их. Такие преступные действия, которые являются следствием заблуждения, предопределяет божество, но не произвольно, а для сохранения нравственного миропорядка. Провидение не только причиняет счастье или несчастье *отдельному лицу* сообразно с его действиями и заслугами, но также объемлет своею *мудростью* в своем

\* См.: Dronke. S. 33. «Персы», 753, 750.

\*\* Ibid. S. 26—31. См.: Plätner. Ueber die Idee d. Gerechtigkeit in Aeschylus u. Sophocles. S. 134 и далее. Распространение нечестия в роде представляется таким образом: пролитая кровь требует отмщения, т. е. влечет за собою новое преступление, которое совершается уже другим лицом и также возбуждает месть; этим путем дух ослепления усиливается и увлекает в свои сети новые лица.

мировом плане *всех смертных* и устрояет отдельного в целом, сохранение нравственной гармонии этого целого и есть цель божественного мироуправления \*. Так как при этом божество и невинным посылает жестокую участь, то удовлетворение за нее божественная справедливость должна воздать в будущей жизни. Вообще, как замечает Дронке, Эсхил изображает *справедливость* божества, а Софокл — *мудрость* \*\*.

Таким образом, единство натурального закона необходимости и нравственного закона поэтами также признается во всей силе, но, по крайней мере по их убеждению, не судьба, или необходимость господствует над справедливостью и сообщает ей свой собственный характер, а наоборот, справедливость и мудрость господствуют над необходимостью. Господство это не есть, однако же, абсолютное, ибо и самый тот нравственный миропорядок, в котором осуществляются мудрость и справедливость, есть продукт космического процесса (олицетворенного в теогонии Гесиода), следовательно, рожден в силу того же закона необходимости, над которым он должен был восторжествовать, так что это торжество нравственного начала, в сущности, скорее есть только примирение, союз его с натуральной необходимостью. Вместе с тем божество есть не что иное, как идея, или же носитель, этого единства, этой гармонии нравственного порядка с царством необходимости. Полное торжество справедливости и освобождение от крепких уз натурального закона предполагается лишь в ином, высшем мире. Натурализм таким образом связывается с дуализмом.

Софокл изображает мудрость божественную. Сократ сам был одушевлен стремлением к мудрости, которую он полагает в знании. Еще Анаксагор, как мы видели, учил, что разум божественный обладает всезнанием, но при этом он рассматривает этот разум исключительно как *силу движущую*. Сократ же разъяснил идею знания, в котором он видит преимущественное выражение разума, и показал, что знание, поскольку основывается на разуме, необходимо направляется к осуществлению блага, — так что благо составляет общее содержание, или предмет, знания. Отсюда для него знание в человеке совпадает с добродетелью, равно и деятельность божества, как основывающаяся на разуме, должна быть целесообразна (чего Анаксагор не показал), т. е. осуществлять благо. Но эту целесообразность Сократ понимает еще внешним образом, ибо полагает ее в том, что в природе все предназначено служить благу человека (Mem. Xen. IV, 3<sup>29</sup>). Итак, Сократ

\* Dronke. S. 99.

\*\* Ibid. S. 81.

к учению Анаксагора о разуме как движущем начале присоединяет учение о знании как необходимой принадлежности разума, полагая знание в систематическом соединении понятий, выражающих сущность вещей. С другой стороны, насколько человек уподобляется божеству, приобретая знание и утверждаясь чрез то в добродетели, настолько, по Сократу, он освобождается от власти слепой необходимости, так что Сократ своею философиею и жизнью показал, как человек в *себе самом* может осуществлять господство нравственного закона над натуральною необходимостью.

Наконец, Платон показал, в чем состоит *мудрость*, насколько она открывается в целесообразном устройстве природы, и *справедливость* как принцип нравственного порядка жизни. Целесообразность, по Платону, не в том состоит, что все предназначено для блага человека, а в том, что всякая вещь существует прежде всего для собственного блага, так что идея блага имеет равное отношение ко всякой другой идее, а не только к идее человека; говоря иначе, идея блага выражает сущность всякой идеи, сущность же всякой идеи состоит в том, что она *сама по себе* существует, т. е. имеет цель своего бытия в самой себе. Как всякая идея есть «само по себе сущее», так равно и вещи, будучи подобны идеям, устроены таким образом, что каждая стремится к осуществлению своей собственной цели; все вещи существуют в процессе *бывания*, бывание же имеет целью — «соответственную сущность». Поэтому, кроме неподвижных идей, представляющих неизменно сущее, должен быть также движущий принцип, и этот принцип, как учил Анаксагор, есть разум, или же разумная душа. И прежде всего такой движущий принцип, действующий по идее блага, т. е. по образцу идей, есть верховный божественный разум, от которого сообщается также разумность и всем второстепенным движущим принципам, или душам, действующим в мире. Что же касается нравственной жизни, то Платон, так же как и Софокл, не находит в действительной жизни полного осуществления справедливости (действительно существующие формы государства основываются на несправедливости). Но у него, как и у Сократа, сознание этого отсутствия справедливости переходит в деятельное стремление к осуществлению ее, и притом в целом обществе. Таким образом, Платон (так же как и Софокл) гармонию натуральной необходимости и нравственного порядка находит лишь в *целостности* мирового устройства. Вследствие того его идеализм, несмотря на то что цель жизни он полагает в освобождении разума от чувственности, не возвышается над натурализмом.

Итак, в философии Платона соединяются в одно целое и натурфилософская точка зрения, с которой было рассматриваемо божество в прежней философии, равно как и моральная точка зрения, преобладающая у поэтов; вместе с тем и те основные воззрения, которые были приобретены тем и другим путем, нашли в этой философии свое надлежащее место.

Христианство, как религия истинная, откровенная, отвергнув язычество во всех его видах, не могло примириться не только с политеизмом народной веры, но и с философским монотеизмом, также не чуждым политеистического характера. Ниспровергая идолопоклонство, христианство противопоставило также философскому монотеизму, который опирался на соображения разума, непоколебимую, основанную на откровении, веру в живого личного Бога. Древнеязыческому религиозному, равно как и философскому, сознанию была недоступна идея абсолютной, безусловной личности. Противоположность между идеальным понятием божественного как безусловного принципа и конкретным представлением личности для языческого сознания была непримиримой, ибо, вообще, личность была понимаема тогда только как *часть* целого, каковым для человеческой личности было государство, а для личности божественной частью целый мир богов, частью же судьба — закон натуральной необходимости, от которой все боги были одинаково зависимы, — и притом так, что самое бытие их обуславливалось ею. Поэтому коль скоро божество представляли как существо личное, то с таким представлением была несовместима общая теоретическая идея божественного в его безусловном значении, и наоборот — вместе с тем как возвышалась теоретическая идея о божественном, представление личности оказывалось неприменимым к такой идее. Коль скоро Зевс — это первоначально пантеистическое существо — получил все атрибуты личного существа, то вместе с тем он должен был разделиться на множество отдельных существ, родить из себя целый мир богов, причем и сам также был рожден другими богами: появилась, таким образом, целая система божеских династий, последовательно сменявших одна другую. С другой стороны, развитие монотеистического созерцания у философов и поэтов показывает, что содержанием созерцания была идея миропорядка, т. е. представление божества снова низводится на степень безличного общего начала \*. Эту двойственность в представлении божества

---

\* Дронке находит, что справедливость, которая называется девственной дочерью Зевса, есть не что иное (у Эсхила), как истечение божественного существа Зевса, и даже сам Зевс (S. 12), несмотря на это,



ства мы ясно видим у Платона. Пользуясь мифическими представлениями или для восполнения недостаточности понятий о данном предмете, или же для удобнейшего, более рельефного и приспособленного к обычным воззрениям выражения своего учения, Платон, очевидно, не мог также не воспользоваться и для

---

утверждает, что Зевс Эсхила — существо личное. Хотя обыкновенно Эсхил отождествляет судьбу с волею Зевса, но в «Прометее» сам Зевс ясно представляется подвластным судьбе [Хор спрашивает: «И сам Зевс бессилен против их могущества (Эриний и Мойр)?» («Прометей»). От предназначенного жребия он никогда не уйдет (517). Будущее ему неизвестно. Он не знает, от какой именно богини, если он вступит с нею в брак, родится у него сын, которому предназначено лишить его власти]. По мнению Германна, слово «Зевс» у трагика означает то одного из богов, высочайшего и могущественнейшего, то вообще божественное существо, т. е. должно различать мифического Зевса от олицетворенного абстракта. Против этого мнения Дронке возражает, что тот возвышенный Зевс, который представляется в «Ищущих помощи» и «Агамемноне», по указанию самого поэта, есть исторический, а не какой-либо иной. <...> Что же касается отношения Зевса к судьбе в «Прометее», то, основываясь на аналогии изображаемого в «Эвменидах» конфликта нравственных сил в лице различных богов (Аполлон и Афина покровительствуют Оресту, Эринии, напротив, преследуют его), Дронке находит, что и в «Прометее» представляется борьба новых и старых богов и что эта борьба, конечно, также должна была разрешиться именно торжеством новых богов и основанного ими нравственного миропорядка. Зевс достиг власти насильем; чтобы согласовать ее с нравственным миропорядком, надлежало снова победить в духе этого порядка, т. е. нужно было достигнуть признания своей власти. Это и действительно достигается посредством титанической борьбы, которая оканчивается миром между спорящими партиями. Таким образом, независимость судьбы от Зевса продолжалась до тех пор, пока натуральные силы не были вполне побеждены и не соединились с силами нравственного порядка, основанного Зевсом (Dronke. S. 14—18). Но всем этим не опровергается еще вышеуказанное предположение Германна. И сам Дронке, говоря об отношении Эсхила к мифическим сказаниям, замечает между прочим, что законы его искусства вынуждали его при обработке мифического сказания довольствоваться заимствованием без перемены главных элементов, и только во внутреннем мотивировании он мог действовать по своему художественному разумению, так что преобразующая рука Эсхила прежде всего должна была сказаться в религиозно-нравственном значении его произведений (S. 20). Не следует ли отсюда, что политеизм и монотеизм, т. е. мифология и более чистое религиозно-нравственное миросозерцание, у Эсхила должны так соединяться, что поэтому он не представлял отдельно от исторического Зевса ту идею божества вообще, которая, однако, имеет у него независимое значение.

представления своего понятия о божестве мифическим образом *художника*, причем, конечно, такой образ никакого догматического значения для него не имел. Ибо сам процесс творчества, изображаемый Платоном, ясно выражает ту мысль, которая, впрочем, опирается на всю философию Платона, что божественный разум не свободно, а по необходимости своей природы, образует мир.

Идея блага имеет значение, равное понятию судьбы, в том отношении, что также выражает необходимость, хотя эта необходимость идеальная, действующая разумно и целесообразно<sup>30</sup>.

В этой именно невозможности догматически (а не только в форме мифа) утвердить понятие личности в отношении к божеству и заключается существенная противоположность языческого религиозного сознания христианскому вероучению. Личное бытие Бога для христианства есть истина положительная, догматическая, а не только образ, представление. Но каким образом возможно было для христианства то, что было невозможно для язычества?

Личная жизнь в древности была понимаема как отдельная часть целого; таков натуральный образ существования личности. Отсюда видно, что, дабы возможна была идея безусловной личности, для того необходимо должна быть дана эта идея не натуральным путем, а в откровении. Все натуральное, естественное условно, следовательно, существо безусловное должно быть сверхъестественным и только сверхъестественным образом может открыться непосредственно. А такой образ откровения Бога, в свою очередь, предполагает *безусловное могущество* Божие над природою. Таким образом, понятие *откровения*, а также понятие *творения* имеют нераздельную связь с учением о Боге как об абсолютной Личности. Отсюда ясно, почему христианство веру ставит выше разума. Иного отношения к откровению, кроме непосредственной живой веры в его действительность, быть не может. Разум в этом случае имеет лишь вспомогательное значение, ибо от веры заимствует всю силу, какую только он способен иметь в этом отношении. Языческие божества были созданы человеком, поэтому вместе с совершенствованием человека совершенствовались и боги<sup>31</sup>. По христианскому же учению, наоборот, Бог создал человека. Поэтому только под влиянием идеи о Боге как о безусловной Личности возможно было также признание самостоятельного значения человеческой личности безотносительно к условному значению ее как отдельного члена общества, так что не идея человеческой личности в ее полном развитии есть первоначально данная, а идея личности Божией; понятие же о челове-

ческой личности есть последующее; этим самым уже отрицается всякая возможность приобрести идею о Боге как безусловной Личности иначе нежели через веру в откровение.

Как основанная на откровении, христианская идея о Боге как о Духе бесконечном и вместе личном есть не только теоретическая истина, но также имеет значение практического принципа для жизни человеческой. Влияние христианства первоначально и самым решительным образом обнаружилось в практической жизни христиан. И с этой стороны оно прежде всего представлялось язычеству чуждым и непонятным. Так, Эпиктет и Марк Аврелий<sup>32</sup> упоминают о твердости духа, с какою христиане шли на смерть, но обоим казалось, что такое настроение опиралось не на разумное убеждение, а на привычку и упорство. Марк Аврелий находил, кроме того, что этому настроению недоставало достоинства. Кротость христиан казалась Аристиду<sup>33</sup> низменностью настроения, а крепость их убеждения — дерзостью, и соединение этих противоположных свойств он находит особенно характеризующим христиан. Гален<sup>34</sup>, который признавал добродетель у христиан, выражает презрительное изумление в отношении к безусловной вере, с какою последователи Моисея и Христа держались недоказанных положений, — ибо ему, как и всем язычникам, понятие религиозного догмата было полностью чуждо. Идея всемирной религии в империи, где так много существовало религий, представлялась непонятною. Возможно ли, говорит Цельс<sup>35</sup>, чтобы все эллины и варвары в Азии, Европе и Африке, до пределов земли, единодушно верили в один закон? Кто признает это возможным, тот лишен рассудка\*.

Нетрудно понять, каким образом языческим философам и само христианство: проповедь его о пришествии Бога на землю для спасения человека, о жизни Его между людьми, смерти и воскресении — все это должно было представляться *безумием*<sup>36</sup>. Тот же Цельс дает ясно понять, в какой степени христианское учение о Боге было чуждо языческому сознанию: «Истинное слово» Цельса, направленное против христианства, для нас в особенности важно в настоящем случае, ибо: а) как доказано новейшею критикою и как это очевидно, впрочем, из общего характера его возражений, он был последователем Платоновой философии, а не эпикурейцем \*\*<sup>37</sup>, б) это единственный сохранившийся до нас (хотя и не в подлинном виде) опыт критического взгляда на хри-

\* *Friedländer L. Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms. Th. 3. S. 533.*

\*\* *Keim T. Celsus wahres Wort. S. 203.*

стианство с точки зрения языческой; в) наконец, Цельс действительно знал христианское учение и историю христианства и был образованнейшим человеком своего времени и остроумным писателем, следовательно, мог высказать все, что только в состоянии было язычество противопоставить христианству. По всему этому рассмотрение возражений Цельса должно признать лучшим средством для выяснения отношения между платонизмом и христианством\*.

Мы видели, что монотеизм философский не был свободен от пантеистического миросозерцания и в этом отношении, несмотря на отрицание народной религии, никогда не терял связи с нею; по крайней мере, эта связь настолько была необходима, насколько религия народная в своем основании была пантеистическою. Поэтому неудивительно, что по прошествии времени могло возникнуть в самой философии стремление к сближению с политеизмом народной религии. Такое стремление в особенности было свойственно платонизму, тем более что в самой этой философии было дано основание для соглашения его с религиозными представлениями. Платон различал и в то же время соединял между собою два противоположных начала; это именно — *единство* и *множество*, идеальное и материальное. Но коль скоро сам же Платон (по свидетельству Аристотеля) признал единое причину добра, а многое, или неопределенное, — причину зла<sup>38</sup>, то поэтому казалось невозможным соединять в одно и то и другое начало. Вот почему неоплатонизм так решительно противопоставляет единое множому, что признает невозможным выразить это единое ни в каком положительном определении. Но так как единое тем не менее есть причина всякого блага и, следовательно, все сущее должно происходить от него, то требовалось в то же время показать, что многое, насколько существует, также рождается, хотя и не прямо и непосредственно, из единого. Таким образом, верховным началом было признано абстрактное единство, которое, однако ж, в последовательном порядке рождает из себя множество. С другой стороны, и в самой народной религии вера в демонов как в существ, посредствующих между божеством и человеком, также представляла удобное средство к примирению верховного первоединства со множеством народных богов\*\*.

Из этих оснований изъясняется миросозерцание Цельса, которое состоит по сущности своей в следующем.

---

\* Ibid. S. 256.

\*\* О вере в демонов в последние времена язычества см.: *Friedländer*. Th. 3. S. 430.

О божестве высказывает он понятие, очевидно принадлежащее, по крайней мере в существенных чертах, платоновской философии, на что, впрочем, указывает и сам Цельс. Так же, как и Платон, он противопоставляет духовное, или «мыслимое», видимому, или «чувственному», — как сущность, с которой нераздельна истина, — рождению, сопровождаемому заблуждением. Соответственно этому разделению бытия, о божестве он говорил так: в мире видимом — солнце, которое, не будучи ни глазом, ни зрением, есть причина способности видеть по отношению к глазу, а для самого зрения — причина, почему оно происходит ради себя самого, для видимого же — причина видимости, и для всего чувственного — причина его происхождения, само же для себя невидимо; то же самое в мире духовном есть то, что, не будучи ни умом, ни разумением, ни знанием, есть причина разумения в отношении к уму и бытия для себя в отношении к разумению, и познания ради него самого, свойственного знанию, и бытия всего умосозерцаемого, и истины, и сущности \*. Бог не имеет ни уст, ни голоса, ни иного чего-либо, известного нам \*\*. Бог не мог создать человека по образу своему, ибо ни человеческому и никакому другому виду не подобен \*\*\*. Ему не причастны ни форма, ни цвет, ни движение; он не участвует также в сущности \*\*\*\*. По всему этому божество неизреченно и недоступно для слова \*\*\*\*\*. Но, с другой стороны, так как божество совершенно и причина всего совершенного (из него все, а сам он из ничего), то можно назвать его благим, чуждым зависти, неизменяемым, прекрасным, блаженным и т. п. <sup>6\*</sup> При таком абстрактном, исключительно отрицательном понятии о божестве никакого живого, деятельного общения его с миром не могло быть допущено. Ибо всякое действительное отношение к миру было бы нарушением единства безусловного и неподвижного божества. Поэтому, хотя и говорится, что из Бога все <sup>7\*</sup>, но это никак не согласуется с понятием о божестве. И действительно, Цельс сам признает невозможным происхождение мира от Бога <sup>8\*</sup>. Отношение божества к

---

\* *Origen. Contra Celsum. VII, 45.*

\*\* *Ibid. VI, 62.*

\*\*\* *Ibid. VI, 63.*

\*\*\*\* *Ibid. VI, 64.*

\*\*\*\*\* *Ibid. VI, 65.*

<sup>6\*</sup> *Ibid. IV, 14.*

<sup>7\*</sup> *Ibid. VI, 65.*

<sup>8\*</sup> Мир не произошел и не разрушим, а только то, что находится на земле, подвергается разрушению посредством огня или наводнения (IV, 79).

миру вследствие этого могло быть мыслимо только как логическое, как отношение противоположных понятий безусловного единства и неограниченного множества. Отношение это может состоять лишь в постепенности перехода от единого ко множому, коль скоро необходимо связать эти понятия. В этом смысле Цельс говорит, что Бог ничего смертного, т. е. материального, не произвел, что произведения Божии суть только бессмертные существа \*, т. е. ближе всех к Богу, по причине простоты и несложности своего существа, бессмертные боги и духи, которым поэтному свойственно стремиться к Богу, как сродному им. Телесное, материальное, напротив, наиболее удалено от Бога. Отсюда в материи полагается источник зла. И так как материи тоже присущи действующие силы, то в связи с этим духи или демоны разделяются на добрых и злых \*\*. В числе добрых духов, которым принадлежит господство в мире, ближайшими органами верховного божества служат достойнейшие и наиболее могущественные части неба (солнце, месяц, звезды). Земная жизнь в теле для бессмертных душ есть не что иное, как плен, наказание, период очищения от страстей, после которого должна наступить для них вечная жизнь.

Посмотрим теперь, как Цельс, исходя из этих начал, полемизирует против христианства. Вот главные из его возражений.

1. Цельс доказывает невозможность пришествия Бога на землю и воплощения. Если Бог нисходит к людям, говорит он, то

---

\* IV, 52.

\*\* Слово «даймон» у Гомера часто означает злое и производящее вред божество и, вообще, непонятное действие высшей божественной силы, но также означает, как божество просто, так и, в особенности, божество доброе, милостивое. Эта неразграниченность противоположных значений указывает на то, что у Гомера не только доброе, но и дурное, злое без различия производится еще от божества, хотя уже и здесь значение злой силы преобладает в употреблении слова «даймон» (*Nägelsbach. Homerisch. Theologie. S. 72—74*). Дальнейшую историю этого понятия см.: *Denker, Krische. Die theologisch. Lehren der Griechisch. S. 321*. Уже Ксенократ, второй представитель Академии после Платона, соответственно тройственному делению познания и бытия у Платона различал божественное, демоническое и смертное, и это различие выражается, по вероятноному предположению Крише, у него в разделении мира на три области (сфера неподвижных звезд, планетная сфера и область подлунная) и действующих сил — на три различных рода или же, вернее, степени; в высочайшей области мира господствует разум, далее, в средней области, простирающейся до луны, жизненный принцип есть душа мировая, и то же начало в области подлунной господствует как «владеющий» (*Ibid. S. 324, ср. со S. 316 и далее*).

для этого нужна перемена из доброго в худшее, из прекрасного в ненавистное, из счастья в несчастье, из лучшего расположения в худшее. Кто захотел бы избрать такую перемену? Что касается смертного, то, конечно, перемена и преобразование есть его природа. Но природа бессмертного состоит в том, чтобы оставаться всегда равным и тождественным себе. Итак, никогда такой перемены Бог не принял бы \*. Нужно допустить, или что Бог изменяется в смертное тело, что невозможно, или же он не изменяется, а только делает так, что видящие думают, будто он изменяется; тогда он обманывает и лжет. Обман и ложь, хотя и есть зло, мог бы употребить кто-либо только как средство спасения или в отношении к больным и безумным друзьям, или же против врагов в заботливости — уйти от опасности. Но для Бога нет такого больного или сделавшегося безумным друга; равно ничто не может устрашать Бога, чтобы явилась надобность посредством обмана избежать опасности \*\*. Что здесь в основании этого рассуждения лежит платоновское понятие о божестве как существе неизменяемом, всегда равном самому себе, — это само по себе очевидно. И сама дилемма, привязанная к этому понятию Цельсом, также платоновская. Платон все перемены сводит к двум родам, каковы качественное изменение и перемена места; здесь указывается только первая перемена (мы увидим ниже, что также и перемена места не забыта); или Бог действительно потерпел перемену, когда воплотился, и перемена эта состоит в том, что из невидимого он сделался видимым, из бестелесного — телесным, или же Бог обманывает. Противопоставляя материальное духовному и признавая первое причиной зла, платонизм мог допустить только насильственное, вынужденное, а не свободное смешение одного с другим, каковым, конечно, должно было представляться воплощение. Как может божество соединиться с материей, которая не есть произведение его всемогущества и, следовательно, есть нечто вполне чуждое, вечно противостоящее ему. Уже Платон мыслил образование мира как победу божественного начала над беспорядочностью материи, но и при этом он не мог допустить непосредственного соприкосновения верховного божества с бытием материальным, а только — посредствуемое низшими боже-ствами; неоплатоники же еще более отделяли материальное бытие от первоединого, представляя первое наиболее удаленным от последнего. С этой точки зрения воплощение Бога прямо должно быть признано осквернением для него. Что же касается другой

---

\* IV, 14.

\*\* IV, 18.



части дилеммы, что Бог на самом деле не воплощается, а только обманывает, то, конечно, это соображение имело фактическое основание в греческой религии. Хотя гомеровские божества имеют собственный вид, но они являются людям также и в других видах и таким образом иногда намеренно вводят их в обман. Указывая на подобные представления о богах, Платон, как мы видели, отвергает их как несообразные с истинным понятием о божестве<sup>39</sup>.

2. Некоторые из христиан, а также иудеи говорят: одни, что некий Бог, или Сын Божий, нисшел на землю, другие — что нисойдет как судья в настоящей жизни\*. Каков смысл такого нисшествия для Бога, — не тот ли, чтобы узнать, что делается у людей, но не все ли он знает? Вы говорите — он знает, но не исправляет, и невозможно ему исправить божественной силою, если он для этой цели не пошлет кого-либо в тело? \*\* Бог нисходит к людям. Итак, он покинул свой трон? Но это невозможно, ибо если бы ты переменял одну из этих вещей, хотя бы малейшую, то все будет низвергнуто и погибнет\*\*\*. Итак, вот каково понятие Цельса о Боге. Бог не может оставить своего места. Как с этим примирить поставленный им выше вопрос: почему Бог не мог спасти человека собственной силою, не посылая для этого в мир своего Сына? И каким образом мог сказать, что Бог есть *разум всех вещей*, коль скоро для Бога должно быть свое место? Дело в том, что, конечно, только с христианской точки зрения Цельс мог возразить, почему Бог (для которого все возможно) не спас человека, не посылая в мир своего Сына. Для самого же Цельса Бог имеет свое местопребывание на границе мира, а в самом мире он действует лишь посредством своих ближайших органов, низших богов. Таким образом, хотя можно сказать, что Цельс допускал вездиприсутствие Бога, но это вездиприсутствие сковано натуральною необходимостью, потому что Ориген возражает в этом случае главным образом против грубого натуралистического понимания божественного существа\*\*\*\*. Ибо если все так устрое-

---

\* IV, 2.

\*\* IV, 3.

\*\*\* IV, 5.

\*\*\*\* Ориген возражает против Цельса, что он не знает могущества Божия и не понимает того, что Дух Божий наполняет вселенную и, все объемля, имеет знание голоса (т. е. слышит речь человеческую: Премудр. Солом. 1, 7). Он не в состоянии понять и это: разве не наполняю я небо и землю, говорит Господь (Иерем. 23, 24). Открывается же могущество и сила Божия там, где хочет и где обретает для себя место,

но в мире, что и малейшую часть в нем не только человек, но и Бог не может изменить, то, следовательно, необходимость, которая все содержит в своих узах, должна быть поставлена выше Бога. Свобода, всемогущество и вездеприсутствие — эти свойства могут быть признаны существенными для Бога только при том понятии о Боге, по которому Он есть безусловный личный Дух. Очевидно, Цельс не имел и не мог иметь такого понятия о Боге \*.

Коль скоро все существует так, а не иначе, по необходимости своей природы, и божество не есть существо личное, в таком случае все существа для него равны; тогда следует признать, что Бог безразлично относится ко всем существам, находящимся в природе и что иначе он и не может относиться; ибо если вообще аффекты не свойственны божеству, если оно не знает ни скорби, ни радости, не гневается, не негодует, то и *любви* оно не может иметь к кому бы то ни было. Отсюда понятно презрительное отношение Цельса к христианской телеологии.

3. Иудеи и христиане, подобно гнезду нетопырей или муравьев, выходят из норы *ἐκ καλς*, или, подобно лягушкам, обитают вокруг болота, или, подобно червям, собираются в грязном закоулке и спорят между собою, кто из них греховнее, и говорят: все нам наперед открывает Бог, и предвозвещает, и, оставляя целый мир, течение небес, пренебрегая целою, столь обширную землю, обитает только среди нас, посылает к нам вестников и не перестает посылать и искать, чтобы мы всегда были с ним \*\*. Духов-

---

не переходя от одного места к другому, одно оставляя, а другое наполняя, ибо если мы говорим, что одно им наполняется, а другое остается, то не о месте мы разумеем это, но в том смысле говорим, что душа порочного и преданного злу оставляется Богом; напротив, душа желающего вести жизнь добродетельную, или преуспевающего в ней, или уже укрепившегося в добродетели и живущего согласно с нею, по нашему представлению, преисполнена Духа Божия или же причастна Ему (IV, 5).

- \* Будучи не в состоянии отвечать, они (христиане) прибегают к нелепейшему убежищу, *что для Бога все возможно* (по поводу веры христиан в воскресение мертвых). Но ни постыдное невозможно для Бога, ни противоестественного он не хочет; равным образом, если ты по своей испорченности пожелаешь негодного, то и это желаемое тобою неисполнимо для Бога, и не следует легкомысленно верить, что так будет (т. е. по желанию). Ибо Бог есть распорядитель не суетного желания и пустых мечтаний, а правомерной и упорядоченной природы. Плоть, наполненную тем, о чем и говорить непристойно, сделать вечною противно разуму, а потому Бог и не захочет этого, и не в состоянии исполнить. Ибо сам он есть разум всего сущего и ничего поэтому он не может делать ни против разума, ни против себя (V, 14).

\*\* VI, 68.

ное общение с Богом, к которому Спаситель, по вере христианской, привел человечество, здесь понимается так же грубо, как и нисшествие Бога на землю (в виде оставления им своего трона). И неудивительно. До какой степени, несмотря на платонизм Цельса, было чуждо ему разумение истинного смысла христианского учения о Боге, видно из следующих слов его: как вы думаете, спрашивает он, познать Бога и быть им спасенными? \* Так как Бог велик и трудно его познать, говорите вы, то он заключил свой дух в подобное нам тело и послал сюда, дабы мы могли слушать его и от него научиться \*\*. Говоря, что Бог есть Дух, христиане, по мнению Цельса, повторяют учение стоиков \*\*\*, а потому он так возражает: «Если же Сын есть дух от Бога, снишедший в тело человеческое, то он не может быть бессмертен. Ибо не такова природа духа, чтобы всегда существовать» \*\*\*\*. Если Бог или его Сын — дух, то необходимо, чтобы этот Бог как дух, бывший в теле Христа, выдохся из него при смерти, из чего следует, что Иисус не мог воскреснуть с телом. Или Бог не принял бы этого духа, которого он дал как оскверненного природою тела? Если Бог хотел спасти человеческий род от зла, то почему он послал только в одно место этот дух? Было бы нужно многие тела равномерно одухотворить и разослать во весь мир. В другом месте он говорит: «Христиане надеются увидеть Бога телесными глазами, и слышать голос Его, и телесными руками осязать» \*\*\*\*\*. Странным представляется это грубое недоразумение, если принять во внимание следующее наставительное рассуждение Цельса, обращенное к христианам: «Но вы спросите, как познать Бога без чувственного восприятия? Это голос не человека или души, а плоти. Однако же они должны услышать истину, если только способен некто разуметь этот жалкий и пристрастный к телу род. Если вы, отвращаясь от чувственного, созерцаете умом и, отрешаясь от телесного зрения, возбуждаете в себе духовное зрение, то тогда только узрите Бога» 6\*. И далее предлагает следовать Платону и другим мудрецам, которые приводят к некоторому уразумению неизреченного путем синтеза, анализа и аналогии 7\*. Как понять после этого то извращение христианского учения о Боге, на кото-

---

\* VI, 69.

\*\* VI, 71.

\*\*\* VI, 72.

\*\*\*\* Ibid.

\*\*\*\*\* VII, 34.

6\* VII, 36.

7\* VII, 42.

рое выше указано? Стоики, с которыми Цельс в этом случае смешивает христиан, хотя называли божество духом (πνεῦμα), но разумели, как известно, под этим названием материальную субстанцию<sup>40</sup>. И даже с точки зрения платонизма всякое существо личное, индивидуальное необходимо должно быть материальным. Поэтому, коль скоро, по учению христиан, Бог есть *личный* Дух, то для платоника этого было уже достаточно, чтобы иметь основание изобличать христиан в материализме, ибо материя, по платоническому учению, принцип индивидуальности. Отрешиться от тела (что предлагает Цельс), в смысле этого учения, значит отрешиться от личной индивидуальной жизни; и если это именно требуется для того, чтобы узреть платоновского бога, то потому, что этот бог есть существо абстрактное, мыслимое, а не действительное, существующее лишь для ума, но не для души.

Из этого абстрактного разделения духовного и чувственного, а также из того понятия о божестве, лишенного всякой жизненности, которое стоит в связи с этим разделением, вытекает также следующее рассуждение Цельса.

Говорят: все сотворено Богом для человека. Но из натуральной истории и из остроумия, которое обнаруживают животные, можно показать, что все сделано для человека не более, чем и для неразумных тварей\*. Гром, молния и дождь происходят не от Бога, а если и от Бога, то все это так же служит к питанию человека, как и для растений, деревьев, трав; и это все растет для человека не более, чем и для диких, неразумных животных\*\*, и притом животным пища достается без труда, тогда как человек должен употреблять усилия для добывания ее\*\*\*. Мы ловим других животных и употребляем их в пищу, но и они также нас схватывают и пожирают, и почему же нельзя сказать, что мы созданы для них?\*\*\*\* Люди основали города, государственное устройство, имеют правительство, начальников, но и пчелы и муравьи тоже имеют\*\*\*\*\*. По-видимому, в этом случае Цельс рассуждает как последователь эпикурейской философии, но сам же он указывает общее основание для этого рассуждения, очевидно, в духе платонизма. Не для человека, говорит он, все сделано, так же как не для льва, орла, дельфина, но дабы этот мир, как произведение Божие, был полным и совершенным во всех частях (ср.:

---

\* IV, 74.

\*\* IV, 75.

\*\*\* IV, 76.

\*\*\*\* IV, 78.

\*\*\*\*\* IV, 81.

*Платон. Законы. X, 903*). Поэтому все соизмерено не в отдельности одно для другого, но в отношении к целому, и только о целом Бог печется, так что никогда его не оставляет; никогда целое не ухудшается, и Бог не обращает его к себе по истечении некоторого времени; никогда также Бог не гневается ради человека, как не гневается ради мухи или обезьяны, и ничем никогда им не угрожает, ибо все отдельное имеет свой жребий \*. Если Цельс называет Бога разумом всех вещей, а здесь Провидение рассматривает как натуральную необходимость, то это не должно понимать в смысле стоической философии. Натуральный порядок, говорит он, состоит в том, что Бог ничего смертного не произвел. Только бессмертные существа суть произведения Бога. Поэтому душа — создание Божие; тело же имеет иную природу (все смертное происходит от низших богов), — и в этом отношении оно ничем не отличается от червя, летучей мыши, лягушки; материя у всех та же; тленное одинаково \*\*, ничто, рожденное материей, не бессмертно \*\*\*. Зло в существующем не было, не будет и не может быть больше или меньше, ибо одна и та же природа целого и происхождение зла всегда то же \*\*\*\*. Зло не от Бога, но присуще материи и в смертном пребывает. Обращение же вещей смертных от начала до конца одинаково и, по установленному порядку круговращений, всегда и необходимо тоже было, есть и будет \*\*\*\*\* (ср.: «Теэтет», 176; о круговращениях: «Тимей», 41; «Политик», 268). Нужно ли замечать, что христианству, по самой его сущности, все эти взгляды не только чужды, но и вполне враждебны, хотя происхождение их из платоновской философии неоспоримо. Если зло всегда одинаково и существование его необходимо, тогда и само дело искупления, что составляет сущность христианства, излишне и невозможно.

Что же противопоставляет христианское вероучение языческой философии, — именно, как с христианской точки зрения разрешаются вышеизложенные возражения?

Что Божество, будучи неизменяемо, не может принимать на себя какой-либо чуждый вид, — это возражение с христианской точки зрения устраняется учением о двух естествах в лице Иисуса Христа. Природа Божеская вследствие общения с человеческою не претерпела никакого изменения; изменилась только природа

---

\* IV, 99.

\*\* IV, 52.

\*\*\* IV, 61.

\*\*\*\* IV, 62.

\*\*\*\*\* IV, 65.

человеческая, ибо не ради себя, а ради человека, по бесконечной любви своей к нему, Бог послал своего Сына в мир. Непонятным представлялось Цельсу воплощение Бога ради спасения человека еще и потому, что такое благодеяние со стороны Бога он считает слишком неожиданным и внезапным \*. Но таково дело искупления человеческого рода только с языческой точки зрения. Божество, с этой точки зрения, представляется слишком удаленным от человека, так что Платон, например, мог допустить для человека приближение к божеству, но нисшествие самого божества к человеку для него было немыслимо. Напротив, по христианскому учению Бог, хотя также бесконечно превосходит человека своими совершенствами, но при этом, как существо Личное, как Дух вездесущий, живой и деятельный, открывается не только естественным образом в природе как творении его всемогущества, но и сверхъестественным образом — в истории, где вступает в непосредственное, свободное, не связанное никакими законами природы (по крайней мере, для самого Бога) общение с человеком, причем ничего более не требуется от человека, кроме веры и безусловной преданности водительству божественному.

На том же основании христианская телеология совершенно чужда платонизму. Так как божество непосредственно соприкасается своею деятельностью только к целому миру, то понятно, что с этой точки зрения идея провидения приложима к человеку лишь настолько, насколько последний составляет часть целого. В этом смысле Платон говорит, что, охватывая целое, боги не упускают из виду и все частное, то есть насколько частное стоит в необходимой связи с целым. Телеология как у Платона, так и у Сократа имеет чисто натуралистический характер. Сократ указывает на дары природы, которыми человек пользуется для своей жизни, на целесообразное устройство человека и только в этом видит заботливость (которая в этом отношении одинаково простирается и на другие твари) божества о человеке. Никаких особенных, преимущественно относящихся к человеку, намерений при этом не предполагается. Далее, хотя у Платона человек и рассматривается как малый мир, но при этом вовсе нельзя сказать, что целесообразность в природе он сводит к человеку как последней цели всего. Напротив, по Платону, каждая вещь существует прежде всего для себя и осуществляет предназначенное ей благо.

Телеология христианская по преимуществу нравственная. Не столько в природе, в натуральных дарах, сколько в благодатных дарах человеку открывается промысление о нем. Высшая цель

---

\* IV, 7.

этого промысления — спасение человека от прирожденного ему зла — есть величайшее дело *любви* Божией, о которой в языческой древности не было ни малейшего предчувствия \*. Но так как и сам человек призывается при этом к свободному участию в промыслительной деятельности Божией, то вот почему был необходим продолжительный период приуготовления человека к принятию и усвоению спасения, даруемого ему Богом. Таким образом, с христианской точки зрения, воплощение Спасителя не есть дело случая и произвола. Напротив, оно входило в план промыслительной деятельности, простирающейся на весь род человеческий. После этого также ясно, почему для язычника было непонятно и учреждение Церкви как органа непрерывного духовного общения человека с Богом. Союз общественный для язычника был мыслим только в форме государства. Всякий другой союз необходимо должен входить в государство как *часть* общегосударственного союза. Вот почему христианский религиозный союз должен был казаться язычникам возмущением против государства. Действительно, так именно Цельс смотрит на христиан \*.

Известно, что полемика Цельса против христианства вызвала защиту христианства от нападений этого писателя со стороны Оригена. Нельзя не признать это событие многозначительным. Ориген не только с особенным уважением относился к платонизму, но, можно сказать, был его последователем. Таким образом, два последователя одной и той же философии по своему отношению к христианству оказались непримиримыми противниками. Неудивительно после этого, что возможны самые противоположные взгляды на отношение между платонизмом и христианством. Отчасти это происходит и оттого, что одни имеют в виду исключительно показать, что есть общего между христианством и платонизмом, другие же обращают внимание только на различие между тем и другим. Слишком усиленная заботливость об отыскании общих пунктов соприкосновения в том и другом ведет к тому, что изменяют истинное значение и смысл как христианства, так и платонизма и этим способом сближают их между собой. Так, Михелис прежде всего показывает, что троичность лиц в Боге, по христианскому учению, означает не что иное, как непрерывно *совершающийся процесс внутренней жизни* (?) Божества, и притом такой процесс, что *множественность* моментов

---

\* Цельс изобличает христианство в том, что оно привлекает к себе людей необразованных из низшего класса общества, женщин и детей (III, 44).

\*\* I, 1.



этого процесса тождественна с *единством* существа. Затем, истолковав таким образом догмат о троичности, Михелис легко мог указать в платонизме некоторую аналогию с этим важнейшим догматом, ибо Платон понятия единого и многого действительно соединяет с понятием сущего. Но, чтобы еще более приблизить платонизм к христианству, он изменяет также смысл платонизма, поскольку приписывает Платону намерение *отождествить* единое и многое, движение и покой в сущем. Скорее, можно признать здесь чисто внешнее сочетание противоположных понятий (к которому приведен был Платон историческим ходом философии), подобное тому сочетанию противоположных свойств, которое мы видим в греческих божествах, но никоим образом нельзя предполагать намерения отождествить означенные понятия. Подобный же способ к сближению христианства и платонизма, т. е. изменение того и другого, мы находим также у Аккермана. Спасение, проповедуемое христианством, он понимает не как сверхъестественное дело, совершенное самим Богом, но в смысле нравственного обновления жизни, которое происходит как в человечестве, так и в каждом отдельном лице под влиянием первообраза совершеннейшей жизни, представленного Иисусом Христом. Затем он находит, что к этому именно обновлению жизни через общение с божеством стремился также Платон. Но христианское спасение не есть столь же натуральная цель, какова цель Платона; и Платон не мог понимать спасение в том исключительно духовном смысле, в каком это спасение даруется христианством. Пока, говорит Платон, или философы не будут управлять в государствах, или те, которые теперь называются царями и правителями, не будут истинно и основательно философствовать и таким образом власть политическая и философия не соединятся, и многие, которые стремятся к одной отдельно от другой, не будут исключаемы из участия в управлении, до тех пор нет *спасения* от зла для государств и, я полагаю, даже для целого человеческого рода («Республика», V, 473c–d). Вот о каком спасении помышлял философ.

Лучший способ разрешения спорного вопроса об отношении между христианством и платонизмом, конечно, состоит в том, чтобы установить точно отличительный характер того и другого. К сожалению, писатели, избравшие этот способ, обыкновенно увлекаются духом полемики (как, например, Беккер, Бильгарц в небольшом сочинении «Ist Plato's Speculation Theismus?» и др.), так сильно препятствующей спокойному, беспристрастному исследованию дела. Poleмический дух западных писателей усиливается притом различием вероисповеданий, следствием кото-

рого является неодинаковое понимание христианства, что еще более усложняет вопрос. — Вот почему при разграничении платонизма и христианства преимущественно обращается внимание на одну какую-либо сторону в первом, которая кажется наиболее противоположно христианству. Так, Беккер видит в платонизме натуралистический пантеизм, Штейн, напротив, христианство признает более натуралистическим. Между тем эти различные взгляды объясняются тем, что, как мы видели, по Платону, в двояком направлении осуществляется высшее благо как цель человеческой жизни. С одной стороны, благо состоит в образовании чувственной природы, для чего требуется гармоническое сочетание идеального и материального, а с другой — в уподоблении божеству, для чего требуется отрешение от чувственного, материального.

Мы имели в виду, по возможности, разъяснить различие между платонизмом и христианством. Но, без сомнения, при различии должны быть также и некоторые пункты соприкосновения между тем и другим. Основываясь на предыдущем исследовании, мы можем, конечно, утверждать, что о влиянии платонизма на образование христианского вероучения не может быть и речи. Но важного значения платонизма в отношении к христианству также нельзя отрицать. Значение это не исключалось христианством постольку, поскольку свет откровения не упраздняет натурального света, исходящего из разума. Философия Платона, бесспорно, представляет высший пункт развития греческой философии. Платонизм был также и заключительною системою философии в древности. Следовательно, по самому ходу вещей, эта философия была призвана к тому, чтобы в значении высшей формы натурального развития человеческого разума послужить орудием в насаждении откровенных истин в разуме человечества; ибо христианство заключало в себе не только новое начало для жизни деятельной, практической, но также и новые умозрительные истины. Надлежало раскрыть и привести в стройную систему христианское мировоззрение. — Как велики при этом были услуги платонизма, с точностью это может разъяснить история христианской философии. Но несомненно то, что первый шаг к разъяснению этой задачи есть изучение платоновской теологии.





## **В. Н. КАРПОВ**

### **«Теэтет»**

#### **ВВЕДЕНИЕ**

Диалоги Платона «Теэтет», «Софист» и «Парменид», без сомнения, относятся к числу важнейших в сборнике Платоновых сочинений, потому что в них решаются вопросы, касающиеся существенных и высших частей системы великого греческого философа; и эти вопросы непременно требовали решения, ибо вызываемы были современным направлением мышления. Было время, когда и в обществе древнегреческом, как впоследствии и в новоевропейском, люди мыслящие чаще всего толковали о том, в чем должно состоять истинное знание и, как истинное, откуда и каким путем оно получается. В то время тревожных порывов ума к истинному знанию жил и философствовал Платон. И могли этот гениальный ум равнодушно внимать толкам о таком важном предмете, разделявшем школы мегарцев, элейцев, киринейцев, софистов и политиков, не высказывая собственного своего взгляда на интересующий общество вопрос, — мог ли, особенно в том случае, когда мнения о нем расходились в крайности и не было связи, которая бы соединяла их? Причина разногласий тогдашних мыслителей относительно природы и происхождения знания заключалась, конечно, в различии начал, на которых они основывались, а следовательно, и в различных точках зрения, с которых один и тот же предмет был ими рассматриваем. Одни ставили знание в совершенную и исключительную зависимость от чувств, не замечая даже того, что чувству самому по себе вовсе не свойственно видеть вещи в различных отношениях; а без отношений невозможно никакое знание. Другие, напротив, природу знания выводили из всех условий материального бытия и разоблачали ее до наготы и пустоты отвлеченного понятия — в

той мысли, что истинное знание должно быть уделом не чувственного усмотрения, а чистой деятельности ума. Очевидно, что эти взгляды, по самой своей противоположности, не могли покровительствовать истине и примириться в ней, не уравновесившись и не сблизившись в чем-нибудь среднем. Такое срединное воззрение на природу знания принадлежало Платону.

Авторитет чувств в деле познания истины ревностно защищала современная Платону школа Протагора. Следуя Гераклиту<sup>1</sup> в том, что в природе все изменяется и течет неудержимым потоком, Протагор полагал, что единственной мерою постоянно изменяющихся вещей могут служить чувства, а следовательно, для одних только чувственных усмотрений возможно и истинное знание. Это знание, конечно, не имело у него значения всеобщего, — как потому, что усматриваемые в вещах перемены не для всех людей одни и те же, так и потому, что закон непрерывной текучести явлений простирается и на сами чувства. Отсюда, по учению Протагора<sup>2</sup>, рождается необходимость довольствоваться знанием частным, или личным. Чувство есть не только оракул истины, мера знания, но и знания лишь для себя; так что у всякого человека — своя истина, свое знание. И один человек может иметь преимущество в этом отношении перед другим только тогда, когда тот в состоянии бывает навязать ему собственную истину или расположить его к усвоению собственного знания. Само собою разумеется, что как чувства подлежат тоже закону всеобщей текучести вещества, то вместе с их изменяемостью должна изменяться и мера истины. По этой причине истинному знанию ничто не мешает переходить в ложное, а ложному в истинное. Отсюда формула Протагоровой школы: παντὶ λόγῳ λογὸν ἀντιτείσθαι впоследствии сделалась формулою скептицизма (*Diog. Laert.*<sup>3</sup> IX, 51). От этого учения Протагора и его последователей недалеко отступало и положение тех, которые поставляли знание в правильном мнении, или в мнении μετὰ λόγου<sup>4</sup>, потому что источник его указываем был также в чувственном усмотрении. От обыкновенного свидетельства чувств в истинном знании оно отличалось только тем, что опиралось на достаточное основание.

Другая, почти тоже современная Платону, школа, занимавшаяся решением вопроса о знании, была элейская. Она развивалась в области чисто формального мышления и чем далее шла в своем развитии, тем более терялась в отвлечениях формы от содержания. Ища истину в вечном, неизменяемом, она это неизменяемое надеялась найти в логическом понятии, чуждом всякой вещественности, так как вещественность подлежит чувствам,

а все чувственное изменчиво. И вот конкретное представление предмета, став предметом логического анализа в лаборатории рассудка, он распадается на свои начала: форма отвлекается и становится предикатом истины, материя отходит к видимости и дает пищу мнению; первая, чем меньше сберегает содержания, тем больше растет в объеме и наконец объемлет все, а последняя, чем меньше ограничивается формой, тем больше показывает неопределенности в содержании и наконец, совершенно потеряв свойственную вещам неделимость, льется нераздельным, обманывающим чувства потоком вещественных стихий. Таким образом, для элейской философии и сам человек двусторонен, и все существующее расходится как бы на два лагеря, и между ними нет ничего общего, нет живой связи, которая бы соединяла их в одно целое как единичный предмет философского созерцания.

Из этих двух направлений тогдашней философии, стремившейся найти источник истинного знания и определить характер его, Платон не одобрял ни того ни другого. Он, конечно, полагал, что знание истины возможно для одного ума, и в этом отношении как будто приближался несколько к понятиям элейцев. Но истина у него была не то, что *ens intellectus*<sup>5</sup>, — не формальное бытие, в каком принимали ее Парменид и Зенон<sup>6</sup>, а реальное; здесь поприще деятельности указывалось не рассудку, а силе идеального созерцания, способной проникать своим взором в самую природу, или сущность, вещей и видеть в них вечные, неизменяемые условия существования. С другой стороны, не прекращал он для этой цели пользоваться и чувствами, следовательно, не отвергал безусловно и учения протагорейцев. Но понятие его о чувственном усмотрении было таково, что оно не имеет силы для вступления в самое святилище истины, а только вводится мнением о ней, то есть с большею или меньшею вероятностью предполагает ее. На мир явлений Платон смотрел так, что и не почитал его миром *sui generis*<sup>7</sup>, чем-то чуждым царству истины, как понимали его элейцы, и не признавал в нем области, исключительно достаточной для ознакомления человека с истинною, что утверждала школа Протагора, — но разумел его как чувствопостигаемое выражение идей и потому в каждом впечатлении со стороны внешней природы видел как бы *λόγιμα τι*<sup>8</sup>, которым в душе должен быть пробужден один из образов мира мыслимого («Теэтет», 191c–d; 194d). Этот взгляд Платона на познание истины казался тогда столь оригинальным и новым и настолько отличался от философских воззрений того времени, что современники либо не соглашались с ним, либо вовсе не понимали его.

Надобно полагать, что Платон написал этот диалог с намерением прояснить свое учение об истинном знании и защитить его против всех возражений. И почти несомненно, что осуществлением такого намерения был не один «Теэтет», но вместе с ним также «Софист» и «Парменид», потому что в «Теэтете» излагаются и опровергаются только те возражения, которые делаются были со стороны философов, основывавших знание на чувствах; опровержение же положений философии элейской или изложение доказательств, почему отвлеченное ее *одно*<sup>9</sup> (курсив ред.) не имеет никакой цены для знания, мы читаем в «Софисте»; а что касается «Парменида», то, в двух первых диалогах опровергнув чужие мнения, Платон здесь, очевидно, излагает собственные понятия о том же предмете. Это намерение, расположившее его к написанию означенных диалогов, без сомнения, возникло у него еще тогда, когда, вслед за смертью Сократа, он вместе с некоторыми другими его учениками удалился в Мегару к Эвклиду \*<sup>10</sup>. Проживание у Эвклида, конечно, доставляло ему много случаев участвовать в рассуждениях о началах знания и слышать споры мегарцев об этом предмете, и эти состязания могли тем сильнее напечатлеться в его памяти, чем с большею горячностью они производились; а горячность в спорах могла возбуждаться в означенное время особенно тем, что мнения последователей Протагора и учеников элейской школы, кажется, защищаемы были и некоторыми слушателями Сократа, когда они, сошедшись в Мегаре, проводили время в дружеских беседах о важнейших вопросах философии. Во-первых, известно, что глава мегарских эристов, Эвклид, далеко отступил от Сократова взгляда и ближе подошел к учению Парменида (*Diog. Laert.* II, 124). Сближение его с началами мышления элейского было так велико, что древние писатели, говоря о школах элейской и мегарской, иногда смешивали одну с другою (*Cicer. Academ.* II, 42)<sup>11</sup>. Ясное свидетельство об этом находим и у Аристокла в «Евангельском Приготовлении» Евсевия (XI, 510с; XIV, 756с). Но тогда как одни из Сократовых учеников защищали мнения элейцев о знании и его источниках, другие, подобно протагорейцам, благоприятствовали в том же отношении началам сенсуализма, поддерживали авторитет чувств.

Главою философов этого рода был прежний слушатель Сократа Аристипп<sup>12</sup>, основатель школы киринейской, и такая живая связь между учеником и учителем тем сильнее располагала Платона исследовать мнения киринейских сенсуалистов. Хотя ни-

---

\* Современное написание — Эвклид (*примеч. ред.*).

откуда не известно, что и Аристипп также по смерти Сократа жил сколько-нибудь времени в Мегаре, однако же учение его как бы невольно представлялось Платону, когда он своим словом касался подобного взгляда на источник познания, и заметно, что такой взгляд ему вовсе не нравился. В самом деле, положения Аристиппа имели много сходства с Протагоровыми. Как Протагор меру вещей теоретически хотел видеть в чувственном усмотрении человека; так Аристипп мерю их в смысле практическом почитал чувственное свидетельство сердца и делил его на приятное, скорбное и среднее (*Sext. Emp.* VII, 99). Равным образом, как, по Протагору, знание заимствовалось не от самих вещей, а от действия их на чувство; так и, по Аристиппу, вещи были приятны или неприятны не сами по себе, а в значении τῶν παθημάτων<sup>13</sup>, — поскольку они в своих впечатлениях κατάληπτα и ἀδιάφυστα<sup>14</sup> (*Aristocl. у Euseb. Praep. Evang.* XIV, 764c sqq.; *Sext. Emp. adv. Mathem.* VII, 190 sqq., VI, 53; *Diog. Laert.* II, 92). Поэтому можно смело сказать, что в первой части «Теэтета», в которой излагается и опровергается учение Протагора, Платон нисколько не менее затрагивает и колеблет также сенсуализм Аристиппа. Гораздо труднее решить, кого философ понимает во втором и третьем отделе рассматриваемого диалога, ибо нам неизвестны установители того начала, что знания истины надобно искать в правильном мнении; да и сами последователи Сократа, по-видимому, не устанавливали его, хотя, сколь можно судить по тонкому исследованию этого положения в «Теэтете», между ними должны были быть некоторые защитники правильного мнения. А что многие из них с особенным участием решали вопрос о знании и истине, достаточно свидетельствует Свиды, указывающий на книги Критона (см. у него сл. Κρίτων и *Diog. Laert.* II, 121); кроме того, и у Диогена Лаерция встречаем мы указания на сочинения Симона (II, 123), равно как на письменные рассуждения Симмия фивского (II, 124)<sup>15</sup> и на некоторые другие. Соображая это, Шлейермахер не без вероятия догадывается, что правильное мнение казалось достаточным источником знания Антисфену<sup>16</sup> и что, следовательно, и об этом могли быть споры.

Наша уверенность, что намерение написать «Теэтета», «Софиста» и «Парменида» возникло в душе Платона по поводу рассуждений о знании, происходивших в Мегаре, подтверждается, по-видимому, самим вступлением к рассматриваемому диалогу, так как оно походит на памятник того времени, когда Платон жил в этом городе. Во вступлении рассказывается, что Эвклид Мегарский изложил разговор о природе знания, происходивший некогда между киринейским математиком Феодором, Сократом и



Теэтетом — одним молодым афинянином. Об этом разговоре Эвклид припоминает по тому случаю, что сейчас только привез он с собою того самого Теэтета, взятого им с поля битвы при Коринфе. Услышав о разговоре, Терпсион, тоже мегарец и некогда ревностный ученик Сократа, сразу просит Эвклида передать ему содержание той беседы. Эвклид обещает. И вот оба они приходят домой, и там на одного слугу возлагается обязанность прочитать им вслух упомянутую рукопись. Таково вступление к диалогу. В нем поставлены на вид обстоятельства, слишком далекие от содержания диалога. Почему вводится здесь рассказчиком Эвклид, основатель школы эристиков? Для чего велит он читать свою рукопись по просьбе Терпсиона, который жил в Мегаре и принадлежал к числу учеников Сократа? Что заставило Платона сценою передачи разговора избрать именно Мегару, а не Афины? Вся эта обстановка кажется совершенно произвольною и случайною, если вопросов, решаемых в «Теэтете», «Софисте» и «Пармениде», не поставлять в связь с мегарскими беседами Платона, только упомянутою внешнею связью с ними объясняется уместность высказанных во введении обстоятельств.

Впрочем, из предположения, что в Мегаре происходили споры между Сократовыми слушателями об источниках истинного знания, нельзя еще заключить, будто к тому самому времени относится и выход в свет Платонова «Теэтета». Искусное и зрелое, обдуманное изложение этого сочинения позволяет догадываться, что в душе Платона по поводу тех споров возникла только первая мысль о нем, самое же написание его, равно как «Софиста» и «Парменида», по всей вероятности, совершилось позднее, когда Платон после долговременных путешествий возвратился в отечество. К этой догадке приводят нас некоторые признаки, встречающиеся в самом диалоге. Во-первых, в нем упоминается о Протагоре как уже умершем; а из этого следует, что «Теэтет» мог быть написан не раньше чем в третьем году ХСIII олимпиады, или за 410 лет до Р. Х. Но это еще не важно. Гораздо определеннее решается вопрос тем обстоятельством, что в начале рассматриваемой книги говорится о Коринфском сражении. Под этим сражением, очевидно, разумеется не что иное, как битва, упоминаемая Демосфеном в речи против Лептина и называемая им (§ 11) «большой войной между Лакедемоном и Коринфом». Стало быть, тогда была война, возгоревшаяся через десять лет после Пелопонесской и известная под именем Коринфской. Но сражение при Коринфе, по свидетельству Ксенофонта (Hellen. IV, 2. 8) и Диодора (XIV, 83), произошло при архонте Диофанте, на втором году ХСVI олимпиады. А перед этим временем Платон в

продолжение трех или четырех лет посещал Италию, Кирию и Египет (*Diog. Laert.* III, 6. 7). Следовательно, «Теэтет» мог быть издан не прежде чем по возвращении Платона в отечество. Если бы, впрочем, выход «Теэтета» мы отнесли к еще более позднему времени, то мнение наше было бы ошибочно, ибо в конце этого диалога говорится о доносе Мелита на Сократа, что показалось бы очень странным: едва ли Платон упомянул бы об обстоятельствах этого обвинения, по давности времени уже забытых. Итак, «Теэтет», по всей вероятности, написан около третьего или четвертого года XCVI олимпиады, то есть через шесть или семь лет после смерти Сократа, когда память о суде над ним еще жива была в народе. Это весьма хорошо согласуется и с высказанным в «Теэтете» взглядом Платона на жизнь философа. Платон, потрясенный страшною катастрофою своего учителя, решил не принимать на себя общественных обязанностей, и кажется, не было недостатка в людях, которые укоряли его за такое равнодушие к обществу. Но укоризны в этом отношении могли делать ему не прежде чем тогда, когда он возвратился из первого путешествия и богатым запасом своих познаний стал делиться с друзьями и учениками. И не естественно ли было ему в то время прежде всего оправдать себя перед глазами этих обвинителей, выставляя на вид достоинство и высокое значение философа, посвящающего свою жизнь созерцанию вещей божественных? Это самое и делает он в своем «Теэтете», начиная с 172с и до 177b, где не без некоторой горечи высказывает мысль о различии между жизнью философа и деятеля гражданского и показывает, насколько первая предпочтительнее последней. Та же мысль раскрывается и в «Горгии» (484d).

Нельзя не сказать несколько слов и о господствующем тоне «Теэтета». Весь этот диалог отличается особенно искусною и изящною иронией: здесь Сократ тонкою своею шуткою преследует и протагорейцев, и последователей Гераклита, и всех тех, которые философские свои положения основывали на авторитете Гомера, Орфея и других древнейших поэтов. Притом учение философов, подвергаемое критическому рассмотрению, объясняется здесь многими соображениями, сравнениями и подобиями, чтобы тем легче было опровергнуть его. И все это делается с такою тонкою ирониею, что человек, не совсем знакомый с тоном и оборотами Сократовой речи, с первого раза может подумать, будто Сократ одобряет нелепые представления тогдашних философских школ. Таково, например, представление птичника, или голубятни (197с–d), которую иные из толкователей Платона по смешной ошибке относили к образам, выражающим собственные

его положения. Не менее изящною является шутка Сократа и по самому способу его рассуждения; потому что Сократ часто поддается здесь под такую именно диалектику, какую пользовались философы, им обличаемые, то есть смело вдается в софистические хитросплетения, до которых они были большие охотники, либо рассуждает от лица своих противников и запутывает их в их же собственные сети. Кто не возьмет на себя труда подметить все эти своеобразности в рассматриваемом диалоге, тот не проникнется мыслью Платона и даже поставит ему в вину ту мнимонелепую болтливость, в которой он является не более чем искусным и лукавым Момусом<sup>17</sup>. Ведь и сказать нельзя, как много вредит истинной мысли Платона такое истолкование ее, что будто в «Теэтете» господствует рассуждение серьезное, чуждое всякой шутки и веселости: такой истолкователь гоняется просто за тенью, не замечая самой вещи.

Рассмотрим теперь, в каком порядке и последовательности развивается содержание «Теэтета». Это рассмотрение нужно особенно потому, что главная в этом диалоге идея идет излучинами, уклоняется в стороны, следовательно, делает бесполезным указание руководительной нити, старающейся облегчить внимание читателя.

Сцена собеседования в «Теэтете» открывается тем, что киринейский математик Феодор и Сократ случайно встретились в одной гимназии. Феодор тогда, надобно полагать, преподавал в Афинах математику, потому что был, как говорится («Теэтет», 145a), «геометр, астроном, логик и музыкант, воспитатель во всем». Нет ничего удивительного, что, владея такими познаниями, он заговорил с Сократом в духе последователя Протагорора, потому что он, как читаем (161b, 162a, 168e), был друг Протагора и до того одобрял образ его мыслей, что по смерти этого софиста защищал его мнения, будто наследие отца. Но положения Гераклита ему не нравились, потому что были темны (179c и далее). И в математике, которая во всем требует ясности, это неудивительно. Не странно равным образом и то, что он признает себя непривычным к речи разговорной (146b) и потому высказывает свое нерасположение к собеседованию. Тем не менее Платон приписывает его науке высокое значение, из чего становится вероятным, что в Киринее он ревностно слушал этого математика (*Diog. Laert.* III, 6). Встретившись с ним в гимназии, Сократ спрашивает его о способностях юношей, посещающих его школу, Феодор более других между ними хвалит Теэтета, отличающегося благонравием и скромностью, прилежанием к учению и философски настроенною природою. Между тем входит сам Теэтет.

Сократ тотчас подзывает его и, исходя из мнения о нем Феодора, осыпает его похвалами. А так как тот отличался особенно успехами в знании, то Сократу естественно было спросить его о силе и природе знания и высказать свое желание, чтобы он изложил свое понятие об этом предмете. Теэтет тотчас приступает к делу.

Для составления понятия о знании, без сомнения, прежде всего надлежало найти его род; но молодой человек вместо того перебирает частные формы, которыми оно выражается, и, думая уловить его в этих отдельных формах, допускает ошибку. Сократ дает ему возможность заметить неверность составленного им понятия — и юноша с умом, настроенным к философскому мышлению, тотчас догадывается, чего хочет от него Сократ. Быстрая сообразительность Теэтета радует Сократа. Доволен он и тем, что юноша сознает трудность предложенной ему задачи, и настоящее усилие его ума уподобляет мукам родильницы, а эротематический свой метод — искусству повивальной бабки (146a—151d). Высказав такое мнение, сын Софрониска<sup>18</sup> снова убеждает Теэтета определить, что разумеется под именем знания, — и молодой человек предлагает одно за другим три определения, исследование и опровержение которых составляет все содержание диалога. Во-первых, он говорит, что знание есть *чувство*, — но это определение опровергается; потом ищет знания в *правильном мнении*, — но и это опять оказывается несостоятельным; тогда он обращается к *правильному мнению* μετὰ λόγου<sup>19</sup>, — однако же и это Сократу кажется не совсем верным.

По первому положению Теэтета, знание принадлежит *чувству*: кто усматривает что-либо чувствами, тот и знает то, что усматривает. Выслушав это положение, Сократ замечает, что Теэтет повторил мнение Протагора, только иными словами выразил его, — ибо Протагор говорит, что человек есть как бы мера всех вещей, то есть для каждого что-либо таково, каким кажется ему самому; Теэтет признается, что он действительно где-то читал подобное мнение и почти согласен с ним. Тогда Сократ начинает рассматривать его со всех сторон и объясняет так, как будто бы сам покровительствует ему (151d—152c). Рассуждение его об этом таково: нет ничего, что было бы нечто само по себе или одно и то же, ибо все относится к чему-либо иному. А отсюда следует, что ничему самому по себе нельзя приписать какое-либо качество, — ибо, что называем мы малым, то самое и велико, и наоборот: что кажется тяжелым, то самое и легко. И Протагор в этом отношении согласен с Эмпедоклом<sup>20</sup>, Гераклитом, Гомером, Орфеем, Эпихармом<sup>21</sup> и другими. Поэтому все надобно производить от движения, изменения и взаимного отношения вещей, и это все

принято, без особенной точности, называть *бытием*, — ибо повсюду господствует тот постоянный и неизменный закон, что в движении все происходит, а в покое все исчезает. Это объясняется, между прочим, природою и причинами цвета, ибо цвет сам по себе существует не вне зрения, не в зрении, а во взаимной связи глаз и предметов видимых. Например, белизны нет ни в самой вещи, называемой белою, ни в глазе; но коль скоро к глазу прибавляется какое-либо внешнее впечатление и движение, глаз становится видящим — без видения, а вещь белую — без белизны; так что уничтожь глаз и производящую движение вещь — белизны более не будет. И нельзя думать, будто в вещах самих по себе есть какое-нибудь качество: даже самое легкое наблюдение над вещами показывает, что одна и та же вещь без всякой перемены в своей природе и помимо собственной нашей силы кажется нам то тою, то другою. Сравним, например, шесть игральные кости с четырьмя другими: первые целым и половиною больше последних. Но когда те сравниваются с двенадцатью, то составляют только половину их. Из этого очевидно, что одно и то же число бывает то больше, то меньше, чего, конечно, не могло бы быть, если бы числа заключали в себе известную определенную величину (152d—155e).

Итак, надобно думать, что, кроме движения и перемены, нет ничего и что отсюда все получает свое начало. Но движений есть два рода: один усматривается в действии, другой — в страдании; и когда они соединяются между собою, с одной стороны, тотчас происходит чувство, с другой — чувствуемое. Что движется, то, входя в глаз, наполняет его зрением, и дает ему способность видеть, и само вместе с тем получает некоторое качество, как, например, белизну, и кажется белым, тогда как само по себе оно ни бело, ни черно, да и цветом-то выделяется лишь до тех пор, пока усматривается очами. Итак, все качества вещей происходят от соединения действующего и страдающего, и потому обо всех вещах надобно сказать, что они не *существуют*, а *бывают* (155e—157d). Стало быть, что чувствуется, то действительно и есть, и Протагор правильно судил, что человек есть мера всех вещей, или что для каждого человека собственное чувство есть достаточный судья истины. Но вот иной возразит, что люди часто чувствуют лживо, усматривают, например, ложные образы в сновидениях, в болезнях, в помешательстве. Впрочем, это возражение ничего не значит, потому что если истина вещей находится в зависимости от чего-нибудь, а самостоятельного бытия не имеет, то ясно, что какою она чувствуется, такова и есть. Если, например, больному или помешанному вино, которое он пьет, кажется горь-

ким, — вино для него действительно таково и есть, каким кажется, коль скоро *быть* и *казаться* одно и то же. Притом ничем нельзя доказать, что чувствуемое нами в сновидении или в помешательстве ложно, так как нет признака истины, которым сон отличался бы от бодрствования, состояние же болезней, если оно продолжается и недолго, надобно оценивать вовсе не продолжительностью времени (157e—161b).

Впрочем, против положения Протагора могут сказать и нечто другое: из него следует, скажут, что свиньи, собаки и прочие животные столь же разумны, как и люди, и что человек в этом отношении равняется богам. Но на началах Протагорова учения опровергнуть их не так трудно: во-первых, мы внушим тем людям, что о богах тут упоминать не следует, потому что у Протагора остается под сомнением, существуют боги или нет; а что, говорят, унижительно для человека равняться в мудрости с самым грязным животным, то такая мысль о животном составлена произвольно и предрассудочно, а не под диктовку истины. Есть и еще сомнение. Могут сказать: вот мы слышим слова иностранных языков, однако ж не понимаем их; следовательно, чувствовать что-нибудь и знать или понимать — не все равно. На это мы ответим так: в таких вещах ничто не познается, кроме того, что чувствуется (161c—163b). Столь же легко опровергнуть и все, что стали бы, может быть, возражать против Протагора. Если бы, например, кто-то сказал, что мы многое знали, чему научились прежде и чего теперь не постигаем чувствами, тогда как, по Протагору, там нет уже знания, где чувство более не действует; то ответ на это был бы тотчас готов. Память-то есть вовсе не то, что чувство: называемое знанием по памяти совершенно отлично от того, что некогда было чувствуемо; так что одно воспоминание не дает нам никакого знания. Не важнее и то возражение, что многое усматривается чувствами темно и издали, и знания тогда не получается. Ведь кто чувствует темно и издали, тот совершенно отличен от другого, чувствующего то же самое ясно и вблизи; ибо легко понять, что знание различных людей должно быть тоже различно. Сверх сего и то, по-видимому, справедливо, что никто своим знанием не превосходит другого, коль скоро для всякого истинно то, что кому представляется; так несомненно, что и сами люди наравне с животными по состоянию тела и души бывают или хуже, или лучше. Кто хворает, тот находится в худшем состоянии сравнительно с другим, который отличается здоровьем. Врач знанием лекарств превосходит не знающего их. Философы и ораторы равным образом должны быть предпочитаемы людям неученым, — не потому, чтобы они яснее усматривали природу

вещей, а потому, что им понятнее польза того или другого человека; ибо только польза есть единственная и надежнейшая мера мудрости. То есть, чем больше кто знанием полезности может служить другим, тем тот и мудрее (163с—168с).

Доселе Сократ разговаривал с Теэтетом и, ограничиваясь ясным изложением учения Протагорона, тщательно скрывал собственное о нем мнение. А теперь он убеждает Феодора принять участие в разговоре и, когда тот согласился, тотчас начинает опровергать те самые положения, которые прежде объяснял. Не все люди, говорит, руководствуются истинными мнениями; часто случается, что они лживо чувствуют и потому в отношении к одной и той же вещи бывают несогласны сами с собою. А из этого ясно, что одно и то же может быть и истинно, и ложно; из этого следует также, что чем большим числом людей одобряется известное мнение, тем истиннее должно оно казаться. Стало быть, мнение Протагора, подтверждаемое согласием меньшинства, включает в себе мало истинности и, как не одобряемое многими, оно ложно. Итак, не соглашающиеся с Протагором необходимо должны недоумевать, что такое защищает он, и истина у него подвергается опасности потерять значение истины. Кроме того, по замечанию Сократа, Протагор сам уступает в том, что во многих вещах одни бывают мудрее и знающее других: а это, если лучше вникнуть в дело, много вредит его положению. Он не отвергает того, что общества, постановляя что-либо для общей пользы, постановляют не всегда полезное, даже охотно уступает в том, что между людьми, публично советующими нечто или не советующими, относительно полезности их советов бывает великая разница; так что и здесь опять возбуждается сомнение, могут ли они правильно и здраво отличить полезное от неполезного, хотя каждый из них о справедливости, благочестии, благонравии и честности судит так, как действительно ему кажется (168с—172с).

После сего Сократ вдруг прерывает свою речь и, увлекаясь какою-то мыслью, вдается как бы в свободное рассуждение, без определенной, по-видимому, цели. Феодор объясняет это избытком у них досуга, не ограничивающего их собеседования никакими пределами времени. Размышляя об этом, Сократ признает счастливым жребий философов, которые, не задерживаясь никакими расчетами времени и обстоятельств, могут свободно рассуждать между собою об относящихся к философии предметах, — не то, что ораторы, связанные тесными временными условиями и сидящие в собраниях, сравнительно с философами, как рабы. Ведь есть, говорит, такие люди, которые с детства привыкли к рабскому образу чувствования и деятельности, которые низко



льстят судьям и народу, будто своим господам, горячо спорят и ссорятся между собою, зорко видят, что полезно, но в душе обезображены рабством и носят в себе всякого рода порчу, лгут и обманывают и не удерживаются от неправды. Таковы-то те людишки, вертящиеся в судах и собраниях, хотя и кажутся очень мудрыми. Совсем другое дело — истинные философы. Они не занимаются делами гражданскими, не думают о приобретении почестей, презируют благородство и богатство, невежды в несении обязанностей частных и общественных, не ценят могущества и силы и так мало заботятся о внешнем, что для прочих людей служат предметом насмешек. Зато в чем состоит сама по себе справедливость и несправедливость и что надобно почитать истинным счастьем человека, — это знают они лучше всех, занимающихся делами общественными, потому что последние о таких вещах рассуждают очень дурно.

Итак, если бы все сознавали превосходство философии, то между людьми обреталось бы больше мира и меньше бедствий. Но зло в человечестве совершенно истребиться не может, потому что необходимо быть чему-нибудь, что противоречило бы добру. От всякого зла свободна только природа божественная. Поэтому философ своею целью почитает то, чтобы от этих земных вещей как можно скорее бежать к Богу, то есть ближайшим образом уподобляться ему. А такой цели достигает он, строго соблюдая справедливость и храня благочестие с мудростью, потому что Бог сколь совершенен, столь же и справедлив. Знание этого дела составляет истинную мудрость, в сравнении с которою умение вести дела гражданские кажется мелочным, ничтожным. Хотя люди с таким умением удивительно как много думают о себе; но на самом деле думы их — мечты, коль скоро не знают они того, что должен знать всякий. Они не знают и не верят, что для несправедливости блюдутся величайшие наказания и что несправедливые потому суть люди самые несчастные. А когда слышишь от них порицание и обвинение философии и требуешь, чтоб они нашли основание унижительного мнения о ней, — у них теряется все красноречие и на языке остается только детская болтливость (172c—177b).

Это рассуждение Сократа о различии жизни гражданской и философской есть как бы мимоходное и случайное, однако ж изложено не без цели. Оно направлено против тех, которые порицали как других последователей Сократовых, так особенно Платона, за то, что он, оставив дела гражданские, всю свою жизнь посвятил философии. Нельзя не заметить, что это место находится в теснейшей связи и с содержанием целого диалога. К этому

рассуждению Сократ привлечен был мыслью о тех, которые на все смотрели как на отношения, не имея в виду истины самостоятельной, а потому и не могли решить, на каком основании действительно полезны те гражданские постановления, которые почитали полезными. Итак, мысли Сократа о жизни философа имеют значение эпизода, подготавливающего начало для рассуждений об истинном знании и указывающего источник его в существе совершеннейшем — в Боге. Посмотрим, как отсюда начинает он развивать положительные свои понятия. Люди, занятые делами гражданскими, сами сознаются, говорит он, что общество не уверено в полезности своих постановлений. И это еще яснее открывается из самого понятия о пользе. Ведь польза относится непременно к времени будущему, которое имеет в виду государство, начертывая известные законы. Посему если человек есть мера всех вещей, то человек же должен измерять отношения вещей и во времени будущем. Но здесь надобно заметить, что умеющий ставить в правильное соотношение вещи будущие должен судить лучше тех, которые не имеют такой способности. Это подтверждается примером самого Протагора. Он объявлял, что об осуществлении советов, высказываемых в судебных речах, может судить лучше прочих, — и что ему верили, свидетельствует большое число его учеников. Стало быть, сам Протагор должен был бы согласиться, что правильною мерою вещей следует почитать не всякого, а только мудрейшего.

Надобно еще взглянуть и на настоящие впечатления чувств, которым гераклитовцы уступают познание истины, только темно и запутанно рассуждают об этом предмете. Не будем говорить о философах, все останавливающих, а скажем о тех, у которых все движется. Душно различать два рода движения: одно — качественное, другое — местное. Вещь может переходить из одного места в другое, может также из такой делаться не такою — из белой черною, из мягкой жесткою и так далее. И необходимо, чтобы все двигалось обоими родами движения; а иначе выйдет, что одно и то же движется и не движется. Поэтому, когда движется белое, — необходимо, чтобы оно и изменялось; когда движется зрение, — ему тоже нельзя обойтись без перемен; так и все прочее. Следствие отсюда ясно само собою: ничто, то есть, не может быть или казаться ни белым, ни не белым, но должно и казаться и вместе с тем не казаться как белым, так и не белым. А этим в суждении и познании истины подрывается весь авторитет чувств (177с—183с).

После сего очередь собеседователя снова перешла к Теэтету, так как Феодор предварительно сказал, что он будет участвовать

в разговоре не более, как сколько потребует того спорная сторона предмета. Сократ и за этим, конечно, продолжает опровергать главное положение Протагора. Но основание опровержения теперь у него новое — теперь он полагает, что и из самой природы чувств можно вывести заключение, что суждения об истине или какого-либо знания им приписать нельзя. Это доказывается следующим образом. Каждому чувству, говорит Сократ, свойственны особые впечатления: одни принимаются только ушами, другие ноздрями, иные глазами и так далее. Но впечатления отдельных чувств мы часто сравниваем между собою и общее для многих сводим в одно. А это никак не может быть производимо самими органами чувств. Итак, остается заключить, что здесь должна иметь место работа ума, господствующая над чувством, ибо такие, например, понятия, как подобие и неподобие, тождество и различие, сущность и несущность и многие другие, зависят не от чувств, а действительно принадлежат только уму. Стало быть, несомненно, что суждение ума стоит выше впечатлений, производимых чувствами. К тому же чувствами владеем мы с самого рождения, а способности понимания и умозаключения в то время еще не имеем; поэтому, что надобно почитать полезным или бесполезным, — это у нас достояние уже позднейшее, приобретаемое уже с развитием понятий путем опыта и науки. Из всего этого ясно, что знание никак не может заключаться в усмотрениях и чувствах (183с—187а).

Эти рассуждения Сократа против теоретического сенсуализма Протагорова раскрывали предмет так тонко и опровергали его столь решительно, что, по-видимому, нечего было и прибавить к увеличению их твердости и основательности. Но жизнь берет свое: практическая настроенность духа беременеет свойственными себе убеждениями; а убеждения, влияя на направление ума, зарождают в нем мнения и развивают их как достаточные основания знания. Поэтому, кончив дело с чувствами, находившими защитника своих прав в Протагоре, Сократ начинает теперь говорить против так называемых философов здравого смысла или, по-тогдашнему, *правильного мнения*. Шлейермахер и Аст замечают, что такими философами Платон почитал Антисфена и его друзей. Но мы не ручаемся за верность этой догадки, если только под именем правильного мнения будем разуметь не практическое понятие, или правило жизни, а теоретическое начало познания. Приступая к раскрытию содержания этой части «Теэтета», надобно прежде всего обратить внимание на то, к какому Сократ прибегает способу для опровержения защитников правильного мнения. Он явно пользуется здесь такими диалектическими тон-

костями и хитросплетениями, к каким, по всей вероятности, прибегали мыслители, им опровергаемые. Подобный мимизм есть характеристическая черта Платона, замечаемая в изложении многих его сочинений. При предположении этого нельзя уже думать, что Платон здесь понимает киников, а скорее следует остановиться на той мысли, что учение о важности правильного мнения весьма сродно с положениями тоже Протагора и его последователей. Известно, что мнение, *δόξαν* Платон ставил в зависимость от чувства: так что если вещи постигаются и обсуждаются правильно, то высказывается мнение правильное, а когда нет, — ложное (см.: «Тимей, 37b). Но были мыслители, смотревшие на впечатления чувств как на источник знания в том предположении, что ими обуславливаются правильные суждения ума. Этих-то мыслителей имеет здесь в виду Сократ, и вот что говорит о них.

Он начинает свое рассуждение решением вопроса, возможно ли какое-нибудь *ложное мнение*, и софистически дает ему такое направление, что ложное мнение, по значению его доказательства, оказывается невозможным; а отсюда потом заключает, что в правильном мнении знание состоять не может. О каких вещах мы мним, говорит он, те или *знаем*, или *не знаем*. Но ложное мнение происходит или так, что чего кто не знает, то принимает за иное, чего тоже не знает; или так, что *что* (курсив ред.) кто знает, то принимает за иное, что тоже знает; или, наконец, так, что чего кто не знает, то принимает за иное, что знает. Но так как из всех этих положений нельзя правильно допустить никакого, то следует, что ложного мнения найти невозможно (187b—188c). К тому же присоединяется другое доказательство, если только при исследовании природы мнения можно брать в расчет не только *знание*, но и *сущность*. Положим, ложное мнение есть то, по которому мы мним нечто такое, чего *нет*. Но полагать это отнюдь нельзя: ведь как невозможно, чтобы кто видел и, однако ж, ничего не видел, так равно необходимо, чтобы кто мнит, в самом деле что-нибудь мнил; а кто ничего не мнит, тот и не имеет никакого мнения. Стало быть, о том, чего нет, не может быть никакого мнения. А отсюда следует, что ложное мнение усматривается не в том, что мнится то, чего нет (188d—189b). Далее поставляется на вид третье основание для исследования ложного мнения. Может быть, оно усматривается в *изменении образуемых умом понятий*. Верна ли эта мысль о нем? В таком изменении или могут обмениваться между собою оба предмета, мыслимые в душе, как бы разговаривающей с самой собою, или уму человека мыслящего представляется только один из них. Если мыслится и

изменяется только один из них, то произойдет то, возможность чего мы уже отвергли, то есть возможность мнения о том, чего нет. А когда будут смешиваться оба предмета, — мы придем в странное противоречие с самими собою: будем принимать прекрасное за безобразное, хорошее за худое, коня за быка, единицу за двоицу — чего не бывает ни во сне, ни в сумасшествии (189b—190e). Наконец, ложное мнение может происходить от *обмана чувственных усмотрений и примет ума*. Представим, что в нашем уме есть как бы восковая таблица, на которой отпечатлеваются образы вещей, и что у одного она меньше, у другого больше, у одного чище, у другого грязнее, у одного сырее, у другого суше и тверже. Поскольку на этой таблице написаны образы того, что мы чувствуем, постольку есть у нас память и знание о том, что принято нашими чувствами. Но, пересматривая все способы, какими может происходить обман чувственных усмотрений и образов ума, мы легко находим, что обман уместен бывает в тех случаях, когда в которой-либо части чувств окажется ощущение не довольно точным или первое познание малоудовлетворительным. Например, сохраняя в своей душе образы Теэтета и Феодора, я по прошествии долгого времени вижу их издали и стараюсь каждому приписать те черты, которые принадлежат тому и другому и под которыми их знаю, но не выдерживаю правильности: Теэтета мню Феодором или усматриваю только одного, тогда как в моем уме есть образы обоих, и таким образом изображение одного по ошибке переношу на другого, — видя Теэтета, принимаю его за Феодора. Причину этого люди мудрые находят в том, что представляемая нами в душе восковая таблица бывает либо довольно велика и хорошо подготовлена, а потому воспринимает образы верно и сохраняет их долго, либо мягка, груба и грязна, и оттого образы на ней менее верны и тверды. Отсюда происходит то, что иные люди бывают понятливее, памятливей и способнее к восприятию правильных мнений, а иные, напротив, непонятливы, забывчивы, тупы и склонны к ошибкам (190e—195b).

Раскрыв это таким образом и остроумно объяснив, Сократ вдруг изменяет свой взгляд на предмет и начинает сомневаться в верности своих исследований. Он думает теперь, что ложному мнению надобно дать больший объем, чем каким оно доселе было описываемо, потому что его источник скрывается не в одном смятении чувственных усмотрений с представлениями ума, но оно может происходить и тогда, когда смешиваются между собою сами умственные представления. Это доказывает он следующим образом. Положим, говорит, ты спросил бы кого-нибудь: семь и пять, сложенные в одно, какую составляют сумму, и тебе отвеча-

ли бы: «одиннадцать», ты в этот момент легко заметил бы, что те, содержащиеся в душе, представления чисел взаимно соединяются именно душою<sup>22</sup>. Итак, остается допустить, что либо нет вовсе никакого ложного мнения, либо возможно то, что прежде было отвергнуто, — то есть кто-либо может не знать того, что он знает (195b—196c). Теэтет жалуется, что такой взгляд для него очень тяжел. И неудивительно, потому что все это рассуждение перепутано тонкостями софистической диалектики. Посему Сократ, сверх ожидания, думает бросить эту нить исследования и решается тотчас поднять вопрос о силе и природе самого знания; так как ложное мнение, очевидно, может быть в точности определено не иначе как по рассмотрении этого вопроса, — то есть по возвращении к прежнему, с чего начали они свою беседу (196c—197b). *Некоторые* (кто именно — неизвестно) полагают, говорит Сократ, что знать есть не что иное, как *иметь* о чем-нибудь знание; а мы скажем: владеть знанием; ибо иметь его и владеть им — не одно и то же. Различие между этими понятиями состоит в том, что, имея что-либо, мы уже пользуемся этим, а владея вещью, можем по произволу пользоваться и не пользоваться ею. Возьмем для примера голубятню. Находящиеся в ней голуби суть предмет обладания, а тех, которые пойманы нами в голубятне, мы имеем. Сравним же представления нашего ума с птицами, а самый ум — с птичником, в котором они содержатся. Представления ума, как бы запертые кем-либо в его птичнике, находятся, говорим, в его владении; то есть он сохраняет представления вещей, им признанных. Но тех из них, которые в этом самом птичнике бывают улавливаемы, он имеет; так что занятие наукою есть как бы некоторая ловля представлений ума. Пусть бы кто, например, изучил арифметику, и однако ж не делает из нее никакого употребления: он владеет ею. А кто, напротив, прилагает ее к чему-нибудь, тот ее имеет, то есть задает себе относящиеся сюда вопросы, будто не зная предмета, тогда как знает его. Из этого ясно, что бывает как бы двоякая ловля представлений: одна производится для овладения, а другая приносит пользу уже владельцу, когда он схватывает и как бы держит в руках то, чем владеет. Ведь можно всякому давно известное по прошествии некоторого времени воспроизводить в своей душе и как бы вторично держать то, чем всегда владел, но чего никогда не брал на мысль. Если же так, то ложное мнение возникает следующим образом: из всех представлений ума, какими кто владеет, некоторое старается он иметь, то есть ввести в употребление, но вместо того, которое хотел, сознательно схватывает другое и таким образом ошибается в задуманном выборе (197b—199b).

Доселе Сократ старался происхождение ложного мнения объяснить, исходя из природы самого знания. Но он полагает, что и на этом остановиться еще нельзя; ибо ему кажется чрезвычайно странным, что ложное мнение таким образом выводится из обмана представления человеческого ума. По его суждению, в этом случае полагается то, чего полагать никак нельзя, то есть что спрашивающий о том, что ему известно, между знанием полагает, однако ж, что-либо другое вместо того и через это самое вводится в обман. Стало быть, здесь нет пользы, ложные ли или истинные мнения сообщаются человеческому уму; потому что мнение лживо не придет к мысли, что истинные представления он заменил ложными. А как надобно судить об этом, должно быть ясно из вышесказанного (199b—200d). Итак, Сократ снова приходит к той мысли, что, прежде чем будет исследовано ложное мнение, надобно с точностью определить, в чем состоит знание. Но Теэтет настаивает на прежнем положении, по которому должно видеть его в правильном мнении. Это побуждает Сократа наконец совершенно опровергнуть защищаемое Теэтетом определение знания. Взяв в пример судью и оратора, он говорит, что между знанием и правильным мнением — большое различие. Дело ораторов обыкновенно состоит не в сообщении судьям истины, а в убеждении не принять то, чего хочется самим ораторам. Несмотря, однако ж, на это, случается, что определения судейские оказываются справедливыми и верными, и они будут всегда таковы, если судьи постараются сохранять знание истины. Стало быть, очевидно, что знание и мнение весьма различны между собою (200d—201c).

Приведенный этим доказательством в недоумение, Теэтет предлагает наконец третье определение знания — полагает, что знание есть не что иное, как *истинное мнение* μετὰ λόγου, и потом сам же дает ему тройное толкование. Однако ж Сократ ни одного из этих толкований не находит достаточным для выражения природы знания. Первое, предложенное Теэтетом, толкование нового определения знания состоит в том, что μετὰ λόγου значит — *с объяснением, выраженным словами*. Недостаточность его Сократ выводит из того, что каждый человек, как бы ни думал о предмете, может свое мнение выражать словами; а этим уничтожается всякое различие между знанием и истинным мнением, допущенное выше. После сего Теэтет иначе объясняет свое определение: μετὰ λόγου, говорит, имеет такое значение, что *целое проявляется частями и потому исчисляются стихи и вещи* <sup>23</sup>. Кого спросили бы, например, о природе колесницы, тот стал бы перечислять деревянные куски, из которых она построена,



колеса и другие ее части; или кого спросили бы об имени Сократа, тот перечислил бы отдельные буквы и слоги, составляющее это имя. На приведенное объяснение Сократ отвечает объяснением же мнения об этих вещах, высказанного тем, кто его защищал (201d—206d). Оно состояло в следующем: стихии и начала вещей не дают никакого определения и имеют только значение собственных имен. А что сложено из них, то может быть объясняемо и определяется этими самыми стихиями, и оттого почитается познанным. Итак, начала и стихии постигаются одними чувствами, независимо от познавательности ума; а что из них составлено, относительно того уместно истинное мнение, с определением и ясным познанием ума. И это самое есть знание, если только *истинное мнение* соответствует тем стихиям. Чтобы понять это яснее, хорошо рассмотреть слова и их стихии, то есть буквы. В самом деле, каждый слог определяется и познается при посредстве букв, из которых он состоит, буквы же только усматриваются, а не подлежат никакому определению и не познаются умом. Это суждение Сократ опровергает таким образом. Слог или состоит из одной буквы, или есть некоторое целое, происшедшее из отдельных стихий.

Если возьмешь первое, то надобно будет допустить, что имеющий верное и ясное познание о слоге должен также знать и отдельные буквы, и это знание приобрести еще прежде, чем узнал целый слог. А когда положишь, что слог есть нечто целое, состоящее из отдельных стихий, — тотчас откроется, что ты полагаешь что-то странное. Ведь слог потому только есть нечто целое, что состоит из особых, сложенных в одно букв; а что такое будет целое, как не взятые вместе части? Целым, без сомнения, называется то, в чем нет недостатка частей, требующихся для природы вещи, или что иначе обозначается словом *все*. Итак, *целое* и *все* — безразличны, равно как нет никакого различия между *все* и *есть*. Например, все войны составляют все, то есть целое войско; все числа делают все число, или целую, полную сумму. Если же все есть целое, то ясно, что и части какой-нибудь вещи суть ее целое. А из этого опять понятно, что коль скоро познается целое, необходимо познаются и части, что знание какого-нибудь целого не может иметь места, если не соединится с этим ясное знание стихий, из которых оно состоит; даже знание целого будет тем очевиднее, чем точнее кто-либо познает те отдельные стихии. Притом этим способом знание отнюдь не приобретается. Положим, имел бы ты точнейшее понятие о буквах и научился бы составлять из них слоги: однако ж при начертании букв ошибка найдет себе место; ведь можно погрешить при написании, напри-

мер, имени Теэтета (206е—208b). Остается третий способ истолкования слова μετὰ λόγου. Определение его может быть таково, что *в нем сносятся признаки, которыми определяемое отличается от всех прочих вещей*. Но и здесь также есть нечто, не избегающее порицания. Ведь если так, то из этого будет следовать, что один человек, хорошо знающий другого, не будет знать его, не сознавая всех признаков, которыми он отличается от прочих людей, хотя совершенно знает его; а это явно противоречит ежедневному опыту. Видно, с правильным мнением должно быть уже соединено представление признаков, которыми вещь отличается. Притом странно утверждать, что знание есть правильное мнение, соединенное с умом (μετὰ λόγου), ибо ум принадлежит тому, кто имеет знание вещи. Итак, кто сказал бы, что знание есть правильное мнение, присоединенное к уму, тот выразил бы не больше, чем следующее: знание есть правильное мнение, соединенное со знанием; а этим ничто не объясняется, но определяется то же через то же (208с—210b).

Опровергнув все эти определения, Сократ объявляет, что у него нет больше времени для дальнейшего рассуждения: его требуют в суд, куда должен он явиться по случаю доноса, который сделал на него Мелит. Итак, прекратив свою беседу, он просит друзей для продолжения разговора прийти сюда же завтра (210с-d).

Вот краткое обозрение содержания в Платоновом «Теэтете». Нам кажется, что им ясно подтверждается то самое, что сказано было выше о цели этой книги. Теперь становится еще очевиднее, что Платон идет здесь к раскрытию и утверждению того положения, что чувственное усмотрение для приобретения истинного знания ничего не значит, что оно никакой не приносит пользы для этой цели даже и в том случае, когда соединяется с правильными мнением и объяснением определения. Итак, «Теэтет» имеет характер, собственно, полемический: он весь состоит из опровержений, последовательно направляемых против трех показанных выше определений знания. Положительное мнение Платона о знании в «Теэтете» прямо не высказывается и соблюдается до раскрытия его в другой, особой, книге — в «Пармениде», где представляются все формы и условия знания в идеях. Впрочем, нельзя сказать, чтобы и здесь Платон не делал намеков на свою истину, не касался ее, по крайней мере, косвенно. Опровергая ложные мнения современных философов о знании, он этим путем отрицания как бы разоблачает истину от чуждых ей покровов и местами так близко подходит к ее природе, что недостает только прямого на нее указания.

Чтобы увериться в том и понять, как это у Платона делается, стоит только со вниманием прочесть, например, страницу 209 (обозначение пагинации поставлено в самом тексте. — *Примеч. ред.*). Здесь доказывается, что слово μετὰ λόγου не может быть мыслимо как перечисление признаков, которыми известная вещь отличается от всех прочих вещей. Сократ излагает Теэтету свое доказательство следующим образом: «Имея о тебе правильное мнение, да если присоединю твой ум (разум, μετὰ λόγου), — я действительно знаю тебя; а без того — руковожусь одним мнением. Но ум-то был истолкователем твоего отличия. Посему, руководясь только мнением, я не касался своею мыслью ни одного из признаков, которыми ты отличаешься от других; стало быть, я мыслил что-то общее, что принадлежит тебе не больше, чем и другим. Объясни же, ради Зевса, как это я мнил больше тебя, чем кого-нибудь иного?» Нетрудно заметить, что, опровергая значение, какое Теэтет соединяет со словом μετὰ λόγου, Платон вместе с тем имеет здесь в виду, во-первых, родовое понятие — человека, во-вторых, частную идею Теэтета, которого он знает, и не перечисляя его признаков. На эту самую мысль наводит Сократ и следующими за тем словами: «Правильное мнение о каждом предмете, — говорит он, — вращается около различия. Итак, прилагать ум к правильному мнению — что еще будет? Ведь если бы приказывали иметь мнение о том, чем отличается нечто от другого, то это приказание было бы смешно, потому что оно предписывало бы нам иметь правильное мнение о предметах со стороны отличия их от других предметов, тогда как мы получаем уже правильное мнение о них, если находим, чем отличаются они от других. Ведь приказывать взять то, что уже держим, для изучения того, о чем уже имеем мнение, поистине свойственно человеку темному». Но то, что служит основанием не отличия вещи от других вещей, а единства ее и тождества с собою, очевидно, есть идея, которая в душе всегда прежде мнения, равно как единство прежде отличия. Эта мысль таилась в душе Платона как норма его рассуждений; но он не выставлял ее вперед, когда ей надлежало быть позади и, оставаясь невидимою, управлять движением мыслей о правильном мнении.

## «ТЕЭТЕТ»

### ЛИЦА РАЗГОВАРИВАЮЩИЕ:

Э в к л и д, Т е р п с и о н, С о к р а т,  
Ф е о д о р, Т е э т е т

Э в к л и д<sup>1</sup>. Сейчас ты из деревни, Терпсион, или давно? (142)\*

Т е р п с и о н<sup>2</sup>. Довольно давно, — и все искал тебя на площади, да, к удивлению, не мог найти.

Э в к л и д. Потому, что меня не было в городе.

Т е р п с и о н. Где же ты был?

Э в к л и д. Ходил на пристань встретить Теэтета, которого везли в Афины из коринфского лагеря<sup>3</sup>.

Т е р п с и о н. Живого или мертвого?

Э в к л и д. Едва живого: он сильно страдал и от (b) некоторых ран, а особенно от свирепствовавшей в войсках болезни.

Т е р п с и о н. Вероятно, от поноса?<sup>4</sup>

---

\* Эвклид, знаменитый основатель школы мегарской, или эристической, принадлежал к числу известнейших учеников Сократа (*Diog. Laert.* II, 47, 106; *Cicer. Acad.* II, 42) и еще в юношестве для слушания его уроков хаживал в Афины из Мегары. Когда Сократ умер, ученики его, боясь тридцати тиранов, оставили Афины и многие из них, а в том числе и Платон, удалились в Мегару к Эвклиду, который принял их с любовью (*Diog. Laert.* II, 160; III, 6). Преданность его Сократу видна и из того, что он находился при смерти своего учителя (*Platon. Phaedon*, 59b). В этом же месте указывается причина, почему Платон заставил его разговаривать с Терпсионом. Терпсион был также весьма любим Сократом и в последний день его жизни слушал беседу его с учениками. Впрочем, о Терпсионе нигде больше не упоминается, имя его передал потомству один Платон. У Платона представляется он жителем деревни, находившейся близ Мегары, откуда случилось ему хаживать в город. Безуспешно искавши теперь Эвклида на мегарской площади, Терпсион случайно встретился с ним на обратном пути его из Афин, куда проводил он афинского юношу Теэтета. Идучи с Терпсионом домой, Эвклид вспомнил об одной беседе, происходившей между Сократом и Теэтетом. Терпсион пожелал узнать ее содержание, но Эвклид сказал, что она изложена им на бумаге. Поэтому, когда пришли они в дом Эвклида, рукопись о той беседе дана была для прочтения Эвклидову слуге и он прочитал ее вслух.

Э в к л и д. Да.

Т е р п с и о н. Каков этот человек, по твоим словам, находящийся в опасности?

Э в к л и д. Человек прекрасный и добрый, Терпсион: вот я и теперь слышал, как некоторые превозносили его подвиги в сражении.

Т е р п с и о н. Да и не странно; было бы гораздо удивительнее, если бы он оказался не таким. Однако ж почему не остановился он здесь, в Мегаре? (с)

Э в к л и д. Спешил домой. Я просил его и советовал; но он не хотел. Проводив его, я на обратном пути вспомнил и удивлялся, как пророчески Сократ высказывал и другое-таки, и относящееся к Теэтету. Помнится, незадолго до смерти встретившись с Теэтетом, еще мальчиком, он беседовал с ним и, разговорившись, восхищался естественными его способностями, а потом, когда я пришел в Афины, пересказал мне свой с ним разговор, который стоило выслушать, и прибавил, что, (d) пришедши в возраст, этот мальчик непременно сделается человеком знатным.

Т е р п с и о н. Да и правду, как видно, сказал он. Однако ж какой именно был его разговор? Не можешь ли пересказать?

Э в к л и д. Нет, так-то устно, клянусь Зевсом, не могу: но в то время, только что пришел я домой, тотчас набросал памятную записку, а потом на досуге \* раскрывал, сколько припоминал, чего же не помнил, всякий раз, приходя в Афины, спрашивал у Сократа и, возвратившись сюда, исправлял; так что у меня написан почти весь разговор.

Т е р п с и о н. Правда, я слышал это от тебя и прежде и всегда с намерением медлил \*\* здесь, чтобы попросить тебя показать мне рукопись. Но что мешает нам заняться этим теперь, — тем более что я, возвратившись из деревни, имею нужду в отдыхе. (b)

---

\* Тотчас *набросал* памятную записку, а потом... *раскрывал*, — по-гречески употреблен один и тот же глагол, только в различных залогах: ἔγραψαμην, ἔγραφον. На особое значение того и другого из них в этом слове указывает сам Эвклид; записал он разговор для собственного употребления, с целью помочь памяти, и тот же самый разговор отделяем был им для передачи другим.

\*\* То есть Терпсион с некоторого времени жил в деревне, откуда иногда хаживал в город. А так как ему известно было о книге Эвклидовой, то всякий раз, бывая в городе, он нарочно долго оставался в нем в надежде случайно встретиться с Эвклидом в каком-нибудь публичном месте и вместе с этим иметь повод попросить его, чтобы он показал ему свою книгу.

Э в к л и д. Да и сам я, проводив Теэтета до Эрина\*, не без удовольствия отдохнул бы. Пойдем же, и мальчик в минуты нашего отдыха прочитает нам рукопись.

Т е р п с и о н. Правильно говоришь.

Э в к л и д. Вот эта рукопись, Терпсион: я написал разговор так, что будто бы Сократ не пересказывает его мне, как пересказывал, а разговаривает, с кем, по его словам, разговаривал. Беседа, его была с геометром (с) Феодором\*\* и с Теэтетом. И чтобы в рукописи не затрудняли речи слова вставочные, как о том, когда говорит Сократ, — например: «я сказал» или «я говорил», так и об отвечающем: «ты подтвердил» или «не согласился», то я писал так, как бы Сократ сам разговаривал с ними, и потому вставочные слова выпустил.

Т е р п с и о н. И тут нет ничего необыкновенного, Эвклид.

Э в к л и д. Возьми же, мальчик, эту рукопись, и читай.

С о к р а т. Если бы я более заботился о Киринее, Феодор, (d) то спросил бы тебя о тамошнем и о тамошних: ревностно ли занимаются там некоторые из юношей геометрией или какою иною философией? А теперь — так как тех люблю меньше, чем этих, — я больше желаю знать, которые из юношей у нас подают надежду сделаться людьми порядочными: это и сам я наблюдаю, сколь-

\* Место под этим именем напоминало афинянам о похищении Прозерпины Плутоном. См.: *Pausan.* I. P. 19, 31, 36, 38, 92.

\*\* Феодор Киринейский, по свидетельству самого Платона (145а), был геометром, астрономом, логиком, а также педагогом. Поэтому неудивительно, что он вводится как лицо говорящее в три диалога — в «Теэтет», «Софист» и «Политик». Но, предавшись исключительно наукам математическим, требующим серьезного хода речи, он не так был способен к ведению беседы сократической и оказывался медлительным. Поэтому Платон заставляет его больше слушать, чем говорить. Впрочем, познания его в философии были весьма обширны; только он держался больше взгляда Протагорова и защищал его мнения, так что наконец Сократ должен был опровергать — и опроверг — его. Как математик, он был человек суровый (145е), — шутка, читая, была не в характере Феодора. Но это не могло охладить к нему чувств Платона, потому что Платон высоко ценил достоинства сего человека, и притом сам так уважал науки математические, что признавал их лучшим средством к приобретению мудрости. Кроме того, Диоген Лаэртский рассказывает (II, 8, 103), что Платон, находясь в Киренах, слушал у Феодора математику. О том же свидетельствует и Апулей (*De Habit. Doctr. Plat.* P. 2, ed. Elm.). И это весьма правдоподобно, потому что математика хоть и была ему знакома еще в Афинах, но, изучая потом философию пифагорейцев, он убедился, что некоторые ее части не могут быть поняты без знания высших математических законов, а потому и обратился к Феодору.

ко могу, об этом спрашиваю и других, с которыми юноши, вижу, охотно общаются. Немалое число их сближается, конечно, и с тобою, — да и справедливо: ты достоин того (е) как с других сторон, так и со стороны геометрии. Поэтому, если пришлось тебе встретиться с кем-нибудь, стоящим замечания, то с удовольствием получил бы о том сведение.

Ф е о д о р. Да и стоит-таки, Сократ, мне сказать, а тебе послушать, с каким встретился я мальчиком из ваших граждан. И если бы он был прекрасен, я побоялся бы с жаром говорить о нем, чтобы не показаться к нему пристрастным: а то, не завидуй мне, он некрасив — походит на тебя как сплюснутостью носа, так и выкатившимися глазами; только то и другое в (144) меньшей мере, чем у тебя. Смело говорю: хорошо знай, что с кем когда я ни встречался, — а сближался я весьма со многими, — никого не знал, кто был бы одарен такими удивительными способностями. В ученье он послушен, тогда как в иных отношениях упорен, отлично также кроток и сверх того мужествен больше, чем кто-нибудь: я и не предполагал и не вижу еще такого. Есть, конечно, острые, как этот, сметливые, по большей части памятливые и порывистые к гневу — несутся стремительно, будто (b) ненагруженные корабли, и по природе больше неистовы, чем мужественны; тяжелые же опять лениво приступают к наукам и бывают крайне забывчивы. А этот направляется к ученью и исследованию так легко, непреткновенно, с успехом и с великою кротостью, подобно потоку масла \*, текущему без шума, что удивляешься, как у него делается это в таком возрасте.

С о к р а т. Хорошая вещь. Чей же он из граждан? (с)

Ф е о д о р. Я слышал имя, да не помню. Но он в массе этих подходящих: некоторые друзья его и сам он сейчас мазались во внешнем портике \*\* и вот, намазавшись, кажется, идут теперь сюда; так смотри, узнаешь ли его.

---

\* Прекрасное уподобление Теэтетовой ревности к учению, то есть, что она походит на непрестанно, но ровно и без шума текущее масло, повторяемо было потом, в подражание Платону, многими писателями, как замечает это *Ruhnkenius ad Longini*, 1с.

\*\* Из этого видно, что разговор происходил в какой-то гимназии; та же сцена разговора есть в «Хармиде» и в некоторых других диалогах Платона. Сократ имел обыкновение часто бывать в таких местах (см.: *Charmid*, 153a–b; *Euthyphr.* 2a). О том, что палестры или гимназии были окружены портиками, можно прочесть у *Витрувия* (*Architect.* V, II, снес. *Mercurial. Gymn.* I, 9). Δρόμοι (*Dromoi*), или портики, были поприщами не только для состязания в беге, но и для прогулок.



Сократ. Знаю: это сын сунийца<sup>5</sup> Евфрония, человека именно такого, друг мой, каким описан тобою юноша, знатного и в других отношениях, и в том, что он оставил большое состояние. Но имени этого мальчика я не знаю.

Феодор. Имя-то его — Теэтет, а состояние, Сократ, кажется, (d) расстроено некоторыми опекунами. Впрочем, что касается денег, то и он удивительно щедр.

Сократ. Ты описываешь brave человека. Прикажи-ка ему сесть здесь.

Феодор. Это будет, Теэтет! Сюда, подле Сократа.

Сократ. Конечно, Теэтет, чтобы мне рассмотреть и самого себя, каков я лицом; так как Феодор находит, что я похож на тебя. Однако ж, если бы каждый из нас (e) держал лиру и нам сказал бы кто-нибудь, что они подстроены одна под другую, — тотчас ли поверили бы мы или наперед испытали, музыкант ли тот, кто говорит это?

Теэтет. Испытали бы.

Сократ. И нашедши, что так, поверили бы, а когда музыки он не знает, не поверили бы?

Теэтет. Правда.

Сократ. Теперь же вот думаю я: если занимает нас сходство лиц, надобно нам рассмотреть, живописец ли (145) тот, кто говорит это, или нет.

Теэтет. Мне кажется, нет.

Сократ. Так живописец ли Феодор?

Теэтет. Сколько мне-то известно, нет.

Сократ. Неужели и не геометр?

Теэтет. Без сомнения, геометр, Сократ.

Сократ. Тоже и астроном, и счетчик, и музыкант, и все, что относится к воспитанию?

Теэтет. Мне кажется, да.

Сократ. Если, стало быть, в похвалу или порицание находит он нас в чем-нибудь похожими по телу, то не стоит обращать на него внимания.

Теэтет. Может быть. (b)

Сократ. Что же, когда похвалил бы он душу которого-либо за ее добродетель и мудрость? Не следовало ли бы слушающему его старательно испытать это, а хвалимому им усердно показать себя?

Теэтет. Конечно, Сократ.

Сократ. Так теперь время, любезный Теэтет, тебе показать себя, а мне испытать. Хорошо знай, что Феодор, сколь ни многих

ныне же хвалил мне иностранцев и здешних горожан, никого не хвалил так, как тебя.

Т е э т е т. Хорошо бы так, Сократ; но смотри, не шутя ли (с) говорил он.

С о к р а т. У Феодора это не в обычае. Нет, не отказывайся от того, на что дал согласие, — под тем предлогом, будто он говорит шутя; чтобы ему не прийти к необходимости свидетельствовать. Ведь никто не заподозрит его свидетельства. Нет, смело устои в согласии.

Т е э т е т. Да, надобно сделать это, если тебе угодно.

С о к р а т. Говори же мне: вероятно, учишься ты у Феодора чему-нибудь из геометрии?

Т е э т е т. Да. (d)

С о к р а т. И чему-нибудь также относительно астрономии, гармонии, исчисления?

Т е э т е т. По крайней мере, стараюсь.

С о к р а т. Да ведь и я, дитя мое, учусь, и у него-таки, и у других, которые, по моему мнению, знают нечто такое. Но, тогда как иное в этом отношении я порядочно держу, есть немного, в чем недоумеваю и что надобно рассмотреть с тобою и с другими. И вот говори мне: учиться — не значит ли делаться мудрее в том, чему учишься?

Т е э т е т. Как не значит?

С о к р а т. А мудрецы мудры, конечно, мудростью.

Т е э т е т. Да.

С о к р а т. Но это отличается ли чем-нибудь от знания? (е)

Т е э т е т. Что такое — это?

С о к р а т. Мудрость. Или в чем знатоки, в том самом и мудрецы?

Т е э т е т. Как же.

С о к р а т. Стало быть, знание и мудрость — то же самое.

Т е э т е т. Да.

С о к р а т. Так вот это-то и есть, в чем я недоумеваю и не могу достаточно понять сам собою: что такое знание. Можем ли мы объяснить это? Как вы думаете? Кто из (146) нас скажет первый? Допустивший ошибку и всегда ошибающийся пусть сидит ослом, как говорят дети, играющие в мяч<sup>6</sup>: а кто взял верх, не сделав ошибки, тот будет у нас царем и станет приказывать, чтобы отвечали ему по его желанию. Что вы молчите? Может быть, от желания беседовать, Феодор, я кажусь несколько груб \*, когда ста-

---

\* Сократу не было никакой причины заботиться о дружеском сближении Феодора и Теэтета и прочих, немых в диалоге лиц, так как Фео-

раюсь, чтобы мы вступили в разговор и были друзьями взаимно приветливыми.

**Ф е о д о р.** В твоих словах, Сократ, нет ничего (b) грубого; но приказывай отвечать кому-нибудь из мальчиков. Ведь я-то не привычен к такому собеседованию, да не такой уже и возраст мой, чтобы привыкать: мальчикам же это прилично и они оттого успевали бы гораздо более; ибо юношество действительно во всем получает приращение. Так вот, как начал, не отпускай Теэтета, но спрашивай его.

**С о к р а т.** Слышишь теперь, Теэтет, что говорит Феодор: (с) не слушаться его, как я думаю, и ты не захотел бы, да и не следует молодому человеку показывать неповиновение, когда приказывает ему что-нибудь такое человек мудрый. Скажи же прямо и благородно: чем кажется тебе знание?

**Т е э т е т.** Да, надобно, Сократ, когда вы приказываете. Зато, если бы я и несколько ошибся, вы, без сомнения, поправите.

**С о к р а т.** Конечно, лишь бы только был в состоянии.

**Т е э т е т.** Итак, мне кажется, что познания суть и то, чему можно научиться у Феодора, то есть геометрия и прочее, о чем сейчас упоминал ты, и опять — сапожничество и (d) искусство других мастеров: все они и каждое порознь суть не иное что, как знание\*.

**С о к р а т.** Благородно-то благородно, друг мой, и щедролюбиво: просили одного, а ты дал многое и вместо простого различного.

**Т е э т е т.** Как это говоришь ты, Сократ?

**С о к р а т.** Может быть, говорю пустяки; однако ж я скажу, что думаю. Когда приводишь ты сапожничество, тогда разумеешь ли что иное, кроме знания делать обувь?

**Т е э т е т.** Ничего. (e)

**С о к р а т.** А что, когда плотничество? — иное ли что тут, кроме знания делать деревянные сосуды?

**Т е э т е т.** И тут ничего.

дор был учителем Теэтета, а другие юноши принадлежали к товарищам последнего. Но сам он действительно желал, чтоб они принимали участие в его беседе, особенно когда сказал (145d), что теперь больше ради него надобно предпринять исследование природы знания.

\* Явно, что при определении знания Теэтет точно так же погрешает, как в других случаях обличаемы были в погрешностях софисты и их ученики. То есть требовалось общее понятие о знании, а он исчисляет некоторые отдельные части и формы знания, которые, по бесконечному различию предметов познаваемых, без сомнения, численностью своею могут простираются в бесконечность.

Сократ. Так в обоих не то ли ты определяешь, чего знание есть каждое из них?

Теэтет. Да.

Сократ. Но спрашивалось-то не о том, Теэтет, чего знание есть знание и сколько их; потому что, спрашивая нас, не имели желания сосчитать знания, а хотели узнать, что такое само знание. Или я ничего не говорю?

Теэтет. Совершенно правильно.

Сократ. Рассмотрим-ка и это. Пусть бы кто-то спросил нас (147) о чем-нибудь из вещей простых и подручных — например, о глиняной массе, что такое она, и мы отвечали бы: глиняная масса бывает у горшечников, глиняная масса у печников, глиняная масса у кирпичников — не смешно ли было бы?

Теэтет. Может быть.

Сократ. Во-первых, нам кажется, что вопрошающий из нашего ответа поймет дело, если, сказав: глиняная масса, мы прибавим к этому: масса кукольников, либо — масса каких-то других мастеров. Или ты думаешь, что можно (b) понять имя чего-нибудь, когда не знаешь, что такое оно?

Теэтет. Никак нельзя.

Сократ. Стало быть, не поймешь и знания обуви, не зная знания.

Теэтет. Нет.

Сократ. Следовательно, тот не составит понятия ни о сапожничестве, ни о каком ином искусстве, кто не понимает знания.

Теэтет. Так.

Сократ. Стало быть, для вопрошающего, что такое знание, смешным покажется ответ, когда приведут имя какого-нибудь искусства, потому что отвечающий будет указывать на знание чего-нибудь, а об этом его не спрашивали. (c)

Теэтет. Походит на то.

Сократ. Тогда как можно было, вероятно, отвечать просто и коротко: оно идет путем бесконечным; например, и при вопросе о глиняной массе, вероятно, можно было сказать просто и коротко, что это есть глина, разведенная водою, а чья она, оставить.

Теэтет. Теперь-то так кажется легко, Сократ. Но ты спрашиваешь, должно быть, о том же, о чем недавно спрашивалось и у нас самих, когда мы, я и соименник (d) твой Сократ \*, разговаривали друг с другом.

---

\* Это тот самый Сократ младший, который в «Политике» разговаривает с элейским иностранцем. Он, как видно, был в дружеской связи с Теэтетом, а Платон здесь не без причины упоминает о нем, насколько можно заметить это, читая в «Софисте» (218).

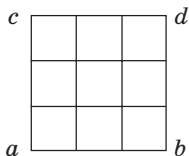
С о к р а т. О чем, то есть, Теэтет?

Т е э т е т. Этот Феодор объяснял нам чертежами нечто о потенциях \*, о трехфутовой и пятифутовой величине, доказывая,

\* О *потенциях* первых и вторых, или квадратах, см: «Послезаконие», 991a; *Euclid*, XIII, 13 sqq.; *Theon Smyrn.* De music. С. 17 a1. Видя, что отношения этих потенций многообразны, юноши вздумали привести их к некоторым определенным родам. Это значило охватить их одним общим понятием, которым могли бы быть обозначены все они. Они заметили, что потенций есть два рода: одни они определили как долготу, другие назвали собственно потенциями. Таким образом, всякое число распалось у них на два класса и представило два рода сложных величин. Явно, что здесь дело шло о числах рациональных и иррациональных числах квадратных корней. Основания их объясняются так, что названия для них заимствуются из геометрии, как делается это и теперь в той части арифметики, которая рассуждает о числах квадратных и кубических. Помня это, мы легко объясним себе смысл настоящего места. Выраженное числами, это будет иметь такой смысл: квадратный корень числа троичного или пятеричного будет число иррациональное. Итак, разобравши дело, юноши поняли сами, что одни потенции суть совершенные квадраты, как, например,  $9 = 3 \times 3$ ;  $4 = 2 \times 2$ , которые по протяжению соизмеримы, потому что стороны их равны; другие, напротив, не совершенно квадраты, так как рождены одною потенцією и производятся неравными факторами, например  $12 = 6 \times 2$  или  $2 \times 6$ , — они сходны не относительно протяженности, а только относительно потенции, и потому называются *eteromaekeis*. Это самое можно возвести к очевидности геометрическими чертежами. Возьмем линию  $c$  в один фут:  $c$ . Квадрат ее будет:



Но отношением чисел  $9 = 3 \times 3$  выражается фигура. Итак, начертим трехфутовую линию  $ab$  и на ней опишем  $abcd$ . Таким образом,  $ab$  будет *to maekos*



квадрата. Если теперь квадрат  $a$  сравним с  $abcd$ , то найдем, что первый столько раз содержится в последнем, сколько раз число единицы охватывается числом девятеричным, и отсюда выходит фигура, справедливо называемая *tetragonos, isopleuros, epipedos*, — и все эти имена Теэтет весьма верно перевел в числа. Из этого очевидно, что они значат  $16 = 4 \times 4$ ;  $25 = 5 \times 5$ ;  $36 = 6 \times 6$ . Итак, числа, соразмеримые не только по потенциям, но и по сторонам, у юношей получили

что по долготе они не соразмерны футу: так, брал он каждую порознь потенцию до семнадцатифутовой и на этой как-то остановился. Тогда пришло нам в голову нечто, подобное твоему вопросу: так как потенций представлялось бесчисленное множество, то нам вздумалось попытаться заключить их в одну, чтобы эту одну обозначить все потенции. (е)

С о к р а т. И вы нашли нечто такое?

Т е э т е т. Кажется, нашли. Смотри и ты.

С о к р а т. Говори.

Т е э т е т. Всякое число мы разделили надвое, и ту его часть, которая могла быть равножды равною, уподобив четырехугольнику, назвали равносторонним четырехугольником.

С о к р а т. Да и хорошо.

Т е э т е т. А число промежуточное, как, например, три, пять и всякое, (148) которому нельзя быть равножды равным, но которое бывает корнем произведения или большего на меньшее, или

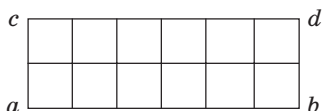
название чисел, определенных относительно к протяжению, поскольку они — совершенные квадраты. Но не такими, полагали они, должны выйти фигуры, построенные только потенциально, без отношения *pros to maekos*. Это будут фигуры продолговатые, и, так как долгота у каждой своя, они называются *eteromaekais*. Долгота своя — то есть свои числа, в которых факторы, следовательно, стороны, не равны, например  $12 = 2 \times 6$ . Переведем эти самые числа на чертежи. Возьмем линию *c* в один фут:  $\underline{\hspace{1cm}}$ ; потом протянем линию *ab* в два фута:

*a* ————— *b*,

соответствующую фактору меньшему — 2. К этим присоединим еще третью линию, которая имела бы 6 футов долготы, следовательно, соответствовала бы фактору числа шестеричного; такая линия будет

*c* ————— *d*.

Подготовив это, из линий *ab* и *cd* построим прямолинейный четырехугольник *abcd*:



Потом из футовой линии *c* возьмем квадрат и будем сравнивать его с прямолинейным четырехугольником: откроется, что он столько раз входит в четырехугольник, сколько раз единица содержится в двенадцати. Но фигура, обусловленная этими отношениями, не имеет равенства сторон, а выходит продолговатою. Стало быть, числа  $12 = 6 \times 2$  соразмеряются не *maekai*, а *dyamei*.

меньшего на большее и за свои стороны всегда принимает большее и меньшее, — такое число, уподобив опять фигуре продолговатой, мы назвали числом продолговатым.

**Сократ.** Прекрасно; но что потом?

**Теэтет.** Все линии, изображающие число равностороннего четырехугольника и четырехугольной плоскости, мы определили понятием долготы, а все, дающие число из различных (b) протяжений, — понятием потенциалов, так как по долготе эти числа соразмерны не тем, а плоскостям, на которые указывают. То же самое и о твердых телах.

**Сократ.** Превосходно, дети; Феодор, кажется, не будет вивноват в ложности своих свидетельств<sup>7</sup>.

**Теэтет.** Впрочем, Сократ, что спрашиваешь ты о знании, на то не мог бы я отвечать как о долготе и потенци, хотя вопрос-то твой мне кажется таким же; так что Феодор снова оказывается солгавшим. (с)

**Сократ.** Что ты! Но если бы кто-то, хваля тебя за беганье, говорил, что он не встречал никого из юношей, столь быстрого на бегу, а потом, состязаясь, ты был бы побежден сильнейшим и быстрейшим: то думаешь ли, что меньше был бы прав хваливший тебя?

**Теэтет.** Не думаю.

**Сократ.** Найти же знание, как теперь-таки говорил я о нем, маловажным чем-то считаешь ты, а не крайне высоким?

**Теэтет.** О, клянусь Зевсом, по мне-то, оно относится к предметам наивысочайшим.

**Сократ.** Будь же смелее в отношении к себе и думай, что Феодор говорит не пустяки: постарайся всячески (d) взяться за слово и о других предметах, и о знании, что такое оно.

**Теэтет.** Пред старанием, Сократ, оно, конечно, откроется.

**Сократ.** Ну же; ведь ты сейчас хорошо начал: подражая ответу о потенци, которые, как многочисленные, соединены тобою в одном виде, постарайся таким же образом и многие знания высказать одним словом.

**Теэтет.** Но знай твердо, Сократ, что я, выслушивая (e) произносимые тобою вопросы, часто принимался рассматривать это; только и сам себя не могу убедить, что говорю что-то удовлетворительное; и от других не слышу такого ответа, какого ты требуешь, хотя и не думаю прекратить попытку.

**Сократ.** Потому что испытываешь боли, любезный Теэтет, как беременный, а не праздный.

**Теэтет.** Не знаю, Сократ; говорю именно то, что чувствую.



Сократ. Эх, чудак! Ты не слышал, что я сын благородной (149) и строгой \* повивальной бабки Фенареты?

Теэтет. Это-то уже слышал.

Сократ. А слышал ли, что и я занимаюсь тем же самым искусством?

Теэтет. Вовсе нет.

Сократ. Знай же хорошо, что так; только не оговори меня пред другими. От иных я таюсь, друг мой, что владею таким искусством, — и они, по незнанию, не говорят обо мне этого, — а говорят то, что я человек самый несносный, привожу людей в недоумение \*\*. Слышал ли ты, по крайней мере, это?

Теэтет. Слышал.

Сократ. А сказать ли причину? (b)

Теэтет. Конечно.

Сократ. Так размысли, как все бывает у повивальных бабок, и легко поймешь, чего я хочу. Ведь ты, конечно, знаешь, что ни одна из них, сама бременя и рождая, не помогала бы другим; но они рождать уже не могут.

Теэтет. Конечно.

Сократ. Причина же этого-то, говорят, — в Артемиде<sup>8</sup>, которая, сама будучи неплодною, получила жребий (с) попечения о родах. Но неплодным не дала она способности бабничать, ибо человеческая природа слабее, чем могла бы усвоить искусство в том, чего не испытала: напротив, женщинам, неплодным по возрасту, желая почтить их сходство с собою, приказала это.

Теэтет. Естественно.

Сократ. А то разве не естественно и не необходимо, что беременные никем иным так не узнаются, как повивальными бабками?

Теэтет. Конечно.

Сократ. Притом повивальные-то бабки, давая зелья и напева родильницам, могут возбуждать боли, либо, когда (d) за-

---

\* Филологи затрудняются здесь при переводе слова βλοσυρός, которое означает человека и жестокого или строгого, и такого, который вызывает уважение к себе. Говорят, что Сократ, как добрый сын, не мог приложить к матери такого оскорбительного эпитета. В худом также смысле понимал это слово Атений и порицал за него Платона. Но под этим именем Сократ, конечно, разумел женщину строгую, которая самую строгостью возбуждала к себе уважение.

\*\* С этим местом хорошо соотнести «Менон» (79e), где раскрывается то же самое сравнение с некоторою обстоятельностью и выразительностью. Удовлетворительно объясняет его и *Plutarch* (Quaest. Plat. P. 1000).

хотят, ослаблять их, рождающим трудно помогают родить, либо, когда покажется нужным выкинуть, располагают к выкидышу.

Т е э т е т. Так.

С о к р а т. Не известно ли тебе о них и то, что они — страшнейшие свахи: чрезвычайно мудры узнавать, какой женщине надобно сойтись с каким мужчиною, чтобы рождались наилучшие дети?

Т е э т е т. Об этом я не очень знаю.

С о к р а т. Так знай, что об этом они больше хлопочут, чем об отрезании пупка. Но думай-ка: к тому же или (е) к иному искусству относится ухаживать и выращивать из земли плоды и знать, какое растение и семя посадить в какую землю?

Т е э т е т. Не к иному, а к тому же.

С о к р а т. А в отношении к женщине, иное ли, думаешь, искусство делать это и иное — выращивать?

Т е э т е т. Не естественно.

С о к р а т. Конечно нет. По причине несправедливой и (150) безыскусственной связи мужчины с женщиною, чему имя — обольщение, повивальные бабки, как особы почтенные, конечно, избегают искусства сватать, боясь, чтобы от последнего не сделаться виновными в первом; но правильное-то сватовство идет точно к одним настоящим повивальным бабкам.

Т е э т е т. Видимо.

С о к р а т. Так вот велико дело повивальных бабок; но оно меньше моего; потому что женщинам не свойственно рождать иногда призраки, иногда действительные существа; (b) а это не легко распознать. Ведь если бы было свойственно, то важнейшим и прекраснейшим делом повивальных бабок оказалось бы различать истинное и неистинное. Или не думаешь?

Т е э т е т. Думаю.

С о к р а т. Моему же искусству бабничанья свойственно иное, чем их: мое отличается тем, что бабничанье прилагает не к женщинам, а к мужчинам, и наблюдает над родами не телесными, а душевными. Важнейшее же дело нашего искусства есть возможность всячески (с) испытывать, призрак ли и ложь рождается в мысли юноши или плод здоровый и истинный. Ведь и со мной бывает то же, что с повивальными бабками: я не рожаю мудрости, и многие, порицавшие меня за то, что других я спрашиваю, а сам не даю ни на что никакого ответа, потому что не мудрец, порицают справедливо. Причина же этого следующая: бабничать мне Бог повелевает, а рождать запретил. Так сам я не очень что-то мудр и порождение моей души (d) не есть какое-нибудь мое изобретение. Но обращающиеся со мною — хотя иные на первый

раз оказываются и очень несведущими, — все, кому Бог помогает, с течением времени обращения \*, удивительно до какой степени успевают, как представляется это и им самим, и другим. Отсюда ясно, что у меня они ничему не научаются, но многое и прекрасное находят и держат в самих себе. Таким образом, причина родовспоможения — Бог и я; а (е) это ясно вот из чего. Многие уже, не уразумев того и все приписав себе, меня же или сами собою, или под влиянием других презрев, разошлись со мною раньше надлежащего, — а разошедшись, через дурное обращение прочее выкинули, рожденное же при моем бабничанье, худо выкормив, погубили, потому что призрачное и ложное поставили выше истинного и наконец как для самих себя, так и для других стали казаться невеждами. Одним из (151) таких был Аристид \*\*, сын Лизимаха, и иные, очень многие. Когда потом снова приходили они просить моего общения и делали крайние усилия, — живущий во мне гений некоторым возбранил общаться со мною, некоторым позволил, — и они стали снова успевать. Общающиеся со мною чувствуют вот и это, общее с рождающими женщинами: они терпят боли, испытывают затруднительность своего положения день и ночь гораздо больше, чем те. Возбуждать такие боли и успокаивать может мое искусство. И эти-то так. Но иногда бывает, Теэтет, что юноши (b) как-то не кажутся мне беременными \*\*\*: тогда, узнав, что во мне они не имеют нужды,

---

\* Об этом месте рассуждает *Плутарх* (см.: *Quaest. Plat.* II, 999), где спрашивается, что такое разумел Сократ под именем Бога. Этот вопрос действительно стоит исследования. В отношении к нему многое высказал писатель диалога, носящего имя «Феаг», но высказал к своему вреду, потому что Богом в показанном месте почитал Сократова гения, который, по его мнению, не только в Сократе, но и во всяком человеке, кто с ним общается, может производить вещи дивные, чудесные. Потому-то, между прочим, писателем «Феага» мы и не признали Платона, который о гении своего учителя нигде не передает подобных мыслей. Говоря вообще о Боге, Сократ понимает не гения своего, так как последнего ясно отличает от Бога словами (151a): «Живущий во мне даймон», Бога же признает попечителем о повивальном его искусстве, который равно помогает и его труду, и себе-седникам-рождателям.

\*\* Об Аристиде см.: *Lachet.* 178a. О нем говорит с обыкновенными своими прикрасами и писатель «Феага» (130). Подобное читаем в «Пире» (213d).

\*\*\* Сократ, очевидно, говорит здесь о различных способностях учеников и о том или другом настроении их душ. Предполагается в молодом человеке невозможность беременности для философии, которая требует углубления в предмет и рассматривания его в формах всеобщих,

я радушно сватаю их и, слава Богу, достаточно точно угадываю, с кем общаясь могут они получить пользу. Многих передал я Продику<sup>9</sup>, многих — иным мудрым и богоугодным мужам. Об этом я распространился с тобою, почтеннейший, подозревая, как и самому тебе кажется, что ты внутренне мучишься болями чревоношения. Итак, относись ко мне, как к сыну повивальной бабки, который и сам знает повивальное искусство, — и о чем я буду спрашивать, постарайся на то как можешь лучше отвечать. И если, рассматривая, что ты говоришь, я найду слова твои призраком, а не правдою, и потому потихоньку выну их и выкину, — ты не сердись, как сердятся по поводу детей матери при первых родах. Ведь многие уже, почтеннейший, так чувствовали себя в отношении ко мне, что готовы были просто укусить, когда я вынимал у них какие-нибудь бредни: они не думают, что я делаю это из доброго расположения, и далеки от той мысли, что как ни один бог не мыслит людям зла, так и я не делаю ничего такого по злему намерению; но ведь никак же не позволительно мне уступать лжи и скрывать правду. Постарайся же, Теэтет, опять сначала сказать, что такое знание. Не говори, что не можешь; если Бог захочет и ты будешь мужаться, то возможешь.

**Т е э т е т.** Да и в самом деле, Сократ, когда ты-то так приказываешь, стыдно не постараться всячески сказать, что можно. Так вот, мне кажется, что нечто знающий чувствует то, что знает; а потому теперь представляется, что знание есть не иное что, как чувствование.

**С о к р а т.** Хорошо, конечно, и благородно, дитя мое; так должен говорить тот, кто заявляет свое мнение. Но давай рассмотрим сообща, здраво ли оно или пусто. Знание, говоришь, есть чувствование? \*

**Т е э т е т.** Да.

**С о к р а т.** Ты сказал, должно быть, не маловажное положение (152) о знании, а такое, которое объявлял и Протагор; только он то же самое высказал другим образом, ибо говорил, что чело-

---

тогда как он, по легкости своих способностей, любит держаться только на поверхности предмета — изучать его, например, с точки зрения филологической или исторической. Таких молодых людей Сократ отсылал то к Продику, тогдашнему филологу, то к иным мудрецам, которых называет этим именем, конечно, не без иронии.

\* Это — первое определение знания. Оно принадлежит Протагору, и Платон сперва сам тонко объясняет его, а потом (от 161a) подвергает критическому исследованию и опровергает. Об этом мнении Протагора см.: *Sext. Emp. Pyrrh.* Hyp. I, 216—219, *Advers. mathem.* VII, 59—64; *Diog. Laërt.* IX, 51; *Cicer. Acad.* II, 46.

век есть мера всех вещей \*, — существующих, что они существуют, не существующих, что они не существуют. Вероятно, читал?

Т е э т е т. Читал, и много раз.

С о к р а т. Не говорит ли он как-то так, что какою всякая вещь кажется мне, такова она для меня, и какою тебе, такова для тебя, а ты и я — человек?

Т е э т е т. Да, он говорит так.

С о к р а т. Мудрый человек, вероятно, уж не сумасбродничает; последуем же ему. — Но не бывает ли иногда, что (b) при дуновении того же ветра один из нас зябнет, другой нет, и один немного, другой сильно?

Т е э т е т. И очень.

С о к р а т. Так тогда ветер сам по себе холодным ли назовем мы или не холодным? Или поверим Протагору, что для зябнущего он холоден, а для не зябнущего нет?

Т е э т е т. Походит на то.

С о к р а т. Не так ли и является это каждому?

Т е э т е т. Да.

С о к р а т. А явление-то (τὸ φαίνεται) есть чувствование?

Т е э т е т. Конечно.

С о к р а т. Стало быть, являемость (φαινοσία) и чувствование (с) — то же самое и в теплом, и во всем тому подобном; ибо что всякий чувствует, то для всякого, должно быть, и есть.

Т е э т е т. Походит.

С о к р а т. Следовательно, чувствование, как знание, всегда есть чувствование существующего \*\*, и никогда не бывает лживым.

Т е э т е т. Видимо.

\* Об этом мнении Протагора, которое Платон колко разбирает также в «Кратиле» (385е), с большою подробностью говорится (Legg. IV, 716с) и в «Протагоре». Протагор отверг в человеке способность познавать что-нибудь абсолютно и объективно и все поставил в отношении к собственным для каждого усмотрениям и представлениям, говоря, что чем кому представляется, то таково и есть. Поэтому все усмотрения равно верны.

\*\* Знание, по мысли Платона, особенно тем отличается от мнения, что последнее неточно и не достигает существующего, тогда как первое относится к тому, что существует само по себе и содержит в себе истинную силу и природу всякой вещи. Правда, и чувствованию, говорил Платон, должно также нечто подлежать, что существовало бы: но это существующее, каково бы оно ни было, поскольку будут рассматривать его протагоровски, не будет твердым, постоянным, но будет зависеть от внешнего, изменяться, оразнообразиваться и может быть названо, скорее, бывающим, чем существующим.

Сократ. Так, ради Харит, не всесветным ли каким-то мудрецом был Протагор, когда открыл это нам, пестрой толпе, а ученикам тайно говорил истину? (d)

Теэтет. Как ты говоришь это, Сократ?

Сократ. Я скажу тебе очень немалозначительное слово: что нет ничего одного самого по себе, что не назвать тебе правильно никакого качества вещи, но что назовешь ты великим, то покажется малым, что — тяжелым, то — легким, и все таким же образом; так что нет ничего одного ни по бытию, ни по качествам: все, чему неправильно приписываем мы понятие бытия, происходит от стремления, движения и взаимного смешения вещей; ибо ничто никогда не существует, но все бывает. И в этом, (e) кроме Парменида, сходились все по порядку \* мудрецы: Протагор, Гераклит, Эмпедокл, и главы поэтов во всяком роде: в комедии Эпихарм, в трагедии Омир, — который, сказав:

«Видеть бессмертных отца Океана и мать Тефису»<sup>11</sup>,

прибавляет, что все есть порождение течения и движения. Или он, кажется тебе, не это говорит?

Теэтет. Мне кажется, это. (153)

Сократ. Кто же еще мог бы спорить против такого-то лагеря и вождя — Омира, не делаясь оттого смешным?

Теэтет. Нелегко, Сократ.

Сократ. Конечно, нелегко, Теэтет, когда вот и достаточные доказательства этого положения: что кажимость бытия и явле-

---

\* Парменид, как известно, почитал истинным целое сущее, вечное, и, имея его в виду, к нему относил всякое свое рассуждение (*Karsten. De Parmenide. P. 178 sqq.*). От его мнения далеко отступили физики, которые старались все объяснить непрерывно изменяемостью вещей, а суждение об истине совершенно отвергли. Из них особенно стоит упоминания Гераклит, учивший: «Все течет, как река» (*Diog. Laert. IX, 8. Sext. Emp. Hypot. III, 115 al.*). Ему следовал и Протагор, их соединяет и Аристотель (*Metaph. III, in*). В сопутники им прибавляется и Эмпедокл, который материю вещей составлял из земли, воды, воздуха и огня и причинами над ними ставил дружбу и вражду, поэтому в основание всякого рождения необходимо должен был положить также движение (*Sext. Emp. Adv. mathem. VII, 115 sqq.; IX, 10; X, 317*). Кроме этих, упоминается еще Эпихарм, древнейший комический поэт и философ, по мнению которого вещи так изменчивы, что бывшее вчера ныне уже не существует (*De Epicharmo comoediarum scriptore; Theocrit. Epigr. 17, I*). К этим присоединяется и Омир<sup>10</sup>, приведенный здесь стих которого взят из «Илиады» (XIV, 201, 302). Причину, по которой Платон называет его отцом трагедии, см.: *Rep. X, 595b и 598d*.

ния доставляется движением, а небытия и исчезания — покоем. Например, теплотвор и огонь, рождающий и упорядочивающий также прочее, сам рождается от усилия и трения; а это есть движение. Или не таковы ли условия рождения огня?

Т е э т е т. Именно таковы. (b)

С о к р а т. Даже и род-то животных рождается из этого самого.

Т е э т е т. Как же не из этого!

С о к р а т. Что же? Состояние тел разрушается не от покоя ли и бездействия, а сохраняется большею частью не от гимнастических ли упражнений и движений?

Т е э т е т. Да.

С о к р а т. Состояние же души приобретает познания, сохраняется и делается лучше не от учения ли и размышления — что имеет свойство движений, — а не познает и, что узнало, забывает (с), — не от покоя ли, свойственного отсутствию мысли и невежеству?

Т е э т е т. И очень.

С о к р а т. Стало быть, движение и по душе и по телу есть добро, а противное тому будет противное?

Т е э т е т. Походит на то.

С о к р а т. Не сказать ли тебе еще о безветренной и тихой погоде и о прочем подобном, — что это затишье распространяет гнилость и губит, а противное ему сохраняет? Сверх того не заставить ли тебя в заключение привести золотую цепь \*, под которою Омир разумеет не иное что, как солнце, и показывает, что, пока есть круговращение (d) и солнце двкжется, все существует и со-

---

\* Об употреблении пословицы к этому месту, кроме Схолиаста, см.: *Strab.* XIV, 952; *Ruhnken.* ар. *Heusdium Spec. crit.* P. 33 etc. Платон эту формулою воспользовался также в «Эвтидеме» (301e), «Законах» (II, 673d, 674c). Употребляли ее и римляне, прилагая это выражение к тому, кто довел дело до конца. Но вместо *epititheis* Сократ у Платона здесь берет слово *prosbibazon*, так как для окончания исследования считает нужным некоторое насилие и упоминает о золотой цепи, о которой идет речь у Омира («Илиада», VII, 17 и далее). Между тем ясно, что Платон вносит сюда мысль о золотой Омировой цепи, имея в виду показать превратное понятие физиков, которые воображали, что в этом месте у Омира таится какое-то глубокое знание природы вещей. Оттого произошло, что он и сам писателями позднейшего времени, которые не поняли его насмешки, безрассудно введен в общение с этим превратным представлением; ибо позднейшие платонисты долго и настойчиво прославляли эту Платонову цепь (см.: *Creuzerus ad Procl. Institut. Theolog. Plat.* P. 142; *Hermann ad Lucian. De histor. conscrib.* P. 56).



храняется у богов и людей, а коль скоро оно остановилось бы, будто связанное, — все вещи разрушились бы и все, как говорится, перевернулось бы кверху дном?<sup>12</sup>

**Т е э т е т.** Мне кажется, Сократ, Омир показывает то, что ты говоришь.

**С о к р а т.** Понимай же это так, почтеннейший: во-первых, относительно зрения, — то, что называешь ты белым цветом, не есть нечто особое, вне твоих глаз или в самих глазах, и не назначай для этого какого-нибудь места; (е) потому что иначе это уже существовало бы в ряду вещей как что-то постоянное и потому не находилось бы в состоянии рождения.

**Т е э т е т.** Как же смотреть на это?

**С о к р а т.** Будем следовать недавно сказанному, полагая, что само по себе ничто не существует. Таким образом, черный, белый и всякий иной цвет окажется произведением зрения, приражающегося к присущему движению, и каждое такое приражение мы называем цветом; хотя не будет (154) тут ни приражающегося, ни приражаемого, а выйдет нечто среднее, свойственное тому и другому. Или ты станешь утверждать, что каким всякий цвет представляется тебе, таков он и для собаки, и для иного какого хочешь животного?

**Т е э т е т.** Нет, клянусь Зевсом, не стану.

**С о к р а т.** Что же? Думаешь ли, что нечто и другому человеку представляется таким, как тебе? Твердо ли ты стоишь на этом, или гораздо скорее согласишься, что и для тебя самого то же является не тем же, потому что ты никогда не бываешь подобен самому себе?

**Т е э т е т.** Последнее мне больше кажется, чем первое.

**С о к р а т.** Поэтому если бы то, что мы измеряем, или чего (b) касаемся, было либо велико, либо бело, либо тепло, то, приравнявшись к другому, оно не сделалось бы иным, не изменяясь само то в себе. И опять, если бы был таков каждый измеряемый или осязаемый предмет, то по привхождении другого предмета или другого впечатления сам он, не впечатлеваясь, не делался бы иным. Между тем теперь-то, друг мой, мы как бы с удовольствием ставим себя в необходимость говорить вещи странные и смешные, что сказал бы и Протагор, и всякий решающийся подтвердить его положение\*.

---

\* Смысл речи такой: ни вещи, представляющиеся извне, ни чувства наши и мнения, если бы имели в себе свойства, не испытывали бы никакой перемены или замены другими свойствами, а между тем опыт показывает, что действительно бывает так.

Т е э т е т. Как же и что скажешь ты?

С о к р а т. Прими небольшой пример — и узнаешь все, чего я (с) хочу. Возьми, положим, шесть игральных костей: приложив к ним четыре, мы скажем, что их больше четырех на целое с половиною, а когда приложим двенадцать — их будет меньше наполовину. И не потерпим, чтобы говорили иначе. Или ты потерпишь?

Т е э т е т. Не потерплю.

С о к р а т. Что же? Пусть бы Протагор или кто-то другой спросил тебя, Теэтет! Можно ли увеличить или усложнить что-нибудь иначе каким-нибудь образом, нежели через умножение? Что будешь отвечать?

Т е э т е т. Если буду смотреть, Сократ, на смысл настоящего (d) вопроса, то скажу, что нельзя; а когда посмотрю на прежний-то, — как бы не сказать противного — что можно.

С о к р а т. Хорошо; право, клянусь Ирою<sup>13</sup>, друг мой, божественно. Однако ж видно, что если ты будешь отвечать «можно», то выйдет что-то эврипидовское \*, — язык-то у нас будет неукоризнен, а мысль укоризненна<sup>14</sup>.

Т е э т е т. Правда.

С о к р а т. Поэтому если бы мы были сильны и мудры — я и ты, — то, исследовав все относящееся к мыслям, стали бы теперь наконец от избытка сил пробовать друг друга и, входя софистически в борьбу, отражать слова одного словами другого: но так как теперь мы еще простоваты, то сперва хотим рассмотреть дело само по себе, что такое то, о чем у нас идет рассуждение, — согласны ли между собою наши мысли или нисколько.

Т е э т е т. Я, конечно, хотел бы этого.

С о к р а т. Да и я тоже. И если так, то, имея множество досуга, что иное будем мы делать, как не исследовать (155) легонько снова, не с досадою, но действительно в духе самоиспытания, что такое в нас эти представления. Рассматривая первое из них, мы скажем, как я думаю, что никогда ничто не бывает больше или меньше ни массою, ни числом, пока не сделается равно само себе. Не так ли?

Т е э т е т. Да.

С о к р а т. А второе: к чему ничто не прилагается и от чего ничто не отнимается, то и не увеличивается никогда и не умаляется, но всегда бывает равно.

Т е э т е т. Совершенно так.

---

\* Указывается на известный стих *Эврупида* (Hyppolit. 612; *Cicer. De officiis*, III, 29; *Hug. Grotius. De jure belli et pacis*, LII, 13).

**Сократ.** Не положим ли и третьего: чего прежде не (b) было, тому быть после, без бытности и происхождения, невозможно?

**Тезет.** По крайней мере, кажется.

**Сократ.** Так эти, думаю, три принятых нами положения берутся в нашей душе сами с собою, когда мы говорим об игральных костях или когда утверждаем, что я, достигши такого возраста, и не вырос, и не пришел в состояние противное, и хотя в течение года твоей молодости сперва был больше, потом стал меньше, — не потому, чтобы от моей величины было что-нибудь отнято, а потому, что ты вырос. Ведь я впоследствии стал тем, чем, не (c) сделавшись, не был; ибо, не сделавшись, бывать невозможно, — хотя, не теряя ничего из величины, никогда не становился меньше. Если только мы примем это, то найдем бесчисленное множество и других таких же вещей. Ты, вероятно, следуешь за мною, Тезет; потому что кажешься не неопытным в подобных вопросах.

**Тезет.** Нет, клянусь богами, Сократ; я чрезвычайно удивляюсь, что это такое, и, когда пристально всматриваюсь в это, — у меня от темноты кружится голова.

**Сократ.** Феодор, кажется, не худо гадает, друг мой, о (d) твоей природе: ведь удивляться есть свойство особенно философа<sup>15</sup>; ибо начало философии не что иное, как это, и тот, кто Ириду назвал порождением Тавманта \* (удивляющегося), не худо знает ее генеалогию<sup>16</sup>. Но понимаешь ли теперь, отчего по учению Протагора, о котором мы говорим, выходит так, или еще нет?

**Тезет.** Кажется, еще нет.

**Сократ.** Так будешь ли ты мне благодарен, если я вместе с тобою внедрюсь в смысл скрытой истины того (e) человека или, лучше, тех именитых людей?

**Тезет.** Как же не быть? И очень.

**Сократ.** Соображай же осмотрительно, как бы не подслушал нас кто-нибудь из непосвященных. — Ведь есть люди, полагающие, что существует только то, что можно ощутительно взять руками, а дел бытности и всего невидимого в число сущностей не принимают \*\*.

---

\* Философ весьма искусно пользуется словами Гесиода в «Теогонии» (780) и применяет их к своему предмету, придавая им совсем не тот смысл, какой был в уме поэта. Так, кстати, Ириду, посланницу богов, называет он философией и почитает ее дочерью Тавманта!

\*\* Платон, очевидно, понимает здесь атомистов, которые не допускали ничего, кроме пустоты и атомов, и потому все ставили в отношение только к телесным чувствам. Согласно с таким представлением, они, по словам Платона, не верят ничему, чего не могут «плотно сжать рукой» или «ухватить», как говорится также в «Софисте» (247с).

Т е э т е т. Ты говоришь, Сократ, о людях грубых и упрямых. (156)

С о к р а т. Одни из них — даже большие невежды, дитя мое; но другие очень образованны, и относительно них-то я хочу открыть тебе тайну. Начало, от которого все зависит, как мы сейчас и говорили, у них таково: все есть движение и, кроме движения, нет ничего; движение же бывает двух родов, и по количеству каждое беспредельно, а по силе — одно деятельное, другое страдательное. Из взаимоотношения и трения их происходят порождения, по (b) количеству тоже беспредельные, но двойственные — чувственное и чувство, всегда совпадающее и рождающееся вместе с чувственным. Чувство вот какие получило у нас названия: зрение, слух, обоняние, холод и тепло, удовольствие и скорбь, желание и страх, и проч.; неопределенное множество чувствований не носит никаких названий, а весьма многие наименованы. Каждому из этих чувств, по рождению, современен и чувственный род: зрению — цвета, по различию его, различные, слуху, таким же образом, звуки, — а другим чувствам представились сродными другие чувственные предметы. Что же такое значит (c) для нас это разглагольствие, Теэтет? Понимаешь?

Т е э т е т. Не очень, Сократ.

С о к р а т. Так соображай, не достигнем ли как-нибудь цели. Оно хочет выразить то, что хотя все это, как говорим, движется, но в движении всего есть скорость и медленность. И вот, во сколько что медленно, во столько своим движением на ближайшее и действует, да так и рождает, и рождаемое таким образом бывает (d) медленнейшее; напротив, во сколько что быстро, во столько далее простирает свое движение и так рождает, и рождаемое таким образом бывает быстрее, ибо бежит, и в этом беге состоит природа движения. Итак, когда око (ὄμμα — смотрящий) и что-нибудь другое, ему соответствующее, сблизилась и произвели, с одной стороны, белизну, с другой — сродное белизне ощущение, чего до взаимного сближения их никогда прежде не было: тогда в промежутке между ними зрение пошло к глазам, а белизна — к тому, что современно произвело цвет; таким образом (e) глаз наполнился зрением, стал видеть и сделался не зрением каким-то, а глазом зрящим; производшее же вместе с тем цвет наполнилось белизною, и вышла опять не белизна, а белое — дерево ли то случилось, или камень, или какая бы ни была вещь, окрашенная таким цветом. Так надобно понимать и прочее — жесткое, теплое и все другое. А самого по себе, как и прежде (157) говорили, нет ничего: все происходит из взаимоотношения и все разнообразие вещей — от движения; потому что об одном, говорят,

нельзя мыслить так, что оно неизменно есть и действующее что-нибудь, и опять страдающее что-нибудь. Ведь ничто не есть действующее, прежде чем сошлось со страдающим, и ничто не есть страдающее, прежде чем встретилось с действующим: сошедшее с чем-нибудь действующее, встретивши другое, является страдающим; так что по всему этому, как мы вначале говорили, нет ничего одного самого по себе, но все (b) всегда находится в отношении к чему-нибудь, — бытие надобно изгнать отовсюду, хотя по привычке и незнанию мы многократно и теперь принуждены были употреблять это слово. По учению мудрецов, не должно быть допускаемо ни нечто, ни что-нибудь, ни мое, ни это, ни то, ни иное какое имя, показывающее остановку; напротив, природа велит произносить: бывающее и делающееся, погибающее и изменяющееся; ибо кто словом остановил бы что-нибудь, тот, делая это, был бы легко обличен. Так говорить должно и относительно частей, и относительно многого вместе собранного, как, например, собирательному (c) дают имя человека, камня, известного животного и вида. Скажи же, Теэтет, нравится ли тебе это и желал ли бы ты наслаждаться таким учением как нравящимся?

**Т е э т е т.** Не знаю, Сократ; потому что не могу понять, одобряешь ли ты то, что говоришь, или только испытываешь меня.

**С о к р а т.** Ты не помнишь, друг мой, что я и не знаю, и не усвою себе ничего такого, потому что неплоден, а только бабничаю относительно тебя и потому напеваю тебе и (d) предлагаю отведать каждое учение мудрецов, пока не выведу на свет собственного твоего убеждения. Когда же будет выведено, тогда уже посмотрю, пустым ли окажется оно или здоровым. Будь же смел, тверд и отвечай мужественно, что покажется тебе относительно того, о чем и буду спрашивать.

**Т е э т е т.** Спрашивай.

**С о к р а т.** Говори же опять: нравится ли тебе, чтобы и доброе, и прекрасное, и все, о чем мы сейчас рассуждали, не существовало, а происходило?

**Т е э т е т.** Когда слушаю, как излагаешь это ты, — нравится: твое изложение представляется удивительно основательным и должно быть принято.

**С о к р а т.** Так не опустим же того, что остается (e) еще рассмотреть. А остаются сновидения\*, болезни — как прочие, так

---

\* Платон объясняет здесь учение Протагора, вероятно, так, что пользуется доказательствами, не слишком далекими от доказательств, приводимых самим Протагором. Но вот теперь могут, в опровержение

и сумасшествие, — и все, что называется недостатком слуха, зрения и иных чувств. Ведь ты, вероятно, знаешь, что всем этим обыкновенно обличаются сейчас рассмотренные нами основания; потому что в таких случаях (158) чувства у нас бывают всего более ложны и являющееся тогда каждому из них далеко не то, что действительно есть, а совершенно напротив — что представляется им, того вовсе нет.

**Теэтет.** Ты говоришь, Сократ, очень справедливо.

**Сократ.** Какое же основание остается тому, дитя мое, кто знание поставляет в чувстве и утверждает, что являющееся каждому чувству то и есть, чем является?

**Теэтет.** Я затрудняюсь сознаться, Сократ, что не в состоянии ничего сказать, так как ты теперь только укорил меня за такой ответ; хотя по правде-то не могу сомневаться в том, что сумасшедшие и сновидцы имеют (b) ложные представления, когда одни из них считают себя богами, другие — пернатыми и во сне летающими.

**Сократ.** А не имеешь ли ты в виду и вот какого спора их, особенно когда говорят они о сне и бодрствовании?

**Теэтет.** Какого?

**Сократ.** Тебе, думаю, случалось уже много раз слышать вопрос: каким доказательством можно подтвердить слова того, кто исследовал бы, что теперь, в настоящую минуту, спим ли мы, и обо всем, о чем рассуждаем, рассуждаем ли во сне, или бодрствуем, и то, что между собою говорим, (c) совершается наяву?

**Теэтет.** А ведь в самом деле затруднишься, Сократ, каким тут воспользоваться доказательством; потому что все в этом случае хоть и обратно противоположно, а идет к той же цели. О чем, например, разговаривали мы теперь, о том самом ничто не мешает подумать нам, будто разговариваем друг с другом во сне; и если когда мы пересказываем какой-нибудь сон, то бывает удивительное сходство этого с тем.

---

его теории, указать на сновидения, болезни, сумасшествие, в которых чувства, очевидно, обманывают нас. Это возражение разрушается Платоном так. Каков я, говорит он, который чувствует, таковы и мои ощущения. Если в болезни или сумасшествии вино кажется мне горьким, то оно в эту минуту таково и есть, каким представляется, ибо быть и казаться — одно и то же. Ведь ничем нельзя доказать, что представления спящих или сумасшедших ложны; да и нет очевидных признаков, которыми можно было бы отличить состояние бодрствующего от состояния спящего. Здесь нет основания в пользу истины. Основание же суждения о ней по меньшей продолжительности болезней недостаточно.

Сократ. Так видишь, споры-то заводить нетрудно, когда (d) спорят и о том, во сне ли что бывает или наяву<sup>17</sup>, — тем более что равно и время, в продолжение которого мы спим и в продолжение которого бодрствуем, и что, как в то, так и в это душа наша старается мнения настоящей минуты представить всего более истинными; так что равное время мы считаем действительным то и это и с равною силою утверждаем одно и другое.

Тезет. Без сомнения.

Сократ. Не то же ли надобно сказать о болезнях и неистовстве, кроме только времени, так как оно не равно?

Тезет. Правильно.

Сократ. Что же? Долговременностью или кратковременностью определится истинное? (e)

Тезет. Это было бы, во всяком случае, смешно.

Сократ. Чем же иным можешь ты ясно доказать, которые из этих мнений истинны?

Тезет. Не представляю.

Сократ. Слушай же меня, что стали бы говорить об этом люди, полагающие, что *что* всегда кому кажется, то для того, кому кажется, истинно. Говорить начинают они, как я думаю, предложением вот какого вопроса: Тезет! по всему другое неужели будет иметь силу ту же самую с другим? — И не должно думать, что предмет, о котором спрашивается, отчасти тот же, отчасти другой, но всецело другой.

Тезет. Там, конечно, нельзя быть чему-нибудь тем же ни в силе, ни в ином чем-либо, где совершенно другое. (159)

Сократ. Так не необходимо ли согласиться, что это будет и не подобно?

Тезет. Мне кажется, да.

Сократ. Следовательно, если случится чему-то быть подобным либо не подобным — себе ли то или иному, — уподобляющееся мы назовем тем же, а не уподобляющееся — другим?

Тезет. Необходимо.

Сократ. А не сказали ли мы прежде \*, что есть много, и неисчислимо много, такого, что действует, равно как и такого, что страдает?

---

\* Доказательство идет так: что совершенно отлично от другого, то ни с которой стороны не может быть тем же, что другое. Но деятельные начала бесчисленны, равно как и страдательные; следовательно, приmeshивающееся к тому или этому произведет не то же, а различное. Например, нечто деятельное, встречаясь с Сократом в здоровом его состоянии, породит что-либо иное, чем если бы встретилось оно с Сократом больным.



Т е э т е т. Да.

С о к р а т. Если при этом иное смешается с иным и иным, то родит не то же, а другое?

Т е э т е т. Конечно. (b)

С о к р а т. Давай же говорить обо мне, о тебе и о всяком — хотя бы, например, о Сократе здоровом и о Сократе больном. Этот подобен ли, скажем, или не подобен тому?

Т е э т е т. То ли ты говоришь, что целого больного Сократа сравниваешь с тем целым здоровым Сократом?

С о к р а т. Прекрасно понял. Я говорю это самое.

Т е э т е т. Так не подобен.

С о к р а т. Следовательно, как не подобен он, то и другой?

Т е э т е т. Необходимо.

С о к р а т. Скажешь то же и о спящем, видно, и обо всем, о чем мы сейчас рассуждали?

Т е э т е т. Скажу.

С о к р а т. Так всякая вещь, имеющая способность что-нибудь делать, коль скоро захватит Сократа здоровым, подействует на меня, как на другого, а когда больным, как на другого?

Т е э т е т. Почему же не быть этому?

С о к р а т. И с обеих сторон произведем мы другое — я страдающий и та действующая?

Т е э т е т. Как же.

С о к р а т. Когда я пью вино в состоянии здоровья, не представляется ли оно мне приятным и сладким?

Т е э т е т. Да.

С о к р а т. Потому что, согласно с прежними соглашениями, (d) действующее и страдающее производят сладость и чувство, и оба эти произведения приходят в совместное движение: чувство, исходя от страдающего, делает чувствующим язык; а сладость, принадлежа вину и двигаясь вокруг него, делает то, что вино бывает и представляется здоровому языку сладким.

Т е э т е т. Прежние наши соглашения были, конечно, таковы.

С о к р а т. А когда Сократ болен, не правда ли, что вино с первого же раза застает его поистине не тем? Ведь подходит-то оно к не подобному.

Т е э т е т. Да.

С о к р а т. Тогда и Сократ в таком состоянии, и питье вина, (e) конечно, произведут другое: относительно к языку — чувство горечи, а относительно к вину — происходящую и движущуюся горечь; и вино будет не горечью, а горько, я же — не чувством, а чувствующим.

Т е э т е т. Совершенно так.

С о к р а т. И я, чувствуя так, никогда не сделаюсь иным; потому что у иного — иное чувство, а иное чувство делает измененным и иным того, кто чувствует. Да и (160) действующее на меня, сошедшись с иным чем-либо и производя то же, не останется таким же; потому что от иного рождая иное, оно сделается измененным.

Т е э т е т. Так.

С о к р а т. Ни я сам для себя, ни то само для себя не будет таким.

Т е э т е т. Конечно, не будет.

С о к р а т. Ведь когда я чувствую, чувствовать-то мне необходимо что-нибудь; потому что быть чувствующим и ничего не чувствовать невозможно. Да и то бывает в отношении к чему-нибудь, что бывает или сладким, или (b) горьким, или чем-либо таким; потому что сладкому ни для чего не быть сладким нельзя.

Т е э т е т. Без сомнения.

С о к р а т. Так остается нам, думаю, если существуем, существовать, если бываем, бывать одним для другого; потому что необходимость хотя и связывает нашу сущность, однако ж связывает ее не с чем иным и не с нами самими. Следовательно, нам остается быть связанными только взаимно; так что если называют что-либо существующим или бывающим, то надобно говорить, что это существует или бывает в отношении к чему-нибудь, от чего-нибудь, для чего-нибудь; а что есть нечто существующее или бывающее само по себе — того, как показывает изложенное нами рассуждение, не следует ни самому говорить, ни от другого принимать. (с)

Т е э т е т. Без сомнения, Сократ.

С о к р а т. Так не правда ли, что действующее на меня находится в отношении ко мне, а не к иному чему-либо, и что я чувствую его действие, а не иной кто-нибудь?

Т е э т е т. Как же иначе?

С о к р а т. Следовательно, мое чувство верно для меня, потому что оно всегда принадлежит моей сущности. И я, по Протагору, судья как сущего во мне, поскольку оно существует, так и не сущего, поскольку оно не существует.

Т е э т е т. Походит на то. (d)

С о к р а т. Итак, если я не ошибаюсь и не сбиваюсь с пути мысли относительно сущего, или бывающего, то как мне не знать того, что я чувствую?

Т е э т е т. Никак нельзя не знать.

Сократ. Стало быть, ты прекрасно сказал, что знание есть не иное что, как чувство: к этому приходит оно и по Омиру \*, Гераклиту и их последователям — что все течет наподобие реки; к этому — и по мудрейшему Протагору — что человек есть мера всех вещей; к этому — и по Теэтету, (е) что если так, то познание есть чувство. Не правда ли, Теэтет? Скажем ли, что это-то — как бы вновь тобою рожденное и мною воспринятое дитя? Или как будешь говорить?

Теэтет. Необходимо так, Сократ.

Сократ. Каков бы ни был этот плод, мы, однако ж, как видно, кое-как родили его. Но после родов надобно нам своим словом по надлежащему обежать вокруг оба соединенных с ними поприща \*\* и смотреть, чтобы рожденное не скрыло от нас чего-нибудь, недостойного питания, (161) чего-нибудь пустого и ложного. Или ты думаешь, что твое непременно надобно воспитывать, а не выкидывать? Будешь ли ты смотреть терпеливо, как станут испытывать его, и не рассердишься ли сильно, если отнимут у тебя этого, как бы твоего, первенца?

Феодор. Теэтет будет терпелив, Сократ; потому что вовсе не упорен. Но говори, ради богов. Неужели опять не так?

Сократ. Ты подлинно охотник до рассуждений и очень добр, Феодор, если думаешь, будто я какой-то мешок речей и будто мне легко вынуть из него одну и сказать, что раскрытое мнение не годится. Ты не обращаешь внимания (b) на происходящее и не замечаешь, что всякое рассуждение исходит не от меня, а от моего собеседника; я же ничего больше не знаю, кроме малости — принимать всякое слово от другого мудреца и скромно рассматривать его. Вот и теперь я буду допытываться этого от него, ничего не говоря сам.

Феодор. Ты прекрасно говоришь, Сократ; так и делай.

Сократ. Знаешь ли, Феодор, чему удивляюсь я в друге твоём Протагоре?

Феодор. Чему? (с)

Сократ. Прочее, что он сказал, мне очень нравится — что, например, всякому кажется, то и есть; но началу его слов я уди-

---

\* См.: 152d-e.

\*\* Пятый день по рождении младенца у греков считался торжественным. Тогда женщины, исполнявшие должность повивальных бабок при родильнице, очистив руки торжественным обрядом, носили младенца около очага. На девятый же день новорожденным давали имена. См.: *Snidas in v. Ἀμφιδρόμα; Athenaeus. Deipn. IX, 2. P. 370 sq.* Поэтому Сократ, приняв на себя должность повивальной бабки, теперь говорит, что ему следует совершить «обход слова».

вился: почему, начиная свою Истину\*, не сказал он, что мера всех вещей есть свинья, кинокефал<sup>18</sup>, или иное, еще более странное из чувствующих животных. Такое начало говорило бы нам, великолепно и весьма презрительно показывая, что, тогда как мы удивляемся этому человеку за его мудрость, будто Богу, он по своему разумению не лучше не только прочих людей, но и лягушачьего (d) помета. Или как скажем, Феодор? — Ведь если для каждого истинно будет то, что представляется его чувству, и один не в силах лучше обсудить состояние другого и основательнее исследовать его мнение, правильно оно или ложно, но, как уже много раз сказано, всякий о своем будет думать только сам и все эти думы правильны и истинны, — (e) то почему, друг мой, Протагор-то был бы мудр, так что справедливо удостоился за большую цену учить других, а мы были бы невежественнее его и должны ходить к нему, когда всякий сам есть мера своей мудрости? Как не скажешь, что это говорит он в угоду народу? О себе и о моем повивальном искусстве я молчу: сколько смеху возбуждаем мы, да и весь, думаю, метод диалектический! Ведь исследовать и решаться обличать представления и мнения друг друга, когда у всякого они правильны, (162) не значит ли вдаваться в длинную и нескончаемую болтовню, если Истина Протагора — истина, если из глубины своей книги провецевал он нам не шутя?

Ф е о д о р. Сократ! Протагор действительно мне друг, как ты сейчас сказал. Поэтому я не решился бы, соглашаясь с тобою, обличать его, да не хотел бы противоречить и тебе против моего убеждения. Так возьми опять Теэтета, который, казалось, и теперь слушал тебя очень внимательно. (b)

С о к р а т. Неужели, Феодор, пришедши хоть бы в Лакедемонские \*\* палестры, ты стал бы смотреть на других — обнаженных, и некоторых — худых, а сам не разделся бы и не показал зато своего вида?

Ф е о д о р. Но почему тебе кажется, что я не убедил бы их, если бы они стали предлагать мне это? Так-то думаю я убедить теперь и вас, чтобы вы позволили мне быть только зрителем, а не

\* Слово «Истина» мы означили прописною буквою, ибо не сомневаемся, что здесь указывается на сочинение Протагора, озаглавленное словом Ἀλήθεια, что подтверждает и Схолиаст. Это же доказывается и местом в «Кратиле» (386c sq.), и следующими ниже (162a) словами в «Теэтете».

\*\* «Лакедемоняне первые обнажались и, вышедши на средину, для гимназических упражнений жирно намазывались» (Thucyd. 1, 6). Этого предмета Платон касается также в «Государстве» (V, 452c).

волокли меня, высохшего в гимназии, бороться с человеком, который и моложе, и сочнее, чем я.

**Сократ.** А если тебе, Феодор, это любо, то и мне не противно \*, как говорят люди, выражающиеся пословицами. (с) Итак, надобно снова обратиться к мудрому Теэтету \*\*. Скажи же, Теэтет: во-первых, как это мы сейчас рассматривали, не удивляешься ли ты вместе со мною, что вдруг явишься в мудрости нисколько не хуже не только каких бы то ни было людей, но и богов? Или Протагорова мера меньше, думаешь, принадлежит богам, чем людям?

**Теэтет.** Этого, клянусь Зевсом, я не думаю и очень удивляюсь тому, о чем ты спрашиваешь. Когда мы рассматривали, как это говорят, что кому что кажется, то и есть для того, кому кажется, тогда это положение мне (d) представлялось хорошим, а теперь вышло вдруг противоположное.

**Сократ.** Потому что ты молод, любезное дитя, и оттого живо выслушиваешь ораторство \*\*\* и убеждаешься. Но к этому Протагор или иной кто за него скажет: «Благородные дети и старцы! Вы, сидя вместе, разглагольствуете между собою и выводите на сцену богов, которых, есть ли они или их нет, я изыму \*\*\*\* из своих речей и сочинений. Слыша, что принимает толпа, вы сами говорите (е) то же: как страшно, если в мудрости никто из людей ничем не будет отличаться от какого бы то ни было скота! Но доказательства и необходимого основания не высказываете, а руководитесь правдоподобием, с которым Феодор или кто-нибудь другой из геометров, если бы захотел прибегать к нему в геометрии, не имел бы никакого значения». Смотрите же, ты и Феодор, относительно столь важных речей будете ли вы держаться вероятия и правдоподобия. (163)

\* Пословица, встречающаяся также у *Аристенета* (Epist. XXI, 98).

\*\* Причина, по которой Сократ называет Теэтета мудрым, видна из следующих далее слов. Кто относит знание к чувственным впечатлениям, тот, естественно, не уступит никому имени мудреца, потому что, владея собственными чувствами, он поэтому такой же мудрец, как и все, и никому не даст отчета в своей мудрости.

\*\*\* Сократова речь называется здесь «демегория», потому что произносящим ее представляется Протагор, чтобы показать себя и снискать благоволение народа. Так обыкновенно поступали народные ораторы.

\*\*\*\* Протагор о бытии и природе богов писал в выражениях, сильно обличавших его сомнение в этом отношении. По-гречески передают это *Секст Эмпирик* (Adv. mathem., 329) и *Диоген Лаэртский* (IX, 51).

Т е э т е т. Но несправедливо, Сократ; ни ты, ни мы не сказали бы этого.

С о к р а т. Так надобно, как видно, рассмотреть иначе, уступая твоему и Феодорову слову.

Т е э т е т. Конечно, иначе.

С о к р а т. Будем же рассматривать так: знание и чувство — одно ли и то же или отличное? Ведь к этому, кажется, направлялось все наше рассуждение и для этого тронули мы много таких странностей. Не так ли?

Т е э т е т. Без сомнения. (b)

С о к р а т. Согласимся ли мы, что все, постигаемое чувством зрения и слуха, есть вместе и знание? Например, прежде чем изучен нами язык варваров, скажем ли, что не слышим, когда они говорят, или будем утверждать, что коль скоро слышим, то и понимаем их говор? Тоже опять, не зная букв и смотря на них, будем ли настаивать, что не видим их, или, когда видим, станем говорить, что знаем?

Т е э т е т. То-то самое в них, Сократ, что видим и слышим, мы назовем знанием: то есть образ и цвет их (c) видим и знаем; высокий и низкий тон их слышим и вместе знаем. Но чему относительно них учат грамматисты и толкователи, того мы не чувствуем ни зрением, ни слухом и не знаем.

С о к р а т. Очень хорошо, Теэтет, и спорить с тобою в этом отношении, чтобы ты усовершенствовался, не следует. Но, смотри, вот подходит еще нечто, и наблюдай, как бы нам отогнать это.

Т е э т е т. Что такое?

С о к р а т. Следующее. Если бы спросили: возможно ли, что бы кто-то, узнав некогда что-нибудь и притом помня это (d) самое и сохраняя, тогда как помнит, не знал того самого, что помнит? Но я, кажется, многословлю. Вот мой вопрос: правда ли, что узнавший что-нибудь не знает того, когда помнит?

Т е э т е т. Да как же это, Сократ? Ты говоришь что-то чудовищное.

С о к р а т. Так не брежу ли я? Смотри-ка. Не говоришь ли ты, что видеть — значит чувствовать и зрение есть чувство?

Т е э т е т. Говорю.

С о к р а т. По сказанному сейчас, видящий что-нибудь не сделался ли знатоком того, что видел?

Т е э т е т. Да.

С о к р а т. Что же теперь? не называешь ли ты чего-нибудь памятью? (e)

Т е э т е т. Да.

Сократ. Памятью ничего или чего-нибудь?

Теэтет. Конечно, чего-нибудь.

Сократ. Не такого ли чего-нибудь, что узнано и почувствовано?

Теэтет. Как же.

Сократ. Так видевший что-нибудь иногда помнит это?

Теэтет. Помнит.

Сократ. Хотя бы и зажмурился? Или, поступив так, забывает?

Теэтет. Это-то, Сократ, странно и сказать.

Сократ. Однако должно же, чтобы сберечь прежнее слово; а иначе убежит. (164)

Теэтет. Да и я, клянусь Зевсом, подозреваю то же, только не довольно понимаю. Скажи же, как?

Сократ. Вот как: видящий, говорим, сделался знатоком того, что видит; ибо мы согласились, что зрение, чувство и знание — одно и то же.

Теэтет. Конечно.

Сократ. Но видящий-то и сделавшийся знатоком того, что видел, если зажмурится, помнит это, конечно, однако ж не видит. Не так ли?

Теэтет. Да.

Сократ. А не видеть — значит не знать: если кто видит, тот и знает. (b)

Теэтет. Правда.

Сократ. Следовательно, выходит, что чего кто сделался знатоком, того тот, если не видит, не знает и тогда, когда помнит. А это, скажем, было бы чудом, если бы случилось.

Теэтет. Ты говоришь весьма справедливо.

Сократ. Так выходит явно что-то невозможное, если и знание и чувство ты назовешь одним и тем же.

Теэтет. Вероятно.

Сократ. Стало быть, то и другое надобно назвать иным.

Теэтет. Должно быть. (c)

Сократ. Чем же бы еще могло быть знание? Надобно, как видно, говорить опять сначала. А между тем, что тут будем делать \*, Теэтет?

---

\* Когда, по-видимому, было уже опровергнуто мнение тех, которыми чувство и знание принимаемы были за одно, — Сократ вдруг велит поостеречься, чтобы не позволить себе торжествовать прежде победы: в деле доказательства против этого учения, может быть, можно опровергнуть или, по крайней мере, ослабить. В самом деле, пере-



Т е э т е т. Относительно чего?

С о к р а т. Мы оказываемся похожими на трусливого петуха: отскочили и поем прежде победы.

Т е э т е т. Как это?

С о к р а т. Мы походим на тех спорщиков\*, которые соглашаются между собою относительно принятого ими значения имен и таким образом в рассуждении любят брать верх. Называя себя не борцами, а философами, мы и не сознаем, что делаем одно и то же с теми сильными мужами. (d)

Т е э т е т. Я еще не понимаю, как ты говоришь.

С о к р а т. А вот постараюсь объяснить относительно того, что думаю-то. Ведь мы спрашивали, действительно ли тот, кто узнал и помнит что-либо, не знает, и, доказав, что видевший и зажмурившийся помнит, хотя не видит, заключили, что не видевший есть вместе и помнящий: а это невозможно. Таким образом, положение Протагорovo и твое, что знание и чувство — одно и то же, потеряно.

Т е э т е т. Явно. (e)

С о к р а т. Но не было бы, думаю, потеряно, друг мой, если бы отец этого положения был жив: он сильно защитил бы его, а теперь над сиротою-то мы издеваемся. Да вот и оставленные Протагором попечители, из которых один — этот Феодор, не хотят помочь ему. Так, должно быть, ради справедливости, мы сами окажем ему помощь.

Ф е о д о р. Попечитель его не я, Сократ, а более Каллий\*\*, сын Иппоника. (165) Мы же от простых речей скоро как-то укло-

став опровергать Протагорovo мнение, Сократ опять переходит на сторону своих противников и показывает, каким образом дело их может быть поддержано. Обычай греков, особенно же афинян, воспитывать петухов и пускать их в бой известен всякому (см.: *Plat. Nupr. Maj.* 295d; *Lysid.* 211e; *Legg.* VII, 789b; *Aristoph. Acharn.* 166. *Avv.* 70 etc.).

\* Мы походим, говорит Сократ, на тех рьяных и извортливых спорщиков, которые, условившись между собою в значении имен, двузначнаательностью их опровергают мнение противника. Кто таковы *ἀντιλογικοί*, объяснено в «Федоне» (101e). Еще же яснее ставятся здесь на вид Эвтидем и Дионисиодор, которые пускались в разные словесные хитрости, хватаясь то за то, то за другое значение слова. Итак, Сократ показывает, что протагорейцы могут помочь своему мнению тогда, когда с известными словами будут соединять иное значение.

\*\* О Каллии, афинском богаче, который из тщеславия давал в своем доме приют Протагору и другим софистам, см.: *Платон. Протагор*, 311a; *Кратил*, 391a.

нились к геометрии. Впрочем, все-таки будем тебе благодарны, если поможешь ему.

**Сократ.** Прекрасно говоришь, Феодор. Вникай же в мою-то помощь. Ведь кто не будет обращать внимания на те слова, которыми мы большею частью привыкли утверждать и отрицать, тот может давать согласие на положения, еще ужаснее сейчас допущенных. (b)

**Феодор.** Обращайся к нам обоим, но отвечает пусть младший; потому что ошибаться ему менее неприлично.

**Сократ.** Так я предлагаю ужаснейший вопрос. Он, думаю, что-то такое: возможно ли, чтобы один и тот же человек, зная нечто, не знал того, что знает?

**Феодор.** Что будем отвечать на это, Теэтет?

**Теэтет.** Я-то думаю, что, вероятно, невозможно.

**Сократ.** Да, если видение-то сочтешь знанием. В самом деле, что сделаешь ты с этим неизбежным вопросом, держимый им, по пословице, будто в колодезе \*, когда какой смельчак, (c) зажав рукою один твой глаз, спросит: видишь ли ты зажатым глазом свое платье? <sup>19</sup>

**Теэтет.** Не скажу, думаю, этим-то; но другим — конечно.

**Сократ.** Так правда ли, что то же самое ты видишь и не видишь?

**Теэтет.** Как-то так.

**Сократ.** Не этого требую я, скажет он, и не о том спрашиваю — *как*, а *то ли*: правда ли, то есть, что *что* (курсив ред.) ты знаешь, того и не знаешь? Теперь тебе представляется, что чего не видишь, то видишь. Но ты уже согласился, что видеть — значит знать, а не видеть — не знать. Заключай же из этого, что у тебя выходит. (d)

**Теэтет.** Я заключаю, что из моего положения вытекают противоречивые следствия.

**Сократ.** А ведь может быть, почтеннейший, что ты испытываешь и много таких затруднений, если кто-то спросит тебя, можно ли знать одно и то же остро и тупо, вблизи знать, а издали не знать, знать твердо и слегка, и будет предлагать другие бесчисленные вопросы, которыми этот пращик \*\*, вдающийся в спо-

---

\* Пословица: «Держать связанным в колодезе» — применяется к тем, которые поставлены в такие затруднения, что высвободиться из них никак не могут (см. 174c).

\*\* Ловкий тот спорщик сравнивается с легко вооруженным наемным воином. Здесь, очевидно, разумеется софист, который, пуская в ход свое остроумие, будто какой-нибудь торгаш, приманивает к своему учению других и обещает им важную пользу.

ры по найму, закидает тебя из своей засады, коль скоро ты положишь, что знание и чувство — то же самое: нападая на твой слух, на твоё обоняние и на прочие чувства, он будет опровергать тебя настойчиво и не отпустит, пока, связанный им, ты не удивишься многожеланной его мудрости и, попавшись (е) к нему в руки, запутавшись в его сети, не откупишься деньгами, сколько нужно будет их по твоему и его мнению. Но ты, может быть, скажешь: каким же словом Протагор поможет своим положениям? Не попытаться ли показать это?

Т е э т е т. Конечно.

С о к р а т. Все, что мы говорим с целью помочь ему, он, думаю, соберет в одно и, выражая нам презрение, скажет: (166) этот добряк Сократ — когда какой-то ребенок, испуганный его вопросом о том, возможно ли, чтобы один и тот же одно и то же помнил и не знал, от страха отвечал отрицательно, потому что не мог предвидеть следствий, — в своих рассуждениях поднял на смех меня. А это, пустейший Сократ, бывает у тебя вот как: когда ты которое-нибудь из моих положений исследуешь через вопрос и спрошенный, ответив, как ответил бы я, ошибается, тогда следуют опроверженья; коль скоро иначе — опровержен (b) сам спрошенный. Между тем согласится ли, думаешь, кто-нибудь с тобою, что память о впечатлениях удерживает впечатления такими, каковы они были, когда воспринимались, у того, кем более не воспринимаются? — Далеко не так. Или опять, усомнится ли кто-нибудь допустить, что возможно одно и то же знать и не знать? Или, если побоится этого, уступит ли когда-нибудь и признает, что изменившийся будет тот самый, каким был до изменения? Скорее ли допустим, что есть который-нибудь, а не которые-нибудь, и эти не (с) делаются бесчисленными, коль скоро происходит изменение, — если уж ловли имен-то должно избегать? Нет, почтеннейший, скажет он, к тому, что я говорю, приступай честно: докажи, если можешь, что у каждого из нас не особые свои чувства; или, когда они и особые, все-таки являющееся представляется не ему одному; или, если надобно называть что-нибудь бытием, все-таки являющееся есть бытие не для него одного. А что ты говоришь о свинье и кинокефале, то не только сам свинствуешь, но и (d) слушателей своих располагаешь делать то же относительно моих сочинений, — и такой поступок твой нехорош. Конечно, я утверждаю, что истина такова, как она описана мною: то есть что каждый из нас есть мера существующего и не существующего и один от другого этим самым действительно до бесконечности отличен, так как для одного есть и является то, для другого — иное; но я далек от того, чтобы не

признавать ни мудрости, ни человека мудрого; напротив, того самого и я называю мудрецом, кто, если кому из нас представляется и есть зло, помогает это представляющееся и существующее превратить в добро. Притом не привязывайся в моем учении к (е) слову, но узнай еще яснее, что я говорю, вот с какой стороны. Припомни, например, что было сказано прежде: то есть что больному представляется горькою пища, которую он вкушает и что такова она и есть; а у здорового бытие и представление бывают противоположными. Мудрейшим из них не следует почитать ни того ни другого, да это и невозможно, (167) ибо нельзя произнести приговор, будто больной невежда, когда так думает, или будто здоровый мудр, когда думает иначе; но надобно изменить одно состояние, потому что другое лучше. Так и в деле воспитания — надобно переводить дитя из известного состояния в лучшее. Но врач изменяет состояния лекарствами, а софист — рассуждениями. Впрочем, имеющего какие-нибудь мнения ложные никто не заставит впоследствии держаться мнений каких-либо истинных; потому что ни несуществующего, ни другого чего, кроме того, чем кто впечатлен, нельзя ввести в мнение; а впечатленное всегда истинно. Я думаю, что у (b) людей, имеющих мнения в худом состоянии души, сродное ей мнение доброе возбуждает другие такие же, — и вот иные по неопытности называют их истинными представлениями; а я признаю одни только лучшими других, но никаких не считаю самыми истинными. И мудрецов, любезный Сократ, я называю далеко не лягушками, но относительно к телу — врачами, а относительно к растительности — земледельцами. Ведь (с) и земледельцы, когда растения их хворают, по моему мнению, вместо худых чувств доставляют им хорошие, здоровые и истинные, а мудрые-то и добрые риторы тоже городам вместо худых мнений внушают добрые и справедливые. В самом деле, что каждому городу кажется справедливым и похвальным, то и есть для него справедливое и похвальное, пока он так думает: а мудрец вместо худого существующего в нем мнения и бытия внушает ему доброе. Подобно этому и софист, имеющий силу так руководствовать воспитывающееся юношество, для воспитанных (d) им есть мудрец, достойный многих денег. Таким образом, одни становятся мудрее других, но никто не имеет понятия ложного, и ты, хочешь или не хочешь, а должен сделаться мерою, потому что так только сохраняется это учение. Если тебе угодно оспаривать его с самого начала, оспаривай — изложи свое мнение в непрерывной речи; а когда хочешь посредством вопросов, — посредством вопросов; потому что человеку умному не надобно избегать и этого способа, но должно более всего пре-

следовать его. Делай же, пожалуй, так, но не обижай своими вопросами. Потому что весьма несообразно — говорить, будто ревнуешь (е) к добродетели, а между тем ничего не домогаться в рассуждении, кроме обиды. Обида же состоит здесь в том, когда бы кто-то вел беседу скорее как противник, нежели как собеседник: в первом случае он шутил бы и вводил, сколько может, в обман, тогда как в разговоре ему надлежало бы быть серьезным и поправлять собеседника, указывая ему только те погрешности, в которые он впал (168) сам по себе и вследствие прежней беседы. И вот если ты будешь делать так, то собеседники твои за свою опрометчивость и сомнение станут винить самих себя, а не тебя, последуют за тобою и, питая к тебе любовь, а к себе ненависть, уйдут от себя к философии, чтобы, сделавшись иными, отстать от тех, с которыми были прежде. А когда будешь делать противоположное этому, как делают многие, — с тобою случится тоже противоположное: в слушателях своих ты вместо философов воспитаешь людей, которые будут (b) ненавидеть это занятие, когда станут постарше. Так если хочешь послушать меня, исследуй, как и прежде было говорено, именно со снисходительностью — не враждебно и задорно, а благожелательно, — что мы говорим, когда заявляем, что все движется и что всякому *что* [курсив ред.] кажется — частный ли то будет человек или город, — то и есть; из этого-то смотри, одно ли и то же знание и чувство или иное, а не из употребления названий и имен (как делал ты сейчас), которыми многие, привлекая их к (с) чему придется по требованию случая, ставят друг друга в различные затруднения. — Эту-то, Феодор, малую от малого, по моим силам, приношу я помощь твоему другу; а если бы он сам был жив, то помог бы своим положениям гораздо сильнее.

Ф е о д о р. Шутишь, Сократ: напротив, ты очень мужественно помог этому человеку.

С о к р а т. Ты хорошо говоришь, друг мой. Скажи же мне, заметил ли ты, как сейчас говорил Протагор и порицал (d) нас за то, что мы, разговаривая с ребенком, для опровержения его положений пользуемся робостью ребенка, и, с одной стороны, отзываясь об этом как о насмешке, а с другой — величаясь мерою всех вещей, приказывал нам рассуждать о его учении серьезно?

Ф е о д о р. Как не заметить, Сократ.

С о к р а т. Что же? Прикажешь послушаться его?

Ф е о д о р. И очень.

С о к р а т. А видишь ли, что здесь все, кроме тебя, ребята? Так если послушаемся того человека, — учение его должны серьезно рассматривать я и ты, спрашивая и отвечая друг (е) дру-

гу, чтобы в том-то нельзя было обвинять нас, будто мы исследовали его положения, играя с детьми.

**Ф е о д о р.** Что же? Разве Теэтет не лучше может следовать за рассматриваемым предметом, чем многие с большою бородою?

**С о к р а т.** По крайней мере, не лучше тебя-то, Феодор. Так не думай, что, тогда как я должен всячески защищать умершего твоего друга, ты не должен никак; нет, (169) почтеннейший, следуй-ка немного за предметом, до тех пор пока не узнаем, тебе ли надобно быть мерою относительно геометрических чертежей, или все, так же как ты, достаточны для себя и в астрономии, и во всем, в чем состоит твое отличие.

**Ф е о д о р.** Сидя подле тебя, Сократ, трудно не давать отчета. Я сейчас говорил вздор, полагая, что ты позволишь мне не снимать одежды и не станешь принуждать меня, как лакедемоняне; впрочем, в тебе, кажется, больше сходства со Скирроном \*. Лакедемоняне приказывают или (b) удалиться, или раздеться; а ты, по-видимому, делаешь дело, скорее, Антеево \*\*: подошедшего к тебе не отпускаешь, пока не принудишь его раздеться и сразиться с тобою на словах.

**С о к р а т.** Ты, в самом деле, отлично изобразил мою болезнь, Феодор; только я крепче тех, потому что со мною встречалось уже множество Ираклов <sup>20</sup> и Тезеев \*\*\*, сильных в слове, и они очень больно били меня, а я (с) все-таки не отступаю — такая страшная вселилась в меня любовь к этому занятию. Не отказывайся же и ты помериться со мною и принести пользу как себе, так и мне.

**Ф е о д о р.** Больше не противоречу: веди куда хочешь; опровергнутому всячески надобно в этом отношении терпеть судьбу, какую ты назначишь. Впрочем, конечно, не далее же того, чем предположено тобою, буду я в состоянии вверить себя твоему водительству.

---

\* Скиррон низвергал путешественников со скалы, пока сам не был убит Тезеем, отправлявшимся из Трезены в Афины (см.: *Plutarch. Thes.* 3; *Diodor*, IV, 61; *Ovid. Met.* VII, 446).

\*\* Антей некогда жил в ливийской пещере и всех иностранцев, приходивших в ту страну, вызывая с собою на бой, умерщвлял. Но наконец он и сам был схвачен и задушен Геркулесом, когда последний, похитив Герионовых быков, прибыл в Ливию.

\*\*\* [Платон]разумет софистов, сильно нападавших на Сократа: таковы были Эвтидем и Дионисиодор, описанные в диалоге, озаглавленном именем Эвтидема; таков Тразимах, изображенный в книгах о «Государстве», таков Калликл, выставленный в «Горгии», и другие подобные им.

Сократ. Довольно и этого. Но будь у меня особенно внимателен к тому, чтобы, разговаривая, не допустить нам бессознательно какого-нибудь детского рода разговоров и чтобы не стали нас опять порицать за это. (d)

Феодор. Да уж постараюсь, — по крайней мере, сколько могу.

Сократ. Возьмемся же, во-первых, снова за прежнее \* и посмотрим, правильно или неправильно досадовали мы и укоряли то рассуждение, что оно по разумности делало самодавяющим всякого, тогда как Протагор согласился с нами, что некоторые относительно лучшего и худшего превосходят других и что эти именно — мудрецы. Не так ли?

Феодор. Да. (e)

Сократ. И если он сам лично соглашался, а не мы, помогающие, допустили это его именем, то признанное им не следовало бы опять браться доказывать; но, может быть, кто найдет, что мы не вправе соглашаться за него. Посему хорошо будет яснее условиться касательно настоящего пункта; ибо немалое различие, так ли быть этому или иначе.

Феодор. Ты говоришь справедливо.

Сократ. Такое условие кратчайшим образом возьмем мы (170) не иначе как из собственных слов Протагора.

Феодор. Как?

Сократ. Вот как. Кажущееся всякому, говорит он, это и есть для того, кому кажется.

Феодор. Конечно, говорит.

Сократ. Так вот и мы, Протагор, высказываем мнения человека или, лучше, мнения всех людей и полагаем, что нет никого, кто в одном не почитал бы себя мудрее прочих, а в другом — прочих мудрее себя, и в величайших особенно опасностях, когда восстают бури, или на войне, или в болезнях, или на море, не смотрел бы на правителей в своем роде будто на богов, ожидая от (b) них спасения и приписывая им превосходство не в чем более, как в знании. Да и все человеческое полно тем, что люди ищут учителей и правителей то для себя, то для прочих животных и для поделок, в той мысли опять, что они способны и учить, способны и управлять. А во всем этом что иное, скажем, скрывается, как не то, что люди признают в себе и мудрость и невежество?

---

\* То самое положение Протагора, которое Сократ доселе так прекрасно объяснял и так тонко защищал, теперь снова вызывается на обсуждение, чтобы сказать против него все что можно. Теперь признается нужным прежде всего исследование: правильно или нет Протагор полагает, что человек есть мера вещей.



Ф е о д о р. Не иное.

С о к р а т. Мудрость же не почитают ли они истинною мыслью, а невежество — ложным мнением?

Ф е о д о р. Как же. (с)

С о к р а т. Что же мы сделаем, Протагор, с твоим положением? Скажем ли, что мнения у людей всегда справедливы или иногда справедливы, иногда ложны? Ведь из того и другого, вероятно, следует, что они не всегда справедливы, но что бывают те и эти. Смотри-ка, Феодор, захотел ли бы кто-нибудь из последователей Протагора или сам ты спорить, что никто не почитает другого ни невеждою, ни человеком, питающим ложное мнение?

Ф е о д о р. Невероятно, Сократ. (д)

С о к р а т. И однако ж к этой необходимости приходит положение, что человек есть мера всех вещей.

Ф е о д о р. Как же так?

С о к р а т. Когда ты, обсудив что-нибудь сам с собою, открываешь мне свое о чем-либо мнение, тогда это мнение, по положению Протагора, для тебя должно быть истинным; а нам-то, прочим, точно ли нельзя быть ценителями твоего суждения, будем ли мы судить, что твое мнение всегда верно, или множество людей противопоставит тебе собственные мнения, — в той мысли, что ты судишь и думаешь ложно? (е)

Ф е о д о р. Клянусь Зевсом, Сократ! В самом деле, нет числа таким, как говорит Омир, которые чрезвычайно беспокоивают меня.

С о к р а т. Что же? Хочешь ли, скажем, что тогда ты, по твоему мнению, говоришь правду, а по мнению бесчисленного множества людей — ложь?

Ф е о д о р. Из твоих слов это необходимо следует.

С о к р а т. Что же для самого Протагора? Если и сам он не думал, что человек есть мера, и люди действительно так не думают, — не необходимо ли, что ни для кого нет (171) той истины, которую он написал? А когда сам-то он думал, только толпа не разделяет его мыслей, — то знаешь ли, во-первых, что чем больше тех, которым не кажется, нежели тех, которым кажется, тем больше несуществующего, нежели существующего?

Ф е о д о р. Необходимо, если скажешь, что мнением в самом деле будет соединяемо существование и несуществование.

С о к р а т. А потом вот и это великолепно. Протагор, вероятно, соглашается признавать истинными мнения всех, которые противопоставляют его мнению свои собственные и ими утверждают его лживость.

Ф е о д о р. Конечно.

Сократ. Так не соглашается ли он, что его мнение ложно, (b) если согласен, что говорят правду те, которые признают его ложным?

Феодор. Необходимо.

Сократ. Другие-то не соглашаются, что они лгут?

Феодор. Конечно, нет.

Сократ. А тот-то опять уступает, судя по написанному им, что и это мнение верно?

Феодор. Явно.

Сократ. Стало быть, со всех сторон, начиная с Протагора, возникнет сомнение, и он-то особенно допустит его. Когда будет положено, что мнение того, кто говорит противоположное, справедливо, тогда и сам Протагор согласится, (c) что ни собака, ни любой человек не есть мера ни одной вещи, которая не познана. Не так ли?

Феодор. Так.

Сократ. А если все будут сомневаться, то Протагорова истина ни для кого не будет истинною, — ни для иного кого-либо, ни для самого Протагора.

Феодор. Мы уже слишком, Сократ, нападаем на моего друга.

Сократ. А между тем неизвестно, друг мой, пройдет ли нам это даром. Ведь, по всей вероятности, он, коли старше, то и мудрее нас. Что, если вдруг покажется он (d) из земли по самую шею? — Прежде чем опять погрузится и уйдет назад, вероятно, сильно побранит и меня, говорящего вздор, и тебя, соглашающегося со мною? Так нам необходимо, думаю, воспользоваться самими собою, каковы мы ни есть, и что покажется, то всегда и говорить. Вот и теперь, иное ли что скажем, кроме следующего: кто бы то ни был, всякий согласится, по крайней мере, в том, что из людей бывает один мудрее другого, бывает и невежественнее?

Феодор. И мне то же кажется.

Сократ. Что ж? Устоит ли и так-то особенно то мнение, (e) которое мы изложили, помогая Протагору: то есть что многие вещи, какими кажутся, таковы и есть для каждого — теплые, сухие, сладкие и всякие того же рода? Ведь если по отношению к чему Протагор уступит, что один человек преимущественнее другого, то, конечно, по отношению к здоровому и болезненному, охотно скажет, что ни бабенка, ни мальчишка, ни зверек, не зная, что им здорово, не способны вылечить самих себя, и где как, а уж здесь-то один будет превосходнее другого.

Феодор. Мне кажется, так. (172)

С о к р а т. То же и относительно дел политических \*: прекрасное и постыдное, справедливое и не справедливое, святое и не святое, — что из этого каждый город, по своим мыслям, полагает законным для себя, то для каждого и есть на самом деле, и в этом отношении ничем не мудрее ни гражданин гражданина, ни город города. Но в определении полезного и не полезного для себя, — если где опять, то здесь Протагор согласится, что советник превосходнее советника и одно определение города для истины (b) превосходнее другого, и не очень осмелится утверждать, будто что город по своим мыслям полагает полезным для себя, то больше всего и принесет ему пользу. А там, о чем говорю — в справедливом и не справедливом, в святом и не святом, — решаются настаивать, что по природе нет ничего, имеющего свою сущность, но все вообще бывает истинным мнением тогда, когда мнится и сколько времени мнится. И люди-то, не совсем разделяющие \*\* положение Протагора, как-то так проводят свое учение. — Но у нас, Феодор, к рассуждению (c) привходит \*\*\* другое рассуждение — к меньшему большее.

---

\* По мнению Протагора, и общества, постановляющие что-либо для себя, в той мысли, что это полезно для них, постановляют не в самом деле полезное и спасительное; даже надобно уступить ему, что между людьми, публично советующими что-либо или не советуемыми относительно пользы, велико различие. Мнение Протагора, как мы видели, было таково, что мудрецы не тем превосходнее других, что знают истину лучше народа, а больше тем, что в состоянии верным суждением отличить полезное от бесполезного и вредного.

\*\* То есть люди, не совсем согласные с Протагором, что человек есть мера вещей, полагают, однако ж, что нет ничего по природе святого, справедливого, честного, и всякую добродетель и честность составляют в одном мнении. Таким образом, философ показывает, что и другие также не лучше думают о добродетели, хотя и не соглашаются с суждением Протагора об истине.

\*\*\* Как только произошла мысль об управлении государством, говорит Сократ, материя для рассуждений увеличилась; ибо вместе с этим приходят ему на мысль философы и ораторы, до крайности неспособные к несению общественных обязанностей. По этому поводу здесь в виде эпизода излагается сравнение политиков и философов. Во-первых, Сократ описывает рабское состояние народных ораторов и низость их чувствований; так как, применяясь единственно к обстоятельствам времени, они не могут свободно заниматься делами или рассуждать о вещах, достойных знания. Философы же, и притом лучшие, чуждаются дел общественных, за что народ не имеет к ним никакого уважения и даже обвиняет их. С тем местом, где говорится о неумении философов нести общественные обязанности, хорошо сравнить то, что излагается в «Горгии» (484c sqq.) и «Государстве» (VI,

Ф е о д о р. А разве нам недосуг, Сократ?

С о к р а т. По-видимому. Я и в другое-таки время часто размышлял, почтеннейший, но особенно теперь думаю, что людям, после того как они много времени провели в философии, пришедши в суд, естественно казаться смешными риторам<sup>21</sup>.

Ф е о д о р. Как это говоришь ты?

С о к р а т. С молодости толкающиеся в судах и других таких местах против людей, воспитанных (d) в философии и в подобных занятиях, отличны по воспитанию едва ли не так же, как рабы против свободных.

Ф е о д о р. Как это?

С о к р а т. Так, что у них, как ты сказал, всегда есть досуг и они в тишине досуга рассуждают. Подобно нам, в третий уже раз теперь принимающимся за речь после речи, и они, когда привзошедшая нравится им, как и нам, больше, чем подлежащая, не заботятся, длинно или коротко говорят о ней, только бы найти истину. Но (e) говорящие всегда при недосуге — как бы увлекали их водяные часы — не позволяют себе рассуждать, о чем желали бы: тут стоит противник, со своею необходимостью \* и с читаемым обвинением; кроме этого, ничего нельзя говорить, и это называют очною ставкою. С речью здесь обвиняемый \*\* всегда обращается к господину, сидящему и держащему в руке свиток прав, и препирательств (173) никогда не бывает о стороннем, а всегда речь идет о самом деле; часто подвизаются и из-за души. В числе этих случаются люди вкрадчивые и острые, умеющие господину польстить словом и угодить делом, — души маленькие и неправые. Ведь рабство с молодости отнимает у них развитие, прямоу и независимость, заставляя их кривить и в еще нежные души вселяя великое опасение и страх; не умея совмещать этот страх и опасение со справедливостью и истиною и тотчас обращаясь ко лжи и к обидам друг другу, они крайне искажаются и

---

487; VII, 517d). Ораторы и философы сравниваются также в «Эвтидеме».

\* Необходимостью (ανάγκη) Сократ называет, может быть, водяные часы, которыми определялось время для произнесения речи. При изложении просьбы надлежало смотреть особенно на то, что относилось к главному вопросу, а делать отступления не позволялось. Этот закон особенно имел силу при решении дел уголовных (*Lysias* c. Sim. Or. 3.46).

\*\* Обвиняемый — тот, который защищает себя; а *господин* — судья. Отсюда судьи вообще назывались καθήμενοι. См.: Thucyd. V, 55. Так как от воли судьи зависело весьма многое, то он именовался господином ссорящихся.

портятся и таким образом, не (b) имея ничего здорового в уме, из детей становятся мужами, полными убеждения, что вместе с тем сделались они сильными и мудрыми. Эти-то таковы, Феодор; но хочешь ли, рассмотрим и людей нашего сонма? Или, оставив их, опять возвратимся к своему предмету, чтобы, как сейчас только говорили, не злоупотребить и нам слишком много свободой и изменчивостью речей?

**Феодор.** Отнюдь нет, Сократ, — рассмотрим. Ведь ты очень хорошо сказал, что, вращаясь в этом сонме, не мы подчиняемся речам; напротив, речи — как бы наши слуги (c) и каждая из них ожидает, пока по нашему произволению она будет доведена до конца; ибо нас, как поэтов, не укорит ни судья, ни зритель и нет власти, нам предписывающей.

**Сократ.** Будем, стало быть, если тебе так кажется, говорить только о корифеях: ибо что можно сказать о тех-то, которые худо проводят жизнь в философии? А эти с самой молодости не знают дороги ни на площадь, ни туда, где (d) находится суд, или совет, или иное какое место общественного городского собрания; законов и определений, произносимых или написанных, и не видят и не слышат; стремление же к партизанству для получения правительственной должности, сходки, ужины, пирушки с флейтистками и во сне им не грезятся. Хорошо или худо чье-нибудь состояние в городе, приключилось ли кому несчастье через предков либо от мужей или жен, это ему менее известно, чем то, сколько, по пословице, в море ведер. И он даже не знает, что всего этого не знает; потому что (e) чуждается таких познаний — не ради молвы, а оттого, что в городе находится и живет только его тело, а мысль почитает все это маловажным и ничтожным, и, по словам Пиндара \*, с презрением носясь всюду, измеряет глубину и поверхность земли, возлетает выше неба в астрономии и, внедряясь совершенно во всю природу каждого (174) существа, вообще не нисходит ни к чему близкому.

**Феодор.** Как это говоришь ты, Сократ?

**Сократ.** Ведь так же, Феодор, астрономничал и Фалес \*\*, когда, смотря вверх, упал в колодезь, а одна остроумная и шутливая фракийская служанка посмеялась над ним и сказала: небесное-то домогается узнать, а что перед глазами и под ногами у него, того не видит. Эта же насмешка приложима ко всем, кото-

---

\* Указывается на отрывок, разобранный Бекком (Tom. II. P. II. P. 668 sq.). Смысл Пиндаровых слов передают: *Clem. Al.* V, 707; *Euseb. Praepar. Ev.* XII, 672 et al.

\*\* Рассказ об этом можно читать у Диогена Лаэртского (I, 34).

рые проводят время в философии. (b) Такой человек поистине не знает ни ближнего, ни соседа — не знает не только, что он делает, но и человек ли он или какая-нибудь скотина. А между тем, что такое человек и что такой природе, преимущественно пред другими, свойственно делать или испытывать, — это он разыскивает и исследует. Понимаешь, Феодор, или нет?

Ф е о д о р. Понимаю, и ты говоришь правду.

С о к р а т. Так вот такой-то, сносясь с кем-нибудь частно или публично, друг мой, как я говорил вначале, и будучи (c) принужден, в суде ли то или в другом месте, рассуждать о предмете, находящемся под ногами или пред глазами, возбуждает смех не только в фракиянках, но и во всяком ином народе, когда по неопытности попадает в колодези и в различные затруднительные обстоятельства; и этот срам, дающий понятие о глупости, бывает ужасен. Ведь если бранят его, то он не находит в себе возможности отвечать кому-нибудь бранью, так как не знает ни за кем ничего худого, не занимавшись этим, и в безысходности своей оказывается смешным; а когда хвалятся и величаются другие, — он является не (d) притворно, а действительно смеющимся, и оттого кажется безумным поносителем. Превозносят ли тиранна или царя, — ему представляется, что слышит он ублажение одного из пастухов, например свинопаса, или овчара, или какого-нибудь волопаса, который выдаивает много молока; только думает, что животное у тех упрямее и что тем опаснее пасти и доить его: а, впрочем, такого (e) рода пастух от недосуга необходимо должен быть не менее дик и необразован, как и обыкновенные пастухи, обнесенные на своей горе стеною, будто загоном. Если же слышит он, что кто-нибудь, приобретши десять тысяч или еще более плетров земли, владеет удивительным множеством, то ему кажется, что он слышит мелочи, потому что привык смотреть на всю землю. Восхваляют ему и род, говоря, что у такого-то семь богатых дедов: но он думает, что это — похвала людей, смотрящих тупо и узко и по невежеству не могущих всегда (175) смотреть на все и сосчитать, что дедов-то и прадедов у каждого имелись несчетные мириады и что в числе их у кого бы то ни было часто являлись десятки тысяч богатых и бедных, царей и рабов, варваров и эллинов. Хвалиться же списком двадцати пяти предков и возводить их к Ираклу, сыну Амфитрионову, представляется ему чрезвычайною мелочностью; а что двадцать пятый вверх (b) от Амфитриона и пятидесятый от него самого был таким, каким быть ему пришлось, над этим он смеется, так как не могут они об этом поразмыслить и освободиться от суетности несмысленной своей души. Так этот за все подобное бывает осмеиваем

толпою, поскольку, с одной стороны, кажется гордым, а с другой — не знает, что у него под ногами и при всяком случае впадает в затруднение.

**Ф е о д о р.** Ты, Сократ, действительно говоришь быль.

**С о к р а т.** А когда сам-то он влечет кого-нибудь вверх, другой \*, и кто-либо захотел бы, вышедши из среды (с) вопросов: чем обидел я тебя или ты меня, войти в рассмотрение самой справедливости и несправедливости, что такое каждая из них и чем отличаются они от всех либо одна от другой; или, оставив вопрос, счастлив ли царь, приобретший много золота, рассудить вообще о царствовании, о человеческом счастье и бедности, каковы они и каким образом человеческой природе свойственно одно из них приобретать, а от другого убегать, — тогда, как (d) только тому малодушному, криводушному и сутяжливому человеку надобно дать отчет, он обнаруживает опять противоположное (философу) свойство. Чувствуя головокружение, вися вверху и с высоты смотря вниз, он по непривычке мучится, находится в затруднении, косноязычествует и возбуждает смех не во фракиянках и не в ином каком-либо человеке необразованном, потому что они не замечают этого, а во всех тех, которые получили воспитание, противоположное рабскому. — Таков-то характер того и другого, **Феодор**: один принадлежит (е) человеку, воспитанному действительно в свободе и в досуге, и этого именно называешь ты философом, а для такого казаться простоватым не составляет вины и ничего не значит, когда он бывает обязан к рабскому служению, не уметь, например, ни готовить дорожный вьюк, ни варить кушанье, ни произносить льстивые речи; а другой во всем этом-то может служит ловко и скоро, да не в состоянии свободно бросить плащ на правое плечо \*\*, равно (176) как уловить гармонию слов, чтобы правильно восхвалить истинную жизнь богов и счастливых мужей.

**Ф е о д о р.** Если бы ты, Сократ, убедил всех, как меня, в том, что говоришь, то между людьми было бы больше мира и меньше зла.

---

\* Влечь кого-либо вверх приписывается философу, который, отвлекая чью-либо мысль от рассматривания жизни ежедневной, возносит ее к созерцанию вещей высших, так как и сам он всегда занят созерцанием божественного и к этому стремится свободно, без всякого принуждения.

\*\* Плащ, по обычаю людей благородных, клали на левое плечо и потом накидывали его на правое, где он и завязывался; напротив, перекидывать его справа налево почиталось признаком деревенщины и необразованности.



С о к р а т. Но погибнуть злу, Феодор, невозможно\*; потому что всегда необходимо что-нибудь, противоположное добру. И не в богах утвердилось оно, а обходит по необходимости смертную природу и это место. Потому и надобно стараться как можно скорее уходить отсюда туда\*\*. Бегство это (b) есть посильное уподобление Богу; а уподобляться Богу — значит делаться справедливым и мудро благочестивым\*\*\*.

Но дело очень нелегкое, почтеннейший, убедить, что не для того надобно избегать порока и преследовать добродетель, для чего говорит толпа, — что в них самих должна быть цель подвига не в том, как бы казаться не злым, но добрым; ибо это-то мне представляется, по пословице, одной болтовней старух\*\*\*\*. Истинное же мы выскажем следующим образом: Бог ни в чем и никак (c) не несправедлив, но есть существо всевозможно справедливейшее; и ничто столь не подобно ему, как то, когда кто-то из нас становится опять самым справедливым. Этим поистине опре-

---

\* Известно положение Платона, что никакое зло не происходит от богов, но всякое имеет свой источник в слабости человеческой природы. См.: Tim. 47d–e; 69a sqq.; De Rep. X, 613a; Legg. X, 906 sqq.; Politic, 268e sqq.

\*\* Это положение Платона во все века переходило из уст в уста, из книги в книгу, так что в древности почти нельзя указать писателя, который бы не цитировал его. Доказано же и объяснено оно больше самим философом (De Rep. VI, 501b–c; X, 613a al.). Нет сомнения, что Платон заимствовал его у пифагорейцев, после же Платона оно усвоено было стоиками и позднейшими платонистами, даже христанскими. Усиленно следовал ему и *Плотин* (Enn. I. 2. 1. 12a и 3. 13c).

\*\*\* Мудро благочестивым, *δοῦλον μετὰ φρονήσεως*. Природа добродетели у Платона такова, что всецело основывается на мудрости (см.: Phaedon, 69b). Поэтому без мудрости, по его мнению, невозможны ни справедливость, ни рассудительность, ни мужество. Философ вышел из того знаменитого Сократова положения, по которому добродетель должна была состоять в знании. Отсюда в книгах «Государство» и «Законы» и в других диалогах он рассуждает о добродетели так, что ко всем видам ее постоянно прибавляется *μετὰ φρονήσεως*, — в той мысли, что добродетель есть произведение не самого чувственного стремления, а разумной, сознательной деятельности.

\*\*\*\* Добродетель должна быть предметом всеобщего благоговения не за видимую или внешнюю ее честность, а за то, что она ближайшим образом подходит к справедливости Божества. Человек называется здесь справедливым не в том смысле, в каком этот предикат прилагается к нему на народной площади, а в смысле справедливости совершенной, какова *δικαιοσύνη* в книге «Государство», где завершаются и исполняются ею все прочие возможные для человека добродетели.

деляется как сила человека, так и его ничтожество, бессилие. Знание этого есть мудрость и истинная добродетель, а незнание — невежество и очевидное зло: прочие же кажущиеся превосходства и мудрости в гражданских правительствах бывают суетны, а в искусствах (d) корыстны. Поэтому, кто обижает и говорит либо поступает нечестиво, тому гораздо лучше не попускать быть сильным в злодействе; ибо так увеселяются укоризною и думают слышать в ней, что они не пустые люди, не лишнее бремя земли, но мужи, какие в городе должны быть сохраняемы. Итак, надобно сказать истину, что они тем более таковы, какими не почитают себя, [потому] что не почитают. Ведь им неизвестно наказание за неправду; а оно не должно быть неизвестно; потому что удары и смерти, которым иногда и не подвергаются делающие (e) неправду, по их мнению, не наказание: наказание у них то, чего нельзя избежать.

Ф е о д о р. Что же именно разумеешь ты?

С о к р а т. Тогда как в природе вещей, друг мой, есть образцы: один божественный — образец счастья, другой безбожный — образец страдания, — люди, не видящие, что это так, по глупости и крайнему безумию не замечают, что одному они несправедливыми действиями уподобляются, а (177) от другого отступают, и через это, проводя жизнь, соответствующую тому, которому уподобляются, несут наказание. И скажи мы им, что если не расстанутся они со своею способностью — по смерти, то чистое от зол место не примет их и им достанется [удел] всегда проводить жизнь, подобную здешней, — как злым, общаться со злыми: эти умники и хитрецы будут слушать такие предостережения, без сомнения, будто от каких-нибудь безумцев.

Ф е о д о р. И очень-таки, Сократ.

С о к р а т. Да, знаю, друг мой, с ними случается нечто (b) одно: если должны бывают они в частном разговоре дать и принять отчет в том, что порицают, и хотят мужественно выдерживать беседу долгое время, а не убегают малодушно, то — странно, почтеннейший, — им наконец не нравятся собственные их речи, и та риторика как-то увядает, так что они оказываются ничем не лучше детей. Но оставим это как замечание, сказанное мимоходом; потому что иначе постоянный наплыв их будет (c) удалять нас от начального предмета. Возвратимся к прежнему, если это и тебе кажется.

Ф е о д о р. Мне-то, Сократ, не неприятно слушать об этом; потому что человек моего возраста легче следует за речью. Впрочем, если тебе угодно, возвратимся.

С о к р а т. Слово свое мы простерли, помнится, до того места, где встретились с людьми, которые, говоря, что сущность движется и что всегда кажущееся всякому то и есть для того, кому кажется, хотят утверждать это как по отношению к прочему, так не менее и по отношению к справедливому, — то есть что какое делает город постановление как ему кажущееся, то для постановляющего, пока постановленное (d) стоит, и есть всего более справедливое. Что же касается добра, то никто еще не имеет столько мужества, чтобы осмелился настойчиво утверждать, будто город постановляет у себя что-либо и в видах пользы, и будто постановление его столько времени полезно, сколько времени стоит, разве кто-то будет, пожалуй, произносить одно имя<sup>22</sup>. А это была бы насмешка над тем, о чем мы говорим. Не так ли?

Ф е о д о р. Конечно. (e)

С о к р а т. Пусть же будет у нас речь не об имени, а о деле, которое обозначается именем.

Ф е о д о р. Пусть.

С о к р а т. Но что обозначается именем, то-то, вероятно, город и постановляет, и все законы, насколько он понимает и может, дает себе как самые полезные. Или при законодательстве имеет он в виду что-то иное?

Ф е о д о р. Никак не иное. (178)

С о к р а т. Однако ж всегда ли он достигает этого или всякий [город] во многом и ошибается?

Ф е о д о р. Думаю, и ошибается.

С о к р а т. В том же самом всякий согласится еще более тогда, когда кто-нибудь спросит о всем роде, в котором содержится польза\*. Ведь польза, вероятно, простирается и на время буду-

---

\* Доказательство идет следующим образом. Протагорейцы добровольно соглашались, что общество о добром и полезном не может постановить ничего определенного. Что это так, еще яснее можно видеть из понятия о том, что называется полезным. Полезное, в чем бы оно ни состояло, относится еще ко времени будущему. Итак, государство, излагая и постановляя законы, имеет в виду пользу на время будущее. А отсюда следует, что если человек есть мера всех вещей, то эту меру надобно прилагать и ко времени будущему, так как мы судим не о настоящем только, но и о будущем. Но в этом отношении никаким образом нельзя заметить, что кто-нибудь, соотнося вещи между собою, произносит суждение вернее, чем человек не знающий. Это доказывается примером самого Протагора. Он утверждал, что о будущем результате судебных речей может говорить лучше и вернее всех, — и, судя по множеству его учеников, ему верили в этом. Стало быть, Протагор должен был согласиться, что не всякий, а только мудрец, может быть мерою вещей.

щее; потому что когда мы законодательствуем, тогда постановляем законы как могущие быть полезными во времени последующем; а это время можно правильно назвать будущим.

Ф е о д о р. Конечно. (b)

С о к р а т. Давай же спросим Протагора, или иного кого из тех, которые говорят одинаково с ним. И спросим вот как: Человек есть мера всех вещей, утверждаешь ты, Протагор, — мера белых, тяжелых, легких, не исключая никаких? Потому что, имея в себе знак их и думая, что они таковы, каковы впечатления, он полагает, что они для него истинны и действительны. Не так ли?

Ф е о д о р. Так.

С о к р а т. Но имеет ли он в себе признак, скажем, и для будущих, Протагор, — так что какими, думает, будут (c) они, такими и бывают для него, думающего? Например, касательно теплоты: когда кто-то, не знающий врачебного искусства, думает, что он получил горячку и что эта теплота у него будет, а другой, врач, думает о нем противоположное, — то по мнению ли которого-нибудь, скажем, выйдет будущее или по мнению обоих, так что он для врача будет и не тепел и не в горячке, а для себя — то и другое?

Ф е о д о р. Это было бы смешно.

С о к р а т. Но о будущей сладости и остроте вина будет, (d) думаю, уважительно мнение земледельца, а не цитриста.

Ф е о д о р. Как же.

С о к р а т. И о будущей ненастроенности и настроенности мнение учителя гимнастики не может быть лучше, чем мнение музыканта, в том, что после покажется настроенным самому учителю гимнастики.

Ф е о д о р. Никак не может.

С о к р а т. И когда кто-то готовится пировать, не зная поваренного искусства, а между тем готовится пир, — суждение его о будущем удовольствии не так важно, как суждение повара. Потому что мы вовсе не препираемся о том, (e) что кому теперь приятно или было уже приятно, а спрашиваем о будущем — то есть что всякому кажется, то и будет; в этом отношении всякий есть ли превосходный судья сам себя? Или ты, Протагор, лучше предусмотрись своим мнением, что в словах каждого из нас будет для судилища убедительным, чем кто-либо из простых граждан?

Ф е о д о р. И очень, Сократ; в этом-то сильно он ручался, что превосходит всех.

С о к р а т. Да, клянусь Зевсом, любезный; иначе никто ведь (179) не беседовал бы с ним, платя ему много денег, если бы себе-

седников своих он не уверил, что относительно будущего, что будет и покажется, ни провещатель и никто иной не может быть лучшим судьей, чем он сам для себя.

Ф е о д о р. Весьма справедливо.

С о к р а т. Но не к будущему ли относятся и законодательства и польза, и не согласится ли всякий, что законодательствующий город часто по необходимости уклоняется от самого полезного?

Ф е о д о р. И очень.

С о к р а т. Стало быть, мы обоснованно скажем против твоего учителя, что (b) необходимо ему признать одного мудрее другого и что такой есть мера; а мне, не знающему, нет никакой необходимости быть мерою, как недавно произнесенная за него речь принуждала меня, хочешь — не хочешь, ею быть.

Ф е о д о р. Таким способом, Сократ, положение его, кажется мне, особенно уловляется, хотя оно ловится и на том, что придает вес мнениям других, между тем как открылось, что последние отнюдь не полагают его слов истинными. (с)

С о к р а т. Такое-то, Феодор, могло бы быть уловлено и иными многими способами, так как не всякое всякого мнение истинно: но что касается присущих каждому впечатлений, от которых происходят ощущения и соответственные ощущениям мнения, то эти труднее \* обличить в неистинности. Впрочем, может быть, я не то говорю: ведь случится, пожалуй, что их и не поймашь, а те, которые почитают их столь же ясными, как и знания, может быть, говорят дело, и мысль этого Теэтета недалеко была от цели, когда он предположил, что ощущение и знание — одно и то же. Посему надобно подойти ближе, как велела произнесенная за Протагора речь, и исследовать (d) эту движущуюся сущность, постукивая \*\*, крепкою ли она отзывается или дребезжащею. Борьба за нее немаловажна и не между немногими.

Ф е о д о р. Далеко немаловажна, потому что чрезвычайно распространилась в Ионии, где друзья Гераклита с великим усилием проводят эту мысль.

С о к р а т. Потому-то более, любезный Феодор, и надобно исследовать ее сначала, как она предлагается ими. (е)

---

\* Гораздо труднее было бы, говорит [Платон], доказать, что неверны настоящие чьи-то впечатления, ощущения и мнения. Даже, может быть, и вовсе нельзя обличить их в обмане и заблуждении, если только верно положение гераклитян, что все течет, как река. Итак, это положение их надобно подвергнуть испытанию, хотя, по темноте их рассуждений, испытание едва ли возможно.

\*\* *Постукивая* — метафора, взятая от способа пробовать глиняную посуду, крепка она или нет.

Ф е о д о р. Без сомнения. Ведь что касается этих гераклитян, Сократ, или, как ты говоришь, омиритян и даже живших еще раньше, не исключая самых ефесян<sup>23</sup>, которые выдают себя за людей весьма опытных, — то с ними можно разговаривать не иначе как с бешеными. Они подвижны, точно следуют в этом своим книгам; а чтобы остановиться на слове и по очереди то спокойно отвечать на вопрос, то спрашивать, — этого у них или мало, (180) или нисколько не бывает; даже больше, чем нисколько, — у этих людей нет ни на волос покоя. А если ты кого-то спросишь о чем-нибудь, они начнут вытаскивать загадочные словечки, будто стрелы из колчана, и стрелять ими; когда же захочешь потребовать отчета в сказанном — поражен будешь другим, снова переименованным в значении словом, и никогда ни с кем из них ничего не кончишь. Да не кончают они ничего и между собою, но очень остерегаются, как бы не допустить чего-нибудь постоянного в слове или в душах своих, в той (b) мысли, как мне кажется, что через это произошла бы остановка, против которой они сильно воюют и, сколько могут, изгоняют ее отовсюду\*.

С о к р а т. Может быть, ты видел, Феодор, людей воинственных, а с мирными не встречался, так как они не были твоими друзьями. Я думаю, они так беседуют в школе с учениками, когда желают сделать их подобными себе.

Ф е о д о р. С какими (c) учениками, почтеннейший? У таких и не бывает один учеником другого; там люди образуются сами собою, когда каждому из них случается прийти в состояние воодушевления; там всякий думает, что другой ничего не знает. От этих людей, как я уже говорил, ты никогда не добьешься основания — ни по желанию их, ни против желания, и мы должны брать их слова как вопрос для последования.

---

\* Это место особенно замечательно. Здесь весьма обстоятельно говорится о способе рассуждений, которому следовали гераклитяне того времени. Они обвиняются, во-первых, в непостоянстве, потому что не хотели ни на минуту остановиться, чтобы внимательно разом открыть настоящую материю рассуждения; во-вторых, в том, что пользовались какими-то темными остротами, которые имеют свой источник, вероятно, в прославленной темноте речей самого Гераклита (о которой см.: *Cicer. De nat. deor.* I, 26, III, 14; *De finib.* II, 5; *Diog. Laert.* IX, 6; *Aristot. Rhet.* III, 5). Гераклит, по-видимому, оттого впадал в темноты, что любил в своих мнениях остроумничать, старался, чтобы они производили на слушателей эффект, поражали, и для того употреблял иногда «загадочные словечки»; любил также вводить в свою речь слова в новых значениях, которые сам выдумывал (см.: *Phileb.* 45a; *Sophist.* 252a).

С о к р а т. Ты метко-таки говоришь. А вопрос-то иной ли приняли мы от древних, скрывших его от черни под (d) поэтического формою, как не тот, что начало всех вещей — реки, Океан и Тетфиса и что ничто не стоит? Последующие же, как более мудрые, стали уже открыто доказывать это, чтобы и сапожники\*, слушая, понимали их мудрость и перестали глупо думать, будто одно сущее стоит, а другое движется, но, узнав, что все находится в движении, оказывали им уважение. Чуть было не забыл я, Феодор, что другие опять объявляли противоположное тому, представляя бытие неподвижное, которому имя — *все*. (e) — И иное многое, что, вопреки всему этому, утверждали Мелиссы и Пармениды: будто все есть одно и стоит само в себе, так как не имеет места, в котором могло бы двигаться: что же делать нам со всем этим, друг мой? Ведь, подвинувшись немного вперед, мы незаметно попадаем в середину между двух крайностей, и если как-нибудь не защитимся и не уйдем, то будем наказаны, (181) подобно детям, играющим в палестре в линию\*\*, когда, схваченные обоими лагерями, они бывают влекомы в противоположные стороны. Мне кажется, надобно сперва рассмотреть одних, к которым мы уже приступали — то есть текущих, — и если откроется, что они говорят дело, то будем тянуться сами на их сторону, стараясь убежать от других. А когда покажется, что истиннее мнение тех, которые останавливают целое, — уйдем к ним от этих, у которых и неподвижное приводится в движение\*\*\*. В случае (b) же, если увидим, что ни те ни другие не говорят ничего ладного, — мы будем смутны со своею мыслью, будто, несмотря на свою слабость, нечто утверждаем, отвергнув мужей древнейших и мудрейших, так смотри, Феодор, выгодно ли нам выходить на такую опасность.

Ф е о д о р. Нельзя удержаться, Сократ, от рассмотрения, что говорят те и другие мужи.

С о к р а т. Уж когда ты так желаешь, надобно рассмотреть. (c) В вопросе о движении началом исследования представляется

\* Как образец самых глупых людей взяты здесь сапожники, потому что между мастеровыми, во мнении народа, они стояли на последней ступени невежества, так что вошли в пословицу (см.: «Хармид», 163b; «Государство», V, 456d; «Менон», 90c al.).

\*\* Упоминаемая здесь детская игра состояла, кажется, в том, что дети составляли из себя два строя или ряда и между этими двумя рядами проводима была черта. Кто из одного которого-либо ряда подбегал к этой черте, того сторона противная старалась схватить и увлечь к себе.

\*\*\* «И неподвижное приводится в движение» — это выражение имело силу пословицы и прилагалось к тем, которые двигали самые алтари, жертвенники и отваживались на все виды нечестия.



мне то, что такое разумеют, полагая, что все движется. Я хочу сказать следующее: один ли вид движения понимают они или, как мне кажется, два? Пусть, однако, не мне только кажется это, но принимай участие и ты, чтобы нам сообща терпеть, если бы действительно пришлось. Скажи мне: называешь ли ты движением то, когда предмет переходит из места в место либо вращается в том же месте?

Ф е о д о р. Называю.

С о к р а т. Так пусть будет это один вид. Но когда, (d) находясь в том же месте, стареет он, делается либо черным из белого, либо жестким из мягкого, или изменяется иным образом, — не стоит ли назвать это другим видом движения?

Ф е о д о р. Мне кажется.

С о к р а т. Да и необходимо. Так я полагаю два вида движения: изменение и прехождение.

Ф е о д о р. И правильно полагаешь.

С о к р а т. Разделив это таким образом, будем мы теперь разговаривать с теми, которые утверждают, что все движется. и спросим: обоими ли видами, полагаете вы, все движется — стремлением и изменением или иное обоими, (e) а иное которым-нибудь одним?

Ф е о д о р. Но, клянусь Зевсом, я не могу отвечать на это. Думаю, что сказали бы: обоими.

С о к р а т. А ведь если бы не сказали, друг мой, то все представилось бы им и движущимся, и стоящим; и не более правильно было бы утверждать, что все движется, чем то, что все стоит.

Ф е о д о р. Весьма справедливо.

С о к р а т. Но так как все должно двигаться, и недвижности нет ни в чем, то все движется всегда всяким движением. (182)

Ф е о д о р. Необходимо.

С о к р а т. Рассматривай у них еще вот что: происхождение теплоты, или белизны, или чего бы то ни было не так ли как-то, говорили мы, объясняют они, что каждое из этих свойств стремится вместе с чувством между действующим и страдающим; и страдающее бывает чувствуемым, но не чувством, а действующее — качественным, но не качеством? Может быть, качество представляется тебе именем необыкновенным и ты не понимаешь его в общем значении: так слушай в частях. Действующее не бывает ведь ни теплотою, ни белизною, (b) но бывает теплым и белым: и прочее таким же образом. Ты, вероятно, помнишь: мы в прежних рассуждениях говорили так, что одно само по себе не есть ни действующее, ни страдающее и что только из взаимного сближения обоих этих состояний происходят чувства и вещи

чувствопостигаемые, становясь, с одной стороны, такими или такими, с другой — чувствуемыми.

Ф е о д о р. Помню, как не помнить! (с)

С о к р а т. Пускай же прочее мы оставим — иначе или так говорят они — и, удерживая лишь то, о чем идет у нас речь, спросим: движется и течет, как вы полагаете, все — не так ли?

Ф е о д о р. Да.

С о к р а т. И обоими, какие различили мы, движениями — стремлением и изменением?

Ф е о д о р. Как же иначе? — Если движение-то будет полное.

С о к р а т. А когда бы оно состояло только в стремлении, изменения же не имело, мы могли бы, вероятно, сказать, что стремящееся течет таким-то. Или как скажем?

Ф е о д о р. Так. (d)

С о к р а т. Но поскольку и то не стоит — то есть текущее течет не белым, а изменяется, так что происходит течение и этого самого — белизны и превращение ее в иной цвет, чтобы не улавливалась она пребывающею в этом состоянии, — возможно ли назвать какой-нибудь цвет так, чтобы название его было правильно?

Ф е о д о р. Как же это возможно. Сократ? Ведь что бы ни было в этом роде — поскольку текущее, оно всегда ускользает, коль скоро произносится.

С о к р а т. А что скажем мы о каком-нибудь чувстве, например о чувствах зрения или слуха? Пребывают ли они (е) в том же состоянии зрения или слуха?

Ф е о д о р. Конечно, не должны, коль скоро все движется.

С о к р а т. Стало быть, не больше следует называть что-нибудь зрением, чем не зрением, и не больше иное чувство — чувством, чем не чувством, Если все-то непременно движется.

Ф е о д о р. Конечно, нет.

С о к р а т. И однако ж чувство-то есть знание, как сказали мы — я и Теэтет.

Ф е о д о р. Было сказано.

С о к р а т. Стало быть, вопрошающему, что такое знание, мы скажем в ответ, что оно — не более знание, чем незнание.

Ф е о д о р. Выходит, что так. (183)

С о к р а т. Прекрасно же пришлось нам поправить свой ответ по поводу нашего старания доказать, что все движется, и с тою целью, чтобы он показался верным! Оказалось, как видно, что, коль скоро все движется, и всякий ответ, о чем бы кто ни отвечал, равно правилен, поскольку полагает, что это и так и не так —

есть или, если угодно, *бывает*, — чтобы не останавливать их на слове.

Ф е о д о р. Правильно замечаем.

С о к р а т. Кроме того, только, Феодор, что сказал так и *не так*. Ведь и этого *так* говорить не следует: потому что *так* уже не движется, равно и *не так*, которое тоже (b) не есть движение. Впрочем, людям, высказывающим эту мысль, можно ли даже и употребить какое слово, если для выражения своего положения у них нет наименований, кроме одного: никаким образом? Так-то им больше пристало бы то, что называется беспредельным.

Ф е о д о р. Им, в самом деле, очень прилично это наречие.

С о к р а т. Итак, от твоего друга, Феодор, мы отделились и еще не уступаем ему, что всякий человек есть мера всех вещей, если кто не мудр. Не согласимся мы и в том, (c) будто, по методу всеобщего движения, знание есть чувство, если только этот Теэтет не понимает дела как-то иначе.

Ф е о д о р. Ты превосходно сказал, Сократ. Когда это решено, то и я, по условию, должен отделиться от тебя со своими ответами; так как речь о Протагоре доведена до конца.

Т е э т е т. Не прежде, однако ж, Феодор, пока Сократ и ты не рассмотрите, как недавно предположили, мнения тех, которые утверждают, со своей стороны, что все стоит. (d)

Ф е о д о р. Молод ты, Теэтет, чтобы учить старших поступать несправедливо, нарушая условия! Приготовляйся-ка в остальном сам ответить Сократу.

Т е э т е т. Пожалуй, если хотите. Но я с большим удовольствием слушал бы о том, о чем говорю.

Ф е о д о р. Что вызывать всадников на поприще — то вызывать Сократа на слово: спрашивай же, и услышишь.

С о к р а т. Но в том-то, Феодор, что приказывает Теэтет, я, кажется, не послушаюсь его.

Ф е о д о р. Почему же не послушаться?

С о к р а т. Ведь, стыдясь слишком жестко вести расследование против Мелисса и других, которые говорят, что все есть стоячее одно, я меньше стыжусь всех их, чем одного Парменида. Парменид представляется мне, говоря словами Омира \*, челове-

---

\* Указываются «Илиада», I, 172 и «Одиссея», III, 122. Философ удивляется Пармениду потому, что он не злоупотреблял, подобно другим, своею способностью к науке и своим остроумием, чтобы похвастаться ученостью, но искал мудрости по искренней любви к истине и способность рассуждать соединял со скромностью и достоинством. Поэтому в «Софисте» (237a) он называется «Великий Парменид». Пла-

ком и возбуждающим к себе благоговение, и вместе странным. Я общался с этим мужем, когда был еще очень молод, а он очень стар, и мне тогда представлялась в нем чрезвычайная глубина (184) созерцания. Так, я боюсь, что мы не поймем даже и его слов, а еще больше — отстанем от того, что мыслил он, когда говорил. Самое же великое, к чему направлено рассуждение, есть дело знания, что такое оно: как бы вопрос о нем от вторгающихся насильственно речей не остался неразрешенным, если поддаваться им. Притом и поднятый теперь нами чрезвычайно широкий предмет, если исследовать его мимоходом, может потерпеть вред; а когда исследование будет достаточно длинно, — затемнится вопрос о знании. Между тем не должно быть ни того ни другого. Мы обязаны постараться повивальным своим искусством освободить Теэтета от того, чем он бременеет относительно знания. (b)

Ф е о д о р. Да, если кажется, надобно сделать так.

С о к р а т. Так относительно сказанного рассмотри, Теэтет, еще следующее. Ты отвечал, что чувство есть знание, — не так ли?

Т е э т е т. Да.

С о к р а т. Но если бы кто-нибудь спросил \* тебя так: чем видит человек белое и черное, чем слышит высокое и низкое? Ты сказал бы, думаю: глазами и ушами.

тон не только здесь, но и в «Пармениде» (127, 136d) и в «Софисте» (217c) заставляет Сократа рассказывать, что он в детстве слушал Парменида. Но на эти рассказы *еще* древних навели сомнение, например, *Athenaeus* (IX, 15), *Macrobius* (Saturn. I, 1) — по мнению которых Парменид был настолько древнее Сократа, что детство последнего едва ли могло встретиться со старостью первого. Объяснить эту несообразность недавно старались *Karsten* (Parmenidis Reliqq. P. 4 sqq.), *Brandis* (Geschichte d. griech. rom. Phillos. P. 375). Все они полагают, что Парменид приходил в Афины около LXXX олимп. А если это справедливо, то Сократ мог слушать его, будучи не более пятнадцати лет от роду.

\* Отсюда начинается другое доказательство, что в чувственных впечатлениях не заключается знание. Мы чувствуем окружающие нас предметы, если захотим выразиться точнее, не самими чувствами, а скорее через чувства; потому что чувства суть только некоторые орудия, пользуясь которыми, мы постигаем внешние предметы. А отсюда должно заключить, что, кроме чувств, есть в нас иная сила или способность, которою, что ни встретилось бы нам, мы понимаем и познаем. И эта сила находится в нашем уме. Это высказывается следующим умозаключением: всякому чувству подчинены некоторые роды вещей, так что постигаемое слухом недоступно для зрения. Но впечатления отдельных чувств мы обыкновенно сравниваем между со-

Т е э т е т. Сказал бы.

С о к р а т. Свободно употреблять имена и глаголы, не рассматривая (с) их с точностью, часто бывает, конечно, не неблагоприятно, и в противном этому больше рабства; однако ж и последнее иногда необходимо. Вот и теперь приходится укорить данный тобою ответ как неправильный. Смотри, который ответ правильнее: глаза — то ли, чем видим, или то, через что видим; уши — то ли, чем слышим, или то, через что слышим?

Т е э т е т. Через что чувствуем каждый предмет — это мне больше кажется, Сократ, нежели то, чем. (d)

С о к р а т. Странно, в самом деле, было бы, дитя, если бы у нас было много каких-нибудь чувств, как у деревянных коней, и если бы все они не сходились в некоторую одну идею — в душу ли то или как ни пришлось бы назвать ее, — которою мы все чувствовопостигаемое чувствуем посредством их, как бы посредством орудий.

Т е э т е т. Да, это представление мне более кажется, чем то.

С о к р а т. Но ради чего довожу я его до точности? Действительно ли чем-нибудь в нас самих одним и тем же постигаем мы: через глаза — белое и черное, а через другие (е) чувства — опять что-нибудь, и ты — [отвечая] на вопрос — все это отнесешь к телу? Впрочем, может быть, лучше будет высказать это тебе самому — посредством ответов, — чем за тебя вдаваться в соображения мне. Скажи же: то, через что чувствуешь теплое, жесткое, легкое, сладкое — все это порознь, — к телу ли относишь ты или к чему иному?

Т е э т е т. Ни к чему иному.

С о к р а т. А захочешь ли согласиться, что чувствуемое тобою посредством одной силы не может быть чувствуемо (185) посредством другой? Например, чувствуемое через слух — через зрение, а чувствуемое через зрение — через слух?

Т е э т е т. Как не захотеть.

---

бою и судим, что во многих есть общее, что — их сущность, чем они различаются. Все это, очевидно, обсуждается уже не чувствами, а одним умом; потому что те общие и от самих вещей отвлеченные понятия находятся не в чувствах, а только в душах. И отсюда уже ясно, что между знанием и впечатлениями чувств есть большое различие; но к этому идет еще и другое замечание. Впечатления чувственные начинают производиться тотчас, как только мы родились, а понятия умственные мы получаем иногда в позднейшем уже возрасте, что, конечно, было бы иначе, если бы знание и чувственное ощущение были безразличны.

Сократ. Если, стало быть, ты мыслишь что-либо относительно обоих, то мыслишь уже не через особое орудие, равно как не через особое опять и чувствуешь что-либо относительно обоих.

Теэтет. Конечно, нет.

Сократ. Так, относительно голоса и цвета, не мыслишь ли ты сперва об обоих то самое, что это — оба?

Теэтет. Мыслю.

Сократ. И то, что то и другое из них есть особое в (b) рассуждении того и другого, а в рассуждении себя тождественное?

Теэтет. Как же.

Сократ. И то, что оба — два, а которое-либо — одно?

Теэтет. И это.

Сократ. Не в состоянии ли ты равным образом исследовать, сходны они между собою или не сходны?

Теэтет. Может быть.

Сократ. Но через что все это мыслишь ты о них? Ведь общего им нельзя схватить ни слухом, ни зрением. Да и вот еще доказательство того, о чем говорим: если бы можно было рассмотреть два предмета, солоньки ли оба они или нет, ты, знаю, скажешь, чем будешь рассматривать, и откроется, что это не есть ни зрение, ни слух, а что-то (c) иное.

Теэтет. Как не иное? Это-то способность языка.

Сократ. Хорошо; а способность чего открывает тебе в этом и во всем общем, чем ты называешь бытие и небытие и про что теперь же мы спрашивали относительно тех предметов? Всему этому какие припишешь ты орудия, посредством которых чувствует что бы то ни было наше чувствующее?

Теэтет. Ты разумеешь бытие и небытие, подобие и неподобие, то же и особое, — также одно и иное относительно их число; явно, что спрашиваешь также о чете и нечете и (d) о прочем, что за этим следует, — через какое, то есть, орудие тела мы чувствуем это душою?

Сократ. Ты весьма хорошо идешь за мною, Теэтет: это самое и есть, о чем я спрашиваю.

Теэтет. Но — клянусь Зевсом, Сократ, — я не могу ничего сказать: мне только кажется, что для этих предметов решительно нет такого особого орудия, какие были для тех; душа здесь, по-видимому, сама собою рассматривает общее (e) относительно всего.

Сократ. Ты прекрасен, Теэтет, а не то, что безобразен, как говорил Феодор; ибо кто прекрасно говорит, тот прекрасен и добр. Мало того, что прекрасен, — ты хорошо сделал также, что изба-

вил меня от весьма длинного рассуждения, если тебе представляется, что душа иное рассматривает сама по себе, а иное — посредством способностей телесных. Ведь это именно было, что и мне самому казалось и что, по моему намерению, должно было показаться тебе.

Т е э т е т. Да мне-то представляется. (186)

С о к р а т. В которой же деятельности ее поставляешь ты сущность? Ведь этим-то особенно сопровождается все.

Т е э т е т. Я поставляю в том, к чему душа стремится сама по себе.

С о к р а т. Неужели также в подобном и не подобном, в тождественном и особом?

Т е э т е т. Да.

С о к р а т. Что же? В прекрасном и постыдном, в добром и злом?

Т е э т е т. Сущность и этих предметов душа рассматривает, кажется, особенно в относительности их, соображая (b) в себе прошедшее и настоящее с будущим.

С о к р а т. Пускай. Не правда ли, что жесткость жесткого будет чувствовать она через осязание, и мягкость мягкого таким же образом?

Т е э т е т. Да.

С о к р а т. Но судить о сущности-то и о чем-либо стоящем, также о взаимной их противоположности либо опять о существе противного пытается у нас сама душа, принимаясь за предмет много раз и сравнивая его с другим.

Т е э т е т. Конечно.

С о к р а т. Все впечатления, получаемые через тело и (с) направляющаяся к душе, не естественно ли людям и животным чувствовать тотчас по рождении, тогда как соображения относительно тех вещей, направленные к сущности и пользе, едва достаются со временем через большие заботы и воспитание, если кому и достаются?

Т е э т е т. Без сомнения.

С о к р а т. Можно ли постигнуть истину того, что не постигается как сущность?

Т е э т е т. Невозможно.

С о к р а т. А чего истины кто не постиг, то самое будет ли когда-нибудь знать?

Т е э т е т. Как же знать-то, Сократ? (d)

С о к р а т. Стало быть, знание находится не во впечатлениях, а в умозаключении о них; потому что сущности и истины можно коснуться, как видно, здесь, а там невозможно.



Т е э т е т. Видимо.

С о к р а т. Так ужели то и это назовешь ты тождественными, когда между ними так много различия?

Т е э т е т. Да ведь это было бы несправедливо.

С о к р а т. Какое же дашь имя тому — то есть зрению, слышанию, обонянию, охлаждению, согреванию?

Т е э т е т. Дам имя чувствования: какое иначе? (е)

С о к р а т. Стало быть, чувствованием называешь ты все это?

Т е э т е т. Необходимо.

С о к р а т. И этим-то, говорим, нельзя коснуться истины, так как нельзя коснуться сущности.

Т е э т е т. Конечно, нельзя.

С о к р а т. Равно и знания.

Т е э т е т. Тоже нет.

С о к р а т. Стало быть, чувствование и знание, Теэтет, никогда не могут быть тождественными?

Т е э т е т. Видимо, что не могут, Сократ. И особенно теперь-то стало совершенно ясно, что чувство отлично от знания.

С о к р а т. Но не для того ведь, однако ж, начали мы разговаривать, (187) чтобы найти, что не есть знание, а что оно есть. Теперь мы дошли, по крайней мере, до того, что будем уже искать его не в чувстве, а в том имени, какое получает душа, когда вдается в рассмотрение сущего сама по себе.

Т е э т е т. А это, Сократ, называется, думаю, мнить\*.

С о к р а т. Правильно думаешь, друг мой. И смотри-ка теперь (b) опять сначала: изгладив все прежнее, более ли ты видишь что-нибудь, когда дошел до этого. Скажи снова, что такое знание?

---

\* Теэтет, отвергнув прежнее положение, теперь утверждает, что знание усматривается в правильном мнении. Потом об этом предмете рассуждение устанавливается так, что касается того известного, возбуждаемого софистами противоречия, будто невозможно, чтобы кто-нибудь высказывал несуществующее или говорил ложь. См.: «Евтидем», 284а, 286с; «Кратил», 429d; «Государство», V, 478; *Diog. Laert.* III, 35; IX, 8, 53. При этом надобно, однако ж, заметить, что, как в других диалогах, например в «Евтидеме» и «Меноне», Платон представлял Сократа преследующим противников колкою насмешкою и опровергающим их тем самым, что в своих рассуждениях пользуется их же оборотами и софизмами, как делает он и здесь. То есть полагавшие знание в правильном мнении опровергаются так, что осмеиваются самими своими хитросплетениями и приводятся к сознанию своего заблуждения. Это надобно твердо помнить, а иначе нелегко определить, каково было об известном предмете мнение самого Платона, и нетрудно навязать ему ни к чему не годные софистические тонкости.

**Т е э т е т.** Сказать, что оно есть вообще мнение, невозможно, Сократ, потому что бывают мнения и ложные: знание, должно быть, есть мнение истинное — и это пусть будет моим ответом. А если нам на пути вперед это не покажется, как не показалось теперь, то мы попытаемся сказать что-нибудь иное.

**С о к р а т.** Но таким-то ведь образом нужно, Теэтет, чтобы ты говорил с большим усердием, а не как прежде — отвечал нерешительно; потому что, если поступим так, достигнем одного из двух: или найдем то, к чему (с) идем, или убедимся, что меньше знаем то, чего никак не знаем; а такой наградой \* тоже пренебрегать не следует. Итак, что говоришь ты теперь? Из двух идей мнения, одной — истинного, другой — ложного, знанием называешь ты мнение истинное?

**Т е э т е т.** Да; потому что теперь это опять кажется мне.

**С о к р а т.** Да стоит ли еще снова возвращаться к мнению?

**Т е э т е т.** Что это говоришь ты?

**С о к р а т.** Меня и теперь как-то беспокоит, и в иные времена часто беспокоило то, что я и в отношении к себе, (d) и в отношении к другому был в большом недоумении, не умея сказать, что это у нас за свойство и каким образом оно появляется.

**Т е э т е т.** Какое свойство?

**С о к р а т.** То, что кто-нибудь имеет ложное мнение. Я и теперь смотрю с недоумением, оставить ли нам этот вопрос или исследовать его иным способом, чем как исследовали немного прежде.

**Т е э т е т.** Почему же не исследовать, Сократ, если в самом деле представляется, что это так или иначе нужно? Ведь вы — ты и Феодор — не худо сейчас говорили о досуге, что в занятии этого рода ничто не стесняет вас

**С о к р а т.** Ты кстати вспомнил. Может быть, недурно (е) было бы опять как бы напасть на готовый след; потому что лучше сделать немногое — да хорошо, чем многое — недостаточно.

**Т е э т е т.** Как же.

**С о к р а т.** Но каким образом? — Что тут сказать? Скажем ли, что мнение бывает ложно всякий раз и что таковы мы по природе, следуя которой, один из нас мнит ложно, а другой справедливо? \*\*

---

\* То есть надобно почитать некоторою наградой незнания, немалою выгодой то убеждение, что ты не представляешь себя понимающим и знающим то, чего на самом деле не знаешь.

\*\* Нет нужды показывать, в чем именно скрывается ложь излагаемого здесь умствования. Теперь вызывает нас на замечание только шуточ-

Т е э т е т. Конечно, скажем.

С о к р а т. Не то ли именно свойственно нам по отношению (188) и ко всему, и к отдельному, что мы или знаем, или не знаем? А что находится в середине, между тем и другим, — то есть учиться и забывать \*, — на то в настоящее время я не обращаю внимания; так как это теперь к предмету нашего рассуждения не относится.

Т е э т е т. В самом деле, Сократ, много-то ничего не остается относительно каждой вещи, кроме как — знать и не знать.

С о к р а т. Так не необходимо ли, стало быть, мнящему иметь мнение или о том, что он знает, или о том, чего не знает?

Т е э т е т. Необходимо. (b)

С о к р а т. Но знающему-то не знать того самого (что он знает) или не знающему знать (не знаемое) невозможно.

Т е э т е т. Как не невозможно!

С о к р а т. Посему человек, имеющий ложное мнение о том, что он знает, не думает ли, что это — не это, а нечто отличное от того, что он знает, — и, зная то и другое, не знает ни того ни другого?

Т е э т е т. Но это невозможно, Сократ.

С о к р а т. А кто не знает чего-нибудь, тот думает ли, что это есть нечто отличное от того, чего он не знает? и незнающий ни Теэтета, ни Сократа, не заберет ли себе в голову, что Сократ есть Теэтет, или Теэтет — Сократ?

Т е э т е т. Да как же это? (c)

С о к р а т. Между тем, что кто знает, того, вероятно, не почитает тем, чего не знает, а того, чего не знает, — тем, что знает.

Т е э т е т. Это будет чудовищно.

С о к р а т. Каким же образом имел бы кто-нибудь ложное мнение? Ведь вне этого мнить, вероятно, нельзя, если только мы все или знаем, или не знаем; а в этих пределах нигде, по-видимому, невозможно иметь мнение ложное.

Т е э т е т. Весьма справедливо.

---

ный способ философа утвердить положение Протагора, что человек есть мера всех вещей, пока сам же не опроверг его. Кто не обратит на это внимания, тот, конечно, не поймет, к чему относится эта часть рассуждения.

\* Впрочем, касательно учения и забывания была тогда в ходу тоже софистическая мысль, которую легко было привести и сюда. Говорили именно так, как излагает это «Пир» (208a).

Сократ. Но, может быть, не так надобно исследовать иско-  
мое — идти не к знанию и незнанию, а к бытию и к небытию? \*

(d) Теэтет. Как ты говоришь?

Сократ. Проще сказать вот как: кто мнит о чем бы ни было  
то, чего нет, тот не может не иметь мнения ложного, сколько бы,  
впрочем, ни было у него ума.

Теэтет. И это опять естественно, Сократ.

Сократ. Как же? Что скажем, Теэтет, если спросят нас: воз-  
можно ли для кого-нибудь то, что вы говорите? Кто из людей бу-  
дет мнить несуществующее — в рассуждении как предметов дей-  
ствительных, так и вещи самой по себе? Мы-то, как видно, дадим  
на это такой ответ: когда думающий будет думать, по крайней  
мере, несправедливо. Или как скажем? (e)

Теэтет. Так.

Сократ. А бывает ли это и в других случаях?

Теэтет. Что?

Сократ. То, чтобы кто-нибудь, видя ничто, не видел ниче-  
го?

Теэтет. Как же это возможно?

Сократ. Однако ж кто видит одного, тот видит нечто суще-  
ствующее. Или ты думаешь, что одно есть и в несуществующем?

Теэтет. Не думаю.

Сократ. Стало быть, видящий что-нибудь одно-то видит су-  
ществующее.

Теэтет. Явно. (189)

Сократ. И следовательно, слышащий что-нибудь слышит  
также нечто одно — слышит существующее.

Теэтет. Да.

Сократ. И касающийся чего-нибудь касается именно одно-  
го — касается существующего, коль скоро одного.

Теэтет. И это.

Сократ. А имеющий мнение не одно ли нечто мнит?

Теэтет. Необходимо.

Сократ. Мнящий же нечто одно не то ли мнит, что суще-  
ствует?

Теэтет. Согласен.

---

\* Здесь излагается второе доказательство, что ложных мнений нет.  
Ведь если то, что мы мним, относится к тому, что *есть*, то быть не  
может, чтобы то самое, чего нет, каким-нибудь образом подлежало  
мнению. А отсюда следует, что ложно мнить нельзя, так как мня-  
щий необходимо мнит что-нибудь.

Сократ. Стало быть, кто мнит несуществующее, тот ничего не мнит.

Теэтет. По-видимому, ничего.

Сократ. Но ведь ничего не мнящий-то вовсе и не мнит.

Теэтет. Ясно, кажется, что так. (b)

Сократ. Стало быть, несуществующего мнить нельзя — ни в рассуждении предметов действительных, ни в рассуждении вещи самой по себе.

Теэтет. По-видимому, нельзя.

Сократ. Значит, иметь ложное мнение есть что-то иное, чем мнить то, что не существует?

Теэтет. Явно, что иное.

Сократ. Посему мнение у нас бывает ложным и не так, и не как немного прежде рассматривали мы его.

Теэтет. Уж конечно, нет.

Сократ. Не дать ли так происходящему вот какого имени?

Теэтет. Какого?

Сократ. Мнение, оказывающееся ложным, не назвать ли (c) инопониманием \* (ἄλλοδοξίαν), — когда кто-то, сменив в своей мысли что-либо существующее, считает его опять иным существующим? Ведь таким образом он всегда мнит хоть и существующее, однако ж одно вместо другого — и, не попадая на тот предмет, который рассматривал, справедливо может быть назван ложно мнящим.

Теэтет. Теперь ты сказал, кажется, весьма правильно; потому что, когда вместо прекрасного мнят постыдное или вместо постыдного прекрасное, тогда, по справедливости, мнят ложно.

Сократ. Ты относишься ко мне, Теэтет, с презрением, а не с осторожностью.

Теэтет. Почему так?

Сократ. Я кажусь тебе, думаю, неспособным ухватиться за твое «по справедливости ложно» и спросить: разве может (d) быть скорое медленно, или легкое тяжело, или что-нибудь другое противоположное оказываться противоположным себе — не по своей природе, а по природе противоположного? Впрочем, чтобы отвага твоя не была напрасною, я оставляю это. Так тебе нравится, говоришь, та мысль, что иметь ложное мнение — значит водиться иномнением?

Теэтет. Нравится.

---

\* Следует третье доказательство, что ложного мнения нет. Ведь если ложным мнением должно быть какое-то иномнение, в котором вещи сменяются одна на другую, то, по словам Сократа, такая смена не может иметь места, об одной ли из тех вещей мыслим мы или об обеих.

Сократ. Стало быть, по твоему мнению, одно что-нибудь можно полагать в мысли как другое, а не как это.

Теэтет. Конечно, можно.

Сократ. Если же в чьей-нибудь мысли делается так, то не необходимо ли ей мыслить или оба, или только другое? (е)

Теэтет. Конечно, необходимо.

Сократ. Притом либо вместе, либо преемственно?

Теэтет. Прекрасно.

Сократ. Но мышлением то ли называешь ты, что я?

Теэтет. А ты что называешь?

Сократ. Беседу, которую душа ведет сама с собою, когда что-нибудь рассматривает. Вот ты видишь во мне как бы человека незнающего; в эту минуту я представляю душу свою так: мне воображается, что она, размышляя, не иное что делает, как разговаривает, — сама себя (190) спрашивает и отвечает, утверждает и отрицает. И тогда, как ею что-нибудь определено, выход из недоумения скорее или медленнее сделан, тождественное высказано и сомнения больше нет, — мы приписываем ей мнение. Поэтому мнить у меня называется говорить, мнением же я почитаю высказанное слово, — высказанное, однако ж, не другому кому-то и не голосом, а молча, себе самому. А ты что думаешь?

Теэтет. И я то же.

Сократ. Стало быть, кто одно мнит другим, тот говорит также, как видно, самому себе, что одно есть другое.

Теэтет. А как же. (b)

Сократ. Припомни же, говорил ли ты когда-нибудь самому себе, что прекрасное всего более есть безобразное, либо несправедливое — справедливое, или — и это главное — смотри, принимался ли ты когда-нибудь уверять себя, что одно всего более есть другое? Не совершенно ли напротив, ты даже и во сне никогда не осмеливался сказать себе, что нечет непременно есть чет либо что иное такое же?

Теэтет. Ты правду говоришь. (с)

Сократ. Думаешь ли, что кто-нибудь здоровый, а не сумасшедший, дерзнет серьезно говорить сам с собою и уверять себя, что бык необходимо есть лошадь или два — одно?

Теэтет. Клянусь Зевсом, нет.

Сократ. Итак, если говорить с самим собою значит мнить, то, говоря и мня оба-то представления и касаясь душою того и другого, никто не мог бы ни говорить, ни мнить, что одно есть другое. Посему и тебе надобно оставить речь о другом. Ведь я полагаю это самое так: никто не мнит, (d) что постыдное прекрасно или иное что-нибудь такое.

Т е э т е т. И я оставляю, Сократ; так как мне нравится, что ты говоришь.

С о к р а т. Стало быть, кто мнит оба представления, тому невозможно мнить, что одно есть другое.

Т е э т е т. Выходит, так.

С о к р а т. Мнящий же только одно-то, а никак не другое, никогда не будет мнить, что одно есть другое.

Т е э т е т. Справедливо; потому что иначе он принужден был бы касаться и того, о чем не мнит.

С о к р а т. Стало быть, иномнение невозможно ни для того, кто мнит оба представления, ни для того, кто — которое-нибудь (е) одно; следовательно, кто определял бы, что ложное мнение есть иномнение, тот не сказал бы ничего; потому что ни этим образом, ни прежним не открывается в нас ложного мнения.

Т е э т е т. Видно, что нет.

С о к р а т. Но ведь если не откроется это, Теэтет, то мы принуждены будем допустить много странного.

Т е э т е т. Что именно?

С о к р а т. Я не скажу тебе, пока не попытаюсь рассмотреть предмет со всех сторон; потому что стыдно было бы мне за нас при настоящем затруднении быть поставленными в необходимость согласиться в том, что я говорю. (191) Но если найдем и выйдем на свободу, то, уже не опасаясь возбудить смех, скажем о других, с кем это случается. А когда затруднения нисколько не преодолеем, тогда смиримся, думаю, и, подобно корабельным пловцам, предавшись слову, будем терпеть и принимать, чего бы оно ни захотело. Послушай-ка, какой еще представляется нам путь исследования.

Т е э т е т. Говори.

С о к р а т. Скажу, что мы неправильно согласились, допустив, будто тому, кто знает что-нибудь, невозможно мнить, что чего он не знает, есть то самое, — и обманываться: (b) напротив, это в некоторых случаях возможно.

Т е э т е т. Не то ли говоришь ты, что и я подозревал, когда мы полагали, что это таково: то есть что иногда я, зная Сократа, а вдали видя другого человека, которого не знаю, думал, что это Сократ, которого знаю? В этом-то ведь случае бывает именно то, что ты говоришь.

С о к р а т. Так не отказаться ли нам от этого положения, которое в том, что мы знаем, делало нас, знающих, не знающими?

Т е э т е т. Конечно.

С о к р а т. Ведь мы положим не так, а вот как — и дело (с) у нас, может быть, кое-как уладится, а может быть, и не пойдет на



лад. Видишь, мы в настоящем случае так поставлены, что нам необходимо испытывать предмет, поворачивая его на все стороны. Смотри же, дело ли я говорю. Возможно ли, чтобы кто-то, прежде не зная чего-нибудь, после научился?

Т е э т е т. Конечно, возможно.

С о к р а т. Потом опять другому, третьему?

Т е э т е т. Почему не так.

С о к р а т. Представь же, для ясности, что в душах наших есть \* восковой оттиск, у одного больше, у другого меньше, (d) и воск у того чище, у этого грязнее, у того тверже, у этого мягче, а у иных он умеренный.

Т е э т е т. Представляю.

С о к р а т. Положим теперь, что этот воск есть дар матери муз, Мнемосины, и что на нем — что ни захотелось бы нам помнить из вещей видных, слышанных либо при посредстве чувств и размышления придуманных нами самими, — мы кладем знаки, отпечатлевая их, будто перстнем. И вот, что отпечатлено. мы помним и знаем, (e) пока есть образ отпечатленного; а когда оттиск изгладился или нельзя бывает сделать его, забываем и не знаем<sup>24</sup>.

Т е э т е т. Пусть так.

С о к р а т. Итак, знающий то, что видит или слышит, и рассматривающий это — сообрази — может ли таким образом иметь ложное мнение?

Т е э т е т. Каким, то есть?

С о к р а т. Думая, что знакомое иногда он знает, иногда нет. Ведь это-то, соглашаясь в невозможном, мы прежде нехорошо допустили.

Т е э т е т. А теперь как ты говоришь?

С о к р а т. Говоря об этом, надобно сперва различить \*\* следующее: невозможно, чтобы, кто что знает, имея в (192) своей

---

\* Неизвестно, откуда взял Платон понятие о восковом оттиске в нашей душе. Но, по всей вероятности, оно заимствовано у кого-нибудь из тогдашних умствователей, которые здесь осмеиваются. Впоследствии стоики и другие позднейшие философы мысль о восковом оттиске перенесли на мозг и приложили ее к объяснению природы памяти и суждения.

\*\* Намереваясь показать начала и источники, из которых может истекать ложное мнение, философ вслед за своим замечанием касательно возможности, зная что-либо, мнить о существовании только знакомого и не знакомого, перечисляет отчетливо, математически, все случаи, в которых может быть или не может быть смешение чувственных усмотрений и умственных понятий. На первое место ставит он одно понятие ума без чувства, потом одно чувство без понятия ума,

душе память о том, но не чувствует того, почитал это чем-то отличным от знакомого, тогда как носит в себе тип его, только не чувствует; и опять, чтобы, кто что знает, знакомое принимал за то, чего не знает и печати чего в себе не носит; и опять, кто чего не знает, считал бы за то, чего не знает, а что знает, — за то, что знает. Невозможно также, чтобы кто-нибудь то, что чувствует, чувствовал как что-то отличное от того, что чувствует; и кто-нибудь то, что чувствует, принимал бы за то, чего (b) не чувствует, а чего не чувствует — за то, что чувствует. Но и того, если можно сказать, несбыточнее, чтобы кто-то, зная что-либо, чувствуя знакомое и имея чувственный его признак, почитал это опять чем-то отличным от того, что знает, чувствует и чего имеет тоже чувственный признак; и чтобы, кто что знает, что чувствует и чего верное изображение носит в памяти, почитал это тем, что знает, или чтобы, кто что знает и чувствует, имея такое же изображение, знал то, что чувствует; или опять, чтобы, кто чего не знает и не чувствует, знал, что не знает этого и не чувствует, или чтобы, кто чего не знает и не чувствует, знал то, чего не знает; или (c) чтобы, кто чего не знает и не чувствует, знал то, что этого не чувствует. Все это невозможностью перевешивает возможность иметь здесь ложное мнение. Итак, остается, что оно бывает, если и в иных, то, конечно, в следующих случаях.

**Т е э т е т.** В каких же? Не пойму ли я больше из них-то? А теперь ведь не следую за тобою.

**С о к р а т.** В тех, когда кто-то, зная что-нибудь, думает, что это есть нечто отличное от того, что он знает и (d) чувствует; или

---

чтобы исследовать, сколько может быть поводов к смешению чувственных усмотрений. За этим следует третий способ происхождения заблуждений, когда знание и ощущение соединяются между собою. Здесь, или на которой-либо одной стороне, или на обеих, полагаются ясные и отчетливые понятия ума и чувственные ощущения, так что один образ соответствует другому и понятия умственные бывают согласны с усмотрениями чувств. Поэтому сюда заблуждение не может иметь доступа. Философу кстати было бы прибавить к этому: кто что хорошо знает, тот не станет оспаривать того, что ясно усматривается чувством. Но это он благоразумно оставляет, так как мы все-таки можем ошибаться, коль скоро представлятся нам подобные признаки вещей. Философ хочет напомнить только о тех условиях, которые совершенно выводят нас из опасности ошибаться. Эти же случаи раскрываются потом и со стороны отрицательной. Итак, мы видим, что заблуждение, по словам философа, может иметь место в тех случаях, когда на которой-либо из сторон чувств возникает ощущение не довольно отчетливое или когда прежнее познание оказывается малоудовлетворительным.

когда кто-то не знает чего-либо, но чувствует; или когда кто-то знает и чувствует что-нибудь из того опять, что знает и чувствует.

Т е э т е т. Теперь я еще больше отстал, чем тогда.

С о к р а т. Выслушай же прежнее снова вот как: зная Феодора и имея в самом себе память о том, каков он, таким же образом и Теэтета, — не бывает ли, что я иногда вижу их, а иногда нет, иногда прикасаюсь к ним, а иногда нет; тоже и слышу или постигаю каким-нибудь другим чувством; а иногда относительно вас не имею никакого чувства, хотя тем не менее помню вас и знаю в себе?

Т е э т е т. Конечно. (е)

С о к р а т. Так пойми же, во-первых: я хочу высказать то, что можно и не чувствовать, что знаешь, можно и чувствовать.

Т е э т е т. Правда.

С о к р а т. Но не правда ли, что чего кто не знает, того часто может и не чувствовать, а часто — только чувствовать?

Т е э т е т. Возможно и это.

С о к р а т. Смотри же, более ли теперь будешь следовать. Сократ знает Феодора и Теэтета; но не видит никоторого, (193) и в отношении к ним нет у него никакого иного чувства: ведь он не стал бы мнить сам в себе, что Теэтет есть Феодор. Дело ли говорю я или нет?

Т е э т е т. Да, совершенную правду.

С о к р а т. Так вот смысл тех слов, которые сказал я прежде.

Т е э т е т. Действительно, было сказано.

С о к р а т. Затем и второе положение: что одного из вас зная, а другого не зная, и никоторого не чувствуя, я никак опять не подумал бы, что кого я знаю, есть тот, которого не знаю.

Т е э т е т. Правильно.

С о к р а т. Третье же то, что, никоторого не зная и не чувствуя, (b) я не подумал бы, что кого не знаю, тот есть кто-то иной в отношении к тем, которых не знаю. Представляй, что ты по порядку снова слышал и все прочие прежде сказанные случаи, в которых я о тебе и Феодоре не буду иметь ложного мнения, обоих ли вас знаю или не знаю или одного знаю, а другого не знаю. То же самое и о чувствах. Следуешь ли теперь?

Т е э т е т. Следую.

С о к р а т. Итак, ложно мнить остается в том случае, когда, зная тебя и Феодора и на том воске имея как бы знаки ваших перстней, а между тем, смотря на обоих (с) вас издали и недостаточно, я стараюсь собственным зрением приписать каждому из вас принадлежащий ему знак, привязать и приладить к нему оставшийся во мне самом его след, чтобы вышло узнавание; но,

не достигая этого и, как бы при обуванье, перемешивая сапоги, воззрение на того или другого отношу к знаку чужому, либо — что бывает, когда смотришься в зеркало, — правую сторону вижу (d) на левой и под влиянием такого впечатления ошибаюсь. Тогда-то случается ложно мнить или иметь иномнение.

Т е э т е т. В самом деле, Сократ, свойство мнения чрезвычай-но подходит к тому, что ты говоришь.

С о к р а т. Бывает еще и то, что, зная обоих вас, одного не только знаю, но и постигаю чувством, а другого нет, и знание другого у меня не согласно с чувством. Это говорил я тебе прежде; но тогда ты не понимал меня.

Т е э т е т. Действительно, не понимал.

С о к р а т. Между тем то-то и разумел я, когда сказал, (e) что знающий одного и чувствующий и имеющий знание, согласное с чувственным на него воззрением, никогда не подумает, что этот один есть кто-то иной между теми другими, которых он знает и чувствует и знание свое тоже подтверждает чувством. Не так ли было говорено?

Т е э т е т. Да.

С о к р а т. И оставалось-то, кажется, то, что говорим теперь, — оставался случай, в котором мы полагаем проявление ложного мнения, то есть когда зная обоих вас и обоих (194) видя или постигая иным чувством, я приписываю обоим знаки не по одному и тому же чувственному воззрению на того и другого, но поступаю, как плохой стрелок, пускающий стрелу не в ту цель и не попадающий, — что и названо ложью.

Т е э т е т. Естественно.

С о к р а т. Итак, мышление всячески ошибается, когда одному знаку чувство присуще, а другому нет, и когда знак чувства отсутствующего приноравляется к присущему. Одним словом, чего кто не знает и никогда не чувствовал, в отношении к тому нельзя, как видно, ни лгать, (b) ни иметь ложное мнение, если мы говорим что-нибудь здоровое. Мнение, как ложное, так и истинное, вращается и быстро движется вокруг того, что мы знаем и чувствуем: то есть если сродные впечатления и типы сводит оно соответственно и прямо, то бывает истинным; а когда стороною и косо, — ложным.

Т е э т е т. Не хорошо ли это говорится, Сократ?

С о к р а т. А услышав еще нечто, ты скажешь то же еще скорее. Ведь мнить истину прекрасно, а лгать постыдно.

Т е э т е т. Как же не постыдно.

С о к р а т. Но отсюда происходит, говорят, вот что. Когда в чьей-нибудь душе воск глубок, обилен, легок и благоприлично

выработан, так что идущее через чувства запечатлевается в сердце души, — как сказал Омир, намекая на подобие воска, — тогда знаки, отпечатавшись в нем чисто и будучи довольно углублены, сохраняются (d) долгое время, и такие люди бывают, во-первых, очень понятливы, потом памятьливы, поскольку знаков чувства не меняют, но мнят истину; ибо так как эти знаки ясны и положены на просторе, то скоро все порознь распределяются по своим печатям, носящим имена вещей. И вот кто называются мудрецами. Или тебе не кажется?

Т е э т е т. Чрезвычайно.

С о к р а т. Затем, когда сердце космато, — что восхвалил во (e) всех отношениях мудрый поэт<sup>25</sup>, — или когда оно грязно и наполнено нечистым воском, либо слишком мягко или жестко, тогда, у кого оно мягко, тот хотя бывает и понятлив, но забывчив; а у кого жестко, тот напротив. Косматые же и каменные, носящие в себе множество земли или грязи, имеют отпечатки неясственные. Неясственны также они и у людей с сердцем жестким, потому что в них нет глубокости; неясственны они и у мягкосердых, так как в них знаки сливаются и оттого скоро становятся темными. (195) А когда, сверх всего этого, знаки в них от тесноты совпадают между собою, что бывает в чьей-либо душонке маленькой, тогда оказываются еще менее явственными, чем те. Так вот все эти способны питать мнения ложные; потому что, видя, слыша или мысля что-нибудь, но не будучи в состоянии скоро распределять отдельные знаки по отдельным вещам, они бывают медлительны и, приписывая им чужое, часто и видят, и слышат, и мыслят ложно, а потому называются заблуждающимися относительно сущего и невеждами. (b)

Т е э т е т. Ты говоришь справедливее, чем сказал бы кто-нибудь, Сократ.

С о к р а т. Положим ли, стало быть, что у нас есть мнения ложные?

Т е э т е т. Непременно.

С о к р а т. Тоже и истинные?

Т е э т е т. И истинные.

С о к р а т. Так, думаем, достаточно допущено, что всего более имеем мы те и другие?

Т е э т е т. Чрезвычайно достаточно.

С о к р а т. Досадное, Теэтет, и поистине неприятное должно быть существо человек болтливый.

Т е э т е т. Что так? К чему это сказал ты? (c)

С о к р а т. Сказал в досаде на свою тупость и подлинно болтливость: ибо какое иное имя дать тому, кто тянет свою речь туда

и сюда \*, по медлительности не убеждаясь ни в чем и с трудом отрываясь от каждого положения?

Т е э т е т. Так тебе-то что же досадовать?

С о к р а т. Не только досаую, но и боюсь, что не в состоянии буду отвечать, когда спросят меня: Сократ, ты нашел, что ложное мнение не бывает по взаимном отношении (d) ни чувств, ни мыслей, а появляется в соприкосновении чувства с мыслью? Я подтверждаю это, думаю, с видом самодовольства, как если бы мы нашли что-то прекрасное.

Т е э т е т. Мне, по крайней мере, кажется, Сократ, что доказанное теперь и не постыдно.

С о к р а т. Поэтому, скажут, ты говоришь, что человека, которого только мыслим, а не видим, мы никогда не сочтем за коня, которого также и не видим, и не касаемся, а только мыслим, и ничего более относительно него не чувствуем? — Да, говорю: это будет, думаю, мой ответ.

Т е э т е т. Да и правильно.

С о к р а т. Что же? скажут: число одиннадцать, которое (e) можно не более как мыслить, нельзя поэтому никогда счесть за число двенадцать, которое также только мыслится? Ну-ка, отвечай на это ты.

Т е э т е т. Я буду отвечать, что, когда видишь или осязаешь, можно принять одиннадцать за двенадцать; но, пока эти числа держишь только в мысли, о них нельзя иметь такого мнения.

С о к р а т. Что же? думаешь ли, никто никогда не брался за исследование пяти и семи самих в себе — говорю не о пяти и семи (196) человеках, или о чем другом, а о самих числах *пять* и *семь*, что мы называли тогда знаками на печати и говорили, что в отношении к ним не бывает ложного мнения? Этого самого не исследовал ли уже когда кто-нибудь из людей, говоря сам себе и спра-

---

\* Сократ очень остроумно обвиняет себя за неповоротливость и медлительность своих способностей, так как все еще не может успокоиться на том положении, которое уже доказано, но снова начинает сомневаться в нем. Причиной этого была, конечно, не медлительность его ума, а сила соображения, которая каждый предмет измеряла со всех сторон. Поэтому нельзя не удивляться здесь ловкости Сократовой иронии. Теперь Сократ говорит, что ложное мнение не довольно отчетливо признано происходящим из смешения чувственных усмотрений и понятий, если только и сами понятия ума без участия чувств могут изменяться. Итак, ложное мнение надобно определить иначе, и опыт этого определения делается так, что доказывается несмешиваемость самих знаний, откуда опять следует, что нет у нас места обманам заблуждения и что, следовательно, знание и мнение — одно и то же.

шивая, сколько составит из них, — и не думал ли один, что выйдет одиннадцать, а другой — что двенадцать? Разве все говорят и думают, что сумма их — двенадцать? (b)

Т е э т е т. Нет, клянусь Зевсом; многие — и одиннадцать; и чем больше рассматриваемое число, тем скорее ошибаются. Ведь я думаю, что ты говоришь о всяком числе.

С о к р а т. И правильно думаешь. Всмотрись же, иное ли что бывает тогда, кроме того, что самое это «двенадцать» представляется на печати как одиннадцать?

Т е э т е т. Вероятно.

С о к р а т. Поэтому не возвращаемся ли мы к прежним речам? Ведь кто испытывает это, тот, что знает, почитает отличным от всего, что также знает; а это, сказали мы, невозможно и принуждены были положить, (с) что в этом отношении ложного мнения не бывает, чтобы не поставить себя в необходимость утверждать, что знающий есть вместе и не знающий.

Т е э т е т. Весьма справедливо.

С о к р а т. Итак, надобно постановить, что ложное мнение есть что-нибудь другое, а не принятие мысли за чувство. Ведь если бы оно было это, то в самих помыслах мы никогда не обманывались бы: а теперь-то — либо нет ложного мнения, либо что кто знает; того может и не знать. Что изберешь ты из этого?

Т е э т е т. Трудный выбор предлагаешь ты, Сократ. (d)

С о к р а т. Однако ж того-то и другого вместе рассудок, должно быть, не допустит. Впрочем, надобно на все отваживаться: что, если бы мы решились бесстыдничать?

Т е э т е т. Как?

С о к р а т. Захотевши сказать, что такое значит — знать.

Т е э т е т. Да какое же в этом бесстыдство?

С о к р а т. Ты как будто и не замечаешь, что все с самого начала рассуждение наше клонилось к изысканию знания, так как мы не знаем, что такое оно.

Т е э т е т. Нет, замечаю.

С о к р а т. И тебе кажется не стыдно, не зная знания, заявлять, каково знание. Да, Теэтет, давно уже беседа наша (е) полна нечистоты. Тысячекратно доселе повторяли мы слова: *знаемое и не знаемое, знаем и не знаем*, как будто понимая друг друга, — тогда как не знаем еще, что называется знанием! Если угодно, вот и теперь опять мы употребляем слова *не знать* и *понимать*, как будто следует употреблять их, когда нет у нас знания.

Т е э т е т. Но каким образом будешь ты разговаривать, Сократ, обходя их?



Сократ. Никаким, пока только я есмь я. Когда бы, (197) конечно, был я спорщиком, или когда бы такой человек находился теперь между нами, — без сомнения, сказал бы, что они должны быть обходимы, и очень укорял бы нас за то, что я говорю. А так как мы люди плохие, то — хочешь ли, я осмелюсь сказать, что такое знание? Мне представляется, что это будет сказано кста-ти.

Теэтет. Осмелся, ради Зевса. А что ты не будешь обходить тех слов, в том получишь совершенное прощение.

Сократ. Слыхал ли ты, что ныне называют знанием?

Теэтет. Может быть; однако ж в эту минуту не припомню.

Сократ. Знание, говорят, есть имение знания. (b)

Теэтет. Правда.

Сократ. А мы немного переиначим и скажем: *владение знанием*.

Теэтет. Какое же различие найдешь ты между этим и тем?

Сократ. Может быть, никакого: но, что покажется, слушай и вместе со мною испытывай.

Теэтет. Если только буду в состоянии.

Сократ. Так вот, владеть и иметь, мне кажется, не одно и то же. Положим, например, кто-нибудь, купивши платье и владея им, не носит его: мы не сказали бы, что он имеет это платье, а сказали бы, что он владеет им.

Теэтет. И правильно. (c)

Сократ. Смотри же, нельзя ли так, и приобретши знание, не иметь его, подобно тому, кто, наловив диких птиц, голубей или других животных, питает их в построенной дома голубятне. Ведь мы некоторым образом, вероятно, могли бы сказать, что он всегда имеет их потому именно, что приобретает. Не так ли?

Теэтет. Да.

Сократ. А другим-то образом не имеет ни одного, и относительно них принадлежит ему только власть: так как он заключил их и сделал подручными в собственной (d) своей ограде, то владеет правом, поймав которое угодно, брать их и держать, когда захочет, и опять отпускать; и это может делать, сколько раз ему ни вздумается.

Теэтет. Так.

Сократ. И опять, как прежде мы приготовляли в душах какое-то, не знаю, восковое изображение, так теперь построим в каждой душе некоторые голубятни для различных птиц, из которых одни везде, где случится, летают особо от прочих стадами, другие — в небольшом числе, а некоторые — поодиночке. (e)

Теэтет. Пусть будут построены. Что же из этого?

С о к р а т. Пока мы в детстве, это помещение, надобно сказать, бывает пусто; а вместо птиц должно мыслить знания. И кто, приобретши какое-то знание, запер его в своей ограде, о том следует говорить, что он научился или нашел дело, к которому относилось это знание, и это называется знать.

Т е э т е т. Пусть так. (198)

С о к р а т. Потом опять, когда вздумается ловить знания, брать их, держать и снова отпускать, смотри, какие требуются имена: те ли, какие употреблялись прежде, когда знание было приобретаемо, или другие? — Ты яснее поймешь, что я говорю, вот из чего. Признаешь ли ты искусство арифметическое?

Т е э т е т. Да.

С о к р а т. Представь же, что это есть ловля знаний относительно всякого чета и нечета.

Т е э т е т. Представляю.

С о к р а т. Этим-то, думаю, искусством и сам он знания о числах держит в подчинении и другим передает их, которые передает. (b)

Т е э т е т. Да.

С о к р а т. И передающий-то, говорим, учит, а принимающей учится; тому же, кем они приобретены и содержатся в той голубятне, приписываем знания.

Т е э т е т. Конечно.

С о к р а т. Так вникни теперь, что отсюда следует. Знающий в совершенстве арифметику иные ли имеет знания, как не знания всех чисел? Ведь в душе его есть знания о всех числах.

Т е э т е т. Как же. (c)

С о к р а т. Но такой не будет ли считать что-нибудь, либо находящееся в нем самом, либо иное нечто вне его, что определяется числом?

Т е э т е т. Как не считать.

С о к р а т. А считать-то есть не иное что, положим мы, как рассматривать, сколь велико какое-нибудь число.

Т е э т е т. Так.

С о к р а т. Стало быть, рассматривающий то, что он знает, представляется как бы не знающим, хотя мы согласились, что ему известны все числа. Ты, вероятно, слышишь иногда такие несообразности?

Т е э т е т. Да.

С о к р а т. Посему, уподобляя это приобретению и ловле голубей, (d) мы скажем, что ловля бывает двоякая: одна — до приобретения, чтобы приобрести; другая — после приобретения, чтобы взять и держать в руках то, что некогда приобретено. Та-

ким образом, человек, давно уже посредством учения получивший знание чего-нибудь и узнавший это, может изучать опять то же самое, снова принимаясь за знание известной вещи и держа его, как давно приобретенное, только в уме. кстати, не возбуждавшееся.

Т е э т е т. Правда. (е)

С о к р а т. Об этом-то я сейчас спрашивал, хотя надобно употреблять имена, говоря о знаниях, когда арифметист будет считать или грамматист читать. Знающий станет ли в таком случае, снова учиться у себя тому, что узнал?

Т е э т е т. Но это странно, Сократ.

С о к р а т. Так, скажем, они не знают того, что читают и считают, (199) — тогда как мы уступили им знание всех букв и чисел?

Т е э т е т. И это несообразно.

С о к р а т. Ну, хочешь ли, положим, что об именах нечего нам беспокоиться, кому куда ни заблагорассудилось бы направлять слова *познавать* и *учиться*, коль скоро мы определили, что иное дело — приобрести знание, и иное — иметь его, и коль скоро невозможно, говорим, чтобы кто не приобрел того, что приобрел, — отчего никогда никому и не приходится не знать, что он знает, хотя получить ложное (b) об этом мнение можно? Ведь есть возможность — не иметь об этом знания, а принять одно за другое, когда, ловя которое-нибудь из летающих вокруг знаний, по ошибке берешь одно вместо другого, когда, следовательно, одиннадцать считаешь двенадцатью, принимая знание одиннадцати за знание двенадцати, как бы ловя в себе дикого голубя за ручного.

Т е э т е т. Это сообразно.

С о к р а т. А когда которое намерен взять, то и берешь, тогда лжи нет, — ты мнишь действительное: таким-то образом бывает мнение истинное и ложное, и нам ничто не мешает в том, на что прежде мы досадовали. (с) Подтвердишь это или как поступишь?

Т е э т е т. Так.

С о к р а т. Стало быть, от положения: что знаешь, того не знаешь, — мы отделались; ибо, приобретши нечто, никогда не случается не приобрести этого, ошиблись ли мы в чем или не ошиблись. Страшнее, по-видимому, представляется мне другое положение.

Т е э т е т. Какое?

С о к р а т. Если обмен знаний будет ложным мнением.

Т е э т е т. Да как же?

С о к р а т. Страшно, во-первых, то, что имеющий знание о (d) чем-нибудь не знает этого самого — не знает не незнанием, а

своим о себе знанием; во-вторых, опять мнить, что другое есть это, а это — другое. — Как невелика несообразность — полагать, что, когда знание привходит, душа не имеет никакого знания, но все не знает? Из этого основания ничто не препятствует заключить, что и привзошедшее незнание заставляет нечто знать и слепота — видеть, если знание заставит иногда кого-нибудь не знать.

**Т е э т е т.** Может быть, нехорошо мы положили, Сократ, (е) понимая птиц только как знания: надлежало представлять, что вместе с ними летают в душе и незнания и что ловец, хватая иногда знание, иногда незнание относительно одной и той же вещи, мнит ложно незнанием, а справедливо — знанием.

**С о к р а т.** Нелегко, конечно, не хвалить тебя, Теэтет, однако рассмотри опять, что ты сказал. Пусть будет так, как говоришь: взявший-то незнание будет, полагаешь, иметь ложное мнение? Не так ли? (200)

**Т е э т е т.** Да.

**С о к р а т.** Не думая, впрочем, что он ложно мнит.

**Т е э т е т.** Как же.

**С о к р а т.** А справедливо — и будет в том убеждении, что он знает то, в отношении к чему солгал.

**Т е э т е т.** Почему не так.

**С о к р а т.** Следовательно, будет думать, что он поймал знание, а не незнание.

**Т е э т е т.** Явно.

**С о к р а т.** Поэтому, долго ходя вокруг, мы опять пришли к прежнему недоумению. Ведь тот обличитель засмеется (b) теперь и скажет: полагаете ли вы, почтеннейший, что знающий то и другое — знание и незнание — думает, что знаемое им есть нечто отличное от всего, что он знает? Или не знающий ни того ни другого мнит, что незнаемое отлично от всего, чего он не знает? Или, это зная, а того не зная, знаемое принимает он за незнаемое, а незнаемое — за знаемое? Или снова скажете мне, что по отношению к познаниям и незнаниям есть опять знания, приобретший которые запер их в других каких-то смешных голубятнях или восковых слепках и знает, пока приобрел, (с) но не имеет их в душе под рукою? Так-то вы, не делая больше ничего, принуждены тысячекратно возвращаться к тому же! Что будем отвечать на это, Теэтет?

**Т е э т е т.** Но — клянусь Зевсом, Сократ, — я не нахожу, что тут говорить.

**С о к р а т.** Так не хорошо ли укоряет нас исследование, дитя, показывая, что мы неправильно ищем ложного мнения (d) прежде

знания, которое оставили? Ведь первое невозможно знать, пока не возьмешь по-надлежащему знания, что такое оно.

Т е э т е т. В настоящем случае необходимо думать так, как ты говоришь.

С о к р а т. Что же будет знание? — спросит кто-нибудь опять. Ведь мы, вероятно, не будем же отказываться от этого вопроса?

Т е э т е т. Всего менее, если только ты-то не откажешься.

С о к р а т. Скажи же, как нам лучше отвечать, чтобы всего менее противоречить самим себе?

Т е э т е т. Как мы взялись прежде, Сократ; потому что я (е) не представляю ничего другого.

С о к р а т. Как?

Т е э т е т. Сказать, что истинное мнение есть знание. Ведь истинное-то мнение безошибочно, и что бывает согласно с ним, все то хорошо и прекрасно.

С о к р а т. Проводник через реку говорит, Теэтет: вода сама \* покажет. Так-то и мы: если будем исследовать предмет на ходу, исследуемое скоро само откроет, в чем (201) заключается препятствие; а когда будем стоять, ничто не откроется.

Т е э т е т. Ты правильно говоришь; пойдем же и будем рассматривать.

С о к р а т. Но тут-то коротко рассматривание: целое искусство \*\* удостоверяет тебя, что истинное мнение не есть знание.

Т е э т е т. Как так? Что это за искусство?

С о к р а т. Искусство великанов в мудрости, которых называют риторам и дельцами в судах. Ведь они своим искусством убеждают не уча, а заставляя мнить, что им угодно. Разве это, думаешь, какие-то такие сильные учителя, что немного утечет воды, как они удовлетворительно докажут истину событий даже тем, которые и не (b) видели ограбленных или испытывавших иное насилие?

Т е э т е т. Никак не думаю; но убеждать — убеждают.

С о к р а т. А убеждать не значит ли, говоришь, заставить мнить?

\* «Вода сама покажет» — так отвечает проводник через реку, ведущий кого-нибудь вброд, когда с берега кричат ему: «Глубоко, вода высока!» Этим сравнением Сократ хочет выразить ту мысль, что постепенное раскрытие предмета само покажет, что в нем есть истинного или ложного.

\*\* Сократ говорит, что искусство ораторское и судебное показывает, как несходны между собою правильное мнение и знание; ибо часто случается, что судья, не совсем наученный оратором, а только ослепляемый искусными оборотами речи, дает правильные приговоры.

Т е э т е т. А как же.

С о к р а т. Но не правда ли, что когда судьи справедливо бывают убеждены в том, что можно знать только видевшему, (с) а иначе нельзя, тогда, судя о деле по слуху и получив истинное мнение, они, при своем праве на убеждение, судят без знания, если судят хорошо?

Т е э т е т. Без сомнения.

С о к р а т. А если бы истинное мнение и знание были одно и то же, друг мой, то судья совершенный никогда не мнил бы право без знания. Видно, они отличны одно от другого.

Т е э т е т. Теперь пришло мне на мысль то, Сократ, что я слышал от кого-то, но забыл было. Он сказал, (d) что истинное мнение с умом есть знание \*, а без ума — отлично от знания. И в чем не представляется ума, то не познаваемо, — так называл он это, — а в чем представляется, то познаваемо.

С о к р а т. Ты говоришь очень хорошо. Но скажи, как различаются у тебя познаваемое и не познаваемое: одинаково ли слышали об этом я и ты?

Т е э т е т. Не знаю, в состоянии ли буду раскрыть это. Но если бы говорил кто-то другой, то, думаю, следовал бы.

С о к р а т. Выслушай же один сон вместо другого. Я, кажется, (е) тоже слышал от кого-то, что первые как бы стихии, из которых сложены как мы, так и все прочее, не имеют ума; потому что можно наименовать отдельно каждую стихию только саму по себе, а прибавить, что такое она есть или не есть, ничего нельзя; можно приписывать ей (202) существование или несуществование, а поставлять ее в отношение не должно, если говорится о ней одной, поскольку не должно быть прилагаяемо к ней ни это, ни то, ни отдельное, ни одно, ни таковое, ни многое другое подобное. Ведь это бегущее относится ко всему и отлично от того, к чему прилагается; а между тем, если бы возможно было говорить о самой стихии и иметь соответствующее ей выражение, — надлежало бы говорить без всего другого. Но теперь из первых стихий словом ничего обозначить нельзя, ибо сюда ничто не идет, кроме имени: стихия имеет только (b) имя, а вещи, сложенные из стихий, как сами переплетены, так и имена их переплелись и стали речью; ибо сущность речи есть сплетение имен. Таким образом,

---

\* Здесь Теэтет предлагает третье, и последнее, определение знания, говоря, что знание есть истинное мнение с «умом». Сократ рассматривает это определение и особенное внимание обращает на прибавочный термин — *μετὰ λόγου*.

стихии не умственны \* и не познаваемы, но чувствовостижимы; а слоги познаются, выражаются и доступны истинному мнению. Поэтому кто принимает истинное мнение о чем-нибудь (с) без ума, того душа относительно этого предмета держит, конечно, истину, однако ж не знает его: ибо человек, не могущий ни дать, ни принять отчета в известном предмете, — не знаток того предмета; а кто присоединяет ум, тот может все это знать и совершенно способен к знанию. Так ли слышал ты это сновидение или иначе?

Т е э т е т. Точно так.

С о к р а т. Что же? нравится ли тебе и положишь ли так, что знание есть истинное мнение с умом?

Т е э т е т. Очень охотно.

С о к р а т. Ужели же, однако, теперь, в этот день, Теэтет, (d) приобрели мы то, чего многие мудрецы давно уже искали и, прежде чем нашли, состарились?

Т е э т е т. Мне, по крайней мере, кажется, Сократ, что теперь сказанное сказано хорошо.

С о к р а т. Да походит, что так и есть; ибо что за знание было бы без ума и правильного мнения? Впрочем, в том, что сказано, одно мне не правится.

Т е э т е т. Что именно?

С о к р а т. Кажется, слишком отважно — говорить, будто стихии (e) непознаваемы, а род слогов познаваем.

Т е э т е т. А разве это неправильно?

С о к р а т. Да надобно узнать. Ведь на примеры, которыми сказавший все это пользовался, мы смотрим как на ручательство за положение.

Т е э т е т. На какие примеры?

С о к р а т. На стихии и слоги грамоты. Разве говоривший то, что мы говорим, смотрел, думаешь, на иное, что так сказал?

Т е э т е т. Нет, на это.

С о к р а т. Возьмемся же за них снова и испытаем, а особенно испытаем самих себя, так или не так понимаем мы грамоту. Нука, сперва это: действительно ли слоги заключают в себе нечто умственное, а стихии не умственны?

Т е э т е т. Может быть.

С о к р а т. Конечно; так и мне представляется. Если бы, по крайней мере, кто-нибудь о первом слог *Сократа* спросил так: Теэтет! скажи, что такое *Со*, — как отвечал бы ты?

Т е э т е т. Отвечал бы, что — *С*, *О*.

---

\* Стихии не умственны, ἄλογα, т. е. λόγον οὔκ ἔχοντα, — не принимают никакого определения.



С о к р а т. И не указал ли бы в этом умственную сторону слога?

Т е э т е т. Указал бы. (b)

С о к р а т. А ну-ка, скажи так и об умственной стороне С.

Т е э т е т. Да как же спрашивать \* о стихии стихии? Ведь С-то, Сократ, относится к числу безгласных; это — только шум свистящей гортани; а вот в опять — ни звук, ни шум, ни состав из многих стихий. Поэтому весьма хорошо называть их неумственными, и из них семь, самые выразительные, имеют только звук, а умственности — никакой.

С о к р а т. Стало быть, это-то, друг мой, мы правильно поставили относительно знания.

Т е э т е т. Очевидно.

С о к р а т. Что же теперь? То-то правильно ли доказали мы, (c) что стихия непознаваема, а слог познаваем?

Т е э т е т. Вероятно.

С о к р а т. Постой-ка: слогом обе ли стихии называем мы — и все, если таких стихий будет больше двух, — или одну какую-то идею, происшедшую из соединения их?

Т е э т е т. Мне кажется, все вместе.

С о к р а т. Смотри же на две стихии: С и О. Обе они составляют первый слог моего имени. Правда ли, что кто знает этот слог, тот знает обе их?

Т е э т е т. Почему не так. (d)

С о к р а т. Следовательно, он знает С и О.

Т е э т е т. Да.

С о к р а т. Что же? Стало быть, не знает ни той ни другой и, никоторой не зная, знает обе?

Т е э т е т. Но это странно и несообразно, Сократ.

С о к р а т. Однако ж если уж необходимо знать ту и другую тому, кто будет знать обе, то намеревающемуся узнать некогда слог необходимо знать наперед все вместе стихии; и таким образом прекрасное наше положение убежит бегмя.

Т е э т е т. И притом еще вдруг. (e)

С о к р а т. Потому что мы нехорошо бережем его. Может быть, слогом-то надобно почитать не стихии, а составившийся из них один какой-то вид, имеющий одну собственную свою идею, отличную от стихий.

\* Платон делил буквы на гласные, согласные и полугласные. Первые называются (φοοπαεαητα) φωνήεντα, согласные — ἄφθογγα или (aftona), ἄφωνα, а полугласные — ἡμίφωνα («Кратил», 424c); φωνήεντα μὲν οὐ («Филеб», 18c). Итак, в этом месте сигма есть ἄφφωνον, но не ἄφθογγον.

Т е э т е т. Конечно; и это должно быть гораздо вернее, чем то.  
С о к р а т. Надобно рассмотреть и не выдавать так малодушно положения великого и важного.

Т е э т е т. Да, не выдавать.

С о к р а т. Пусть же будет так, как теперь говорим. Слог (204) есть одна идея, составившаяся из отдельных, сгармонизированных между собою стихий; пусть будет так и в грамоте, и во всем ином.

Т е э т е т. Конечно.

С о к р а т. Но та идея не должна иметь частей.

Т е э т е т. Почему же?

С о к р а т. Потому что в чем были бы части, в том целое необходимо состояло бы из всех частей. Разве ты не говоришь, что и целое, составившееся из частей, есть один некоторый вид, отличный от всех их?

Т е э т е т. Говорю.

С о к р а т. А всем-то и целым то же ли называешь ты или отличное одно от другого? (b)

Т е э т е т. Ясно я, конечно, не представляю этого; но так как ты велишь с готовностью отвечать, то отважно говорю, что — отличное.

С о к р а т. Готовность-то, Теэтет, права; а прав ли и ответ, — посмотрим.

Т е э т е т. Да надобно-таки.

С о к р а т. Итак, целое, как говоришь ты теперь, отлично от всего?

Т е э т е т. Да.

С о к р а т. Что же будет? Различаются ли между собою «все части» и «все»? Когда, например, мы говорим: один, два, три, четыре, пять, шесть и опять: дважды три, или трижды два, (с) или четыре и два, или три, два и один, — всеми этими числами то же ли высказываем или отличное?

Т е э т е т. То же.

С о к р а т. Иное ли что, чем шесть?

Т е э т е т. Не иное.

С о к р а т. Поэтому каждым выражением высказываем все шесть?

Т е э т е т. Да.

С о к р а т. С другой стороны, высказывая все части, мы ничего не говорим?

Т е э т е т. Необходимо.

С о к р а т. То есть ничего более, как шесть?

Т е э т е т. Ничего.

Сократ. Стало быть, в том-то, что состоит из числа, (d) словами: «все» и «все части» называется то же?

Теэтет. Видимо.

Сократ. Мы говорим об этом именно так: число [, обозначающее] плетр и [сам] плетр — то же. Не правда ли?

Теэтет. Да.

Сократ. Таким же, конечно, образом и стадии?

Теэтет. Да.

Сократ. Даже число войска и войско и все подобное? Потому что все число есть все существо каждого числа.

Теэтет. Да.

Сократ. А число отдельностей, вероятно, не иное что, как части?

Теэтет. Не иное.

Сократ. Стало быть, все имеющее части состоит из частей?

Теэтет. Видимо.

Сократ. Но мы согласились, что все-то части суть все, если и все число будет все.

Теэтет. Так.

Сократ. Следовательно, целое не состоит из частей; потому что, будучи всеми частями, оно было бы все.

Теэтет. Видно, что не состоит.

Сократ. Но часть есть ли часть чего иного, что есть, или целого?

Теэтет. Часть всего-таки.

Сократ. Мужественно, право, борешься ты, Теэтет. (205) Все же не тогда ли есть это самое «все», когда из него ничто не убыло?

Теэтет. Необходимо.

Сократ. А целое не то же ли будет, от чего ничто никак не отступает? Когда же от чего что отступило, — не будет ни целого, ни всего, так как они — то же и из того же вместе происходят.

Теэтет. Мне кажется теперь, что все и целое ничем не различаются.

Сократ. Разве не говорили мы, что, в чем есть части, в том целое и все будут все части?

Теэтет. Конечно.

Сократ. Так возвратимся к тому, за что я сейчас взялся: если слог не есть стихии, то не необходимо ли, чтобы (b) он заключал в себе стихии не в значении своих частей, — а иначе, будучи одно и то же с ними, он, подобно им, не будет познаваем?

Теэтет. Так.

Сократ. Не для того ли, чтобы не было этого, и положили мы, что слог отличен от стихий?

Теэтет. Да.

Сократ. Что же? Если стихии не суть части слога, то можешь ли указать на что иное, что служит-таки частями слога, — и однако ж это не стихии его?

Теэтет. Никак не могу. Ведь если бы, Сократ, я допустил в нем частицы, то смешно было бы, оставив стихии, обратиться к иным стихиям. (с)

Сократ. В самом деле, Теэтет; по смыслу настоящего рассуждения выходит, что слог есть одна какая-то идея, не имеющая частей.

Теэтет. Вероятно.

Сократ. Помнишь ли, друг мой, немного прежде мы признали за хорошее слово и согласились, что первое, из чего слагается прочее, не имеет стороны умственной, так как отдельное само по себе несложно, и что правильно нельзя приписать ему ни бытия, ни качества, так как эти слова отличны от него и чужды ему, — и эта-то причина делает его неумственным и непознаваемым?

Теэтет. Помню. (d)

Сократ. И иная ли какая, кроме нее, причина тому, что то первое одно видно и не имеет частей? Ведь я не вижу иной.

Теэтет. Да и не представляется.

Сократ. Итак, слог-вид, если он не имеет частей и есть одна идея, не совпадает ли в одно с тем первым?

Теэтет. Совершенно.

Сократ. Стало быть, если слог есть много стихий и нечто целое, которого они — части, то и стихии и слоги, коль скоро все части оказались то же с целым, равно познаются и выражаются.

Теэтет. И очень. (e)

Сократ. А когда он — одно и не имеет частей, в нем видна равным образом стихия неумственная и непознаваемая; потому что та же причина сделает их такими.

Теэтет. Иначе сказать не могу.

Сократ. Следовательно, мы не примем слов того, кто говорил бы, что слог познается и выражается, а стихия — напротив.

Теэтет. Не примем, если следовать за ходом речи.

Сократ. Что же опять? Говорящего противоположное не будешь (206) ли ты более принимать, основываясь на своем сознании в изучении грамоты?

Теэтет. На каком?

**Сократ.** Когда учился, ты ничего более не делал, как и зрением и слухом старался различать стихии, каждую саму по себе, — чтобы положение их не сбивало тебя ни в письме, ни в речи.

**Теэтет.** Ты говоришь весьма справедливо.

**Сократ.** У цитриста же совершенно научился, думаю, не иному чему, как уметь следовать за каждым звуком, от (b) какой струны происходит он: а эти звуки не счел ли бы всякий стихиями музыки?

**Теэтет.** Не иным чем.

**Сократ.** Стало быть, если от тех стихий и слогов, в которых мы сами опытни, должно заключать и к иным, то род стихий, скажем, может быть познаваем гораздо яснее и тверже, чем род слога, относительно совершенного изучения каждой науки. Поэтому, кто сказал бы, что слог познаваем, а стихия по природе не познаваема, тот, подумали бы мы, волею-неволею шутит.

**Теэтет.** Без сомнения. (c)

**Сократ.** Впрочем, на это можно, мне кажется, привести и другие доказательства; но предполагаемое не забудем направлять к проверке того, какую силу имеют повторяемые иногда слова, что умственность, привходящая в истинное мнение, бывает совершеннейшим знанием.

**Теэтет.** Да, надобно смотреть.

**Сократ.** Давай же. Что считается у нас умственностью? Мне кажется, из трех значений она имеет одно.

**Теэтет.** Из которых трех? (d)

**Сократ.** Первое будет то, когда кто-то свою мысль выражает голосом посредством глаголов и имен, изображая мнение потоком устной речи, как бы в зеркале или воде. Или тебе не кажется, что такая умственность (λόγος) бывает?

**Теэтет.** Кажется. Ведь именно того, кто так делает, мы называем умствователем (λέγειν).

**Сократ.** И это-то скорее или медленнее может делать всякий — может давать понять, что кажется ему относительно каждого предмета, кроме разве немного или глухого от рождения. А таким образом все, имеющие о чем-нибудь (e) правильное мнение, окажутся мнящими это с умом, и правильное мнение нигде не будет появляться без знания.

**Теэтет.** Правда.

**Сократ.** Поэтому не будем пока легкомысленно порицать человека, произнесшего рассматриваемое теперь определение знания, будто он ничего не сказал. Ведь, может быть, говоря, он не это говорил, но на вопрос о чем-либо отдельном — что такое оно — дал вопрошающему ответ (207) посредством стихий.

Т е э т е т. Как бы это, например, Сократ?

С о к р а т. Например, и Исиод говорит<sup>26</sup> о колеснице, что она построена из ста деревянных частей. Этих частей я не мог бы перечислить, да, полагаю, и ты тоже; однако ж, кто спросил бы нас, что такое колесница, мы довольны были бы своим ответом, если бы могли указать на колеса, на оси, на кузов, на парапеты, на ярмо.

Т е э т е т. Конечно.

С о к р а т. А тот-то, может быть, нашел бы нас смешными, что отвечаем посложно, как если бы отвечали на вопрос о твоём имени, хотя мы думаем и говорим, (b) что говорим правильно, и почитаем себя грамотными, умея грамотно произносить слово, служащее Теэтету именем. Между тем ни о чем нельзя говорить с знанием, пока не будет ограничен предмет посредством стихий при истинном мнении, о чем уже сказано было и прежде.

Т е э т е т. Да, сказано.

С о к р а т. Так-то и о колеснице мы имеем, конечно, правильное мнение; но кто может разложить ее сущность на (с) те сто частей, тот, взяв это и к истинному мнению присоединив умственность, вместо искусственного мнителя, по определении целого стихиями, становится знатоком относительно сущности колесницы.

Т е э т е т. И это, тебе кажется, хорошо, Сократ?

С о к р а т. Если кажется тебе, друг мой, и если умственность принимаешь ты как путь стихии отдельного предмета; а о неумственности в слогах или в еще больших сочетаниях скажи мне, чтобы нам рассмотреть это.

Т е э т е т. Но я вполне принимаю.

С о к р а т. Почитаешь ли ты знатоком кого бы то ни было, когда ему кажется, что то же относится иногда к тому же, иногда к другому, — или, когда тому же, по его мнению, принадлежит иногда одно, иногда другое?

Т е э т е т. Нет, не почитаю, клянусь Зевсом.

С о к р а т. Так ты не помнишь, что при начальном изучении грамоты делали то же и ты, и другие?

Т е э т е т. Не на то ли указываешь ты, что стихиею того же (е) слога мы почитали иногда одну, иногда другую букву, и ту же стихию полагали относящуюся иногда к одному, иногда к другому слогу?

С о к р а т. На это самое.

Т е э т е т. Клянусь Зевсом, не помню, да и не думаю, что такие знают.

**Сократ.** Так что же? Когда в то время пишет кто-нибудь Θεσίτητος, полагая, что надобно писать Θ и Ε, так и (208) будет писать, а намереваясь написать Θεόδωρος, думает, что надобно писать Τ и Ε, да так и напишет, — скажем ли, что он знает первый слог ваших имен?

**Теэтет.** Но мы сейчас согласились, что такой еще не знает.

**Сократ.** А препятствует ли ему что быть таким относительно и второго, и третьего, и четвертого слога?

**Теэтет.** Ничто не препятствует.

**Сократ.** Не тогда ли будет писать он имя Θεσίτητος с правильным мнением, соответственно употреблению стихии, когда будет писать по порядку?

**Теэтет.** Это-то явно. (b)

**Сократ.** Значит, еще не имея познания, а имея, как говорим, правильное мнение?

**Теэтет.** Да.

**Сократ.** С правильным мнением показывая тоже и умственность; потому что писал, держась пути стихии, а это признали мы умственностью?

**Теэтет.** Правда.

**Сократ.** Стало быть, есть, друг мой, правильное мнение с умственностью, которого еще не следует называть знанием.

**Теэтет.** Должно быть.

**Сократ.** Так, мы были богаты, как видно, во сне, когда думали, что имеем самое верное понятие о знании. Или не будем еще обвинять себя. Может быть, иной не так определит его, но из трех видов возьмет остальной, из которых один какой-то, говорили, брал он в (с) расчет, определяя знание как правильное мнение с умом.

**Теэтет.** Ты правильно вспомнил; в самом деле, остается еще одно. Первое было как бы изображением мысли в голосе; второе, высказанное сейчас, — путем стихии к целому; а под третьим что разумеешь ты?

**Сократ.** Что будут разуметь и многие: то есть показание какого-нибудь признака, которым отличается от всего то, о чем спрашивается.

**Теэтет.** Каким и от чего взятым объяснишь ты мне это примером?

**Сократ.** Для примера, если хочешь, я нахожу достаточным (d) указать тебе на солнце именно с той стороны, что оно есть самое светозарное из небесных тел, движущихся вокруг земли,

**Теэтет.** Конечно.



Сократ. Возьми-ка \*, для чего это сказано. Бывает, как мы сейчас говорили, что, коль скоро берешь ты разницу отдельного предмета, которою отличается он от других предметов, ты возьмешься, как некоторые говорят, за ум (λόγος); а пока касаешься чего-нибудь общего — у тебя будет ум относительно того, что представляется тебе в общности. (е)

Теэтет. Понимаю; и, мне кажется, ты хорошо называешь это умом.

Сократ. Итак, кто к правильному мнению о какой-нибудь вещи присоединяет разницу ее от прочих вещей, тот будет знатком ее, тогда как прежде был ее мнителем.

Теэтет. Говорим-то, конечно, так.

Сократ. Но теперь, Теэтет, приблизившись к этому положению, я точно будто стал подле перспективной картины, — ровно ничего не замечаю: а пока оно находилось вдали, по-видимому, говорило мне что-то.

Теэтет. Это что еще? (209)

Сократ. Я скажу, если буду в состоянии. Имея о тебе правильное мнение, да если присоединю твой ум, — я действительно знаю тебя; а когда нет, — руковожусь одним мнением.

Теэтет. Да.

Сократ. Но ум-то был истолкованием твоего отличия.

Теэтет. Так.

Сократ. Посему, руководясь только мнением, не правда ли, я не касался своею мыслью ни одного из признаков, которыми ты отличаешься от других?

Теэтет. По-видимому, нет.

Сократ. Стало быть, я мыслил что-то общее, что принадлежит не больше тебе, как и другим.

Теэтет. Необходимо. (b)

Сократ. Объясни же, ради Зевса: как это в таком случае я мнил больше тебя, чем другого кого-нибудь? Положим, в самом деле я размышлял бы: это Теэтет; он — человек, у него есть нос, глаза, рот, — и таким образом пересчитал бы поодиночке все твои члены. Такое размышление заставило ли бы меня представлять больше Теэтета, чем Феодора, или, по пословице, последнего из мизинцев? \*\*

\* Сократ заключает свое рассуждение так: λόγος есть определение, которым описываются частные качества известной вещи и показывается, чем она отличается от других подобных вещей. Напротив, δόξα никогда не имеет в виду чего-либо частного, но всегда направляется к общему.

\*\* «Последний из мизинцев» — пословица, прилагаемая к человеку самому ничтожному.

Т е э т е т. Как можно!

С о к р а т. А если я буду мыслить о человеке, что у него не просто есть нос и глаза, но что нос его туп, а (с), глаза выкатившиеся, то мое мнение будет ли больше о тебе, чем обо мне, или о других таких же?

Т е э т е т. Нет.

С о к р а т. И не прежде, думаю, устоится в моем мнении Теэтет, как тогда, когда эта тупость отпечатлется в моей памяти признаком, отличающим ее от других тупостей, которые видал я, равно как и прочие принадлежащие тебе черты; так, чтобы она, если я встречу с тобою завтра, напомнила мне о тебе и заставила относительно тебя составить правильное мнение.

Т е э т е т. Весьма справедливо.

С о к р а т. Стало быть, правильное мнение о каждом предмете вращается около различия. (d)

Т е э т е т. Очевидно.

С о к р а т. Итак, прилагать ум к правильному мнению — что еще будет? Ведь если бы приказывали иметь мнение о том, чем отличается нечто от другого, то это приказание было бы смешно.

Т е э т е т. Почему?

С о к р а т. Потому что оно предписывало бы нам иметь правильное мнение о предметах, как отличаются они от других предметов, тогда как мы получили уже правильное о них мнение, если находим, в чем состоит их отличие от других. А отсюда вышло бы поворачивание скиталы либо песта — вышла бы, по пословице, просто болтовня; и о таком приказании нельзя было бы ничего (е) сказать, а можно бы справедливее назвать его приказанием слепого. Ведь приказывать взять то, что уже держим, для изучения того, о чем уже имеем мнение, поистине свойственно человеку темному.

Т е э т е т. Скажи же, о чем хотел ты говорить, предложив мне сейчас свой вопрос?

С о к р а т. Если приложением ума, дитя, предписывается знание, а не мнение о различии, то это приятное дело будет прекраснейшим из всех положений о знании. Потому что знать, вероятно, есть получить знание. Не так ли?

Т е э т е т. Да. (210)

С о к р а т. Итак, на вопрос, что есть знание, это положение, как видно, будет отвечать: правильное мнение от знания отлично; ибо в силу этого в том-то и должно состоять принятие ума.

Т е э т е т. Вероятно.

С о к р а т. А ведь вполне глупо, ища знания, называть его правильным мнением со знанием или различия, или чего бы то ни

было. Стало быть, знание, Теэтет, не есть ни (b) чувство, ни истинное мнение, ни ум, соединенный с истинным мнением.

Т е э т е т. Вероятно, не есть.

С о к р а т. Так ужели мы еще беременеем чем-нибудь и терпим относительно знания родильные боли, друг мой, — или все выродили?

Т е э т е т. Но, клянусь Зевсом, благодаря тебе я сказал больше, чем сколько во мне имелось.

С о к р а т. И повивальное наше искусство не признало ли все это за фальшивое порождение, не стоящее воспитания?

Т е э т е т. Совершенно так.

С о к р а т. Итак, если после этого ты возьмешься, Теэтет, (c) обременеть чем-нибудь иным и будешь рождать, то благодаря нынешнему исследованию окажешься полным плодов лучших; а когда останешься празден, то будешь менее тяжел для тех, с которыми общаешься, и сделаешься благоразумно-кротким, не думая, что знаешь то, чего не знаешь. Вот это только и есть, что может мое искусство, — больше ничего; и ничто мне не известно из того, что известно нынешним и прежде бывшим великим и дивным мужам. Это бабничанье как я, так и мать моя, получили от богов — она в пользу женщин, а я — в пользу юношей, людей благородных и всех красавцев. (d) Но теперь пора мне идти в портик царя по случаю доноса, который сделал на меня Мелит. Завтра поутру, Феодор, я опять приду сюда<sup>27</sup>.





## **Н. Е. СКВОРЦОВ**

### **Платон о знании в борьбе с сенсуализмом и рассудочным эмпиризмом**

(фрагменты)

Основные и главные источники классической философии до Платона, по нашему мнению, суть, собственно, три: Платон, Аристотель и Секст Эмпирик<sup>1</sup>. Затем Цицерон<sup>2</sup> и Диоген Лаэртский, необходимые как источники для всей классической философии, оказываются полезными, однако, в руках только осторожной критики.

Осторожность критики по отношению к Цицерону и Диогену Лаэртию требуется, особенно, потому, что оба эти писателя, сами далеко не философы по складу своего мировоззрения, излагают в своих сочинениях мысли греческой спекулятивной философии, часто не разумея их как должно, т. е. во всей чистоте их спекулятивности. Это последнее должно помнить, особенно, относительно Цицерона. При всем уважении к нему как к историческому деятелю, нельзя не признать, что голова его не была создана так, чтобы могла хорошо вместить в себя мир философских идей греческих мыслителей. Недостаток в нем естественного философского глубокомыслия не скрывается от критики ни за тою неясностью, или туманностью, мыслей, которая нередко происходит от полупонимания того, что он излагает, ни за тою живою, часто восторженною речью, к какой он приучил свое перо, создавая им политические речи. Действительно, нельзя отказать Цицерону в меткости и экспрессивности его слов, когда он передает мысли Платона, Аристотеля и других древних, но тем более опасно повторять их без строгой критики, как нечто почерпнутое из чистого источника, что подлинные слова, например, Платона и других, при сравнении их с выражениями Цицерона, нередко даны в совершенно ином ряде мыслей, нежели в каком передает их Цицерон.

Что же касается Диогена Лаэртция, то мы должны высоко ценить те десять книг, в которых он описал жизнь и *placita*<sup>3</sup> многих древних философов. Поистине мы потеряли бы очень много, если бы книги Диогена были утрачены. Но Диоген, любивший, очевидно, читать и составлять по прочитанному свои трактаты, был неразборчив в средствах, которыми он для них пользовался. Не будучи, как и Цицерон, философом по настрою своего мышления, он в то же время совершенно не владел никаким критическим приемом. Он наполнил свои книги о философах всем, что только читал о них у кого-нибудь, не обращая внимания на то, что писатели, у которых он заимствует сведения об известном философе, смотрели часто на его философию совсем иными глазами и не умея при этом еще отделить собственных положений древних философов от интерпретаций, сделанных этими писателями. Вот почему, как сказано, пользование Диогеном как источником древней философии должно быть особенно осторожно, хотя к чести Диогена нужно сказать, что до некоторой степени он сам отдает себя в руки критике, добросовестно цитируя тех писателей, у которых заимствует показания о философах.

Но не только относительно Цицерона и Диогена Лаэртция, — осторожность должно иметь и относительно тех основных источников, на которые мы указали выше, и между ними наиболее всего должно быть осторожным с главнейшим из них — с Платоном. Что до Аристотеля, то этот почтенный философ и первый ученый, отец истории философии, без сомнения, есть самый достоверный источник классической философии. Это мы желаем утверждать с особенною настойчивостью против того довольно распространенного мнения в позднейшей литературе, что будто бы Аристотель необъективно представляет учения своих предшественников. Те, которые рассуждают таким образом (например, Шwegler<sup>4</sup>), не отделяют, по-видимому, приема исторической критики Аристотеля от внутреннего качества самого его критического мышления. Аристотель, как известно, кроме отдельных исторических монографий, например «О пифагорейцах», «Об Архите-философе» и др., которые, однако, не дошли до нас, а сохранились лишь в отрывках у его комментаторов, не написал особой истории философии, но обсуждал философские учения своих предшественников как вообще почти во всех своих сочинениях, так преимущественно в «Метафизике». Здесь, особенно в первой ее книге, описав основные четыре начала своего философского мировоззрения, Аристотель обращается к философскому мировоззрению древних, разъясняя его по смыслу указанных им четырех философских начал.

Этот прием — поставить философскую проблему и разъяснить ее последовательно в историческом ряде философских учений — есть наилучший прием изучения истории философии, и, радея об успехах философского образования, можно только пожалеть о том, что это не получило достаточного развития в историко-философской литературе, и особенно в курсах истории философии, читаемых в университетах. Не стесняя исследователя всею массой содержания, входящего в то или другое философское учение, этот прием нимало не обуславливает собою субъективного отношения к учению известного философа и, с другой стороны, историко-хронологическое изложение философских учений не ручается за его объективность. Это значит, что объективность изложения вовсе не зависит от способа отношения к предмету: объективность есть качество, есть сила самого мышления, которая одинаково может быть присуща ему при том или другом приеме, с которым он обращается к подлежащему его критике материалу. Никто, по нашему мнению, лучше не доказал этого, чем именно Аристотель теми страницами своей «Метафизики», на которых он, по плану своих четырех философских начал, разбирает философские учения древних. Способность наблюдать, склонность останавливаться на мелочах и изучать их — эти общие качества, в которых никто, знающий Аристотеля, не откажет его мышлению, — обуславливают собою ту натуральную объективность его критики древних философов, в силу которой он всегда будет главнейшим и чистейшим источником классической философии. Впрочем, относительно Протагорова учения нужно заметить, что Аристотель нигде не останавливается на нем так долго, как мы того желали бы по вниманию к его авторитету. Из всего видно, что в глазах Аристотеля учение Протагора само по себе было побежденное учение и одиноко стоящее, без школы, без особенного значения в развитии философского знания. Зато о тех сторонах философского учения Протагора, которыми оно повторяется в разных других учениях, психологических и собственно-философских, мы можем очень хорошо знать мнение Аристотеля или из критики его этих учений, или из его собственного решения тех вопросов, объяснению которых они посвящены.

Наряду с Платоном и Аристотелем как основной источник философии до Платона мы признаем Секста Эмпирика. В ученой литературе этот почтенный писатель нашей эры стоит как-то в тени, отнесенный ею к числу так называемых позднейших скептиков, каковы Энесидем, Агриппа, Фаворин<sup>5</sup> и др., но он, несомненно, далеко превосходит их и в эрудиции и в логике мышления. По специальности своей Секст был врач, но в ученой литературе

он известен просто под именем Секста Эмпирика, хотя он сам называет себя методическим врачом (Нур. Pyrrh. I. 236; Adv. Mathem. VIII. 327)<sup>6</sup>; и это имя, без сомнения, несравненно точнее обозначает его историческое значение в ряду писателей той эпохи, нежели общее название эмпирика. Эмпиризм Секста вовсе не есть тот эмпиризм, которым обозначается известное направление философского мышления во все эпохи. Эмпиризм Секста есть эмпиризм научного характера: это то направление мышления, которое, в противоположность непосредственному догматическому отношению к истине, утверждает, что до известной степени она может быть постигнута через изучение явлений, при руководстве известными логическими правилами и при условии строгого метода мышления. Скептицизм, который еще задолго до Секста овладел умами, имеет значение относительно нашего писателя не настолько, насколько он выражается в убеждении в невозможности знать истину, а насколько он побуждает его не доверять догматизму рассудка и не идти по пути конструкции воображения, но искать возможное истинное знание путем анализа явлений, путем критического отношения к ним, по указанию рационального метода. Правда, Секст вместе с другими скептиками разделяет мнение о невозможности доказательств, а равно и о непознаваемости того, что лежит за пределами наблюдения, но он поддерживает эти положения настолько, насколько они противоречат противоположному мнению догматиков. Оттого скептицизм Секста не приводит его к мысли об отсутствии различия между истинным и ложным и эмпиризм его не граничит с отрицанием всякого научного знания. Напротив, он ревниво оберегает знание и от догматизма и от сенсуализма, усматривая во всех этих путях недостатки критического метода. И хотя Секст не развил самостоятельного учения о методе, однако потребность метода, столь ясно осознанная им, возвышает его над массой тех, которые в то время были преданы скептицизму просто и безотчетно, вследствие обманутых надежд предшествующих философских учений. Стоики, эпикурейцы, новоакадемики<sup>7</sup> — все вместе потрясли прежние основы знания и разрушили веру в те пути, по которым люди думали доходить до самой истины. Сексту принадлежит честь понять необходимость критической обработки вопроса о формах и условиях познания истины. Он чуял, что достоинство знания как такового всего более зависит от метода, — и эта-то мысль о методе знания руководила тою солидною критикою, с которою он выступил в своих сочинениях «Против математиков», «Против логиков», «Против физиков» и в других.



Мы сказали все это о Сексте Эмпирике с тою, между прочим, целью, чтобы оправдать то значение, которое придаем ему как источнику для исследования философии Протагора. Хотя Секст посвятил немного страниц философскому учению Протагора, но в общем плане той критики, которой он подвергает мнение разных философов о критерии знания, он, очевидно, считал совершенно достаточным то, что он высказал о Протагоре. Если таким образом Секст по внутреннему достоинству своего мышления заслуживает более внимания со стороны исторической критики, нежели насколько заслуживают его писатели просто скептического направления, то показания Секста о Протагоре и та интерпретация, в какой он передает его философское учение, должны иметь в наших глазах наиболее значения, чем насколько обыкновенно принято это в ученой литературе.

Поддерживать эту высказанную здесь точку зрения на Секста как на источник при исследовании философии Протагора мы имеем особенный интерес вследствие того, что, несомненно, главный источник философии Протагора, Платон, и, собственно, наш диалог «Феэтет»<sup>8</sup>, может поставить нас нередко в очень большие затруднения при восстановлении по нему исторического смысла философского учения Протагора. Еще Фрей (Р. 78)<sup>9</sup> обоснованно заметил, что, разъясняя Протагора по «Теэтету», должно остерегаться, *ne ulterius progressi Protagorea dicamus, quae Socrates, ut sophistam perstringat, ex suo arbitrato atque ratione interdum haud ita sincera ex placitis vere Protagoreis consecraria facit*<sup>10</sup>. В этом отношении о нашем диалоге Грот<sup>11</sup> сделал несколько очень основательных замечаний, и мы не можем не пожалеть вместе с ним о том, что до нас не дошли подлинные сочинения Протагора.

---

Затруднение, в котором находится критика, будучи принуждена черпать из Платона, как из главнейшего источника, многие философские положения как других философов, так, в особенности, Протагора, поражается не тем, что Платон, как говорит Вебер, излагал *placita Protagora sua sentiendi dicendique forma* (Quaest. Prot. Р. 22)<sup>12</sup>. Как критик, Платон и не мог поступать иначе: истинное затруднение здесь выступает вследствие того, что критика доселе недостаточно еще измерила достоинство диалогов Платона как исторических документов. И если это замечание должно иметь силу относительно всех вообще философских учений, предшествовавших Платону, то в тем большие недоумения должна впасть критика по вопросу об исторической досто-

верности Протагора у Платона. То лицо в диалогах Платона, которое называется именем Протагора, есть ли образ исторического Протагора? Имел ли Платон серьезные побуждения, выставляя в своих диалогах то или другое историческое лицо, заботясь особенно о том, чтобы оно было исторически верно? Нет ли, напротив, основания думать, что Платон вовсе не хотел и вообще не мог заботиться в этих случаях об исторической правде? Учение, которое влагает Платон в уста Протагору и которое последний защищает на страницах его диалогов, есть ли подлинное учение Протагора? Имел ли Платон в виду излагать подлинно и строго учения своих предшественников в систематическом плане их собственного мышления, как историк или как критик в современной ученой литературе? Не в ином ли положении мы должны представлять себе нашего философа в отношении к прежней философии, чем в каком находимся мы к ней? Не обязана ли ей чем-нибудь сама философия Платона, и нет ли особенной внутренней связи между ним и Протагором? Общий смысл всех этих вопросов выражается одним вопросом — именно: в какой степени за историческим содержанием диалогов Платона может быть признан авторитет исторической достоверности? Ограничивая смысл этого вопроса одним историческим лицом — Протагором и его философским учением, мы спрашиваем: в какой мере мы можем основываться на диалогах Платона, желая воссоздать философское учение Протагора в его исторической достоверности или, что то же, в плане собственного мышления Протагора? То или другое положение Протагора в диалогах Платона, с одной стороны, могло зависеть от личного отношения Платона к философии Протагора; с другой же стороны, оно, очевидно, не может не зависеть от влияния тех общих условий, которыми определяется положение всех вообще исторических лиц в диалогах Платона. Потому прежде всего обратим внимание на эти общие условия.

Здесь, естественно, мы непосредственно касаемся вопроса о литературном значении философских произведений Платона. Два раза («Протагор», диалог Платона // Журн. М-ва нар. просвещения. 1866. Октябрь; «Менон», диалог Платона // Анализ. 1868) я имел уже случай высказать по этому вопросу мое мнение и указать на те неизбежные, как я думаю, недоразумения, в которые нередко впадала критика при объяснении диалогов Платона вследствие того, что на произведения Платона смотрела вообще как на «драмы, рождаемые жизнью». В означенных сочинениях я раскрывал ту мысль, что, при всем высоком художественном достоинстве речи Платона, в произведениях его нет эле-

ментов подлинно драматических, что диалоги Платона только кажутся драмами и что этот кажущийся драматизм их легко объясняется тем диалектическим ходом философского мышления Платона, вследствие которого оно одинаково отлично как от мышления строящего и воспроизводящего, каково оно в поэзии, так и от мышления изучающего, каково оно в науках. Платоновое мышление есть по преимуществу рассуждающее, и как таковое оно, по меткому выражению самого Платона, есть то состояние души, когда душа разговаривает сама с собою, сама себя вопрошая и сама себе отвечая (Theaet., 190a). В настоящем случае я сохраняю этот взгляд на сочинения Платона во всей его силе, прибавлю только то, что в изложенном взгляде на источник кажущегося драматизма диалогов Платона мы можем найти, как кажется, совершенно верную руководящую мысль для решения вопроса о степени исторической достоверности изложенных Платоном в диалогах философских учений его предшественников.

Если драматичность диалогов Платона дана непосредственно в самом его мышлении, если драматическая коллизия разговаривающих в диалогах лиц есть только выражение драматизма самого мышления вследствие его диалектического настроения, то очевидно, что лица, между которыми разделены мысли Платона, вообще говоря, суть служебные деятели в мышлении философа, пассивные носители идей и представлений, которые порождаются в его мышлении на путях его диалектического хода. Если же, наоборот, лица в диалогах Платона активны в своих мнениях, т. е. если здесь, на страницах его сочинений, они повторяют то, что они высказывали в действительности, что им принадлежит таким образом исторически, то мышление самого Платона в его диалогах должно быть пассивно в отношении к ним и мы, по-видимому, не имеем уже в этом случае права видеть собственные мысли Платона и в тех мнениях, которые высказывает в его диалогах Сократ; потому что и Сократ, как историческое лицо, при всей, может быть, близости его воззрений к философским воззрениям Платона, отвечает перед нами только сам за себя; или лучше — если Платон в своих диалогах передает только мысли других лиц, то должно утверждать, что он столь же объективен в отношении к Сократу, сколь и к другим историческим лицам. Но где же тогда философия самого Платона? Отсюда, естественно, выступает задача критики — определить ту меру, до которой можно черпать из диалогов Платона подлинное философское учение его предшественников. Вникнем же теперь глубже в характер и настроение философского мышления Платона, как мы можем знать его в его произведениях.

Как обозначить собственное содержание диалогов Платона? Цицерон отзывался о Платоне таким образом: «*Varius et multiplex et copiosus*»<sup>13</sup>. Грот, согласно с этим, утверждает, что едва ли можно найти один предикат, равно применимый ко всем произведениям Платона. Едва ли возможно, продолжает он через страницу<sup>14</sup>, все различные проявления Платонова духа понять в каком-нибудь одном высшем единстве или относительно Платона как интеллектуальной личности высказать что-либо такое, что одинаково было бы приложимо к его «Протагору», «Горгию», «Пармениду», «Федру», «Республике»<sup>15</sup>, «Тимею» и «Законам». Платон был скептик, догматик, религиозный мистик и исследователь, математик, философ, поэт (эротический, равно как и сатирический), ритор, художник — все вместе или, по крайней мере, все последовательно одно за другим в продолжение пятидесяти лет его философской жизни (Vol. I. P. 212—214). Этими словами Грот высказал хотя и справедливое, но не более как только видимое. Действительно, Платон очень разнообразен в своих творениях и, по-видимому, не поддается никакому предикату, неизменному и тождественному для него во всех его диалогах. Еще древние не узнавали Платона как одну и ту же личность во всех его произведениях. Так, Плутарх, например (Sympos. VIII. 2, 719b)<sup>16</sup>, находит в Платоне Сократа и Ликурга<sup>17</sup>, соединенных вместе, платоник Немесий<sup>18</sup> (Euseb. Praep. Evang. XIV. 5—7—8) видит в нем нечто среднее между Пифагором и Сократом.

Нет надобности замечать здесь о существенном различии этих исторических лиц, которые в глазах древних рисуются, однако, в лице одного Платона. Но вся эта игра лучей, освещающих так разнообразно авторскую личность Платона, не исключает, однако, возможности оставаться ему до крайности тождественным себе по строю своего мышления. Напротив, признавая всю справедливость вышеуказанных замечаний о разнообразии авторской личности Платона, я, однако, с тем большею настойчивостью повторю здесь сказанное в «Анализе “Менона”» (С. 103), — что «мышление Платона по задаче своей скучно, однообразно почти во всех его сочинениях; занятое собою, оно при всяком содержании формируется одинаково». Прибавлю здесь то, что указанное разнообразие и даже противоречие там и здесь авторских суждений Платона существенно зависит от того однообразного хода, по которому идет почти всегда его мышление, что бы оно ни обсуждало<sup>19</sup>. Действительно, на что бы ни обращал Платон умственные взоры, что бы ни касалось его мысли — все одинаково располагается в его мышлении и одинаково подвергается тем же самым операциям диалектики. Все феномены ощущения, все

понятия опыта — все бывает содержанием мышления Платона не непосредственно как оно есть, но как оно отражается в нем самом, как в зеркале. Ни одно явление опыта не обогащает собою его мышления как капитал, напротив, оно скорее обременяет его собою как тяжесть, потому что ничто не должно расширять пределов того мышления и увеличивать его содержание, для которого знание есть только воспоминание истины, лежащей в нем прежде всякого опыта. Оно ничему не учится у него, оно, как машина, как автомат, довлеет одними своими силами и, принимая в себя все что угодно, только пропускает через себя все как через горнило очищения от «грязи опыта». Под влиянием совершенно особого тяготения к идеям мышление Платона раз и навсегда рассчиталось с миром опыта как с миром теней, и в этом убеждении оно не направляется к опыту, не ищет в нем своих сил и своего содержания, но оно отражает его в себе и знает его только в этом отражении или, что то же, «от наблюдений к определениям», как говорит о нем Аристотель (Met. 987b 31)<sup>20</sup>.

Легко понять, каким образом Платон, при всем однообразии своего диалектического мышления, как автор может казаться столь разнообразным в своих сочинениях по своим в них суждениям. Однообразие авторского мнения обуславливается одинаковым материалом и тем еще, что избранный материал авторской деятельности рассматривается им как предмет изучения, как собрание случаев и явлений, которые должны быть сравнены, уяснены в их исторической последовательности и взаимном отношении. Все, что чуждо мышлению Платона, не связано материалом, не отделяет предмет от предмета по специальным средствам их изучения; у него всему мера одна — это оно само. Что не противоречит его основным нормам, что не возмущает внутреннего строя этого автомата, что мыслимо, то и действительно есть или то должно быть — будет ли то мистическая мысль о цели Димиурга, как в «Тимее», или поэтическая фантазия об эротической горячности, простирающейся одинаково на красивых юношей и на философские понятия, или скептическая мысль о возможности знания истины, или даже несогласные, по-видимому, одна с другою этические точки зрения, как в «Протагоре» и «Горгии». Ибо у Платона истинное значение всех этих мистических, эротических, скептических, этических и политических мыслей во всех его диалогах не есть ни то, ни другое, ни третье, но всегда одно — логически-метафизическое, т. е. все эти мысли имеют место в творениях Платона со стороны положения их в совершенно абстрактном мышлении, а не со стороны отношения выражаемого ими содержания к моральному, эстетическому или

религиозному смыслу человека. Вот, между прочим, по нашему мнению, истинная точка зрения, способная объяснить нам столь странное политическое учение Платона в его «Республике».

Как в этом мышлении, которое занято только самим собою, попадают чужие мнения, как соединяются они с ним и какую долю содержания его составляют — все это легко понять, если не упустим из виду того, что это мышление, идя путем диалектики, по преимуществу есть мышление рассуждающее, а не изучающее. Все возможные мнения прежних философов, встречающиеся в сочинениях Платона, или попадают на путях его мышления как согласные или как не согласные с его собственными, или первично и непосредственно служат исходным пунктом диалектического процесса его мышления; во всяком же случае, в его мышлении они суть случайные явления — в том смысле, что оно не направляется к ним с целью изучения, но прямо встречается с ними на пути своего собственного диалектического хода. Оттого ни одно чужое мнение не развито у Платона в плане мышления того, кому принадлежит оно исторически, но, пущенное в ход его собственного диалектического движения, оно обрабатывается в нем не как чужое исторически, но как свое собственное, как случай мышления вообще — диалектически, что, конечно, есть нечто больше, нежели *sua sentiendi dicendique forma*<sup>21</sup> Платона, как характеризует это Вебер. Та же самая внутренняя характеристическая особенность мышления Платона, которую существенно обуславливается диалогическая форма его речи, т. е. диалектичность мышления, должна, как это было замечено выше, определить нам степень исторической достоверности тех философских мнений, которые или от своего лица, или через других лиц высказывают в его диалогах предшествующие ему греческие философы. В этом отношении прежде всего должно заметить, что Платон, высказывая в своих произведениях мнения современных ему философов, никогда почти не обозначает лиц, которым они принадлежат, и тем менее выводит их разговаривающими в диалоге. Так, например, ни Аристипп, ни Антистен<sup>22</sup>, как в других диалогах, так и в нашем, не названы по именам, хотя мы имеем положительные сведения, что некоторые из мыслей, встречающихся в диалоге, принадлежат им и читающая публика времени Платона также могла знать это очень хорошо. В этом умалчивании имен современников нельзя, конечно, видеть какую-то деликатность со стороны Платона, потому что назвать автора по имени нет вообще ничего не деликатного; этим умалчиванием Платон сознательно или бессознательно дает нам понять отношение свое к чужим мнениям, т. е. что они встречаются у него как

общие случаи мышления, как возможные вообще, но что он не изучает их как факты исторические, в плане их исторического образования и развития. Что же касается тех мнений, которые он передает с именем их авторов или от их лиц, или через других, то в этом отношении можно, кажется, сказать как общее следующее: относительно основных философских положений того или другого исторического лица, как они переданы у Платона, мы не имеем ни малейшего основания сомневаться в том, что какое-либо из них не принадлежит тому, под чьим именем встречается у Платона; но в то же время всегда позволительно сомневаться в том, насколько интерпретация данного философского положения соответствует тому плану, в каком оно имело место в мышлении известного исторического лица, потому что почти все встречаемые у Платона философские положения его предшественников, в силу диалектического настроения его мышления, прежде всего непосредственно принадлежат ему самому как возможные, как общие случаи мышления, так что имя, под которым или от лица которого встречается у Платона то или другое философское мнение, есть совершенно случайная вещь в плане развития его собственного мышления; ибо данное мнение имеет в нем место не столько потому, что оно существует исторически, высказанное кем-либо до Платона, сколько потому, что *motu proprio*<sup>23</sup> самого мышления порождается в нем как одна из фаз его диалектического процесса и в большинстве случаев оно имело бы в нем место, если бы исторически никому и не принадлежало. Вот почему Платон, высказывая то или другое философское учение под именем или от имени какого-либо исторического лица, мало интересуется систематическим положением его среди других мнений того же лица и теми пределами и условиями, в которых оно было изъясняемо, но оперирует с ним в своем мышлении, каково оно по своей абсолютной сущности как одно из возможных мнений в ряду других, встречающихся в его диалектическом ходе, и взвешивает его безусловное достоинство, *без если*, как сказано у Платона в «Протагоре» (331c). Вот почему далее, вставляя известное мнение под чьим либо именем, Платон, как увидим это ниже относительно учения Гераклита, продолжает связывать с этим именем и такие мнения, которые исторически принадлежат не этому лицу, а его ученикам или последователям, т. е. учению. Таким образом, Платон, говоря вообще, высказывая то или другое философское мнение предшествующего ему мыслителя, имеет с ним дело не исторически, не в плане мышления того, кому оно принадлежит, но критически, относясь к нему как к известному направлению философского мышления, как к



определенному тяготению философствующего разума вообще. Отсюда легко понять все затруднения критики при обращении ее к Платону как источнику древней философии. Чем выше его философский авторитет среди других источников, чем ближе он стоит к своим предшественникам, тем менее степень достоверности его показаний может быть определена какими-нибудь внешними средствами исторической критики и тем более зависит от понимания его собственной философии. Нужно понимать философию Платона, нужно владеть его собственным философским мышлением, для того чтобы уметь пользоваться им как источником предшествующей ему философии. И если, конечно, трудно до такой степени знать философию более нового мыслителя, чтобы вполне владеть его философским мышлением, то, без сомнения, это еще более трудно относительно Платона, потому что критика доселе не владеет основательными условиями для этого, т. е. знанием источников и прецедентов его идеального философского мировоззрения. Ибо кто, рассуждая строго, не повторит и теперь вместе с Дейксом, что *de Platonis ideis sane parum scimus*<sup>24</sup> (*De Megar. doct.* P. 43. Ср.: *Brandis. De perd. Ar. libr.* P. 32 и след.<sup>25</sup>).

Кроме рассмотренных доселе общих условий, которые должно иметь в виду при пользовании свидетельством Платона о философском учении его предшественников, может быть, есть особенное условие, которое должно наблюдать при вопросе об отношении мышления Платона к философии Протагора. Это условие действительно есть, и оно состоит в диаметральной противоположности основного тезиса философии Протагора зерну всей философской системы Платона. Но смысл этой противоположности для философского мышления Платона состоит в том, что она внутренне принадлежит ему, т. е. мышлению, в силу его диалектического характера. Для мышления Платона тезис Протагора есть не случайное явление, но существенный момент его внутреннего развития на пути диалектической обработки им вопроса о знании под углом основного его философского мировоззрения, так что, если относительно кого-либо из предшествующих Платону философов можно сказать, что имя его как исторического лица встречается в его сочинениях совершенно случайно, т. е. не вследствие намерения Платона изучить и разъяснить его философию, то именно это должно сказать относительно Протагора. Протагор как историческое лицо совершенно случаен для Платона. Платон только нашел у него то, что составляет непосредственное содержание его собственного мышления, так что не будь Протагора, Платон сам создал бы протагоровскую теорию

знания, как создал он другие теории, с которыми также боролся. Противоположность, которую теория Протагора представляет в отношении к теории Платона, мышление последнего совершенно органически развило из самого себя или встретило в себе самом на путях своего собственного диалектического процесса, ибо только борьбою с этою теорией и некоторыми другими питалось и зрело зерно всей философской системы Платона. Действительно, если представление об *идее* было господствующим и центральным представлением в философском мышлении Платона, то теория Протагора была для него необходима на путях его диалектического хода по вопросу о знании.

Такое-то особенное отношение Платона к философии Протагора (смысл которого, впрочем, может быть вполне раскрыт только через все дальнейшее наше исследование), без сомнения, не должно быть ни на минуту забываемо критиком при анализе настоящего произведения Платона. Должно помнить, что сам Протагор как историческое лицо, высказавшее по вопросу о знании известное философское воззрение, для Платона есть нечто совершенно случайное, что не только дальнейшее развитие этого воззрения, но и само оно по своей сущности есть для него не историческое, но органическое явление на диалектических путях его собственного мышления. Это, очевидно, должно особенно побуждать критику наблюдать в сочинении Платона пределы между мыслями исторического Протагора и теми, для которых его имя есть только знак известного направления, известного тяготения философского мышления вообще.

Выяснив таким образом нашу точку взгляда на Платона как на источник классической философии вообще и философии Протагора в частности и оценив вместе с тем другие источники и указав на те литературные средства, которыми мы можем располагать при исследовании нашей задачи, обратимся теперь непосредственно к «Теэтету». <...>

### С. 83—92.

Эпизод в диалоге о повивальном искусстве Сократа большею частью рассматривается как классическое место для характеристики самого Сократа. Действительно, роль повивателя чужих мыслей была историческою ролью Сократа; его майевтика, как способ, посредством которого он вызывал к жизни мысли, блуждающие в головах его собеседников, навсегда осталась нераздельна с его именем, нося и доселе название сократического способа исследования. Однако эта деятельность не имела в глазах Сократа только одно педагогическое значение, в каком большею частью практикуется теперь сократический способ исследования;

для Сократа, напротив, беседа с другими была необходимым условием развития в нем его собственных мыслей. «Общее решение, совместное рассмотрение, общая находка, общее исследование» — таковы постоянные выражения Сократа об употребляемом им приеме для развития своих мыслей (см.: *Ксенофонт*: Memor. IV, 5, 12; *Платон*: Protag., 330b; Gorg., 505e; Cratyl, 384b; Men., 89e; Theaet, 151e). Как не случайный или, точнее сказать, не искусственный прием его умственной работы, он имеет очень глубокое основание в той мысли, которую мы можем рассматривать как главное содержание мыслящей головы Сократа и которую Платон как в нашем, так и в других местах своих сочинений уловил и передал совершенно верно. Мы говорим о незнании Сократа. Так, в нашем месте Сократ решительно говорит о себе: «...со мной получается то же, что с повитухами: сам я в мудрости уже неплоден, за что меня многие порицали... все выпрашиваю у других, а сам никаких ответов не даю, потому что сам никакой мудрости не ведаю...» (150c)<sup>26</sup> (ср.: Men. 80c–d; Sympos. 216d; Apol. 21b–d, 23d; Resp. 337e, 394d). Целлер, разъясняя эти признания Сократа в незнании, справедливо говорит: Сократ действительно не знал ничего, т. е. он не имел никакой развитой теории, никакого положительного догматического учения (Phil. d. Griech. II. I. S. 85)<sup>27</sup>. Вместе с тем он обоснованно замечает, что эта черта незнания, как она встречается в Сократе у Платона, принадлежит историческому Сократу, потому что платоновский Сократ вовсе не представляется таким незнающим (Ibid., примеч.). Так просто и ясно устанавливается фактическая сторона рассматриваемого нами места в диалоге: что в нем говорится о Сократе, таков он и был на самом деле. Но следует ли, однако, отсюда, что в этом месте мы ничего не имеем для Платона? Можно ли думать, что оно есть только классическое место для характеристики Сократа и нимало не характеризует самого Платона? Хотя Платон не был сыном повивальной бабки, хотя выражение: «Я — сын повитухи» — относится только к одному Сократу и, очень может быть, было употребляемо им самим в веселом расположении духа (ср.: Кембелл, примеч. к этому месту текста)<sup>28</sup>, однако принадлежит ли философское повивание Сократа ему как сыну повивухи и есть ли черта его жизненного характера или это черта и характер его философского мышления? Конечно, нет нужды ни в каких доказательствах того, что повивальное искусство Сократа принадлежит ему не как действительному сыну повивухи, но как философу с определенным центральным философским убеждением. Это центральное философское убеждение Сократа, как мы видели, было убеждением в незнании. Что ж

такое это незнание Сократа? Оно, конечно, нисколько не похоже на незнание учеником своего урока или на незнание человека, не изучившего чего-либо. Незнание Сократа, как его основное философское убеждение, само уже есть знание. Содержание его есть мысль о том, что мир вещей, как он существует для чувств, не говорит ничего об истине, не есть выразитель их истинного бытия<sup>29</sup>. Убеждение Сократа в незнании, таким образом, совершенно тождественно общему для всякой философии убеждению в том, что познание вещей, как мы их знаем — посредством чувств, — не есть знание истинных вещей. Как общее для всякой философии, оно одинаково есть одно из основных философских убеждений и Платона. Но между тем как, с одной стороны, вообще в философии это убеждение не оканчивается обыкновенно сократовским положением: «Я знаю только то, что ничего не знаю»; напротив, оно переходит в ту или другую теорию знания, за которой его часто вовсе не видно, — так, с другой стороны, и в философии Платона это убеждение действительно стоит в непосредственной связи с его учением об условиях возможности познания истины, как это тотчас будет раскрыто.

Сократ рассуждал просто: вещи, как мы знаем их, существуют такими только в наших чувствах; и так как мы не знаем, как они существуют сами по себе, то мы не знаем подлинного бытия вещей. Вся мудрость человеческая, по мнению Сократа, состоит именно в сознании этого незнания, как выразительно говорит он об этом в «Апологии» (21d)<sup>30</sup>. Строго говоря, мыслительная деятельность Сократа была посвящена только доказательству того, что мы действительно ничего не знаем. Ибо к чему иному вели его вопросы вроде следующих: что такое красота, что такое справедливость? — когда заходила речь о красивом предмете или о справедливом поступке? Ни собеседники Сократа, ни сам он не умели отвечать на эти вопросы. А если мы не знаем, что такое красота, замечал тогда Сократ, то как мы говорим о красивой вещи? Мы не знаем, какова она... Далее этого не шла критическая мысль Сократа. Чтобы создать какую-нибудь теорию знания, ему не доставало мысли об условиях достоинства нашего знания, ибо, кроме абсолютного положения, вещи имеют предельное положение среди вещей. Внимание к этому предельному бытию вещей или, что то же, мысль о пределах знания, что лежит в основе всякой теории знания, исключая разве только теорию Платона, — вот чего не доставало мышлению Сократа, для того чтобы оно не остановилось на убеждении в незнании, но построило бы ту или другую теорию знания<sup>31</sup>. Однако Платон, который, как замечено, в основу своей теории знания не положил

мысли о пределах знания, мог создать эту единственную в истории гигантскую теорию благодаря только своему оригинальному учению об условиях возможности истинного знания. В силу этого учения теория знания Платона есть теория абсолютного знания, и в нашем месте незнающий Сократ высказывает у Платона именно эту теорию абсолютного знания. Особенная прелесть этого места открывается глубокомыслию читателя, когда он усматривает в нем эту комбинацию убеждения в незнании с убеждением в возможности совершенного знания. Так, с одной стороны, Сократ говорит здесь: «Я в мудрости неплоден — сам никакой мудрости не ведаю»<sup>32</sup>, с другой стороны, он заявляет, что своим повивальным искусством может различить, «рождает ли мысль юноши ложный призрак или же истинный и полноценный плод» (150с), и, оканчивая свою речь, торжественно говорит, что «[я] не вправе уступать лжи и утаивать истинное»<sup>33</sup> (151d). Первая речь может принадлежать историческому Сократу, а вторая — только Сократу Платона. Ибо кто сам отказывается производить истинные мысли, то как он будет отличать истину от лжи в мыслях других? Способность отличать истину от лжи необходимо предполагает знание нормы истины. Платон, со своей стороны, и утверждает, что норма истины дана в идеях и что понять идею вещи значит понять истинное бытие вещи. Потому, с этой стороны, Платону только, а не Сократу, οὐδανῶς θέμις<sup>34</sup> отличать истину от лжи, Платону, собственно, а не Сократу, прилично повивание чужих мыслей. В силу своего основного убеждения в незнании Сократ мог повивать только «призраки и ложь». Таково действительно и было исторически повивание Сократа, как мы показали это выше на примере красивой вещи. Потому в нашем месте Сократ говорит более, чем сколько следует из его философского принципа. Таким образом, наше место, по-видимому, должно более служить для характеристики Платона, чем Сократа. Ибо повивание Сократом чужих мыслей, как оно изображено в нашем месте у Платона, получает свой истинный платоновский смысл только при учении Платона о воспоминании как об условии возможности истинного знания. Сократ только практиковал повивание, но осмыслял, теоретизировал это дело Платон через учение о воспоминании. По крайней мере, трудно сказать, как справедливо замечает Кембелл (Ibid. P. 28, примеч.), насколько мысль Платона, что учить — значит не вкладывать что-либо в дух, а, напротив, развивать из него самого, была понимаема Сократом в смысле Платона. Мысль о воспоминании, на которой только и может держаться метафизический смысл этой педагогической практики повивания, если и имела место в мышлении

Сократа, то все же не как мысль об условии возможности истинного знания. Такое значение она получила только в мышлении Платона и, как было замечено, обусловила собою его теорию идеального, или абсолютного, знания.

Однако есть писатели, которые, как, например, Штейнгарт, отрицают связь между описанным в «Теэтете» повивальным искусством и учением о воспоминании, думая, что в повивании изображается только психический процесс образования и развития понятий, представление о котором может иметь место в мышлении вне представления о предсуществовании души как основании учения о воспоминании (Штейнгарт: IV. S. 384)<sup>35</sup>. Действительно, Платон в нашем месте не говорит о воспоминании, но легко, однако, понять, что воспоминание есть метафизическое основание самой возможности сократовского искусства повивания. Ибо что такое воспоминание у Платона? Оно, говорит Сократ в «Меноне», т. е. «суждение о причинах, и есть, [мой] друг Менон, припоминание» (98a)<sup>36</sup>. А разуместь причину вещи, по Платону, значит разуместь идею вещи или, что то же, иметь истинное знание о вещи. Если же повивальное искусство, по мысли Платона, должно быть обращено на то, чтобы из массы мыслей, блуждающих в голове, вывести на свет сознания истинную мысль, истинное представление, то в чем ином может состоять повивание, как не в пробуждении идеи, или причины вещей, что и есть, говорит Платон, воспоминание. Вне мысли о воспоминании повивание возможно как простая практика, безразличная к результату, чем оно и было для Сократа; только мысль о воспоминании, только эта метафизическая мысль Платона дает повивальному искусству Сократа значение метода для познания истины. В этом смысле мысль о знании как о собственном порождении души встречается во многих диалогах Платона (ср.: Sympos. 206b–c; Phaedr. 276e; Resp. 490b, 518b–d; Phaed. 73a–b; Men. 81 и след.). <...> Что же касается того мнения Штейнгарта, что изображенное в «Теэтете» повивание Сократа не должно быть приводимо в связь с учением Платона о воспоминании, потому будто бы, что учение о воспоминании основывается на мысли о предсуществовании души, которая вовсе не есть необходимый коррелят учения о повивании, то хотя мысль о воспоминании и опирается на мысль о предсуществовании, однако едва ли это может значить, что предсуществование души в самом мышлении Платона служит основанием учения его о воспоминании. Учение о воспоминании есть в его мышлении метафизическое учение, между тем как мысль о предсуществовании души осталась у него навсегда легендарною мыслью, которая только до некоторой степе-

ни оправдывается учением о воспоминании, так как воспоминание, как справедливо говорит сам Платон в «Меноне» (86a), предполагает забвение чего-то прежде бывшего, т. е. знания, бывшего в душе прежде соединения ее с телом, таким образом, предполагает предсуществование ее.

Понятие предсуществования, таким образом, только счастливо связывалось в его мышлении с анализом знания, но никогда не было выводимо им логически. Платон в этом случае рассуждает таким образом: так как непостоянство и противоречие чувственных явлений исчезает только в идее их, то содержанием истинного знания, которое должно быть знанием постоянного и себе тождественного, может быть не что иное, как идея. Если далее идея вещи не дана в мире чувственном, то она должна принадлежать духу непосредственно и постижение ее должно быть ничем иным для духа, как только воспоминанием. Теория воспоминания тем более возможна, рассуждал Платон (ср.: Мен. 81), что есть распространенное древнее учение «мудрых мужей и жен» о том, что душа прежде соединения ее с телом все видела и знала... В этом изображении хода мыслей Платона должно быть ясно, как мысль о предшествовании души привязывалась как бы совершенно случайно, но кстати, к теории воспоминания из иной сферы и в мышлении Платона вовсе не служила ее метафизическим основанием. Хотя понятие предсуществования, как было замечено выше, предполагается воспоминанием, однако Платон, по крайней мере согласно его собственному признанию в «Меноне», очевидно, нашел его не этим путем, а имел в своем мышлении как готовое понятие — *по преданию*. Если бы мысль о предсуществовании была в мышлении Платона по происхождению своему выведенною мыслью, то изображение ее не было бы столь мистическим, каким оно теперь есть в «Федоне» (75e, 76a–d), в «Республике» (621a) и в «Тимее» (44a–b).

Но хотя и мысль о воспоминании по происхождению своему есть у Платона, вероятно, также легендарная мысль, однако несомненно, что в метафизическом его мышлении она есть единственное объяснение возможности истинного знания. Потому наше место в диалоге об искусстве повивания как о способе развития истинных мнений должно быть объясняемо именно в смысле учения Платона о воспоминании. Если так, то какое значение имеет наше место в диалоге как в произведении Платона? Можно ли думать, что оно есть только повторение того, что говорил сам Сократ о себе лично и что таким образом могло быть записано со слов его Евклидом, или оно непосредственно написано Платоном? Если повивание, как раскрыто это доселе, имеет свой ис-



тинный смысл только в учении о воспоминании, которое принадлежит Платону, то и обмен мыслей, через который совершается это повивание, как непосредственная форма диалектического мышления вообще, также свойствен Платону, как Сократу. Итак, если по учению, которое скрыто в нашем месте, оно не может принадлежать Сократу, то и по непосредственному своему содержанию оно равно принадлежит Платону, как и ему. Отсюда мы заключаем, что оно написано непосредственно самим Платоном и не заимствовано им ниоткуда. Очень возможно, что это одно из классических по своему платоновскому смыслу мест находится именно в нашем диалоге вследствие указанных в своем месте прецедентов в личном разговоре Платона с Феодором. Во всяком случае, это место, предопределяя внутренний смысл убеждения Платона в подлинном содержании знания, как оно выступает в дальнейшей части диалога, здесь, как отдельный эпизод, очень хорошо оканчивает вступление в диалог и открывает собою ту критику мнений об истинном знании и истинном бытии, к которому приступает теперь Платон. <...>

### **С. 114—116.**

Секст <...> свидетельствует, что, по учению Протагора, смысл всех явлений заключается в материи, так как материя может быть всем тем, чем она всем кажется. Это значит, что, по учению Протагора, нет никакого абсолютного или постоянного содержания вещей, что весь смысл вещей исчерпывается тою формою подлежательного бытия, в какой бывает их материя в процессе своего постоянного изменения. Согласно с этим, Секст непосредственно продолжает: «...в разное время [одними и] теми же людьми овладевают разные состояния (говорит Протагор)».

Итак, следуя свидетельствам о философии Протагора, мы можем различать в ней три мысли: о текучести материи, о том, что смысл вещей замыкается подлежательным бытием материи в ее постоянном изменении и, наконец, мысль об относительности как о подлинной форме бытия вещей. Спрашивается, какая из этих трех мыслей есть теория Протагора и душа всего его философского мировоззрения? Секст, изложив учение Протагора, говорит, что по вопросу о текучести материи и о том, что смысл всего предлежит в материи, Протагор рассуждал догматически (Рург. Нурот. I, 32). Следовательно, только мысль об относительности как подлинной форме бытия вещей, есть, по взгляду Секста, критическая мысль Протагора. Если примем к сведению это замечание Секста, то должны будем рассуждать так, что ни к мысли о вечном изменении материи, ни к той мысли, что вне формы этой текучей материи для нас нет иного смысла вещей, Протагор не

относился критически, не обсуждал, не исследовал этих положений, но принял их как нечто данное или в явлении, или во мнении общего смысла. Философская теория Протагора построена на этих данных и существенно заключается только в учении об относительности как о подлинной форме бытия вещей. Логическая конструкция этой теории очень проста: если вещи постоянно изменяются и если притом они доступны нашему пониманию только так, как являются нам в своих изменениях, то подлинная форма, в которой вещи сами существуют как таковые, есть форма относительности.

Эта последняя мысль и есть, собственно, та теоретическая мысль Протагора, против которой ратует Платон. Всякому понятно, как в самом деле противоположна она идеальной теории Платона и как нуждался Платон в победе этой мысли, чтобы поставить свою теорию идей как непреложных безотносительных объектов нашего знания. Платон, разумеется, беспрекословно согласился бы с тем, что ὅλη ρευστή ἐστίν<sup>37</sup>, но признать относительность за подлинную форму бытия вещей — это значило для Платона подорвать в самом корне свое собственное философское учение. Ἀνθρώπος μέτρον<sup>38</sup> Протагора возмущал Платона не тем, что в нем Протагор, как думает Витринга, *hominem spectat non ingenio praeditum sed unice coprore constantem*<sup>39</sup> (Ibid., S. 78), но тем, собственно, что в глубине этого тезиса лежит метафизическая мысль об относительности как подлинной форме бытия вещей. С этой точки зрения должно различать в материале философии Протагора, как мы имеем его в нашем диалоге, те положения, которые, собственно, принадлежат Протагору, от других, которые суть положения частью вообще сенсуализма, частью Гераклита и его последователей. В критическом взгляде Платона и мысль о движении, и мысль о том, что знание есть ощущение, и учение об относительности совпадают. Это концепция Платона. Протагор же хотя практиковал учение и Гераклита и сенсуализма, однако в его собственной теории господствует только мысль об относительном бытии, другие же мысли входят в нее, как говорит Секст, догматически. Согласно с этим, выражения, в которых должно ловить смысл Протагорова афоризма: «Человек меры» — и, таким образом, смысл всего его философского учения, суть не «все есть движение» и другие подобные, но: «Одно же само по себе не существует» и далее: «Ничто никогда не есть, но всегда становится» (152d). Сюда же: «Ничто не существует само по себе, но всегда возникает в связи с чем-то» (157a). <...>

С указанной точки зрения на учение Протагора мы легко понимаем, каким образом критическая мысль Платона отождестви-

ла его с сенсуализмом и оперла их вместе на великую теорию Гераклита — теорию всеобщего космического движения как истинной формы бытия вещей. Посмотрим, однако, как произошло в мышлении Платона это сближение Протагора с сенсуализмом, с одной стороны, и с гераклитизмом — с другой. <...>

### С. 119—125.

Конечно, мы не можем не сожалеть о том, что не имеем подлинных сочинений Протагора, в которых, быть может, нашлось бы выражение вроде: *Ἐσιότης ἐστὶ αἴσθησις*<sup>40</sup>, и таким образом вопрос об основании, по которому Платон сближает его учение с сенсуализмом, устранился бы из нашего исследования. Но через это облегчение едва ли бы выиграло само исследование, потому что истинный интерес задачи состоит в том, чтобы основание для сближения Платоном Протагорова учения с сенсуализмом найти на путях самого мышления Платона. В самом деле, мы не знаем, в каком смысле трактовал Протагор человека, когда называл его мерою всех вещей, — в том ли смысле, как понял его Витринга (см. выше), или в том, как объясняет его Грот; но мы знаем, что он признавал его мерою всего, — и этого для нас совершенно достаточно, для того чтобы не ошибиться в том смысле, какой учение его должно было иметь для Платона, с его точкой зрения на человека как на субъект, который в своих суждениях о вещах сам должен соизмеряться с идеями как непреложными объектами истины. Если бы исследователи и критики философии Протагора, принужденные, как было замечено это в своем месте, изучать ее преимущественно по Платону, не забывали своей обязанности не выходить из кругозора самого Платона, то они поняли бы, что в глазах Платона учение Протагора сближается с сенсуалистическим учением не по единству формы, а по единству содержания, или — протагоризм отождествляется в глазах Платона с сенсуализмом в глубине того общего мировоззрения, с которым оба они находятся в непосредственной связи, т. е. мировоззрения антиидеального. Вот причина, почему и Гераклит, и Эмпедокл, и Гомер, и Эпихарм, и Протагор, и — смело можем сказать за Платона — все антиидеалисты (в Платоновом смысле) являются у него на защиту мнения Теэтета, что знание есть ощущение. Но не антиидеалист Парменид исключен самим Платоном из этого кружка как бы нарочно для того, чтобы понятно было, из-за чего тревожит он вышеупомянутых лиц. Но критика, по-видимому, была глуха к этому голосу Платона; напротив, она ставила своею задачею найти во фрагментах означенных философов какое-нибудь изречение, вроде *αἴσθησις ἐσιότης*<sup>41</sup>, чтобы таким образом отгадать загадку Платона. Между тем Платон

хотел оторвать αἴσθησις от ἐπιστήμη вовсе не потому, почему эта связь так претит какому-нибудь современному идеалисту; ибо само слово αἴσθησις ни для Платона, ни для тех, в которых он видел своих противников, не значило того, что значит часто ощущение для современного платонического мыслителя. Вообще, должно заметить, что понятия ощущения, равно и другие, например мнения, знания, как это будет раскрыто в своем месте, не имели ни у Платона, ни даже у Аристотеля того определенного значения, в каком они употребляются нами, и выступают в их мышлении методически, а не систематически. При этом не без интереса можно проследить, как еще в древности суживался смысл понятия αἴσθησις. В одном месте нашего диалога Платон, пересчитывая ощущения, говорит, что они суть зрение, слух, обоняние, охлаждение, разгорячение, удовольствие, печаль, желание, устрашение и другие бесчисленные и не имеющие даже названия (156b; ср. с 186d). Аристотель свидетельствует, что древние «утверждают, что разуметь и ощущать суть одно и то же» (De An. 427a). Кого разуметь здесь под древними, ясно из одного места «Метафизики» (1009b), где Аристотель называет Демокрита, Эмпедокла и Анаксагора сторонниками такого воззрения, и хотя он не причисляет к ним здесь Протагора, но по связи мыслей во всем этом месте ясно, что Протагор, о котором Аристотель упоминает в начале главы, должен быть отнесен к их числу (см.: Met. IV, 999b; Anal. post. 87b, 88a). В том же смысле объясняет Аристотель и «меру» Протагора: «Протагор же утверждает, что человек есть мера всего: как познаваемого, так и воспринимаемого» (Met. 1053a; ср. с 1047a). <...> А Диоген Лаэртций свидетельствует о Протагоре так: «[Он] говорит, что душа есть чувства и больше ничего, о чем и Платон свидетельствует в “Теэтете”» (IX, 51). Особенно интересно указать здесь на мнение схолиаста к приведенному выше месту из «Метафизики» Аристотеля (1053b). Схолиаст спрашивает: «Почему без необходимости говорится, что человек есть мера, а не знание и восприятие» (ed. Brandis. P. 787). Схолиаст был здесь приведен в недоумение Аристотелем, который, исследуя смысл слова «мера», говорит, что мера вещей есть знание и ощущение, замечая, однако, что ощущения «более измеряемы, чем [сами] измеряют». А Протагор, продолжает он, просто человека назвал мерою вещей, не различая знания и ощущения. Наивность схолиаста состоит в том, что, руководствуясь Аристотелем, он желал бы, по-видимому, поправить Протагора, поставив на место его «человеческое» свое «знание» и «восприятие», не замечая того, что Протагор потому и говорил «челове-

ческая мера», что не отличал знания (ἐπιστήμη) от ощущения (αἴσθησις).

Во всяком случае, не может быть никакого сомнения в том, что Протагор не отличал ощущения от мышления, что было задачей, собственно, Платона и Аристотеля. Так, Аристотель в указанном выше месте «Метафизики» (999b 2) говорит: «Если вне отдельных вещей нет еще ничего, то, значит, ничто не мыслимо, но все только ощущаемо, и ни о чем нет знания, если только ощущение не назвать знанием». Здесь, таким образом, ощущение отличается от знания тем, что ощущение простирается на отдельное, а знание на общее. Потому Протагор, хотя и не утверждает, что ощущение есть знание, но, говоря, что человек есть мера всего, он, с указанной Аристотелем точки зрения на знание, делает то же, т. е. содержанием знания признает не что-либо общее, непреложное, но отдельное, преходящее и изменчивое. Отсюда понятно, почему Протагор со своим учением мог быть преследуем Платоном как сенсуалист и даже как представитель сенсуализма, тем более опасный, что то мировоззрение, на котором держится сенсуализм, т. е. понятие относительности как подлинной формы бытия вещей прикрито у него такою формою, которая имеет вид более широкой мысли, чем мысль сенсуализма в форме: ощущение есть знание. Согласно с этим, мы готовы думать, что Платон скорее допустил бы теэтетовский голый тезис сенсуализма, чем тезис Протагора. Ему — носителю и проповеднику идей как непреложных объектов истинного бытия и знания — невозможно было признать человека за меру всего существующего. Это понятно. Но разве непонятно и то, что тезис: «ἐπιστήμη αἴσθησις» — не нравился Платону потому, собственно, что если все содержание истинного знания возможно через восприятие, то, значит, нет идей — этих вечных и неизменных объектов истины, существующих в месте вышесмирном, недоступном ощущению. Сенсуализм и протагоризм — повторяем здесь то, что сказано выше, — слились во взгляде Платона в одно учение, потому что в глубине их он усмотрел одно мировоззрение, одну философскую тенденцию. Протагор, измеряющий истину человеком, и сенсуализм, измеряющий истину ощущением, для Платона одинаково противны, потому что оба они полагают истину относительную и относительность, замечаемую в подлежательном бытии вещей, считают формой их истинного бытия. Как истинный смысл Протагорова учения есть, по Платону, тот, что, как что кому кажется, так это и есть для него, так равно и то положение, что ощущение есть знание, также не может быть разъяснено в каком-либо ином смысле. Или, если, по Сексту, Протагор отвер-

гает всякий критерий истины, так как все явления он признает за истинные («Против математиков», VII, 60, 369), то не что-либо иное утверждает и сенсуализм, полагая, что ощущение есть знание. С другой же стороны, безразличие, с которым относился Протагор к человеку как к мере сущего, не определяя, есть ли он такая мера в силу своих ощущений или в силу разума, убеждает в том, что сам разум он трактовал не в смысле безличного и универсального, в каком это понятие употреблялось в позднейших философских системах Гегелевой школы, но просто в смысле человеческого орудия знания. Потому — как наивен схолиаст, который, как было замечено, желал поправить тезис Протагора, поставив вместо его ἄνθρωπος μέτρον — ἐπιστήμη и αἴσθησις; так равно наивно рассуждает и Прантл, когда думает, что мысль Протагора будет иметь лучшую редакцию, если вместо ἄνθρωπος и т. д. сказать: das Denken ist das Maß der Dinge (Geschichte der Logik. I. S. 12)<sup>42</sup>; оба они, по-видимому, не замечают, что каждое такое исправление текста Протагора совершенно меняет внутренний смысл его тезиса. Равным образом заблуждается и Грот, думая, что Протагор, имея право вместо Платонова выражения: «Истинными на самом деле для меня [являются] мои чувства» и т. д. (160d), сказать: «Истинным на самом деле для меня [является] мое мышление, ибо его сущность неизменна», тем улучшил бы смысл своего положения настолько, что Платон не мог бы его опровергнуть (Грот. Там же. С. 347). Ибо Платон восстает не против ощущения или мышления как орудий знания, но против того, чтобы через каждое в отдельности или через оба вместе измерять истину, так как, по Платону, они сами должны быть измеряемы в своей истине некоторым объективным мерилom... Точно так же не прав Грот и в том случае, когда думает защитить Протагора от критики Платона, укоряя самого Платона в ошибочном заключении, известном в логике под выражением: «A dicto secundum quid ad dictum simpliciter»<sup>43</sup> и состоящем будто бы в том, что Платон практикует часто тезис Протагора в том смысле, что каждое мнение каждого человека истинно (ср. 171a, 179b), между тем как Протагор утверждает, что каждое мнение каждого человека истинно только для него самого (Там же. С. 347—348).

Здесь уважаемый автор говорит, кажется, словами Теодора, который, как мы заметили, также, может быть, имел на уме это кажущееся отличие теории Протагора от того, как она практикуется Платоном. Но Грот не обратил в этом случае внимания на то, что относительность истины для каждого в отдельности — что он и хочет выдвинуть как подлинное учение Протагора против

критики Платона — есть только выражение мнения об относительности истины вообще. Потому главное, что преследует Платон в учении Протагора, есть относительность истины, отрицание объективного мерила истины, или истины в самой себе. Тот сильный аргумент против Протагора, который развит Платоном на 171-й странице, направлен именно против этого истинного смысла учения Протагора. <...>

### С. 130—133.

Коренная, глубокая идея всей философии Гераклита есть идея движения. Мы не имеем нужды останавливаться здесь на этой поэтической теории Ефесского мудреца (это приличнее, может быть, будет в «Анализе “Кратила”») <sup>44</sup>. Заметим лишь, что эта теория имеет свою задачу объяснить бытие и жизнь космоса в обширном, вполне античном значении этого слова. Вследствие этого теория движения Гераклита одинаково простирается как на мир материи, так и на мир мысли. Бытие мира материального представляется ему как постоянное, без начала и без конца существующее движение, так что в этом мире нельзя найти ничего неизменно сущего; напротив, как в одну и ту же воду реки нельзя войти два раза, так равно и в этом мире вещей нет ничего, что повторилось бы в последующий момент таким, каким оно было в предыдущий. Равным образом и мир мысли представляется Гераклиту также в форме вечного движения. Аристотель (De An. 405a) свидетельствует, что Гераклит признавал душу за начало бестелесное и вечно движущееся *ἀεὶ ῥεόν*, прибавляя: «Подвижное же познается подвижным» («Изречения»). Мысль и разумение есть, таким образом, по Гераклиту, только феномен общего всеобъемлющего космического движения. Насколько понятие движения господствует в современной физике и физиологии, настолько эти науки, по тому мировоззрению, которое лежит в их основе, сближаются с древним мировоззрением Гераклита, и, конечно, не к кому иному, как к Гераклиту, относится то замечание Бюхнера, которое он делает в предисловии к своему сочинению «Сила и материя» <sup>45</sup>, — именно что воззрения современной физиологии частью имеются уже у древнейших ионических философов.

Легко понять, каким образом теория Гераклита совмещалась в глазах Платона в одно с сенсуализмом и с учением Протагора. Мы видели, что Гераклит был далек как от того, чтобы вместе с сенсуализмом признавать ощущение за критерий истины, так и от того, чтобы вместе с Протагором не отличать ощущения от мышления и утверждать, что истина относительна. Очевидно, однако, что никакая теория, кроме теории Гераклита, не выража-



ет так хорошо смысла того мировоззрения, которое, сознательно или бессознательно для них, лежит в глубокой основе учения как сенсуализма, так и Протагора. Вот истинный пункт связи — в глазах Платона — Теэтета, Протагора и Гераклита: «*Теория Гераклита есть онтологическое основание сенсуализма и философии Протагора*». Мы не можем утверждать, что Протагор понимал в этом смысле значение для себя учения Гераклита; мы должны, напротив, думать, что учение Протагора в известной мере обязано своим существованием именно неправильному пониманию им учения Гераклита. Учение о движении как об общей форме *предлежащего* мира явления материи и духа превратилось у Протагора в учение об относительности как абсолютной форме *истинного бытия* вещей и выразилось в тезисе, что человек есть мера всего. И уже Платон своим архитектурным умом понял истинный смысл теории Гераклита в отношении к сенсуализму и Протагору. Потому истинный фокус, в котором сосредоточиваются пути мышления Гомера, Гераклита, Протагора и Теэтета, есть, собственно, критическая мысль Платона. Сами же по себе они, с одной стороны, различны настолько, насколько часть человеческой субстанции — ощущение отлично от всей, как она означена в Протагоровом изречении: «*Человек*» и т. д.<sup>46</sup>, и, с другой стороны, насколько отличен Гераклит от Гомера, когда он негодует на него за то, что он молит богов: «*Да погибнет вражда!*» Но они сблизилась друг с другом только в критическом мышлении Платона, в том критическом мышлении, которое во всеоружии диалектики выступает в нашем диалоге на защиту своего идеального мировоззрения против мировоззрения антиидеального. Мы видели истинный антиидеальный характер Протагорового учения. Что же касается Гераклита, то нельзя не утверждать, что если бы Платон изучал его учение исторически, то оно не попало бы у него в число антиидеальных учений, ибо Платон, конечно, придавал бы большое значение тому тяготению мышления Гераклита к общему разуму, о котором мы упомянули выше. Но здесь учение Гераклита попадает в цепь мыслей Платона в силу того, что вследствие господствующего в нем представления о движении оно оказывается в его критическом мышлении *возможным* основанием сенсуализма Протагора.

Платон, сближая Протагора с Гераклитом, делает шаг не по пути исторического исследования двух учений, но по пути своего собственного критического мышления. Гераклит, как и Протагор, суть в этом случае, как замечено было и выше, для Платона более имена или знаки известного настроения мышления, нежели исторические философы, и притом так, что теория Ге-

раклита есть в путях мышления Платона естественный, нормальный подход к тому онтологическому основанию учения Протагора и всего сенсуализма, с которого эти учения должны открыться перед критикой не как такие мнения, относительно пределов смысла которых можно еще сомневаться, но тою своею стороною, с которой они выступают в своем подлинном метафизическом смысле, как выражения того мировоззрения, в плане которого они должны быть поняты. Таким образом, то «тождество», в котором, по выражению Платона, «сходятся» все означенные выше учения, есть само критическое мышление Платона, в котором они открываются как учения, прямо противоположные его собственному убеждению, как отрицающие те объективные начала истинного бытия и знания, на защиту которых и выступил Платон против Протагора, видя в его «человеческой мере» центр всех возможных антиидеальных учений. <...>

### **С. 145—150.**

Полное и ясное раскрытие сенсуализма с метафизической стороны, с которой, как сказано, Платон и рассматривает его в своей критике, содержится в следующем за сим ответе Протагора на вышеизложенные опровержения его сенсуалистической теории (166—168с). Суземиль <sup>47</sup> полагает, что Платон заимствовал это место из собственного сочинения Протагора. Как ни правдоподобно, по-видимому, это мнение, но, лишенное всякого исторического основания, оно и само по себе ничего не значит для анализа мышления Платона. Ибо в плане мышления Платона подлежащее нам место диалога, без всякого сомнения, составляет основание того, почему сенсуалистическое учение Протагора поставлено и рассматривается автором в связи и как бы нераздельно с метафизической теорией Гераклита. Основание это состоит именно в том, что сенсуалистическая теория Протагора — человек есть мера истины и действительности всех вещей — есть необходимое следствие того философского мировоззрения, по которому основная форма бытия вещей есть движение: «Все движется, что каждый мнит, то оно и есть, будь то для одного [человека], будь то для [целого] города», — говорит в нашем месте Протагор устами Сократа (168b). Вот точка зрения, с которой в настоящем ответе Протагора опровергаются предшествующие возражения против его сенсуалистической теории. Не по достоинству организации своих чувств, не по случайному авторитету человек есть мера истины, но по необходимости, потому что подлинное бытие всего есть абсолютное движение, исключаящее всякое постоянство, всякий неизменный предикат вещей, который следовало бы знать, чтобы знать истину; напротив, подлин-

ное бытие вещей, будучи рядом моментов их непрерывного изменения, уничтожает различие истинного и неистинного знания: «Ничье мнение не ложно», — говорит Протагор (167d). Но этого мало. Движение, как абсолютная форма всего сущего, простирается в равной мере и на субъект познающий; отсюда знание есть не что иное, как то или другое состояние субъекта, или, что то же, человек, как субъект познающий, eo ipso<sup>48</sup> есть мера всего. Вот в кратких чертах та метафизическая сторона, с которой поворачивает теперь Платон теорию Протагора для дальнейшей критики. Глядя на нее именно с этой стороны, мы легко понимаем, как далеко от истинного смысла Протагорового учения отстояла та критика, которая хотела разрушить его (и вместе с ним сенсуализм) через указание на логические недостатки в отождествлении понятий ощущения и знания. Платон, напротив, как он поставил теорию Протагора в настоящем месте диалога, освобождает сенсуализм от упрека во всех таких недостатках, потому что он ставит здесь сенсуализм и теорию Протагора на твердое онтологическое основание. Движение, как подлинная форма бытия вещей, простираясь и на содержание знания, уничтожает всякое различие в понятиях знания и ощущения и всякую их несоизмеримость. Это онтологическое основание сенсуализма не есть, однако, по нашему мнению, случайное убежище, которое дает в настоящем случае Платон Протагору против изложенных выше возражений Сократа, как думает, по-видимому, Риббинг (см. выше)<sup>49</sup>; напротив, только на этом основании или, так сказать, только на этом пьедестале движения теория Протагора и с нею весь сенсуализм получают свой подлинный, метафизический, смысл, раскрыть который, однако, было, скорее, собственным делом самого Платона в нашем месте диалога, нежели заимствовано им у Протагора (ср.: *Шлейермахер*. Там же. С. 173).

Вообще, не должно напрасно затруднять критику и обременять исследование излишними предположениями. Во фрагментах философии Протагора, как мы можем их собрать путем тщательной критической сортировки, нет никаких указаний на то, чтобы наше место диалога входило в состав его философского сочинения. Между тем, по плану критического мышления Платона, наше место содержит совершенно необходимое положение антиидеального мировоззрения. Мы говорим: антиидеального, а не Протагора, потому что Платон в нашем диалоге имеет дело с Протагором в той мере, насколько его учение антиидеально, сам же Протагор, как говорено было выше, есть для Платона только имя, или знак того мировоззрения, которое так противоположно его собственному. Однако мы считаем себя совершенно вправе смот-

реть на данное у Платона под именем Протагора развитие его учения как на подлинное учение Протагора. Право это основывается на том коренном убеждении критики, что теория Протагора, поскольку она есть подлинно метафизическая теория, действительно есть центральная антиидеальная теория. В двух словах — «человеческая мера» — Протагор высказал все, что только можно высказать в противоположность идеальному учению Платона, так что все, что есть в философии антиидеального, может быть приведено в связь с этим положением, или лучше — все, что может быть приведено с ним в связь, то необходимо антиидеально. Платон отлично понимал все значение данных двух слов Протагора и в нашем месте диалога осветил их именно так, что антиидеальный смысл их стал ясен и очевиден для читателя. Та логическая сторона, с которой нападал на положение Протагора Сократ, отодвинута на задний план и на первый план выдвинута метафизическая его сторона, именно та сторона, с которой положение Протагора является положением совершенно особого философского мировоззрения, в котором сами собою непосредственно уничтожаются указанные выше Сократом логические недостатки. Вы указываете на случаи, в которых знание, по вашему мнению, несоизмеримо с ощущением, говорит в нашем месте Протагор устами Сократа, но ведь это только потому, что вы неправильно представляете себе содержание знания. Именно, вы отличаете в нем истинное от ложного: «я же скажу, что одно лучше другого, но ничуть не истиннее» (167b). Так, если больному кажется нечто горьким, а здоровому — напротив, то ведь это не значит, что больной невежда, а здоровый человек мудрый. Это различие между ними должно различать их не по отношению к истине, а только по отношению к их индивидуальному состоянию (ἔξις), из которого одно может быть лучше, а другое хуже (167a). Говоря о знании, вы представляете себе какое-то особое содержание, независимое от познающего как объективное содержание истины; но на самом деле ничего этого нет, «нельзя иметь мнение о том, чего нет, или отличное от того, что испытываешь, последнее всегда истинно» (167a). Потому, что какому человеку кажется справедливым и честным, то и есть для него таково, пока он так об этом думает. Однако через это вовсе не отрицаются люди мудрые, и я совершенно далек от мысли отождествлять мудрых с лягушками. Вольно тебе свинячить самому и других, слушающих тебя, заставлять делать то же; это нехорошо и вовсе не согласно с моим учением, ибо я, напротив, утверждаю, что «одни бывают мудрее других»<sup>50</sup>, но только это различие людей в мудрости касается не истины их знания, а пользы; именно: мудрый

есть тот, кто в состоянии сделать, что вместо представления вредного люди имеют представление полезного, хотя в то же время для каждого истинно то, что ему кажется. Вот точка зрения, заключает Протагор, с которой должно смотреть на то, одно ли и то же знание и ощущение, «а не так, как только что из привычных выражений и имен»<sup>51</sup>.

Если мы теперь бросим один общий взгляд на рассмотренную нами часть диалога от 161 до 168с, то, не рискуя ошибиться, можем утверждать, что литературная ее комбинация у Платона была следующая. Начертав на предшествующих страницах диалога (до 161) из указанных в своем месте элементов общую картину сенсуалистического мировоззрения, наш автор прямо обратился к рукописи Евклида как к источнику и руководству для критики этой теории. Но хотя возражения Сократа как против Протагора, так и против сенсуализма, вообще, были хороши и остроумны, однако Платон скоро увидал, что этими средствами не может быть побеждено сенсуалистическое мировоззрение, которое, как он думал, имеет для себя твердое онтологическое основание в учении о движении как подлинной форме бытия вещей, и чего не замечал Сократ. Посему хотя Платон и повторил возражения Сократа, даже, быть может, с прибавлением от себя некоторых однозначных, однако тем самым был принужден восстановить далее перед читателем учение Протагора в его истинно философском, или метафизическом, значении. И уже после этого, как было указано гораздо ранее, приступает в своей собственной критике Протагора и сенсуализма по плану метафизического мышления. Так объясняется та неровность, которая, по наблюдению многих критиков, и особенно Боница<sup>52</sup>, имеет место у Платона в критике Протагорова учения. Эта неровность чувствуется именно на указанных выше страницах — от 161с до 168с. <...>

### С. 154—158.

Разбитого Протагора Платон преследует теперь на ближайших страницах диалога. Обращая внимание на то, что Протагор отличает знание от незнания не истиною, а пользою, Платон доказывает, что это различие, рассматриваемое со стороны объективности полезного, так же разрушительно для учения Протагора о человеке как мере, как и определение его как меры в отношении к истине. Конечно, относительно честного и постыдного, справедливого и несправедливого, правого и неправого многие даже и из тех, которые не вполне разделяют учение Протагора (имеются в виду, вероятно, Аристипп и его последователи; ср.: *Шлейермахер*. *Op. cit.* Р. 184), держатся того же мнения, что если то или другое государство считает нечто в данное время законным

для себя, то это и есть для него поистине таково, и что в этом отношении нельзя отличать одно государство от другого как мудрое от немудрого. А в отношении к тому, что государство считает полезным для себя или не полезным, один советник отличается от другого и мнение одного государства отлично от мнения другого по отношению именно к истине или объективности пользы (172a–b, 177d–e). Так как сфера полезного простирается одинаково и на будущее, то положение Протагора о человеке как о мере мы должны, очевидно, распространить и на будущие вещи. Между тем ясно, что по вопросу, например, о возможных патологических явлениях мнение врача более значительно, чем мнение кого-либо другого, по вопросу о свойстве будущего винограда мнение земледельца имеет преимущество перед мнением кифариста и т. д. в других делах. Таким образом, как в отношении к будущему не всякий человек есть одинаково лучший судья, так не каждый в равной мере есть мерило того, что для него самого действительно полезно. На этом стоит и Протагор, когда говорит о себе, что он лучше всякого другого в состоянии предусмотреть, какие речи в пользу каждого из нас будут убедительны перед судом. Таким образом, он необходимо принужден согласиться с тем, что один мудрее другого, и такой-то, собственно, есть мера, а мне, незнающему, заключает Платон, нет надобности быть мерою, как он принуждал меня к тому против воли (178–179a–b).

Феодор, как мы уже знаем, находит, что это второе доказательство против Протагора особенно сильно колеблет его учение, поколебленное уже и тем, что по смыслу этого учения мнение и тех, которые отвергают его, должно также быть признано за истинное (179b). Нельзя оставить без объяснения это замечание Феодора. Человек, которому тонкая философская критика казалась *φίλοι λόγοι*<sup>53</sup>, действительно мог смотреть на второе доказательство Платона против Протагора как на более сильное, ибо оно более наглядно, чем первое. Но надо сказать, что по своему внутреннему смыслу оно стоит в непосредственной связи с первым аргументом. Утверждая, что между знающим и не знающим должно наблюдать различие не в отношении к истине, а в отношении к пользе, Протагор, очевидно, только убегает через это от того положения, что все люди одинаково владеют истиною, что есть неизбежное следствие его тезиса, что человек есть мера всего сущего. Потому настоящую критику Платона мы и назвали выше преследованием уже разбитого Протагора. Протагор действительно разбит Платоном, когда последний доказал, что самое содержание его учения непосредственно разрушительно для него самого. Под ударом этого аргумента учение Протагора по-

страдало во всем его объеме, преследование же его в убежище пользы возможно только по мотиву одной мысли о будущем. Но и эта мысль о будущем дает возможность указать на несообразность в учении Протагора также только по мотиву истины. Ибо понятие пользы само по себе действительно есть понятие относительное: нечто как полезное устанавливается в каждом данном случае по особому плану на будущее ввиду известной определенной цели, согласно с обстоятельствами настоящими и прошедшими, так что относительно пользы вообще можно утверждать, что кому что кажется полезным, то и есть таково для него в субъективном его чувстве. Понятие же объективно полезного измерено, очевидно, по смыслу объективно истинного, — и только в этом, следовательно, опять в том же смысле истины, т. е. в смысле содержания знания, можно отрицать неразличенность его во всех людях относительно будущего. Согласно с этим Платон и замечает тотчас, что еще разными иными путями можно также доказать, что не всякое представление каждого человека одинаково истинно (179). Это значит, что если раз в самом своем содержании, и потому совершенно объективно, опровергнуто положение Протагора о человеке как о мере всех вещей, то уже не составляет труда доказать его несостоятельность, в каком бы смысле оно ни было истолковано. Оказывается, таким образом, что Платон вполне понимал всю силу и все преимущество своего первого аргумента сравнительно со всяким возможным, и следовательно, только как подлинная речь Феодора, совершенно исторически, а не по плану критического мышления Платона, встречается в диалоге замечание о преимущественном достоинстве второго аргумента против учения Протагора.

Платон не абсолютно отрицает учение Протагора о человеке как о мере всех вещей: он признает его до известных пределов — и вот как завершает его смысл. В отношении к данному состоянию каждого субъекта трудно сказать, чтобы испытываемые им ощущения и происходящие отсюда мнения не были истинны: во всяком же случае, я ничего не говорю против этого (179е). По объективности, с которою отнесся здесь Платон к учению Протагора, замечание это вполне соответствует тому объективному смыслу, со стороны которого подорвал он его своим первым аргументом. В этом аргументе Платон, как мы знаем, указал, что самое содержание положения Протагора разрушительно для него; здесь же Платон говорит, что в положении Протагора действительно есть объективный смысл, но не тот, в котором практикует его Протагор. Не в том смысле человек есть мера, что то есть действительно объективно само в себе, что ему кажется, но в



том лишь, что кажущееся ему есть истинное содержание его субъективного мировоззрения (πάθος)<sup>54</sup>. Это значит, что те формы и определения, в которых мир кажется человеку, субъективны и относительны; но отсюда не следует, чтобы объективное и действительное бытие вещей было совершенно равно субъективному их определению в ощущении человека. Напротив, субъективное не измеряет объективного; потому человек если и есть мера, то не вещей в их объективном определении, но своих собственных пассивных отношений к вещам, или иначе: он есть мера только себя самого, того, что ему кажется, но не того, что действительно есть; следовательно, человек не измеряет истины. В субъективном воззрении его мир есть только явление; но существует мир объективно, мир сам по себе: знание этого мира и есть знание истины. Так как человек сам есть только ингредиентный член этого мира, то ясно, что он не может быть его мерилом: потому — человек есть мерило значит то, что человек есть мерило своих собственных ощущений, показатель своего собственного истинного бытия, или то же: в формуле  $a = a$  — человек есть человек, а не мир, не показатель истинного бытия вещей, не мерило подлинно сущего.

Таков, по нашему мнению, смысл указанного выше замечания Платона о тезисе Протагора. Достоинство его как замечания критического состоит в той объективности выраженного в нем взгляда на истину, которым Платон отличается от большинства древних мыслителей и еще более — от новых, и в силу которой он так труден и вместе с тем так полезен для нашего образования, если только мы придаем в нем какую-нибудь цену высшей объективной философской критике. <...>

### **C. 160—167.**

Согласно с этим, теория движения подвергнута Платоном критике именно в значении ее как онтологического основания сенсуализма. Платон говорит: есть два вида движения: одно — перемещение в пространстве, другое — изменение по качеству. Если нечто движется одним только видом движения, то это движущееся есть вместе с тем и стоящее, так что одинаково можно сказать, что все движется и все стоит. Если же (по смыслу теории движения) недвижение не свойственно ничему, то следует, что все движется обоими видами движения. Но так как каждое качество, существуя только в акте встречного движения: одного как действующего и другого как страждущего, по смыслу данной теории не может оставаться, как оно есть, но также течет, то спрашивается, какой, например, цвет можно высказать как предикат предмета? Далее — если все существует в акте движения,

то и об ощущении, очевидно, нельзя сказать, что оно пребывает, например, в акте зрения или, что то же, видеть несколько не более значит, что и не видеть. То же [можно сказать] относительно и всякого другого ощущения. Если же ощущение есть знание, то, оно, очевидно, также не есть что-нибудь более чем и незнание, или: знание равно незнанию (181с, 182). Это абсурдное следствие, выведенное так просто из теории движения, ясно дает понять, что учение о безусловном движении не только не должно служить основанием того положения, что ощущение есть знание, — напротив, оно разрушает самую возможность ощущения, а следовательно, и знания. Но этого мало: теория движения не только отрицает знание через отрицание ощущения, но она делает невозможным хотя бы как-нибудь понять, что есть знание. Ибо если все движется, то всякий предикат к знанию будет справедлив, лишь бы только не стоять на одном. Вообще же, по смыслу этой теории, нельзя говорить ни о чем, что оно есть *так* или *не так*; ибо в обоих этих выражениях не говорится о движении, напротив, нужно придумать какое-нибудь новое слово, имеющее подвижный смысл (183а–b). Смысл этого требования состоит в том, что, по теории абсолютного движения, необходимо, чтобы и то, что находится в движении, само было движением, т. е. движение должно быть мыслимо не как предикат или *modus* бытия вещей, но само как субъект или субстанция. Очевидно, что при таком всеобъемлющем значении понятия движения обычные формы нашего мышления не могут выразить истинного бытия вещей; в этом случае нельзя уже ничего мыслить как предикат к субъекту и ничего поставить в мышлении как субъект; остается возможным только мыслить, что движение движется...

Должно удивляться этой возвышенной критике Платона, должно учиться у него той могучей объективности мысли, с которою исполнена им эта трудная задача — разрушить в прах, по-видимому, столь твердое учение сенсуализма, им же самим разъясненное и поставленное, кажется, на такое прочное основание, как теория движения. Однако это возможно было для Платона потому, что он владел в своем мышлении высшим мерилom истины. Ввиду [наличия] идей, этих непреложных объектов истинного бытия и знания, Платон чувствовал всю силу своей критической мысли, чтобы выдержать борьбу с сенсуализмом и учением Протагора не в тех отрывочных положениях, как «чувственное познание» и «человеческая мера», но в форме стройной обдуманной теории, которую он сам развил в своем произведении. Ему для торжества его идеального воззрения нужна была та широкая концепция, в которой он понял и изложил противоположное, ан-

тиидеальное, мировоззрение. Действительно, трудно указать в критической литературе пример подобного плана в развитии критической мысли, в каком исполнена Платоном критика сенсуализма и сродного с ним протагоризма. Взявши простую формулу: знание есть ощущение, Платон тотчас указал на соответствующую ей формулу: человек есть мера всего сущего — в учении Протагора. Через мысль о движении как общей форме бытия вещей он свел далее эти положения к одному основному для них мировоззрению. Силою своей диалектики он усердно послужил при этом раскрытию этого антиидеального мировоззрения, указав наглядно на разных примерах, как подвижны все предикаты, в которых мы обыкновенно судим о вещах и явлениях, и как, напротив, по-видимому, нормальна форма движения как общая форма бытия вещей и объектов нашего знания. Таким образом, под все здание сенсуализма с Протагоровым учением в центре Платон сам подвел теорию движения как его, по-видимому, незыблемое онтологическое основание. Но чем шире концепция, в которой понято Платоном антиидеальное учение, тем строже к нему его критика. Вступая с ним в борьбу, Платон прямо нападает на его центр, т. е. на учение Протагора о человеке, и указывает, что в самом содержании этого учения дано непосредственно его полное отрицание. Затем он преследует его в том убежище понятия пользы, которое Протагор ставит как подлинный объект своей «меры». Наконец, неумолимая его критика подрывает и самое основание антиидеального учения: весь космос рушится в глазах глубоко-мысленного читателя, когда Платон убеждает его в том, что движение, долженствующее быть онтологическим основанием сенсуализма и Протагорова учения, само неминуемо отрицает *ὄν*, отрицает бытие; все превращается в хаос, ни на чем нельзя остановить мысль, ничего нельзя назвать так или иначе, ибо предикаты бегут от субъектов, увлекаемые общим космическим течением, в свою очередь от них бегут и субъекты, остается одно движение, но уже не как общая форма бытия мира, годная быть для мышления онтологическим основанием определенного мировоззрения, но как всеобъемлющая субстанция бытия, которая также движется... Такова эта возвышенная, строго объективная и истинно драматическая критика!

---

Но это еще не последнее слово критики Платона. Метафизический смысл сенсуализма разрушен, но осталось психологическое его содержание, к которому и обращается теперь Платон.

Замечательно, что светлый мир идей разума, как мы увидим это тотчас, открывается в диалоге при исследовании вопроса о знании именно с этой, психологической, стороны. Не должно ли иметь это в виду при обсуждении того плана мышления, по которому создано Платоном его идеальное мировоззрение? Но обратимся к диалогу. Перед нами вновь выступает Теэтет (183d) с напоминанием Сократу о том, что после критики теории движения следует по плану (ср. 181a) рассмотреть противоположное учение о подлинной форме бытия, формулируя его:  $\pi\acute{\alpha}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\acute{\alpha}\nu\alpha\iota$ <sup>55</sup>. Сократ заявляет, что действительно это есть учение Мелисса<sup>56</sup> и других, и особенно Парменида, но отказывается рассуждать теперь о нем, так как это увлекло бы его далеко от предмета настоящего исследования. Мы принимаем это замечание Платона в его буквальном смысле и в общем течении мыслей автора даем ему значение перехода от метафизической критики сенсуализма к анализу содержания знания как психического явления.

Этот психологический анализ знания имеет, по-видимому, значение опровержения только того мнения Теэтета, что знание есть ощущение. Ибо из него оказывается, что в познании каждого предмета, получаемом через то или другое ощущение, мы имеем определения, которые совершенно тождественно повторяются относительно всех объектов, подлежащих разным ощущениям, или которыми мы выражаем отношения между объектами, т. е. которые вообще не составляют содержания никакого ощущения. Отсюда, заключает Платон, «совершенно ясно, что знание есть нечто иное, нежели ощущение» (186e). Но так как, с одной стороны, мнение Теэтета есть формула вообще сенсуализма и так как, с другой — означенный анализ непосредственно приводит к противоположному сенсуализму мировоззрению, т. е. идеальному мировоззрению Платона, то мы имеем полное право считать его последним словом Платоновой критики сенсуалистического воззрения вообще.

Если мы обратим теперь внимание на то, каков *nervus probandi*<sup>57</sup> в нашем месте критики сенсуализма, то с первого раза может показаться, что он тот же, каков и в изложенном выше доказательстве Сократа против сенсуализма. Однако если внимательнее сравнить между собою эти доказательства, то нетрудно заметить все различие их внутреннего достоинства. Там, в доказательстве Сократа, несоизмеримость знания с ощущением указана в содержании их как явлений опыта; здесь, в доказательстве Платона, напротив, несоизмеримость знания с ощущением объяснена по смыслу их метафизического содержания. Именно Платон утверждает, что знание как таковое по самому своему со-

держанию отлично от ощущения. Между тем как содержание ощущения распадается на моменты, из которых каждый есть совершенно отдельный мир, содержание знания ощущаемого предмета составляет нечто другое. Так, например, относительно звука и цвета содержание знания есть «затем, что один отличается от другого и тождествен самому себе и что оба они составляют два, а каждое из них одно» и т. д. 185a–b). Таким образом, понятие бытия (или, по выражению Платона, οὐσίᾱς) и небытия, сходства и несходства, тождества и нетождества и проч. — вот что, как добавление к тому или другому ощущению, составляет истинное содержание знания ощущаемого предмета. Так как все эти и подобные понятия не даны ни в каком ощущении, то, следовательно, знание не то же, что ощущение, или ощущение не есть причина знания. Знание, напротив, есть совершенно особое от ощущения дело непосредственно души самой по себе. Оно, как говорит Платон, состоит «в умозаключении о претерпеваемом», причем указанные выше понятия, будучи непосредственным содержанием души, служат для нее такими основными нормами, в которых только она и может знать сепаратные миры ощущений как объекты окружающего ее одного мира. В этом учении о том, что в содержании всякого знания есть нечто такое, что душа знает сама по себе, Платон высказал такое убеждение, которое должно быть оценено как одно из основных приобретений философской критики за всю ее историю. Это убеждение Канта в необходимости «чистого» элемента во всяком познании. Но, между тем как у Канта это убеждение породило целое философское учение о категориях, Платон, по крайней мере в нашем диалоге, поступил, может быть, лучше, указав в виде образца только на некоторые основные понятия как на непосредственные нормы знания и как бы нарочно остановился перед тяжелой задачей развить теорию идеального знания<sup>58</sup>. Однако в данном анализе знания, как уже было сказано, он так близко подошел к своей идеальной теории, что было бы совершенно неестественно думать, что это последнее слово его критики сенсуализма произнесено им без всякой мысли о другом, диаметрально противоположном ему, учении, т. е. учении об идеях. Напротив, только эта живущая в его духе мысль дала ему силу после долгой и упорной борьбы с сенсуализмом сказать наконец со всею решительностью, что знание не то же, что ощущение...

Итак, хотя в нашем месте диалога Платон доказывает то же самое, что дано выше в доказательствах Сократа, именно несоизмеримость знания с ощущением, однако *nervus probandi* там и здесь совершенно различен. Отсюда понятно, почему те доказа-

тельства Платон считал несостоятельными, между тем как этому, очевидно, придавал последнее, решающее значение. Согласно с этим, если первые доказательства, по крайней мере некоторые из них, попали в диалог Платона, как мы думаем, из рукописи Евклида, то в последнем, вне всякого сомнения, мы имеем основную критическую мысль самого Платона. Вне этой мысли положение о несоизмеримости знания с ощущением всегда будет касаться их со стороны их помещения в мышлении как логических понятий, на что, как мы видели, и опираются сократовские доказательства несоизмеримости. Но коль скоро критика относится к знанию и ощущению метафизически, т. е. в самом их содержании, то утверждать их несоизмеримость она может только или как Кант — через мысль о категориях, или как Платон — через мысль об идеях. Ибо категории, или идеи, и суть то положительное содержание знания, которое для критического мышления есть единственный показатель несоизмеримости знания с ощущением. Это значит, что, обходя в анализе знания это метафизическое содержание понятия, никогда нельзя победить сенсуализм и доказать, что знание не есть ощущение. Однако хотя справедливо, что сенсуализм может быть побежден только через мысль о категориях или идеях разума, но Кант, который боролся с ним во имя категорий, и Платон, который побеждал его в силу идей, — оба в своих философских учениях поднявшись над уровнем живого, подлежательного бытия, не нашли мира подлинного бытия вещей!.. Должно быть, роду человеческому суждено пресмыкаться в «грязи» подлежательного бытия и позволено только парить к сфере истинно сущего, но не вступать в нее! <...>

### С. 197—202.

Как, по-видимому, ни осязательно доказательство опыта против того, что знание не есть истинное мнение, однако диалектический ум Платона не мог на нем успокоиться. Диалектическому мышлению не так легко, как простому соображению, отличить истинное мнение от знания, ибо для него это значит отличить истину от истины. Потому, если выше через анализ понятия ложного мнения понятие знания осталось в мышлении Платона разобобщенным с понятием истинного мнения, то теперь он пытается сблизить их через понятие разума, λόγος. Так появляется новая редакция прежнего положения о знании, что оно есть правильное мнение с разумом. Впрочем, Теэтет, высказывая это положение, замечает, что он слышал его от кого-то (201c). Это замечание дало повод критике искать автора, и вот Шлейермахер еще указал на Антисфена (S. 184), но Германн (S. 494), а за ним

Штейнгарт (S. 81) хотят видеть здесь кого-нибудь из логографов или софистов-грамматиков; Суземиль же (S. 200) вновь выставил здесь Антисфена. Целлер (S. 370, ср., особенно, 211 и 213), Бониц и Риббинг, по-видимому, также разделяют этот взгляд. Однако такой взгляд, кажется нам, если можно говорить попросту, значит не что иное, как валить с больной головы на здоровую. Ни с чьим, как с нашим, планом критики так не согласна мысль Боница, что критика противоположных платонизму мнений была для Платона не второстепенною задачею, но необходимым делом для позитивного изложения его собственного учения (S. 76). Но, как мы уже говорили, эти противоположные мнения Платон находил прежде всего в себе самом, непосредственно в плане своего собственного диалектического мышления.

Натура диалектического мышления в том и состоит, что оно в каждом своем акте распадается на несколько мнений и таким образом движется сразу по разным направлениям. В этом вся его жизнь, вся сила и все отличие от мышления изучающего. Оно имеет дело с тем или другим историческим мнением, потому что оно само носит его в себе и само порождает его из себя. Вне этого ингредиентного положения в нем того или другого мнения оно не знает никаких исторических мнений. Это значит, что в плане диалектического мышления каждое историческое мнение имеет место не объективно, но субъективно, поскольку само мышление способно родить его из себя, поскольку оно чувствует в себе его присутствие. Потому объективное изучение исторических мнений в произведениях диалектического мышления очень затруднительно. Встречаясь здесь с тем или другим историческим мнением, нужно быть особенно осторожным, чтобы не принять непосредственно за исторический голос то, что прежде всего есть голос самого диалектического мышления. Эту неосторожность мы и замечаем в прежней критике по отношению к подлежащему нам месту диалога. Пусть Платон говорит здесь о ком-то, пусть этот кто-то по принадлежащему ему мнению похож на Антисфена, но если мы хотим в диалогах Платона понимать прежде всего его самого, то мы никак не должны в этом случае оставлять Платона и иметь дело прямо с Антисфеном. Мы должны помнить, что это мнение, хотя бы и напоминало Платону мнение Антисфена и исторически вполне ему принадлежало, нам дано в путях мышления Платона, потому и изучаемо должно быть непосредственно в этих путях.

С этой точки зрения смотря на подлежащее нам мнение о знании, мы утверждаем, что оно есть прежде всего мнение самого Платона, но не в том смысле, как думает Алберти (Zur Dialektik



d. Platon etc. S. 45)<sup>59</sup>, который говорит, что в рассуждениях Платона о господствующих воззрениях на λόγος он узнает его собственное мнение, что знание есть истинное мнение, соединенное с пониманием различия (ср.: Германн, S. 498 и примеч. 492; Суземиль, S. 207; Штейнгатт, S. 85), — а в том, что после разобщения истинного мнения и знания, к которому должно было прийти мышление Платона путем анализа ложного мнения, понятие о λόγος выступило в нем как такое, которое казалось способно сблизить их по их содержанию. Кажется, что понятие λόγος, присоединяясь к понятию ὁρθή δόξα<sup>60</sup>, усиливает его так, что делает тождественным с понятием ἐπιστήμη. Вот проблема, с которой, помимо всяких сходных мнений других мыслителей, выступает диалектическое мышление Платона в нашем месте диалога. Вместе с этим, естественно, мы отрицаем то мнение, господствовавшее доселе в критике, что в ряду мнений о знании, составляющих содержание всего диалога, данное мнение есть совершенно особое определение знания, долженствующее составлять третий, главный, отдел всего диалога. Впрочем, чем менее эта критика анализировала мышление Платона на его собственных путях и чем более была склонна в его диалогах находить драматическое воспроизведение исторических мнений, тем естественнее ее взгляд на наше место диалога как на особую в нем часть, имеющую в мышлении Платона свое особое историческое происхождение. С нашей же точки зрения, напротив, это место есть естественная продукция или, если угодно, исправленная редакция все того же воззрения на знание рационального эмпиризма, по которому знание есть истинное мнение, и в плане Платонова мышления это исправление есть не что иное, как попытка восстановить нарушенное прежде тождество между содержанием истинного мнения и содержанием знания, которое есть также истина. Поле исследования и здесь то же, какое было впереди, — это рациональный эмпиризм, борьба с ним, по смыслу своему, все та же борьба за существование объекта; новое, что внесено сюда, есть объяснительное начало истины в понятии истинного мнения. Так как это изъясняющее начало обозначено через понятие λόγος, то к этому понятию, естественно, и тяготеет здесь весь ток диалектического мышления Платона. Именно, высказывая мнение, что τὴν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμη εἶναι<sup>61</sup>, Платон прежде всего обращает внимание на то, почему именно понятие λόγος может быть принято за излагающее понятие истины в истинном мнении, в смысле тождества его с понятием знания, или, другими словами, почему λόγος, присоединяясь к понятию истинного мнения, приравнивает его по метафизическому содержанию к понятию

знания. Для разъяснения этого излагается особая теория логического отношения к предметам. По смыслу этой теории, логическое положение в нашем мышлении может иметь только нечто связанное, данное в совокупности, а все индивидуальное, данное отдельно, не может иметь в мышлении логического положения. Теория эта разъясняется так, что все отдельное может быть только названо по имени, предикцировано же или обсуждено может быть лишь то, что дано в связи одно с другим (201e—202d). Эта теория претерпевает, однако, потом в мышлении Платона такое изменение, вследствие которого связанное и отдельное оказываются безразличными в отношении к логическому своему положению в мышлении (202e—206b). Затем λόγος при правильном мнении обсуждается уже вне этой теории и доказывається, что ни в одном из своих значений он не сравнивает правильного мнения с понятием знания.

Если от этого плана мышления в подлежащем нашему анализу месте диалога обратимся сперва к мнениям других, то нигде не встретим того мнения, что трактат о познаваемости данного в связи и непознаваемости данного раздельно в целом плане мышления Платона имеет значение теории, долженствующей объяснить, почему λόγος, приведенный в связь с понятием правильного мнения, отождествляет это понятие с понятием знания. Напротив, Шлейермахер (S. 177) и Риббинг (I. S. 166, примеч. 336) смотрят на этот трактат как на постороннее (beiläufige) исследование, хотя и прелиминирующее собою решение вопроса об ὁρθῇ δόξᾳ μετὰ λόγου<sup>62</sup>. Это, очевидно, та же точка зрения, с какой эта критика смотрит и на предшествующий трактат о ложном мнении. Штальбаум (Proleg. P. 27), а равно и Суземиль (S. 203), объясняя данное место диалога, вставляют этот трактат в последующую его часть, в которой обсуждается значение понятия λόγος при правильном мнении, и таким образом сближают эти два места, столь различные, по-видимому, по содержанию. Только разве Бониц несколько приближается к нашему взгляду на рассматриваемое место диалога, когда говорит, что в нем определение знания как δόξα ἀληθῆς μετὰ λόγου<sup>63</sup> критикуется в том специальном смысле, в котором оно было высказано автором (Stud. P. 71). Но мы расходимся с Боницем именно в том, что данное мнение о знании рассматриваем прежде всего и непосредственно в путях мышления самого Платона, и, согласно с этим, трактат о логическом положении в нашем мышлении сложного и данного элементарно принимаем не в значении критики специального смысла данного мнения о знании, но в смысле специальной теории, долженствующей объяснить это мнение.

Нельзя скрывать, что источник разногласия нашего в настоящем случае со всею прежнею критикою лежит глубоко в самом способе, принятом нами для объяснения положений, встречающихся в диалогах Платона. Прежняя критика, видя в Платоне борца за ведомую ему одному истину, вместе с этим на все исследуемые и отвергаемые им положения смотрела как на чуждые ему по своему происхождению. Мы же, не отвергая прямой задачи критики Платона — опровергать чужие мнения, прибавляем: постольку, поскольку эти мнения встречаются непосредственно в его собственном мышлении как возможные по данному вопросу. Если, однако, таким образом мы и думаем, что ближайший источник всех встречающихся у Платона философских мнений есть его собственное мышление, то в то же время мы не хотим уклониться от сближения того или другого из его мнений с философским учением его предшественников или современников. Только мы думаем, что прямая задача такого сближения все же должна состоять в том, чтобы понять прежде всего то, как то или другое мнение, существующее в философии, функционировано в данном случае в мышлении Платона. <...>

### С. 220—234.

Все исследование Платона об отношении правильного мнения к знанию по смыслу своему есть не что иное, как борьба идеализма с эмпиризмом или, точнее, идеального реализма с эмпирическим формализмом, или номинализмом. Но этот смысл открывается, однако, только с точки зрения на это исследование, как оно имеет место в самом мышлении Платона. С этой точки зрения все исследование Платона, как это раскрыто выше, имеет дело с одним и тем же воззрением, хотя и высказанным в двух видах. Между тем с точки зрения той критики, которая разъясняла Платона, не касаясь путей его собственного мышления, два вида, или два выражения, одного и того же воззрения казались двумя разными воззрениями и она искала их историческое происхождение в темной среде полудошедших до нас мнений предшественников и современников Платона. Естественно, что при таком пути исследования она или принуждена была ограничиваться смутными предположениями, или связывала встреченные у Платона мнения с обломками мнений разных исторических лиц или даже (как Суземиль, например) позволяла себе угадывать исторический источник их там, где дан самый общий признак только возможности его. Все это происходит оттого, что критика в своем исследовании удалялась от путей самого мышления Платона. Если бы критика стала на эту точку зрения, то, без сомнения, ей открылось бы, что все понятия, с которыми Платон имеет дело во

всем этом исследовании, выступают в его мышлении методически, а не систематически, т. е. без определенного содержания, которое нужно было бы только сравнить между собою, что, напротив, содержание это само ищется во всем этом исследовании и этим исканием обуславливается само исследование, так что все исследование есть не что иное, как искание содержания понятий истинного мнения и знания. С этой точки зрения ей открылось бы также, что понятие λόγος, введенное в исследование вопроса об отношении истинного мнения к знанию, не составляет собою нового положения о знании, но употреблено как средство все для той же цели — чтобы доказать необходимость различения истинного мнения и знания, т. е. чтобы выяснить содержание этих понятий. Ибо чем оканчивает Платон свое рассуждение о понятии λόγος при правильном мнении? Тем, что положение ὁρθή δόξα μετὰ λόγου ἐπιστήμη ἐστὶ есть наивное положение, так как оно не значит ничего другого, как то, что ἐπιστήμη ἐστὶ ὁρθή δόξα μετ' ἐπιστήμης (210a), т. е. что ὁρθή δόξα все-таки должно быть различно от ἐπιστήμη<sup>64</sup>.

Как ни богата, однако, вся эта критика рассудочного эмпиризма, но она приводит только именно к этому убеждению в необходимости отличения истинного мнения от знания и не дает положительного ответа на то, что есть истинное мнение вне знания и что есть само знание в отличие от мнения. Но при всем том тот был бы вовсе не критик, достойный Платона, кто подумал бы, что все пройденное нами исследование Платоном сенсуализма и рассудочного эмпиризма по вопросу о знании могло быть совершено им вне ясного его собственного убеждения в том, что есть истинное знание. Напротив, только мысль об идеях, через созерцание которых возможно, по Платону, постижение всего сущего, была в состоянии руководить его мышлением в этой изумительной критической работе его в нашем диалоге; только эта гигантская мысль была настолько сильна, что не погибла в его мышлении, подавленная сенсуализмом и эмпиризмом, но еще более выросла в нем и созрела как непреклонное, всепоглощающее убеждение духа. Так решается, по нашему мнению, вопрос, имеет ли наш диалог какое-нибудь позитивное значение или одно негативное, — вопрос, который, как замечено в «Предварительных объяснениях» к чтению диалога, обсуждался весьма различно, но по мотивам за и против, кажется, одинаково несостоятельно. (Более подробно и обстоятельно вопрос этот рассмотрен Риббингом, S. 232 и след.). Позитивный смысл учения о знании хотя и не сформулирован Платоном нигде в диалоге, однако совершенно ясен во всем его изложении, и, только закрывая глаза на пути мышле-

ния Платона, можно искать отдельное, определенное для него выражение. Он присутствует, он одушевляет критику Платона на всех пунктах исследования как сенсуализма, так и рассудочного эмпиризма. Позитивный смысл знания или, что то же, идеи — вот те невидимые, не высказанные Платоном мотивы, которые руководили его мышлением в исследовании всех иных возможных мнений о знании. В силу их все исследование приняло характер борьбы — в первой части с сенсуализмом, а во второй — с рассудочным эмпиризмом. Но ни то, ни другое учение не отрицает идей как более или менее общих понятий в ряду других, и борьба идет не из-за того, чтобы отстоять идеи как понятия, но из-за существования идей как объекта. Объективность идей — вот мысль, которая ни в каком случае не должна позволять сближать идеализм Платона с каким бы то ни было подобным учением и в силу которой идеальное учение Платона всегда останется оригинальным, единственным учением во всей истории философии. Не властвуя эта мысль над философским духом Платона, он мог бы тогда спокойно обсуждать учение сенсуализма и рассудочного эмпиризма, но не бороться с ними. Борьба же с ними имеет смысл борьбы за существование идей как объекта, и в силу этого коренного убеждения Платона идеализм его не есть какой-нибудь современный идеализм, который расплывается в отвлеченностях, но собственно-идеальный реализм, который в идеях усматривает непреложное объективное содержание истинного знания, вопреки сенсуализму, который указывает его в субъективных состояниях, и вопреки рассудочному эмпиризму, который, как сказал Платон Антисфену, не имеет глаз, чтобы за ἴλλος разглядеть еще ἰλλότης<sup>65</sup>, и признает за этим понятием не реальное, а только номинальное значение.

Вот весь истинный смысл борьбы Платона в нашем диалоге с двумя этими учениями — отстоять против них содержание знания как объект, сам по себе существующий вне познающего субъекта. И это-то убеждение философа мы практиковали в своем «Анализе» диалога как зиждительное убеждение всей его критики.

---

Но если задача отстоять непреложный объект знания была основным внутренним мотивом рассмотренной критической борьбы Платона с сенсуализмом и с рассудочным эмпиризмом, то есть особенные условия, вследствие которых простое дело второй части диалога — отличить истинное мнение от знания — вызвало

в Платоне такую трудную, едва доступную даже для современно-го читателя работу мысли. Не говорим ли мы, в самом деле, довольно часто: это он знает, об этом он имеет правильное мнение, строго различая оба эти предиката? и не практикуем ли мы этого различия в разнообразных случаях жизни? Мы имеем в своем мышлении особенные, определенные нормы, под которые без всяких дальних рассуждений подводим нечто как мнение, хотя бы и истинное, а другое — как подлинное знание. Как математик, владеющий определенными нормами исчисления, передвигает в своей голове без всякого труда очень большие числа, так точно и мы, владея нормальным смыслом понятий знания и мнения, очень легко различаем по ним, что есть знание и что есть мнение. Между тем человек, не имеющий в своей голове норм для числовых операций, должен будет проходить большие, для математика совершенно лишние пути, чтобы решить известную числовую задачу. В таком же затруднении вследствие отсутствия определенных норм находился и Платон при решении вопроса о том, есть ли истинное мнение знание. Если бы этот вопрос был предложен современнику, то, если он сколько-нибудь привык к употреблению понятий в теоретическом смысле, решил бы его, конечно, отличив одно от другого как субъективное от объективного. Мы видели выше, как Платон и Аристотель одинаково затруднялись найти такие предикаты к понятиям мнения и знания, которые бы решительно отличили их одно от другого, и как вообще трудно улавливался ими подлинный смысл этих понятий. Вместо этого они описывали их, говоря например, что знание принадлежит только богам и некоторым людям, а мнение доступно всем, но лишь не животным, что знание таково только через мысль о причине (*αἰτίας λογισμῷ*), через связь (*δεσφῷ*), а мнения бегут из души и т. д. Вследствие этого они не дали этих понятий так, чтобы они были годны к употреблению их в систематическом мышлении, но они, как мы видели, выступают в их мышлении всегда только методически. Не имея вообще в обиходе своего мышления наших нормальных понятий — субъективное и объективное, Платон мысль этих понятий передает в искусственном выражении: относительно знания и относительно бытия (ср. 188с).

Если бы мы на своем языке различили вещи относительно знания и относительно бытия, то мы этим сказали бы, что вещи в нашем знании не те же, что в бытии, но для Платона это значит то же, что для нас: субъективное представление вещи и объективное представление вещи. Хотя субъективное представление не значит непременно неистинное — напротив, субъективное представление может быть вполне истинно, — однако этим при-

знаком субъективности мы очень легко отличаем одно понимание вещей от другого, которое как знание основывается на объективных началах критики. Вследствие этого как вообще, так и в каждом отдельном случае, нам вовсе нетрудно отличить истинное мнение от знания. Но Платон, определив знание непосредственно через понятия бытия и истины, естественно, встретил большое затруднение в задаче отличить его от истинного мнения. Ибо ему пришлось отличать истину от истины. Зато и нам чрезвычайно трудно усвоить себе настроение мышления Платона в настоящем случае. Так как мы, отличая знание от мнения как объективное, на началах критики основанное понимание вещей от субъективного, случайного, хотя бы и истинного о них представления, не выходим из пределов психического различия их как конкретных состояний нашего духа и не переносим вопроса в область метафизического исследования. Между тем Платон поставил этот вопрос метафизически, ища отличия истинного мнения от знания как понятий в их метафизическом содержании. Но так как метафизическое содержание знания есть, по Платону, истина как бытие, то конкретное содержание истинного мнения, именно истина, естественно, мешает отличить его от знания. В «Меноне», где вопрос об отношении истинного мнения к знанию поставлен Платоном практически как об источниках добродетели, конкретное содержание истинного мнения нимало не мешало мышлению привести это понятие наравне с понятием знания в связь с метафизическим содержанием добродетели, т. е. с благом. Хотя и там уже чувствуется некоторое затруднение мышления Платона по вопросу об отличии знания от истинного мнения по их метафизическому содержанию, но Платон уклонился от этого в «Меноне». Здесь же, в «Теэтете», вследствие ясного метафизического смысла вопроса о знании и истинном мнении в решении его встретились громадные затруднения, которые вынудили мышление Платона идти далеким, окольным путем и все же в результате прийти только к тому, что истинное мнение должно быть отлично от знания, — положение, из которого он вышел и на котором зиждется вся его критика. Затруднения Платона были как со стороны понятия истинного мнения, так и со стороны понятия знания. Именно, если истина как конкретное содержание истинного мнения, мешает отличать его от знания, то содержание понятия знания, будучи, по Платону, самостоятельным объектом как бытие само по себе, как сущность, как идея вещей, не позволяет отождествлять его с мнением, хотя бы и истинным. При такой постановке вопроса, по-видимому, приходи-



лось или отрицать истину истинного мнения, или отказаться от самостоятельных объектов знания, т. е. от идей.

Читатель видит, что вопрос стоял для Платона очень круто, и он действительно глубоко затруднялся [сделать выбор] между этими двумя крайностями: или отважиться на абсурд, или отказаться от основного своего философского воззрения. Мы видели, что Платон действительно не остановился перед отрицанием метафизической несостоятельности бесспорного психического факта ложного мнения и тем, по-видимому, разобщил истинное мнение и знание; но критический смысл указал, что истинное мнение, возможно, мыслится как мнение, соединенное с логосом, и притом в значении действительного познания вещи в отличие ее от другой... — Но тут Платон делает быстрый поворот в своем диалектическом мышлении, говоря: а если так, если истинное мнение с разумом есть действительное познание вещи, то истина истинного мнения принадлежит, значит, не мнению, а знанию. Здесь, таким образом, вопреки Боницу, мы ясно видим, что Платон во всем этом исследовании об истинном мнении в отношении к знанию, внутренне направляет свою мысль действительно против соединения признака ἀληθής с понятием δόξα как таковым, чего Бониц, однако, не находит и следа у Платона. Что же касается второго указанного выше затруднения со стороны содержания знания, то оно, естественно, само собою разрешается в мышлении тем же самым актом, каким разрешено затруднение со стороны истинного мнения. Именно, так как истина как конкретное содержание истинного мнения, на основании которого мнение постулирует в мышлении на отождествление себя со знанием, есть непосредственно содержание знания, то знание, допуская в мышлении отождествление себя с истинным мнением, отождествляется, однако, не с мнением, а с истиной, т. е. с самим собою. Таким образом, и с другой стороны мнение как такое, хотя бы и истинное, само, однако, не то же, что знание.

Так удачно вышел Платон из указанных выше затруднений и, как мы видим, неминуемо должен был очутиться опять лицом к лицу с прежним нерешенным вопросом: что же есть знание? (210b) — с вопросом, которым начинается и оканчивается наш диалог. В этом, представленном нами здесь, эскизе путей диалектики Платона по вопросу об истинном мнении и знании яснее, быть может, чем где-либо выше, выступает истина того защищаемого нами воззрения на всю эту, вторую, часть диалога, что трактат о ложном мнении, как он исполнен Платоном, имеет в его мышлении регулирующее значение по вопросу об истинном мнении и знании, и что понятие λόγος выступает здесь непосредствен-

но в путях собственного мышления Платона, а не есть предмет размышлений, данный ему в каком-либо современном философском учении, и что, таким образом, эта, вторая, часть диалога в мышлении Платона представляет последовательное и цельное развитие одной и той же задачи, хотя в литературном отношении и не непрерывное.

---

Вместе с этим мы можем теперь охватить горизонт того мировоззрения, под углом которого исследует Платон вопрос об отношении истинного мнения к знанию. Риббинг, как замечено в своем месте, был близок к этому горизонту, но он делает большую ошибку, когда говорит, что Платон будто бы, вместо того чтобы решить вопрос, могут ли представления в душе быть рассматриваемы как имеющие значение для понимания вещей, рассуждает о мнении с точки зрения реальности представлений как знания. В этом, говорим, большая ошибка. Ибо думать, что Платон мог рассуждать о реальности представлений как знания вне мысли о значении их для понимания *вещей*, значит ставить себя в опасность не понять основного взгляда Платона. Мы с психологической точки зрения можем говорить о реальности представления без всякого внимания к его содержанию, ибо психологически всякое представление реально, хотя бы предмет представления вовсе и не существовал. Но когда мы утверждаем, что Платон рассуждает о реальности представления или, собственно, *мнения* как знания, то мы не можем думать, что он имел в виду что-нибудь иное, чем годность мнения для понимания *вещей*, *как они суть в своем подлинном бытии*, или, что то же, по своей идее. Ибо, с одной стороны, понять вещь для Платона значит понять идею вещи, а, с другой стороны, реальность представления в мышлении имеет значение по своему содержанию, а не психологически, т. е. так же, поскольку в представлении дана подлинная вещь, как она есть по своей сущности, или по своей идее. Потому отличить у Платона вопрос о реальности представления от вопроса о значении его для понимания вещей невозможно и может послужить *πρότον ψεύδος*<sup>66</sup> в объяснении идеального учения Платона. Напротив, усвоив эту указанную точку зрения Платона в его исследовании истинного мнения по отношению к знанию, мы открываем себе во всей ясности горизонт воззрения Платона в этом исследовании.

Этот горизонт есть горизонт идеального мира. На всех путях своего мышления в нашем диалоге Платон безвыходно остается в

пределах этого горизонта. Умственный его взор прикован к этому миру подлинного бытия и самостоятельных реальностей, к этому миру непреложных объектов истины. В этом кругозоре идеального воззрения, с этим твердым убеждением в самостоятельном существовании идей как подлинных объектов знания Платон и вышел на борьбу с сенсуализмом и с рассудочным эмпиризмом. Ибо если ни сенсуализм, ни рассудочный эмпиризм, как было сказано выше, не отрицают идей как общих понятий в ряду других, то и отрицание этих двух философских воззрений не полагает неизбежно существования идей как объектов знания. Потому и кажется, что в диалоге нашем нет никакого положительного мнения о знании, никакого позитивного результата исследования. Но этот результат был готов уже у Платона прежде в теории идей. Теория идей шла в его мышлении, напротив, навстречу учению сенсуализма и рассудочного эмпиризма. Платону стоило только силою своей критики пробить бреши в этих темных областях — и мир идей сам собою должен был открыться умственному взору читателя. Идеи, как объективно существующее содержание истинного знания, никогда не могут быть выведены как логическое следствие из каких бы то ни было критических мнений Платона. Теория идей как единственных объектов знания есть готовая теория, и все, что Платон говорит против других воззрений на знание, должно служить только подтверждением идеального учения, должно лишь расчищать в мышлении путь к водворению его в нем как незыблемого убеждения. Попытка разъяснить идеи Платона как логически необходимый вывод из критики других философских учений едва ли когда может удалась. Ни в сенсуализме, ни в эмпиризме вообще нет элементов, которые бы составляли для мышления прямой путь к идеям, как понимал их Платон. Между тем и другим всегда остается непроходимая бездна, мост через которую нельзя навести ни из каких соображений и логических построений. Действительно, мысли, высказанные Платоном в критике сенсуализма и эмпиризма, не охватывают прямо идеи, не достигают их или не рождают их в мышлении. Идеи Платона в его мышлении суть готовое учение, не опирающееся как логический вывод на критику иных мировоззрений, но непосредственно присущее его духу, само выступающее как основной мотив его критики и начало его собственного мировоззрения. Аристотель уничтожает философию Платона, когда, находя в его идеологии нечто хорошее, предлагает исправить ее, переведя идеи из объективной сферы в субъективную область разума (*νοῦς*) и говорит, что идеи существуют не *ἐντελεχεία*, но *δυνάμει*<sup>67</sup> (*De an.* 429a 28)<sup>68</sup>. Напротив,

в убеждении в объективности идей как самостоятельных предметов знания Платон черпал всю силу своей критики противоположных воззрений. В этой-то форме объективности и должна быть разъяснена идеология Платона, если хотим постигнуть ее в мышлении самого Платона, а не пользоваться из нее некоторыми положениями только как авторитетом для наших собственных современных мнений. Впрочем, идеальное воззрение Платона, может быть, только ожило в нем — из глубочайшей древности. Едва ли можно полагать, что в учении Платона об идеях история философского мышления сделала шаг вперед. Напротив, мы думаем, что для исследования идеологии Платона должен был проложен иной путь — в отдаленные века глубокой древности, — и там, например в памятниках умственной культуры Египта, быть может, найдется ее подлинное начало и тот истинный ее смысл, который доселе мы еще не вполне понимаем.

---

В рассмотренном нами диалоге осталось несколько страниц, которых мы не касались. Это от 172e до 177b, на которых Платон изображает умственный интерес философа в противоположность житейским интересам практического человека. Но и здесь мы не имеем в виду делать это место диалога предметом нашего исследования. Оно так типично по содержанию и так изящно по изложению, что его следует просто читать в тексте. Но хотя это место и не находится ни в какой внутренней связи с остальными отделами нашего диалога и так же хорошо при случае могло бы быть помещено Платоном во всяком другом диалоге, однако нельзя думать, чтобы в нем мы имели то тщетно искомое у Платона изображение философа, о каковом намерении его есть некоторое указание в «Софисте» (217). Критика делала много предположений о том, как именно и где выполнено Платоном это намерение. Но кажется, что «Философа» как отдельное сочинение Платон не писал и не мог писать. Между диалогами его имеем три диалога, посвященных аналитическому изображению строителей греческой культуры: это «Горгий», изображающий ратора, и «Софист» с «Политиком», изображающие умственное воззрение людей того же имени. Во всех этих произведениях перед нами типы современной Платону действительности, притом типы, которые осуществились в отдельных классах, в отдельных лицах определенной профессии. Многие древние писатели очень ясно дают понять различие софистов, политиков, раторов как отдельных друг от друга общественных деятелей. Элементы деятельности этих лиц

даны были в самой жизни, в самой истории, потому их можно было возводить в тип. Если же, быть может, Платон и имел намерение как бы в противовес этим типам изобразить тип философа, то кажется, что это намерение не могло быть выполнено им; ибо философ потому и философ, что он самостоятелен, оригинален, так что из деятельности нескольких философов нельзя создать их типа. В каждом изображении философа может быть обрисован только тот или другой философ, а не тип. Так мы и видим, что в «Теэтете» Платон рисует философа, засмотревшегося на небо и упавшего в яму, а в «Республике» философ изображен им как лицо более деятельное. Элементы всякого типа суть элементы, осязаемые, элементы, доступные воображению. Как нет отдельной типической философии, так, думаем мы, нет и типа философа...

---

Каждая философия как система со своим определенным точным мировоззрением, со своими твердыми убеждениями, идущими вразрез с мнениями общего смысла, отрицающая мысли, сложившиеся исторически, и восстающая нередко против того, чему люди привыкли покоряться как закону, — всякая такая философия среди всех отправлений человеческого разума есть особенный психический феномен. Разум человеческий, по-видимому, совершенно выполняет свою задачу, когда представляет, судит, соображает, рассчитывает и таким образом стимулирует волю к действию. Но искать подлинно сущее и на этот мир, в котором мы призваны жить и действовать, любить и быть любимыми, смотреть как только на явление, как не на подлинно сущее — во всем этом есть какая-то ирония судьбы человека...

Однако, если это есть ирония, то не комическая ирония, возбуждающая смех, но трагическая, которая должна побудить к размышлению. В самом деле, если посмотрим на ум человеческий как на деятеля в истории, то перед нами откроется несколько сфер его деятельности: сфера опыта, самая большая и общая, — это сфера разного рода прикладных знаний, ремесленной деятельности, коммерческих операций и т. д.; сфера творчества, имеющая место частью в науках, а преимущественно в искусстве; и наконец высшая сфера — сфера мудрости. Мудрость ума человеческого проявляется в науках и преимущественно в философии! И если какая-нибудь философия есть истинная мудрость, то это, конечно, философия греческих философов, и особенно философия Платона. Мудрость, философия свойственны уму всех людей, но

под влиянием иных интересов и исторических побуждений жизни люди с давних пор все реже отдаются естественному тяготению их ума в этом направлении... В отчуждении от мудрости некоторые дошли до того, что нередко даже смеются над мудростью как над глупостью, подобно тому как смеялась фракиянка над Фалесом. В этом сказывается общий роковой недостаток человеческой природы — односторонность, пассивность, инерциальное, безотчетное тяготение [к тому, чтобы катиться] по склону механического хода случаев и событий, — и в этом-то настоящая ирония исторической судьбы человека. Но против этой иронии человек имеет защиту в правильном образовании, которое должно освободить его ум от власти механизма событий, дать ему силы владеть своею деятельностью и направить ее на высшие цели.





## Д. ЛЕБЕДЕВ

### Платон о душе. Анализ диалога «Федон»

<фрагмент><sup>1</sup>

#### ГЛАВА X

*Идея «Федона»: его философское и художественное целое. — Историческая основа последней беседы Сократа. — Пифагорейский характер доктрины «Федона». — Религиозно-нравственный характер его. — Доказательства. — Психологическая теория «Федона». — Миф Федра о небесной жизни душ. — Заключение*

Что составляет предмет «Федона»: смерть Сократа или исследование вопроса о бессмертии души? Другими словами — есть ли это диалог по содержанию своему исторический или же философский? Переводчики нашего диалога делают иногда к заглавию его то или другое прибавление, в котором выражают свой взгляд на его основную мысль, причем переводчики немецкие большею частью озаглавливают его: «Phaedon, oder der sterbende Sokrates»\*, а французы — «Phedon, ou de l'immortalité de l'âme»\*\*. Сами древние обыкновенно надписывали его: «Φαίδων ἢ περὶ ψυχῆς» — «Федон, или О душе». Иначе — «Περὶ ψυχῆς καὶ ἀθανασίας»; или еще иначе — «Περὶ ψυχῆς ἀθανασίας»\*\*\*<sup>2</sup>. Вопрос об идее «Федона» был предметом многочисленных споров между

\* Такое заглавие дает ему Миллер: Platon's sammtl. Werke. Bd IV. S. 371.

\*\* Les oeuvres de Platon. Amsterdam, 1700. Т. II. Р. 147.

\*\*\* Заглавие «Περὶ ψυχῆς» утверждено у древних Фрасилловским кодексом: Диоген Лаэртций, III, 58 (подробнее об этом см. в статье Вл. Соловьева. — *Примеч. ред.*). Германн, державшийся в своем издании Платона кодекса Фрасилла, также прибавляет: περὶ ψυχῆς, равно как и Фишер. Подробно о разных заглавиях нашего диалога по разным манускриптам см. у Фишера: Plat. Euthyphro, Apol. Socr. Crito, Phaedo graece ed. tert. Lips., 1783. P. 229 sq.



комментаторами и толкователями Платона в новые времена, и так как он представляет в настоящем случае необыкновенную важность, то я остановлюсь на нем подробнее, и прежде всего приведу по этому поводу мнения критики.

Я начну с изложения взгляда того ученого, труды которого над Платоном составляют эпоху в его изучении. Шлейермахер<sup>3</sup> думает, что Платон поставил в нашем диалоге целью показать, что желания философа состоят в желании смерти (*im Sterbenwollen*) — в желании сделаться чистым духом. «Вечность души, — говорит он, — есть условие возможности истинного знания, и обратно — действительность познания есть основание, из которого скорее и положительнее всего можно убедиться в вечности души» \*. По объяснению Аста<sup>4</sup>, цель диалога не заключается ни в чем-нибудь фактическом или историческом, ни в научном (*etwas bloss Wissenschaftliches*) \*\*. Зохер<sup>5</sup> думает, что вся цель диалога заключается в изображении личности Сократа, в силу чего он сопоставляет «Федона» с «Евтифроном», «Критоном» и «Апологиями»; а если Платон влагает в уста умирающего Сократа рассуждение о бессмертии, то он видит в этом не более как только гениальную мысль. Штальбаум, рассуждая об идее «Федона», говорит следующее: «В “Федоне”, так же как в других диалогах Платона, повествование представляет собой точную запись, которая воспроизводит саму человеческую жизнь. [Эта запись] теснейшим образом связана с изложением известного события в философии, а также с его истолкованием. И то и другое так устремлено к одному итогу, что трудно поддается различению при попытке отрыва одного от другого. Поэтому описание умирающего Сократа и защита бессмертия души составлены так, чтобы, с позволения сказать, учению и размышлению быть непосредственно связанными с самим предметом божественного. В последнем легко усомниться, ибо [неясно]: то ли писатель желает, чтобы изображение смерти Сократа выступило на первый план, то ли укреплялась и утверждалась вера аргументам бессмертия души. Но, конечно, и часть идеальная, как сейчас говорят, и конкретная так теснейшим образом связаны между собой, чтобы именно это [последнее], а не что-либо иное, выделяло высший и последний замысел книги и чтобы в примере умирающего философа и в аргументах от философии пронизывающим повтором проявлялась и укреплялась надежда на бессмертие» \*\*\*<sup>6</sup>.

\* *Platonische Werke*. Bd V. S. 4 fg.

\*\* *Platon: Leben und Schriften*. S. 156.

\*\*\* *Plat. opera omnia*. 1833. Vol. I. Sect. 1. P. 22 sq.

К. Ф. Германн<sup>7</sup> признает настоящим результатом нашего диалога то положение, что душа и жизнь составляют одно. Штейнгарт полагает основную мысль и цель философских рассуждений диалога в том, что возведенное до степени познания убеждение в вечной жизни души, носительницы идеи жизни и непрерывно действующей посредницы между миром идей и явлений, есть основа всей философии и ее последний результат. Воззрение Суземиля<sup>8</sup>, что наш диалог трактует о душе как о чем-то среднем между идеями и предметами мира материального, хотя вообще указывает на то место, которое принадлежит «Федону» в развитии философии Платона, но не указывает на то, что составляет отличие «Федона» от других диалогов, как, например, от «Федра» и «Пира», в основе которых лежит та же самая мысль. Шмидт поставляет научную цель диалога в философском утверждении учения о бессмертии, а художественную цель его обозначает следующими словами: «Мудрец умирает охотно, потому что надеется путем смерти достичь истинной жизни»; или: «Радость мудрого при наступлении смерти, производимая в нем надеждой, что он переходит в истинную жизнь».

В изложенных мною взглядах исследователей и аналитиков «Федона» на его основную мысль и задачу больше или меньше выражается взгляд критики на этот вопрос вообще. По крайней мере, я не знаю ни одного сочинения о «Федоне», в котором бы взгляд исследователя уклонялся слишком далеко от того, что сказано по этому предмету критиками, мнения которых я сейчас привел. Следуя плану, которого я держался в анализе доказательств, я должен бы теперь подвергнуть изложенные мною воззрения ученых на идею «Федона» критической оценке. Но в настоящем случае я отступаю от принятого мною плана по следующим причинам. Задача эта (критическая оценка всего сказанного разными исследователями об основной идее «Федона») так многосложна, что разрешение ее должно быть предметом не только отдельной, но и обширной монографии. Если же ограничиться в этом случае простым указанием на удовлетворительные или неудовлетворительные стороны того или другого взгляда, то такого рода анализ, как я, по крайней мере, убежден, решительно не достигнет цели; потому что суждения, облеченные в форму общих замечаний по такому обширному и сложному вопросу, едва ли удовлетворят даже нетребовательного читателя. Ни уважение к предмету, ни уважение к авторитету таких великих в нашей науке имен, каковы имена Шлейермахера и Гермманна, не позволят добросовестному исследователю отнестись к настоящему вопросу иначе как в форме всестороннего, и при-

том самого тщательного, анализа их воззрений на значение «Федона» в философии Платона вообще. А такого рода критическая оценка всего сказанного об идее «Федона» необходимо должна быть, как я уже заметил, предметом особой монографии и, следовательно, не может входить в анализ, где вопрос берется с общей его стороны. Если ли бы читатель пожелал познакомиться с мнениями по этому предмету критики, то я предлагаю ему обратиться для этой цели к Штальбауму или Бишофу<sup>9</sup>, у которых изложенные мною в начале главы воззрения ученых на основную идею «Федона» приводятся с критическим разбором. Перифразировать чужие мнения — значит не более как представлять читателю новые вариации на старые темы и, следовательно, не вносить в разрешение вопроса ничего нового. Между тем каждый добросовестный исследователь, серьезно относящийся к делу науки и изучавший избранный им предмет самостоятельно, нравственно обязан непременно прибавить хотя бы самую малую долю к тому, что сделано другими. Так как «Федон» составлял для меня предмет долгого и внимательного изучения, то я, оставляя на этот раз по вышеприведенным причинам без анализа мнения и суждения о его идее, уже высказанные, изложу по этому предмету мой собственный взгляд.

Первое, что останавливает на себе внимание при чтении «Федона», — это искусственность его концепции как произведения художественного. Впечатление, выносимое по прочтении диалога таково, что ни мысль, ни чувство не остаются вполне удовлетворенными. Еще не умея отдать себе ясного, сознательного отчета, почему диалог производит такое впечатление (по крайней мере, такое именно он постоянно производил на меня, как ни много я его изучал), чувствуешь, что в его целом чего-то недостает, как будто бы прочитаны два совершенно отдельных сочинения, механически соединенных в одно. Не могу, конечно, в этом случае отвечать за впечатление каждого из читателей: я передаю мое собственное, испытанное мною много раз. Начиная анализировать полученное мною впечатление, я прежде всего останавливаюсь на том, что диалог резко распадается на две отдельные части: историческую — простое, спокойно-величавое, в высочайшей степени художественное описание последних минут одного из совершеннейших людей древности; а с другой — чисто научное, философски-отвлеченное и местами донельзя отвлеченное исследование одного из труднейших метафизических вопросов. Впечатление читателя двоятся, таким образом, по весьма простой и понятной причине. Совершенно иное дело — произведение художественное (как, например, историческая часть «Федона»), где

та или другая идея, принимая форму поэтических образов, представляет поэтому нечто цельное и законченное, где вследствие этого ум и мысль читателя отдаются светлому, спокойному, ничем не возмущаемому созерцанию, а совершенно иное — отвлеченный философский трактат (как, например, философская часть «Федона»), где та же самая идея развивается постепенно и последовательно с помощью обыкновенных приемов научного анализа и где, следовательно, мысль читателя, погружаясь в метафизические отвлеченности, вынуждена работать на каждом шагу. Что «Федон» действительно представляет собою нечто двойственное — это доказывается, между прочим, самим разнообразием в понимании его идеи. Мы видели в начале главы, до какой степени несогласны между собою в этом случае взгляды исследователей. Между тем в истории всеобщей литературы решительно нет примеров, чтобы произведение истинно художественное возбуждало споры относительно своей идеи, так как она всегда отражается в нем до того ярко, что определение ее положительно не представляет затруднений. «Федон», как мы видели, распадается на две части — историческую и философскую: первая представляет в нем элемент художественный, вторая — чисто научный.

В чем же нужно искать примирения этих двух элементов, где единство идей диалога, потому что двух основных идей в одном и том же произведении, очевидно, не может быть. На этом вопросе я теперь останавлиюсь. Я попрошу моего читателя позволить мне пробежать еще раз содержание исторической части, которою начинается диалог, и так как она хорошо нам знакома, то я буду указывать только на отдельные черты картины, на отдельные мысли и философские положения Сократа, — насколько это нужно для определения идеи «Федона» с той точки зрения, с какой я понимаю этот вопрос.

Глубокое утро. Друзья философа собираются в последний раз в его темнице, чтобы проститься навсегда со своим великим учителем и другом. Сократ высылает из темницы жену и, выразив друзьям свою радость, что он избавился от мучительного гнета оков, начинает рассуждать по этому случаю об отношении в человеке чувств радости и печали. Завязывается разговор об Эзопе, и Сократ объясняет друзьям побуждения, руководившие его поэтическими занятиями в темнице. Он просит их передать его последнее заочное приветствие Евену и совет, чтобы он не оставался долго на земле. Остановимся пока на этих чертах. Я спрошу читателя: что в этих сценах «Федона» обращает на себя внимание прежде всего и поражает мысль с первого раза? Меня, по

крайней мере, прежде всего останавливает лицо самого Сократа — то непобедимое, невозмутимое спокойствие, которое сохраняет великий философ в виду наступающей смерти. Что же производит в нем такое настроение духа? Человек спокойно беседует с друзьями, развивает философские мысли и, осужденный на смерть, накануне смерти пишет в темнице стихи, сочиняет басни! В целой беседе его вы не слышите ни одного слова, в котором бы выражалось хоть малейшее сожаление о том, что он должен умереть! Такое равнодушие к жизни, очевидно, неестественно. В жизненной деятельности Сократа лежала высокая идея, которой он посвятил себя всецело, и следовательно, дорожа самым торжеством своей идеи, он уже по этому одному должен был дорожить жизнью. Личность Сократа явлена нам, таким образом, в самом начале диалога в каком-то загадочном свете. Но проследим беседу друзей далее. Умиравший философ дает Евену заочный совет как можно скорее следовать за ним, запрещая ему, однако, при этом самоубийство. Друзья находят здесь противоречие. Сократ начинает развивать перед слушателями нравственные идеи: самоубийство противно божественному закону; человек должен чтить волю божества, поставляющего его в земной мир и повиноваться в этом случае его воле безусловно. В то же время человек должен желать как можно скорее покинуть земную жизнь. Как примирить это противоречие и в силу чего Сократ думает, что человек должен желать не продления жизни, а возможно более скорой смерти? Ответ на это мы находим в дальнейшей части беседы. Жизнь философа, по уверению Сократа, вся посвящена стремлению заживо для всего умереть, кроме той великой идеи, которой он служит. Если, таким образом, философ всю жизнь стремится только к тому, чтобы еще при жизни сделаться для всего мертвым, то естественно ли ему скорбеть, когда для него наступит настоящая, действительная, так желанная смерть? Чем же образуется подобного рода стремление в душе философа? — Его убеждением. Философ ищет достижения полного и совершенного знания, а полное и совершенное знание, по взгляду Сократа, решительно недостижимо, пока человек обременен телом. Наши чувства — зрение, слух и прочее — развлекают и обманывают нас, а само тело, со своими страстями и болезнями, служит нам положительным препятствием в деле достижения истины. Очевидно, что философ, который стремится к обладанию полным, совершенным знанием, должен желать как можно скорее освободиться от тела, делающего такое знание решительно невозможным. Когда же философ его достигает, и может ли он его достичь? — Он достигнет его тогда, когда освободится от тела

и, сделавшись чистым духом, будет существовать в каком-то другом мире. Сократ рассматривает вопрос о жизни и смерти с новой стороны — по отношению их к идее добродетели и верховного блага. Всякая добродетель вообще — мужество, воздержание и прочее — возможна и достижима только для философа. Один философ мужествен и воздержан в силу нравственного принципа. Все другие люди, если и оказываются иногда мужественными, то из страха наказания, и следовательно, на самом деле они робки. Все другие люди если и бывают иногда воздержанны, то воздерживаются от удовольствий одного рода только для того, чтобы, так сказать, сберечь себя для удовольствий другого рода, и следовательно, на самом деле они невоздержанны. Достичь же совершенства добродетели возможно не иначе как при помощи религиозных таинств и очищений. Души не очищенных и не посвященных в таинства будут в другом мире погружены в грязь, а очищенных и посвященных — будут по прибытии туда жить вместе с богами.

Новая изложенная нами часть беседы философов раскрывает нам вполне причины того спокойного настроения духа Сократа, в каком мы видим его в первые минуты по приходе друзей в темницу. Сократ не только не боится смерти, а встречает ее с радостным чувством в том глубоком убеждении, что земная жизнь есть только первая ступень, начало бесконечно радостной другой жизни в другом мире, где стремления души к достижению совершенной истины и совершенного блага найдут полное удовлетворение. Твердость духа Сократа в виду наступающей смерти опирается, таким образом, на его глубокое убеждение в бессмертии души. Теперь, когда мы бегло просмотрели содержание всей первой половины исторической части «Федона», читатель видит лицо Сократа в самом поэтическом свете. Непоколебимая твердость души, глубокая вера в ее бессмертие и в бытие другого мира, где она будет вознаграждена за свою земную жизнь, самоотречение и самопожертвование перед лицом истины и нравственной идеи, наконец, глубокое благоговение перед святынею веры и очистительной силою ее таинств — вот качества, с которыми является перед нами в темнице лицо великого философа! Умиравший Сократ — это идеал совершенного мудреца, человека, если можно так выразиться, по преимуществу одного из величайших праведников, которые когда-нибудь являлись на земле. Тем не менее, однако же, при всем величии идеального типа Сократа, насколько мы знакомимся с ним в этой части диалога (до начала философского исследования вопроса о бессмертии), невольно чувствуется, что в этом изображении чего-то недостает. Во всем, что

Сократ говорил до сих пор, дышит вера в бессмертие души: вся философия, вся его мораль основана исключительно на этом убеждении. В этой великой идее находят свое оправдание и спокойное настроение его духа в виду наступающей смерти и все стремления его прошлой, почти уже оконченной жизни. Но остановимся на минуту на этом сократовском *profession de foi*<sup>10</sup> и проанализируем его убеждения. Я сейчас сказал, что в изображении лица Сократа, каким он является нам в этой части диалога до начала философских доказательств бессмертия, есть некоторая неполнота, незаконченность образа. Действительно, при ближайшем анализе убеждений Сократа мы не только не удовлетворяемся его нравственными идеалами, а даже находим их отчасти странными. Сократ основывает все на идее бессмертия души. Но на чем держится в этом случае его убеждение? — На авторитете веры? — Нельзя не признать, что это основание, с известной точки зрения, весьма сильно. Вера действительно составляет одну из глубочайших основ нашей внутренней психической жизни и как элемент входит во все наши убеждения. Но она, позволю себе так выразиться, есть знание, принадлежащее исключительно нашему чувству; это философия сердца, но не философия духа. Ясно поэтому, что она может действовать вполне успокоительно только на одну сторону души — сторону чувства, и следовательно, имеет значение безусловного авторитета только для людей непосредственного чувства. У людей другого разряда, кроме верящего и не требующего доказательств сердца, есть еще анализирующий ум, который решительно во всем, а следовательно, и в вопросах высшего знания, неотступно предъявляет свои права. Сократ говорит в темнице не с людьми непосредственной веры, не с младенцами сердцем, а с философами, которые для всего требуют доказательств и не принимают ничего без исследования. Перед такими людьми одной ссылки на авторитет положительной веры, очевидно, недостаточно для того, чтобы они могли признать действительность идеи бессмертия. Далее Сократ указывает на характер нашего знания и говорит, что знание, которого может достигать человек в жизни настоящей, неполно и несовершенно и что, следовательно, по всей вероятности, должен существовать другой мир и другая жизнь, где неодолимое стремление ума к истине и знанию будет удовлетворено вполне. Но это, очевидно, не больше чем предположение. Может быть, такой мир существует, а может быть, и нет. Далее Сократ указывает на жизнь философов, на их добровольное отречение от всех ее удовольствий и благ в пользу исключительного служения идее; это — новое основание его веры в бессмертие —



начало непосредственного убеждения, свидетельство совести. Но и это новое основание так же не выдерживает критики, как и предыдущие. Одного непосредственного убеждения, очевидно, недостаточно для того, чтобы человек мог что-нибудь принять за несомненную истину. Тем более этого недостаточно в настоящем случае, когда Сократ заходит так далеко, что решительно считает смерть самым радостным явлением нашей жизни и дает совет друзьям, пренебрегши решительно всем, чего ищут обыкновенно другие, — теми благами и радостями ее, к которым человеку стремиться так естественно, — посвящать жизнь исключительно на приготовление себя к переходу в другой мир. Он требует, таким образом, от друзей отречения во имя какой-то новой идеи даже от того бедного и ничтожного блага скоропреходящих земных радостей, которые только и даны на долю человеку. Но легко сказать: «пожертвовать всем», когда даже не видишь основания, почему должен жертвовать, отказаться от жизни настоящей, всем известной, в пользу какой-то неведомой будущей, — принести такую огромную жертву такой идее, которая, может быть, не что иное, как игра фантазии, самообольщение чувств! Из всех оснований, приведенных Сократом в пользу бессмертия, доселе самое сильное, конечно, непосредственное убеждение сердца (жизнь философов). Но одного такого убеждения, очевидно, недостаточно для того, чтобы человек мог склонить волю других к такому величайшему акту ее, как самоотречение, самопожертвование, самоуничтожение перед лицом нравственной идеи. Мало ли в чем человек может убедиться, если не будет проверять своих убеждений строгим анализом! Религиозный фанатик, не умеющий отличить поклонения идее от символа, в котором она выражается, иступленный фанатик-революционер, допускающий возможность пересоздать едва ли не в течение нескольких дней политическую жизнь государства, выработанные веками начала которой превратились в плоть и кровь народа, — и тот и другой будут люди не только убежденные, а глубоко убежденные; но будем ли мы уважать такие убеждения, можем ли мы смотреть на них самих как на людей умственно и нравственно здоровых, будем ли мы сочувствовать их идеалам? Очевидно, что нет. Что же такое, наконец, Сократ с его радостью в виду наступающей смерти, с его глубокой уверенностью в существовании другого мира, с его советами друзьям заживо умереть и сделаться мертвыми для всех благ настоящей, всем известной жизни и постоянно жить и мыслями и желаниями в каком-то другом, никому не ведомом мире, где, по его уверению, наша душа вполне достигнет того, к

чему стремится здесь? Что он такое в самом деле: мечтатель, нравственно больной человек, фанатик идеи бессмертия?

Мы дошли в анализе нравственной личности Сократа до того пункта, где философское исследование вопроса о бессмертии души, указание разумных оснований — почему Сократ верит и думает так, как он верит и думает, — становится делом полнейшей, решительной, безусловной необходимости. Чтобы оправдать в наших глазах нравственные идеалы Сократа, чтобы показать, почему этот человек говорит о приготовленной для него чаше с ядом таким тоном, как будто бы дело идет о кубке вина на веселом дружеском пиру, чтобы оправдать, говорю, все это в наших глазах, нам недостаточно одних гаданий Сократа о другом мире, недостаточно одного внутреннего убеждения его в бессмертии души или свидетельства его совести, недостаточно, наконец, даже его ссылки на авторитет положительной веры: нам необходимо познакомиться с его философией, услышать от него здесь же, в его темнице, что говорит наука о той великой идее, в которой он убежден как в несомненной истине.

Философская часть «Федона», таким образом, является прежде всего разъяснением личности и нравственных идеалов Сократа, с которыми мы познакомимся в исторической части, и прямым и непосредственным ответом на вопрос: почему он думает, что для человека лучше умереть, нежели жить? Без удовлетворительного ответа на этот вопрос мы могли бы только сострадать Сократу, сожалеть о нем, но никогда не могли бы удивляться ему так, как мы удивляемся; и трагическая смерть невинно осужденного праведника-героя не обратилась бы в идеал веков и поколений как образец высокого конца, запечатлевшего чистую, безупречную жизнь. Итак, если бы мне предложили ответить в двух словах, «что составляет идею “Федона”», то я бы отвечал: «апофеоза Сократа»<sup>11</sup>. Другими словами: идею «Федона» составляет умирающий в темнице Сократ и в последний, предсмертный час свой беседующий с друзьями о бессмертии души — идее, в которой он убежден на основании своего внутреннего инстинкта, свидетельства совести, авторитета положительной веры и, наконец, на основании науки — философии. Такой ответ дал бы я относительно идеи «Федона», если его рассматривать как произведение историческое по содержанию и, следовательно, принимать за исходный пункт и основу целого — лицо Сократа. Но можно на этот самый вопрос взглянуть и иначе. Принимая во внимание, с одной стороны, то, что философские доказательства (практические, непосредственные) проведены уже и в этой, рассмотренной нами, части диалога, а с другой — то, что исследование высших вопро-

сов знания (о Боге, о душе, ее бессмертии и проч.) основывается главным образом на доказательствах аналитически-философских, на идеях ума, и что во все наши так называемые непосредственные убеждения (на которых главным образом основывается Сократ во вступительной части диалога) всегда входит, часто незаметно для нас самих, известная доля анализа. Приняв, говорю, это во внимание, мы имеем полное право смотреть на философскую часть (четыре доказательства бессмертия) как на основу и зерно диалога. Какое же значение получит в нем при этом воззрении личность Сократа? Как он явился в диалоге как аксессуар его философской части, референт доказательств бессмертия? Странно было бы и подумать! Мы разрешаем или, по крайней мере, уясняем себе высшие вопросы знания, как я сейчас сказал, путем философского исследования, критическим анализом чистой мысли. Но это, очевидно, не единственный путь в деле исследования этих вопросов. Странно было бы допускать возможность прийти к философскому утверждению идеи Божества, если мы ограничимся в исследовании вопроса только этим способом — анализом чистой мысли. Что подобного рода исследование решительно недостаточно для того, чтобы мы могли с его помощью образовать научно-философское убеждение в бытии Верховного Существа, об этом едва ли нужно много говорить; потому что, если бы безграничная и беспредельная в своей сущности идея Божества могла подойти под определенные формы мысли, то это самое служило бы полным отрицанием действительности этой идеи, так как в таком случае, очевидно, беспредельное по сущности и, следовательно, исключаящее возможность какой бы то ни было формы превратилось бы в ограниченное и определенное. Если мы можем приходить путем философского исследования к признанию Верховного и Вечного Существа, то не иначе как соединяя в анализе в одно целое решительно все, в чем мы можем найти хоть какое-нибудь о Нем свидетельство. Мы соединяем в этом случае в наших доказательствах и то, что говорит нам об этом предмете анализирующий ум, и непосредственное убеждение сердца и чувство совести — требование нашей нравственной природы, и положительная вера всего человечества, и, наконец, начало бесконечного в самом человеке. Только при таком всестороннем способе исследования мы можем прийти философским путем к признанию действительности идеи Божества.

Этот же самый метод употребляет в «Федоне» Платон при исследовании вопроса о бессмертии души. Аналитический ум оказывается несостоятельным в разрешении высших вопросов знания. Тем не менее, однако же, известную долю в разрешение их

критический анализ чистой мысли все-таки вносит. Мы видим у Платона четыре доказательства, в которых идея бессмертия исследуется чисто философским путем, с помощью обыкновенных приемов научного анализа. Но этого одного чисто теоретического исследования этого вопроса, очевидно, недостаточно для того, чтобы мы могли, по крайней мере до известной степени твердо, признать действительность идеи бессмертия. И вот, как необходимое, обуславливаемое самой сущностью дела дополнение к этому чисто философскому, аналитическому исследованию вопроса, мы видим в «Федоне» другую часть, где та же самая идея бессмертия, воплощенная в идеальный образ умирающего Сократа, раскрывается перед нами иным способом. Здесь мы находим уже не доказательства аналитические, а все то, что говорит о действительности бессмертия непосредственное чувство человека — его внутренний инстинкт бессмертия, заставляющий его отказываться от жизни земной в пользу предошущающей им другой, свидетельство совести, авторитет положительной веры, наконец, предания веков и глубокая вера всего человечества в действительность идеи бессмертия души. Венец всего (в этой части диалога) — это олицетворенная идея веры в бессмертие: личность самого Сократа, геройская смерть которого и непобедимая вера в другую жизнь действуют столь же трогательно, сколь и успокоительно на нашу душу. Таким образом, становясь на эту точку зрения и рассматривая диалог как произведение философское, мы должны принять за его основу исследование вопроса о душе.

Я, по крайней мере, если бы мне предложили ответить в двух словах на вопрос, о чем трактует «Федон» (как диалог философский), ответил бы прямо и решительно — о *душе*<sup>12</sup>. Идея «Федона» есть идея человеческой души, но не по отношению только к вопросу о ее бессмертии, как мы привыкли ошибочно выражаться, а вообще о душе — в самом полном, безграничном значении этого слова, со стороны ее сущности\*, ее жизни\*\*, ее назначения\*\*\*, ее отношения к миру идей и явлений\*\*\*\*, со стороны

---

\* Душа есть жизненное начало, животворящее все, к чему только оно прикасается.

\*\* Душа попеременно вращается в двух мирах — ноуменальном и феноменальном (идей и явлений).

\*\*\* Назначение души — стремиться к осуществлению в земной жизни идеала нравственности и добродетели, для того чтобы она могла войти по смерти в сонм богов, и проводить блаженную вечность в созерцании чистого бытия (чистых идей).

\*\*\*\* Душа заключает в глубине своей сущности чистые идеи, которых не находит в окружающем ее земном бытии. Мысленное созерцание их

характера, с каким она появляется в разные периоды своего бытия\*, разнообразия судьбы, которую испытывают души различных людей\*\*, наконец, со стороны чисто практического значения этой идеи в исследовании вопроса: как должна действовать и к чему должна стремиться в жизни наша душа?\*\*\* Философская часть «Федона» (четыре доказательства) — это теоретическое (критическое и аналитическое) исследование вопроса о бессмертии души, а историческая — разрешение того же вопроса с помощью непосредственных, практических доказательств бессмертия. Обе идеи, теоретическая идея души в философской части и практическая сторона той же идеи (непосредственная вера человека в бессмертие и нравственное приложение идеи бессмертия к жизни), примиряются и сливаются в одно целое в личности умирающего Сократа, который в силу и своей жизни, и своей настоящей кончины, и своей веры, и своей философии является перед нами в эти минуты олицетворенной идеей бессмертия — таким провозвестником ее, который, говоря нам о небе, невольно заставляет всех и каждого верить, что его душа и яснее и полнее, чем души всех других людей, помнит свою прошлую небесную жизнь — в мире идей. Таким образом, примем ли мы за исходный пункт и основу диалога историческую или философскую его часть, мы приходим в обоих случаях к одному и тому же результату, получаем один и тот же вывод: идея «Федона» есть *идея человеческой души, рассматриваемой как со стороны того, что она есть в своей сущности, так и со стороны того, чем она должна быть в земной своей жизни*. «Федон» — это в одно и то же время теория, история и нравственная философия души, с

---

есть нечто удовлетворяющее ее вполне. Мир моментарных (изменяющихся и преходящих) явлений есть нечто чуждое ее природе и потому не удовлетворяющее ее.

\* Душа а) обладает полным и совершенным знанием в то время, когда живет в мире ноуменальном — в мире чистых идей; б) мгновенно забывает полученное в другом мире знание, соединяясь в акте воплощения с материей; в) постепенно воскрешает в земной жизни опытом и учением забытые ею идеи.

\*\* Души философов — людей совершенных в добродетели — проводят блаженную вечность в сонме богов; души, запятнавшие себя в земной жизни пороками и преступлениями, несут наказания в тартаре — одни вечные, другие временные; души, проникшиеся при жизни особенною любовью к телесному, странствуют по земле, подвергаясь метемпсихическим метаморфозам в телах различных животных.

\*\*\* Душа, живущая на земле, должна пренебрегать всеми мимолетными, не удовлетворяющими ее благами земли ради более совершенного достижения одной цели — приготовления себя к жизни небесной.

точки зрения Платона. Обе половины диалога — теоретическая и практическая сторона вопроса о душе — соединены в нем так тесно, что их решительно нет возможности разделить, и «Федон», как произведение философское, представляет собою вполне законченное, целое, полное и безусловное единство<sup>13</sup>.

Я сказал, что за основу «Федона» можно принимать историческую часть диалога — смерть Сократа — с точно таким же правом, как и философскую — исследование вопроса о бессмертии души — и что идея диалога в обоих случаях будет одна и та же — идея души. Что же *должно принять* за основу «Федона» — часть историческую или философскую? Отвечаю прямо и положительно: основу диалога составляет диалектически-философское исследование вопроса о душе (четыре доказательства), и следовательно, это диалог по характеру своему философский.

Чем это можно доказать? Я попрошу моего читателя позволить мне ответить на этот вопрос ниже, где мне удобнее будет это сделать, а теперь перейду ко второй половине моей задачи — рассмотрению «Федона» как произведения художественного. Но на этом вопросе я остановлюсь весьма коротко. Определение идеи «Федона» и его философского значения вызвало меня на обширное рассуждение потому, что вопрос этот, как читатель мог видеть, в начале главы составляет предмет споров между исследователями. Что же касается художественной стороны диалога (беру пока только историческую его часть)\*, то скажу коротко, что со стороны признания за «Федоном» высокого художественного достоинства все мнения решительно и безусловно согласны, и если чем-нибудь иногда между собою различаются, то разве только тем, что один критик старается превзойти другого в выражении благоговейного удивления поэтической красоте картин и образов «Федона». Действительно, художественное совершенство диалога поразительно. Смелость концепции, определенность и законченность образов, глубокий драматизм в изображении положений и лиц, разнообразие характеров и строго художественная компоновка группы — все это, взятое вместе, ставит наш диалог в один ряд с самыми высокими поэтическими произведениями древности. Я ничего не говорю о трагическом характере, лежащем в основе исторической части: она проникнута им так глубоко, что лучшие аналитики Платона — Штальбаум и Штейн-

---

\* Прошу читателя обратить внимание на то, что я разумею в настоящем месте только одну историческую часть диалога, и следовательно, здесь нет противоречия с тем, что говорится далее о художественности «Федона» как целого: во взаимном отношении обеих его частей — исторической и философской.

гарт — решительно присваивают «Федону» имя трагедии. Сцена принятия Сократом яда и потрясающее впечатление, произведенное этой сценой на его друзей, до того трагичны, что «Федон» с этой стороны своей трагической силы положительно выдержит сравнение с любой трагедией Шекспира. Впрочем, я не буду распространяться о художественном достоинстве исторической части «Федона», так как этот вопрос вполне разрешен критикой и, следовательно, останавливаться на нем подробно — значило бы повторять в других выражениях то, что уже давно сказано другими. Теперь перед нами новая сторона того же вопроса — о художественности «Федона» вообще, как цельного произведения. В каком отношении состоит историческая часть диалога к части философской по достоинству исполнения? Вопрос этот, так же как и предыдущий — о художественности исторической части, принадлежит к числу вопросов, окончательно решенных критикой, так что в этом случае решительно нет разногласий. Каждый, кто внимательно прочел «Федона», согласится с тем, что историческая часть диалога (рассматриваемая как отдельное целое) по достоинству исполнения стоит, без сомнения, выше философской. В этом, как я сейчас сказал, согласны решительно все исследователи.

Приведу мнение по этому вопросу английского критика Платона Грея, у которого эта параллель между обеими частями диалога проведена весьма рельефно. Вот его слова: «Историческая часть диалога удивительна, и хотя в создании и расположении ее частей видно все искусство великого трагика, потому что даже малейшее упоминаемое в ней обстоятельство не имеет недостатка в трагической силе и значении, — она представляет нам при этом высокую простоту естественности. Каждый мыслящий читатель испытает при чтении ее то самое, что испытали те, которые были свидетелями-очевидцами кончины Сократа, а именно — “какое-то непонятное соединение радости и печали в одно и то же время”. Невинность, человечность, радостное настроение духа и непритворное бесстрашие Сократа перед смертью извлекают у него слезы, как извлекли у тех, которые теряли в нем как будто бы своего отца; но в то же время покажут ему в Сократе такую душу, которая, если бы и не была бессмертной, то, конечно, заслужила бы быть бессмертной. Философская часть далеко ниже, иногда слаба, иногда темна, слишком отвлеченна; тем не менее, однако ж, заключает в себе много хороших мыслей и много тонких наблюдений» \*. Я замечу об этом суждении Грея отно-

\* The works of Plato. London, 1870. Vol. VI. P. 432 fl.



сительно философской части диалога то, что оно должно быть принято с известным ограничением и ни в каком случае не может относиться ко всему философскому отделу «Федона» вообще. Третье доказательство — сближение души с вечными и бессмертными сущностями, многие места рассуждений, опровергающих теорию гармонии и, вообще, все те места, где Платон указывает на постоянное стремление души к невидимому и неизменному как на доказательство родственности ее с началом божественного, безусловно хороши и, конечно, в своем роде не уступят лучшим драматическим сценам части исторической. Вот здесь я обращаюсь к тому вопросу, который я поставил выше, а именно: почему за основу и исходный пункт диалога нужно принимать философскую, а не историческую его часть?

В начале главы я говорил о двойственности впечатления, которое производит «Федон», и заметил, что причина этого совершенно понятна. Одна часть диалога представляет нам вполне художественное изображение одного из самых трагических событий в истории Афин — картину смерти невинно умирающего в темнице праведника — и по характеру своему есть действительно произведение, безусловно, художественное. Другая — самый отвлеченный, метафизический трактат. При различии средств, которыми пользуются для выражения своей идеи поэт и философ, впечатление, производимое чтением «Федона», неизбежно должно двоиться, так как ряд поэтических картин и ряд сухих силлогизмов — две вещи, плохо гармонирующие в одном и том же произведении. Теперь я спрошу: возможно ли допустить, чтобы такой глубокий, мирообъемлющий гений, как Платон, мог допустить такую странную, скажу более — смешную ошибку в деле творчества, чтобы к поэтическому произведению приделывать метафизический трактат? Ясное дело, что основу диалога составляет не картина смерти Сократа, а философское исследование вопроса о бессмертии, или правильнее, о сущности души. Далее, если мы возьмем историческую часть «Федона» отдельно от философской (четыре доказательства), то увидим, что и в исторической части точно так же исследуется вопрос о бессмертии души (собственно — о душе), только не путем аналитических или чисто философских, а путем непосредственных доказательств. Ясно, таким образом, что идея бессмертия, точнее, идея души есть нить, проходящая через весь диалог, а Сократ с его нравственными принципами и геройской смертью — это воплощенный в историческую личность идеал того, чем человек должен в жизни быть и с каким настроением духа должен умирать; личность федоновского Сократа — это превращенная в живой человеческий

образ, переведенная в действительность практическая идея души. Возвращаясь снова к вопросу об отношении в нашем диалоге двух его частей — исторической и философской. Из сказанного нами читатель мог видеть, что в художественном отношении «Федон» не представляет того единства, какое он представляет в смысле философском, и это, как я уже несколько раз замечал, совершенно понятно. Поэт, который мыслит образами, не отделяя в мыслительном процессе своем идеи от формы, и превращает саму отвлеченную истину в цельные законченные образы, в ряд художественных картин, и аналитик-философ, думающий сам и действующий на мысль читателя рядом сухих силлогизмов и заставляющий его погружаться в самые глубокие метафизические утонченности, — эти два лица не могут соединять своих произведений в одно целое. Невозможно сплотить в одно сочинение трагедию Шекспира или поэму Байрона и «небесную механику» Лапласа; а между тем почти такого рода соединение представляет нам в художественном отношении «Федон». Странно было бы отрицать, что Платон принадлежит к мировым гениям первой величины, но коренных требований мысли, основных законов творчества не в силах изменить никакой гений мира. Двойственность впечатления, производимая «Федоном», служит ясным признаком того, что он в этом отношении (в отношении художественном) не представляет целого. В этом отношении, повторяю, он решительно распадается на две части: с одной стороны, мы читаем в нем трагедию — в высочайшей степени поэтическое изображение страдальческой кончины одного из лучших людей, которых произвела Греция, а с другой — самый отвлеченный и местами донельзя отвлеченный философский трактат об одном из труднейших метафизических вопросов.

Формулирую сказанное мною об отношении идеи и художественной формы «Федона» в следующее положение: «Федон» Платона, исследующий вопрос о сущности и назначении человеческой души, представляет собой, безусловно, полное и законченное целое как произведение философское (как диалог догматический), но как произведение художественное распадается на две части: на драматический диалог, предмет которого — смерть Сократа, и на метафизический трактат о душе.

В заключение представленной мною характеристики «Федона» как целого я коснусь еще одного вопроса, разрешение которого небезынтересно в настоящем случае. Сократ в день смерти ведет с друзьями в темнице беседу о бессмертии души. Действительно ли этот разговор происходил исторически или же он вымышлен Платоном? Бишоф в сочинении о «Федоне» посвящает

исследованию этого вопроса отдельную главу, и так как я думаю, что с ним в настоящем случае можно согласиться вполне, то я изложу его взгляд на этот предмет. Вот что он по этому поводу говорит. «Исторического доказательства того, что Сократ перед смертью вел эти или подобные беседы со своими друзьями и учениками о бессмертии души, нет. Тем не менее, однако же, не только возможно, но в высочайшей степени вероятно, что человек, который считал не сообразным со своим достоинством избавиться от смертного приговора с помощью малодушных просьб, а также с твердостью отверг малодушные просьбы своих друзей спастись бегством (что все составляет исторические факты), — представляется как нельзя более вероятным, что этот человек воспользовался своим последним свиданием с друзьями для беседы о предстоявшей ему участи — о смерти и о том, что такое для него смерть. Правда, Ксенофонт не говорит об этом ничего и умирающий Сократ у него даже не упоминает о бессмертии; но это ничего не доказывает против нашего предположения, так как известно, что Ксенофонт был в это время далеко в Азии и, следовательно, вообще не может быть принимаем за достоверного свидетеля. Но довольно и того, что прежде всего представляется как нельзя более вероятным тот факт, что Сократ в последние свои часы вел беседу о подобного рода предметах в духе ли Платона или в смысле не принадлежащего Платону, хотя и помещаемого между его произведениями диалога «Аксиох»<sup>14</sup>. [Там] рассуждающий об этом предмете Сократ почти не предоставляет других оснований для утешения умирающего, чем те, что в смерти человек ничего больше не чувствует, — совершенно, на манер Цицерона, прибавляя к этому крайне слабое доказательство бессмертия — доказательство, в котором на основании силы духа человека вообще, проявляющейся в открытиях и других великих делах, выводится заключение о присутствии в человеке  $\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$   $\tau\acute{\iota}$ <sup>15</sup>. Отсюда [делается вывод] о бессмертии: коротко сказать, в каком духе Сократ должен был рассуждать о смерти и бессмертии (хотя, впрочем, последнее основание едва ли можно считать достойным Сократа) — этот вопрос должен остаться неразрешенным.

Но если мы рассмотрим в нашем диалоге в его отдельные черты, которые позволяют заключать об историческом основании, то мы встретим здесь многие указания. Если известное «Платон был болен», по-видимому, прежде всего указывает на то, что от всего последующего нельзя ожидать строгой исторической истины, то в этом выражении звучит вместе с тем как будто бы некоторого рода извинение, которое едва ли бы было выставлено на вид, если бы ни один из друзей Сократа не присутствовал при его

смерти. К этой отдельной черте присоединяется и упоминание об отсутствии Аристиппа и Клеомброта, так же как и об отсутствии других друзей и учеников — Критона, Аполлодора, Эсхина, Евклида и других<sup>16</sup>. Таким образом, отсюда, во всяком случае, можно вывести то заключение, что Сократ умер, окруженный большинством своих друзей и учеников, и потом далее то, что он должен был вести с ними свою последнюю беседу о таких предметах, которые были ему в то время особенно близки. Сверх того, мы находим в диалоге еще два указания — упоминание о поэтических опытах Сократа и последнее его слово: «Мы должны петь Асклепию». Что это, так выразительно переданное выражение, как его последнее слово, действительно принадлежит ему — это не подлежит сомнению, равно как и то, что сказанное о сочинении стихов имеет историческое основание. Хотя ни в том ни в другом не заключается прямого указания, но, во всяком случае, и то и другое — что он сочинил в темнице гимн Аполлону и что он при смерти напоминает о том, чтобы принесена была обычная жертва Асклепию, — богу исцеления от болезней, делает вероятным то, что умирающего Сократа занимали мысли, по крайней мере похожие на те, которые влагает в уста его Платон». Я думаю, что с приведенным мною взглядом Бишофа можно согласиться вполне. Если мы примем во внимание нравственный характер личности Сократа, а также обстоятельства, связанные с его процессом и осуждением, то мы признаем как нельзя более вероятным, что он не только мог, но должен был направить свою последнюю беседу с друзьями к тому вопросу, который заставляет его исследовать Платон. Некоторые же указания в самом диалоге (на которые обращает внимание Бишоф) дают основание предполагать, что и самый характер беседы Сократа в темнице больше или меньше приближался к тому, с каким он является у Платона.

Я упоминал при разных случаях о родственности учения «Федона» с философскими представлениями пифагорейцев. Считаю необходимым для полного охарактеризования нашего диалога как целого остановиться еще на этом предмете, но уже не с частных сторон вопроса, как я касался его прежде, а по отношению к духу и характеру философской доктрины «Федона» вообще. Душа, по учению Пифагора, — самодвижущаяся монада, которая, будучи совершенною по своей природе как единица находится в то же время в состоянии несовершенства. Это последнее образуется ее отклонением от единства, т. е. ее природы. Заблуж-

\* Бишоф. Pl. Ph. S. 236 ffg. Ср.: Грот: Plato etc. Vol. II. P. 195.

дение и зло заключаются в бесконечном и неопределенном, а единство представляет собой высшее выражение истины и совершенства. Всякое совершенство, переходя в движение, переходит поэтому в состояние несовершенства и, следовательно, должно опять потом стремиться к совершенству. Проведем параллель между этими общими положениями пифагореизма \* и психологической теорией «Федона». Мы видим здесь, что душа находится в состоянии вечного движения. Она живет попеременно то в небесном, ноуменальном, мире идей, то в земном, феноменальном, мире явлений. Начало совершенства, следовательно, проявляется в ней тогда, когда она, переходя в мир неизменной истины, неизменных, вечных, олицетворяющих собой верховное единство идей, становится сама неизменной, превращаясь в полное и безусловное единство в самой себе, в глубочайших основах своей природы. Начало несовершенства проявляется в душе тогда, когда она приходит в движение. Ниспадая в земной мир, она переходит из области единства в область многообразного, из мира неизменного — в мир вечно колеблющихся, изменяющихся явлений и, следовательно, сама некоторым образом становится в своей внутренней жизни причастницей многообразия, делается чем-то многообразным. Затем, лучшие моменты ее земного бытия — это те, когда она, отрешаясь в мысленном процессе своем от множественного и многообразного (мира явлений), устремляется сама собой, своей всецело единичной природой в небесную область вечно неизменных, совершеннейших единиц — идей. В этих психологических представлениях «Федона» нельзя не признать общности и родственности его теоретических принципов с учением пифагорейцев о совершенстве единства и несовершенстве множества, о совершенстве покоя и несовершенстве движения, об истине в единстве и заблуждении во множественности. Несмотря на возражение некоторых исследователей, которые не хотят видеть в метемпсихозе пифагорейского догмата, мы имеем весьма твердые и положительные указания на то, что догмат этот в учении пифагорейцев существовал. Утверждая бессмертие души как один из основных принципов своей философской системы, Пифагор принимал в душе две части — более совершенную и менее совершенную, лучшую и худшую, из которых первая по природе своей бессмертна, а вторая, после многих и долгих пери-

---

\* В настоящем месте я привел философские положения пифагореизма, признаваемые большинством наиболее компетентных ученых. Известно, что в целой истории греческой философии нет вопроса более темного и более запутанного, чем философия пифагорейцев.

одов странствований в телах различных людей и животных, или очищается и достигает нравственного совершенства, или погибает. Платон, очевидно, заимствовал миф о метемпсихических метаморфозах души у Пифагора, так же как этот последний — у египтян\*.

Чтобы не останавливаться на этом долее, как предмете, больше или меньше известном каждому, кто сколько-нибудь знаком с историей философии, скажу коротко, что все другие психологические положения «Федона» больше или меньше отзываются влиянием пифагорейской доктрины. Пифагорейцы, производив душу из разлитого в мире божественного начала, учили, что она временно заключена в тело в наказание за свои прошлые согрешения. С идеей бессмертия души у них неразрывно связывалось учение о переселении душ, а с идеей душепереселения — представление о постепенном очищении их. То же самое философское учение мы находим и в нашем диалоге. Учение о ниспадении души в дольний мир, о наказании за грех, о переселении душ в тела различных животных, о постепенном очищении их и совершенствовании их путем этих переселений, наконец учение о теле как о темнице души — все это положения чистого пифагореизма, полнейшее отражение которого представляет «Федон». Но еще яснее, чем в теоретической стороне, пифагорейский характер доктрины «Федона» открывается в нравственно-практическом характере его философии. Установление идеи нравственной жизни, указание того нравственного идеала, к которому душа должна стремиться, для того чтобы сделаться тем, чем она должна быть по своей природе, суть и смысл целого «Федона». Все теоретические выводы и положения его направлены (не скажу: преимущественно) исключительно к нравственным целям. Рассматривая вопрос о душе со стороны ее природы, характера, ее отношения к обоим мирам — идей и явлений, наконец, со стороны различных моментов и форм ее бытия, Сократ не просто старается утвердить в умах слушателей теоретическую идею души, а едва ли не на каждом шагу ставит вопрос, какова должна быть цель деятельности души, чем она должна быть в жизни, к чему она должна стремиться в мире земном, для того чтобы достичь самого совершенного, наилучшего бытия тогда, когда, разрешившись от тела, она войдет в непосредственное общение с божеством и миром идей. Сократ этим начинает и этим же оканчивает все свои рассуждения о бессмертии. С этой стороны — со стороны

---

\* *Deycks*. *Platonis de animorum migratione doctrina*. Coblenz, 1834. P. 11.

нравственно-практического характера своего — «Федон» весь проникнут духом пифагореизма. Философское направление Пифагора, как известно, тем по преимуществу и отличалось от других систем древнего мира, что оно ставило своею задачею не столько научно-теоретическое развитие истин, сколько нравственное их приложение — практическую сторону жизни. В «Федоне», как я уже сказал выше, все сводится к этой цели — к идее истины жизненной, к идее дела, наконец, к идее верховного блага, которого душа достигнет в мире другом, если разовьет и воспитает в себе нравственное начало здесь. Как последнюю цель ее кратковременного пребывания «в темнице тела» Сократ указывает ей задачу трудиться и работать над самой собою, для того чтобы она могла еще здесь, на земле, постепенно возрасти до уровня чистого, внеземного бытия и сделаться по окончании земной жизни достойною причастницей, полноправной гражданкой мира небесных идей. Каким же путем можно достичь такого высокого совершенства добродетели? Сократ указывает на таинства и религиозные обряды, установленные мудрыми для земного очищения душ. Нравственное начало Сократа, таким образом, опирается на идею практической веры: он ясно сознает недостаточность собственных сил и средств человека для достижения полного духовного совершенства. Итак, второй нравственный элемент «Федона» — религия. Мы видели, до какой степени глубоко проникнута этим началом вся философия Сократа. Он начинает доказательства бессмертия ссылкой на авторитет положительной веры (мифом о посмертном схождении душ в ад и периодическом возврате их в мир) и заканчивает свои философские доводы ссылкой на свидетельство веры (мифом о посмертном состоянии душ). Между этими двумя мифами идет целый ряд самых глубоких метафизических рассуждений о будущей, посмертной судьбе души, но все они примыкают наконец, как радиусы к центру, к свидетельству веры, потому что Сократ все этим заканчивает.

Таким образом, в «Федоне» как целом нам представляются три элемента: философия, мораль и религия; и эти три элемента соединены в нем неразрывно в одно. Вопрос о сущности, характере и свойствах души разрешается в диалоге главным образом путем философского исследования. Но он исследуется здесь не как вопрос только научный, не ради одного теоретического интереса истины, а вместе с целью разрешения другого, более близкого к нам, вопроса: к чему должна стремиться в жизни наша душа, как она должна воспитывать себя на земле, для того чтобы, возвратившись потом на свою родину — небо, явиться в сонм божеств тем,



чем она должна быть по своей божественной природе, достичь идеала совершеннейшего бытия. Но ни то ни другое — ни теоретическое разрешение вопроса о душе, ни осуществление в жизни идеала совершенной добродетели невозможно без непосредственного участия в том и другом случае религии. Теоретическая философия «Федона», таким образом, подчинена в нем морали, и обе вместе (и философия, и мораль) находят свое примирение и оправдание в авторитете веры. Религия, нравственность и философия, говорит Бишоф \*, для Платона одно, так что у него нет одного без другого. Но нигде, прибавлю я от себя, эти три элемента его философии не представляют такого полного, гармонического единства, как в нашем диалоге.

Что же касается самого характера нравственных принципов «Федона» и вообще сократовского идеала истинного философа, то я назову пифагорейскую мораль нашего диалога безукоризненно чистою, безусловно совершенною с точки зрения древнего мира. Жизнь для истины, постоянное стремление прилагать идею к жизни и превращать на каждом шагу нравственное убеждение в нравственный подвиг, постоянное самоизучение и самоуглубление, презрение ко всему, кроме того, что одно беспрельдно дорого для души — ее вечной будущности, наконец полное, всецелое самоотвержение перед лицом истины и нравственной идеи — все это как нельзя более напоминает нравственные предписания и правила Нового Завета. Тем не менее, однако же, в том практическом применении, которое дает этим началам Сократ, высокое совершенство морали «Федона» получает значение только относительное: она удовлетворительна не более чем с точки зрения древнего мира. Если же мы рассмотрим в характер ее ближе, то увидим, что под этою кажущеюся высотой ее идеалов скрывается самый глубокий, утонченный эгоизм. Чтобы убедиться в этом, стоит только припомнить ответ Сократа на замечание Симмия и Кебета, что он слишком легко покидает и мир и друзей. «Если бы я не думал, друзья мои Симмий и Кебет, — говорит Сократ, — что я отойду, во-первых, к другим богам, мудрым и благим, а потом — к умершим людям, лучшим, чем живущие на земле, то я был бы не прав, не скорбя при наступлении смерти»<sup>17</sup>. Что вы слышите в этом ответе Сократа? Его я — эгоистическое желание своего личного блага. Сократ без сожаления покидает друзей, которым он мог бы быть полезен, потому что он желает возможно скорее достичь путем смерти того блаженства, кото-

---

\* Plato's Phaedon. S. 368.

рое недостижимо на земле. Такая мораль, повторяю, очевидный эгоизм.

Человек Нового времени, воспитанный в идеях христианских, никогда не мог бы ответить таким странным и унижительным для себя образом своим близким: хотя я знаю, друзья мои, что моя жизнь имеет для вас значение и я мог бы еще быть вам полезен, но так как я забочусь собственно о себе и всему на свете предпочитаю свое личное благо, то я не только без сожаления, а с радостью оставляю вас и спешу перейти туда, где мне будет лучше. Божественная религия Христа научила нас ставить ни во что наше личное благо там, где оно сталкивается с благом других, и жертвовать собою всецело для счастья наших ближних. С тех пор как мир впервые услышал слово Вечной Истины, евангельскую заповедь: «Возлюби ближнего твоего, как сам себя» — древний мир не может уже быть нашим руководителем в разрешении нравственных задач, в практических идеалах жизни.

Не меньшим духом эгоизма проникнуто и учение Сократа об отношении человека к Божеству. Не распространяясь по этому случаю в подробностях (так как этот предмет каждому больше или меньше известен), я укажу только, с одной стороны, на понятия Сократа о Божестве, а с другой — на общий характер его нравственной теологии. Сократ, как мы видели, старается утвердить в умах слушателей веру в Божество. Он говорит, что «боги — благие и мудрые владыки людей», что «люди составляют их собственность», что «боги, наконец, имеют о нас попечение» («Федон», 62b–d). Идея Божества, таким образом, по учению Сократа, есть идея мудрого и благого существа, отношение которого к людям — отношение любви. Кажется, самый логический и естественный вывод отсюда — тот, что человек, со своей стороны, также должен любить Божество. Но, у Сократа, однако, мы не находим об этом ни одного слова! А между тем вывод этот так логически необходим, что без него, по-видимому, не было возможности обойтись! Философ, весь проникнутый убеждением в бытии мудрого и благого Божества, обязан был установить свои отношения к нему и объяснить слушателям, что человек должен не только чтить, а вместе с тем и всей душой любить этот идеал совершенной мудрости. Наконец, я мог бы по этому случаю заметить, что даже одна только любовь к симметрии и гармонии, которую так вообще дорожил древний мир, должна была подсказать Сократу ту мысль, что если Божество любит Сократа, то и Сократ, со своей стороны, должен любить Божество. Сократ, однако ж, ничего об этом не говорит! Как бессердечна и холодна эта практическая теология «Федона» перед пламенеющим духом

любви Нового Завета, поставившего безграничную, совершенную любовь ко Всеблагому Существу первою и самую святою из заповедей!<sup>18</sup> Но если теологические понятия и мораль «Федона» не могут более удовлетворять нас, как людей Нового времени, воспитавшихся в бесконечно более возвышенных идеях христианства, то, с чисто исторической точки зрения, мы должны и в этом отношении признать за Платоном все права на наше глубокое к нему удивление. Рассматриваемое само по себе, как факт древней философии и жизни, религиозно-нравственное учение «Федона» поражает своею чистотой, и едва ли сколько-нибудь основательно можно отрицать то, что строгий, дышащий любовью к истине, созерцательный и вместе с тем подвижнический характер морали «Федона» возвышается неизмеримо высоко над чувственными идеалами древнегреческого мира.

В начале главы мы рассматривали вопрос о философском целом «Федона» со стороны его общей, основной идеи. Теперь я поставлю тот же вопрос с другой стороны — со стороны его философского построения, связи и взаимного отношения его доказательств. С художественным строем диалога читатель мог познакомиться из предыдущего, так как я излагал его содержание в той последовательности драматических сцен и философских его выводов, с какою она является у самого Платона. Штальбаум, давая «Федону», как я упомянул выше, имя трагедии, проводит параллель между художественным построением диалога и составными частями греческой драмы. Таким образом, он видит в прологе его — предисловие, оканчивающееся нравственно-философскими доказательствами бессмертия, в части собственно-философской (69е—107b), — послесловие с подразделением его на эпизоды; наконец, третья, и последняя, часть (до конца) представляет исход и эпилог \*. Не буду более останавливаться на этом, так как художественную связь и взаимное отношение частей целого диалога читателю очень нетрудно проследить в нашем исследовании самому. Я остановлюсь на другом, более трудном и сложном вопросе: связи и взаимном отношении разных частей его философского отдела, и прежде всего приведу по этому вопросу мнение критики.

В вопросе о взаимной связи философских доказательств «Федона» прежде всего обращает на себя внимание взгляд К. Ф. Германа, в сущности своей согласный с воззрением Штейнгарта. Германн \*\* думает, что различные философские доказательства

\* Platonis opera omnia. Vol. I. Sect. II. Ed. 4-a, 31.

\*\* Geschichte und System der Platonische Philosophie. S. 528—530.

«Федона» представляют собой последовательное развитие философии Платона вообще. Совершенно другой взгляд на отношение четырех доказательств выражает Шмидт \*. Вот что он по этому поводу говорит. Середину всей аргументации занимает логическое доказательство, заимствованное от идей как жизненных корней человека; это доказательство окружается с обеих сторон физическим доказательством, основанным на понятии жизни; через оба эти доказательства проходит и оба окружает на крайних пунктах диалога доказательство нравственное, заимствованное от самого дела; и это последнее есть не что иное, как живая вера Сократа в бессмертие. Штейнгарт отчасти примыкает к Германну, а отчасти, не признавая за выражением «доказательства» того же значения, утверждает, согласно с Шмидтом, относительно этических рассуждений, как он их называет, — именно относительно первой части и обоих мифов, — что они содержат в себе основания, заимствованные от веры (Glaubensgründe), для того чтобы с помощью их подтвердить доказательства диалектические. Целлер \*\* признает в различных доказательствах, собственно, одно, которое постепенно развивается — в последовательном ходе от непосредственных и аналогичных к научному убеждению — путем анализа.

Я изложил мнения критики по вопросу о числе и взаимном отношении философских доказательств «Федона». Оставляя в стороне вопрос о сравнительной верности вышеизложенных взглядов, так как он неоднократно подвергался уже обсуждению, я позволю себе предложить читателю мой собственный на этот предмет взгляд. Проведем нить философских доказательств диалога сначала в исторической, а потом в философской части. Мы уже видели, что Сократ, в самом начале своей беседы, выражает перед слушателями веру в бессмертие души как личное, непосредственное своей убеждение. Мы видим здесь утверждение идеи бессмертия на следующих основаниях: а) на непосредственном убеждении сердца и образе действий философов, определяемом этим убеждением (постоянная мысленная жизнь философов в другом мире, с устранением всех забот о внешних благах и выгодах жизни земной); б) на характере нашего знания, крайне несовершенного и недостаточного, и логически необходимой потребности признать вследствие этого действительность будущего, отрешенного от тела, бытия души, когда ее стремление к совершенному знанию будет вполне удовлетворено. Второй довод бес-

---

\* Бишоф. Platonis Phaedon. S. 248.

\*\* Die Philosophie der Griechen. II. S. 531.

смертия — предложение жизни будущей, основанное на характере знания. На этих чисто непосредственных доказательствах бессмертия у Сократа утверждается излагаемое вслед за тем нравственное его учение — определение характера истинной добродетели, принадлежащей только философам, причем он старается убедить слушателей, чтобы они руководствовались в жизни примером философов и принимали их за образец, а не жили бы так, как живут нефилософы или псевдофилософы. Средство же достижения совершенства в добродетели — таинства и религиозные очищения. Вот положения Сократа во вступительной части диалога. Представляю их еще в более сжатом виде.

Действительность идеи бессмертия утверждается на:

- а) убеждении сердца;
- б) характере знания.

Теоретическим убеждением в этой истине определяется и обусловливается истинная добродетель, а единственный путь к ней — религия.

Все, что Сократ сказал нам до сих пор, представляет уже в небольшом объеме цельное рассуждение по вопросу, о котором беседуют философы. Он представил нам два непосредственных доказательства бессмертия души, (убеждение сердца и характер знания) и сделал отсюда практические выводы. Итак, этого достаточно для нашего убеждения? Нет; нам необходимо услышать еще по этому предмету мнение науки, проверить все сказанное путем философского анализа. Следуют четыре собственно-философских доказательства. *Первое* — «крайних противоположностей», которое утверждается на мифе, причем периодическое странствование душ, из ада в мир и из мира в ад, подтверждается аналогичными примерами перехода логически простых понятий и сущностей из одной противоположности в другую. *Второе* — психологическое доказательство подтверждает анализом сущности и природы души, бытием в ней идей, факт, содержащийся в первом, а именно: показывает, что душа человека до пришествия своего на землю действительно существовала в каком-то другом мире. *Третье* доказательство раскрывает нам идею бессмертия души поэтически-философским образом. Положив в основу родство души с невидимыми и неизменными сущностями, что открывается из наблюдения явлений нашей внутренней психической жизни, доказательство утверждает факт простоты и, следовательно, неразрушимости психического начала, так как все простое по природе неразруσιμο, в противоположность сложному, нощающему в самом себе начало разрушения. Другое основание бессмертия в том же доказательстве: самостоятельность ощущаемо-

го нами внутри нас самих и управляющего телом начала, повелительный голос души — факт, который доказывает ее родство с началом божественного и, следовательно, бессмертного. *Четвертое* — космическое доказательство утверждает научно-философским образом бытие идей как предметных, реальных единиц, представляющих собой творческое начало относительно мира явлений. Идея души — начала, однородного с идеями, — есть жизнь, которая неразрывно связана с ее природой; очевидно, что душа в силу этого не может умереть.

Если мы вникнем в основу каждого из этих доказательств, то увидим, что она одна и та же во всех четырех, а именно: идея простоты, неизменности и, вследствие этого, родственности психического начала с началом божественным. Идея эта полагается в самом начале доказательств (в первом) как нечто уже готовое, определяемое более общей идеей — идеей души, заимствованной из мифа. В следующем доказательстве Платон указывает на присутствие в душе простых начал, идей — чего-то такого, чего решительно нет в окружающем нас бытии. Очевидно, что и в этом доказательстве мы встречаемся с тем же понятием простоты психического начала, какую мы видели в первом. Если душа не определяется пока еще здесь сама, в смысле простой сущности, то нам показывают в ней носительницу простых сущностей и, следовательно, нечто простое по своему внутреннему содержанию. Третье доказательство представляет собой новый момент в развитии той же идеи — простоты души. Душа постоянно стремится в мысленном созерцании своем к простым и неизменным сущностям, становясь сама неизменною, как только приходит в соприкосновение с ними; ясно, что она есть нечто родственное им. Понятие простоты высказано уже таким образом в этом доказательстве как научное положение, но развитие этой идеи представляет здесь еще более поэтически-философскую, нежели научно-философскую, форму: простота души еще не доказывается, а указываются только факты родственности ее с простыми сущностями. Следующее, и последнее, доказательство утверждает бытие идей как простых, от вечности существовавших, неизменных сущностей и затем утверждает, также путем научного анализа, понятие души как однородной с идеями, а следовательно, по природе простой и неизменной сущности. Таким образом, в развитии проходящей через все четыре доказательства идеи простоты души первое доказательство представляет характер *религиозно-философский*, второе — *научно-философский* (бытие идей утверждается в смысле субъективном), третье — *поэтически-философский* и наконец четвертое, так же как и второе, — *научно-*

*философский* (бытие идей утверждается в смысле объективном). Сколько же всех аналитических доказательств бессмертия включает в себе «Федон»? Отвечаю твердо и положительно: согласно с Целлером — одно. То, что мы привыкли называть четырьмя доказательствами «Федона», представляет, собственно говоря (по справедливому замечанию Целлера), не что иное, как только разные ступени, различные моменты в развитии одного и того же начала — идеи простоты, неизменяемости души. Среди этих доказательств положительных, основанных на анализе сущности психического начала, мы видим в «Федоне» ряд доказательств отрицательных — опровержение пифагорейской теории души как гармонии тела. Какое значение имеет эта часть рассуждений в кругу доказательств «Федона» вообще? Она имеет значение, как мы уже видели, прежде всего полемическое. Для придания своему исследованию полноты, для обсуждения вопроса со всех сторон Платону необходимо было подвергнуть критическому разбору одну из самых популярных психологических теорий его времени, которая в учении о природе души так далеко расходилась с его собственной. Вместе с тем эта отрицательная часть рассуждений диалога дает нам также и положительные выводы. Она другим способом утверждает ту же идею простоты души, которую мы находим в доказательствах положительных. Опровергая в понятии о душе начало простоты условной и зависимой, представляемой гармонией, она этим самым утверждает простоту и единичность психического начала в нем самом, внутри его собственной природы, следовательно, не зависящую от какого бы то ни было сочетания. Другой положительный вывод, который дает нам эта часть рассуждений, — это утверждение самостоятельности психического начала, руководствующегося только своими собственными законами, — факт, в котором нас убеждают наблюдения за явлениями нашей внутренней жизни. Философское исследование вопроса о бессмертии кончено.

Признал ли Платон достаточными эти доказательства для утверждения идеи бессмертия как несомненной, аксиоматической истины? — Нет: философское исследование подобного вопроса исключает возможность математически точного результата в решении. И вот, как подкрепление и утверждение этих чисто научных доказательств идеи бессмертия, мы видим в «Федоне» другие доказательства, другой способ решения той же задачи — мифы о будущей жизни. Первый из них — метемпсихоз — дает самый общий ответ на вопрос о посмертной судьбе душ, преимущественно перед другими проникшихся в жизни стремлениями и склонностями телесного начала. Точно так же миф упоминает



в нескольких словах и об участи, ожидающей души людей добродетельных, кроме философов. Второй представляет нам полное решение вопроса о будущей жизни всех вообще душ — с посмертным судом, отношением человеческих душ к другим существам — божествам и демонам, с различием в степенях наград и наказаний, наконец, с подробным описанием будущих жилищ душ, как добродетельных, так и порочных. Первый миф, как мы уже видели, представляет более, так сказать, популярную форму верования древних в загробную жизнь. Это миф по характеру своему *экзотерический*. Второй отличается более *эзотерическим* характером. Догматы последнего образовались под влиянием более очищенных, чем в первом, народных верований, мистерий, учений философов, наконец, представлений о загробной жизни, принадлежащих лично самому Платону. По положению и значению своему в диалоге первый миф представляет обратную сторону, антитезу того, что Платон говорил перед этим в третьем доказательстве, которого достигает наконец путем долгого очищения душа истинного философа, и об ожидающем ее посмертном блаженстве. Второй миф заканчивает собой все доказательства. Это — последнее слово, последний аргумент Платона в пользу бессмертия души. Но и после этого он не решается утверждать этой идеи как истины, исключаящей даже малейшую возможность сомнения. И для него самого, так же как и для нас, его читателей, вопрос о бессмертии души, после всех приведенных им доказательств, остается проблематичным. Последний и окончательный вывод, который дает нам сам автор «Федона» относительно продолжения бытия человека по смерти и будущей вечной жизни души, есть высочайшая, самая большая вероятность.

На основании сказанного мной я разделяю всю группу философских доказательств «Федона» на три категории: а) на доказательства непосредственные, практические — в первой половине исторической части диалога; б) на доказательства собственно-философские, или аналитические; в) и на доказательства, опирающиеся на авторитет положительной веры (оба мифа). Последние, строго говоря, также относятся к доказательствам непосредственным и практическим; но так как вера, кроме внутреннего основания своего в самой душе, всегда предполагает и начало внешнее — авторитет предания, то мы имеем полное право сделать из этих доказательств отдельную группу. Итак, философское целое «Федона» представляет нам следующие основания бессмертия души:

а) непосредственное убеждение сердца — внутренний инстинкт человека, говорящий ему о его бессмертии;

б) свидетельство науки, утверждающей эту идею с самой большою вероятностью;

в) свидетельство положительной веры, утверждающей идею бессмертия как факт.

Теоретическая идея души подчиняется в «Федоне», как мы уже видели, нравственной стороне той же идеи. Все философские рассуждения его о сущности души направлены к разрешению одного и того же практического, жизненного вопроса: к чему должна стремиться и как должна жить на земле наша вечная, бессмертная душа, для того чтобы получить по окончании земной жизни достойный ее природы жребий в области вечного, бессмертного бытия. Общий характер нашего диалога дает ему, таким образом, значение нравственно-философского трактата о душе. Формулирую сказанное мною о доказательствах «Федона» в следующее положение: *«Федон» в четырех философских доказательствах своих представляет развитие одной и той же идеи — простоты души как неизменной сущности, — идеи, которая в диалектическом развитии своем последовательно является нам под формою религиозно-философской, поэтически-философской и научно-философской. Четыре доказательства суть не что иное, как различные моменты одного и того же, основу которого составляет идея души, диаметрально противоположной по своей природе миру видимых явлений. С доказательствами чисто философскими, или аналитическими, находятся в самой тесной связи доказательства непосредственные, или практические: и те и другие, находя свою опору в авторитете положительной веры и взаимно между собою переплетаясь, образуют неразрывную цепь религиозных, нравственных и философских доводов бессмертия, соединенных между собою так тесно, что они решительно представляют одно целое.*

В заключение представленного мною общего обзора «Федона» я остановлюсь еще на одном вопросе, разрешение которого в настоящем случае столь же для нас важно, сколь и интересно. Какое понятие дает нам диалог о сущности души? Как мы должны представлять ее на основании «Федона»: как личную, разумную сущность или же как идею? Вопроса этого не поставить нельзя, так как в четвертом доказательстве Платон, по-видимому, принимает душу за нечто положительно однородное с идеями, а во втором — рассматривает ее исключительно как один огромный резервуар идей. Гегель в своей «Истории философии» утверждает, что Платон не представляет душу самостоятельным бытием, или сущностью, что он не думал принимать, в буквальном значении слова, ее отдельного бытия — прежде или после настоящей

жизни — и что, вообще, он не доходил до такого грубого представления (*zu dieser Rohheit herabzusinken*), чтобы представлять душу существом или ставить вопрос относительно продолжения или постоянства ее бытия в том смысле, как мы это представляем относительно существа. Гегель думает, что Платон принимал бытие души как универсальной мысли или идеи, как огромного агрегата идей и в этом смысле приписывал ей бессмертие, так что все черты описания, в которых он изображает ее состояние прежде начала земной жизни или после смерти должны быть понимаемы как поэтические метафоры. Грот, приводя изложенное здесь мнение Гегеля, замечает по этому поводу следующее. «Взгляд Гегеля на этот вопрос заключает в себе много остроумия и проливает свет на многие отдельные выражения Платона, но мне представляется, что Гегель заходит слишком уж далеко. И для мысли и для верований Платона душа была в одно и то же время и личной сущностью (*particular thing*), и началом универсальным. Язык его позволяет нам понимать под этим иногда одно, а иногда — другое» \*. Бишоф, рассуждая об этом вопросе, говорит следующее. «Платон в этом случае (в представлении души как идеи жизни) определил, со своей точки зрения, как нельзя более ясно, что такое душа. Душа, по Платону, несомненно — реальное бытие (*ein Ding*<sup>19</sup>), а не отвлеченное понятие или идея; но бытие такое, которое в силу идеи жизни есть то, что она есть, и для которого жизнь составляет такую же существенную принадлежность, как для огня теплота. Душа, представляя собою отдельное бытие, есть поэтому нечто, способное подвергаться изменению или представлять противоположные состояния — как, например, она может быть доброю и злою, — но в силу того, что она есть такое бытие, которому существенным образом свойственна жизнь, она отличается от всех других предметов и представляет собою нечто большее, чем единичное бытие. Душа есть нечто конечное, временное и в то же время бесконечное, вечное — двойственное по своей природе существо, как это показывают воззрения всех древних мифов и религий и философские крайности материализма и спиритуализма. Платон признает этот двойственный характер души, коль скоро он, с одной стороны, показывает ее нам как предмет, а с другой — как нечто отличное от всех предметов. Но

---

\* Не имея под рукой истории философии Гегеля в немецком подлиннике, я привел изложенный здесь его взгляд по Гроту. В этом же самом месте читатель найдет и приводимое далее суждение об этом взгляде самого Грота (*Plato and the other companions of Socrates*. Vol. II. P. 190 fl.).

она отличается от всех других предметов не таким образом, как эти последние различаются между собою, а тем, что бытие, которое принадлежит всем остальным предметам как нечто случайное, ей принадлежит как существенное, и то, в чем все предметы только посредствующим образом имеют свою часть — в ней составляет основу, и сущность, и элемент ее бытия. Но здесь же равным образом заключается и то, что все другие предметы, в силу того что они только предметы, не существуют действительным образом, а представляют бытие только кажущееся, тогда как душе принадлежит действительное бытие» \*. Итак, какое же понятие дает нам «Федон» о душе: есть ли это личная сущность или идея жизни? Думаю, что если этот вопрос поставить относительно учения Платона о душе вообще, то на него едва ли возможно ответить с последней, положительной точностью, которая исключала бы в этом случае всякое сомнение; да едва ли совершенная ясность в представлении этого предмета существовала для мысли самого Платона. Но, поставив тот же вопрос относительно нашего диалога как самого полного и всестороннего исследования Платона о душе, мы, думаю, не будем далеки от истины, если скажем, что душа в «Федоне» является и тем и другим — и личной сущностью и вместе с тем идеей, так что в этом, последнем, представлении она приближается к понятию универсальной, мировой души. Что Платон принимает в «Федоне» душу за личную сущность — в этом едва ли можно сомневаться. На замечание против этого Гегеля, который во всем, что Платон сообщает нам о периодах жизни души — до воплощения и посмертном, — видит не больше чем поэтические метафоры, я отвечу, что миф можно видеть там, где это позволяет форма, а у Платона в чисто философской части его рассуждений нет даже и подобия мифической формы. Но еще положительнее замечание Гегеля опровергается тем, что все теоретические рассуждения «Федона» о душе направлены, как мы уже видели, мало сказать — главным образом, а решительно и исключительно к нравственным целям. Ясно, что душа у Платона является существом, нравственно ответственной личностью, и коль скоро нравственные выводы диалога опираются на его теоретические принципы, то придавать этим последним значение только поэтических метафор — представляется очень странным. Не буду останавливаться на тех фактах, которые утверждают для нас в настоящем случае понятие души как личной сущности: читатель имеет перед собою диалог — выводы нетрудно сделать самому. Я приведу только неко-

\* Ibid. S. 207.

торые факты, которые придают в настоящем случае душе значение чего-то общего и аналогичного идеям.

Мы видели в анализе четвертого доказательства бессмертия, что у Платона превращены в идеи, в смысле реальных предметных единиц, не только бесчисленные родовые понятия, но даже отвлеченные качества и отношения. Душа, созерцая эти идеи в период жизни ноуменальной, носит их в то же время в самой себе, внутри своей собственной сущности, как мы это ясно видели из факта припоминания ею идей в период ее земного бытия. Следовательно, очевидно, что душа есть прежде всего огромная коллекция, обширный резервуар всевозможных идей, и я думаю, что главным образом в этом смысле Платон говорит о ней, что она есть нечто «сродное» с идеями — нечто близкое и родственное им. Мы видели далее, в анализе того же доказательства, что идеи относительно мира явлений имеют значение творящего, правильное сказать, образующего, начала и что каждое явление становится тем, что оно есть, через причащение лежащего в нашем мире земного начала природе небесной идеи. Нечто подобное относительно земного мира представляет и душа, одушевляющая в акте воплощения, по возвращении своем из мира ноуменального, вновь образующееся на земле человеческое тело. Но, представляя в этих чертах начало, близкое и аналогичное идеям, она есть в то же время нравственно разумная, личная сущность, что ясно доказывается учением о вменяемости ей ее действий и ее нравственной ответственностью за свою земную жизнь. Таким образом, душа в психологической теории «Федона» является в одно и то же время и бытием личным — сущностью, весьма близкой к тому определению, которое даем ей мы, и вместе с тем идеей. Она не есть чистая идея прежде всего в силу своей разумности и нравственных начал как своего внутреннего содержания. Она не есть только идея и по характеру своей жизни, потому что, в то время как идеи остаются вечно неподвижными и неизменными в мире ноуменальном, душа постоянно вращается между обоими мирами идей и явлений — как начало, родственное по природе своей одному и периодически увлекаемое силою нравственной необходимости на время в другой. В этих чертах природы и жизни души в ней, вопреки Гегелю, невозможно не признать сущности личной, хотя, впрочем, с особенным, своеобразным характером и такими видоизменениями в моментах ее бытия, которые решительно не допускают тождественности ее определения с нашим. Мы видели в учении метемпсихоза, что душа, увлекавшаяся при жизни страстями, проникается телесным началом до того, что она бывает не в состоянии отделиться при смерти от тела без тон-

кой телесной оболочки: в этом представлении она, очевидно, теряет достоинство своей божественной природы, становясь не похожей ни на свободное от всякой формы психическое начало, ни на чистую идею. Перевоплощаясь потом в телах различных животных и насекомых, она, очевидно, сливается в одно целое с жизнью природы, становясь элементом диаметрально противоположного ее природе бытия. Точно так же, одна и та же душа в различные периоды времени одушевляет бесчисленное множество вновь образуемых человеческих тел; одна и та же единица-душа дает попеременно бытие в разные века и тысячелетия миллионам людей. В этих психологических представлениях «Федона», очевидно, нельзя не признать не только близости, но и положительной родственности психического начала с понятием мировой души, с универсальным началом жизни природы — по крайней мере, в ее органических явлениях.

Укажу в заключение всего на самые общие стороны учения Платона о душе по другим диалогам. Думаю, что это сближение, дополнив то или другое психологическое положение «Федона» какою-нибудь новою чертою, представит нам целое его психической теории в более ярком свете.

1. Душа, по «Федону», как нельзя более приближается (ὁμοιότατον εἶναι)<sup>20</sup> к началу божественного. Это же самое мы встречаем и в «Законах» (726a): μετὰ θεοὺς ψυχὴ θεϊότατον — «после богов по преимуществу божественное начало — душа». Догмат «Федона», таким образом, о божественности души дополняется здесь новою чертою — признанием ее первенства во всей области бытия, кроме божества.

2. «Федон утверждает бессмертие души как вечно движущегося начала. Точно такое же понятие о ее бессмертии находим и в «Федре» (245c): «Каждая душа бессмертна потому, что все вечно движущееся бессмертно».

3. Мы видели в «Федоне», что душа по природе своей представляет начало, как нельзя более противоположное телу. «Законы» (959a) выражаются об этом следующим образом: «Душа совершенно отлична от тела и то, что каждого из нас делает тем, что он есть, — не что иное, как душа; тело же, представляющее собой только наш образ, следует за каждым из нас». Здесь мы видим опять новые черты, которыми определяется взаимное отношение души и тела — утверждение начала души как действительного бытия и понятие о теле как о призраке.

4. Душа по природе своей стремится к невидимому и неизменному и носит в самой себе внутреннее ясновидение этого мира. С этим же свойством ее знакомит нас и «Федр» (294e): «Каждая

душа по природе своей созерцает истинное, действительное бытие», в силу чего Платон в другом месте употребляет выражения: «зрение, глаза души» («Политик», 519b, 533d).

Этими общими замечаниями я оканчиваю обзор «Федона» как целого. Многие стороны вопроса в этом очерке не затронуты; другие рассмотрены не с той полнотой, какой читатель вправе был ожидать и требовать. Извинение мое в этом случае — крайняя обширность предмета. Каждый вопрос «Федона» так многосложен, что решительно каждый может быть предметом отдельной монографии; тем более обширного исследования требуют они, взятые вместе. <...>

В предыдущих главах моего сочинения (в анализе доказательств) читатель видел, что я точно придерживался принятого мною однажды плана. Читатель находил: а) изложение доказательства, б) суждения о нем критики, в) мои собственные замечания относительно доказательства с указанием оснований, почему я в известном случае не мог удовлетвориться тем или другим взглядом. В заключительной главе я по необходимости должен был отступить от этого плана, и, оставив без анализа суждения критики об идее «Федона», числе и взаимном отношении доказательств, изложил мой собственный взгляд на разные стороны нашего диалога как целого. Я указал выше причины, почему я в этом случае так поступил, и надеюсь, что читатель меня оправдает. Позволить себе ограничиться общими, беглыми замечаниями там, где дело идет об оценке взгляда, принадлежащего корифеям науки, было бы недобросовестно; между тем каждый вопрос, касающийся «Федона» как целого, так обширен, что критическая оценка всех высказанных по тому или другому вопросу относительно его мнений, изложенных в этой же главе, потребовала бы едва ли не отдельного тома — труд, который в настоящее время для меня решительно неосуществим. Тем не менее, однако же, в оправдание перед читателем моего взгляда на самый главный и существенный вопрос, рассматриваемый в этой главе, — определение идеи «Федона», — я позволю себе сказать несколько слов о суждениях по этому вопросу немецкой критики. Читатель видел, что в определении идеи «Федона» я решительно разошелся с другими исследователями. Я думаю, что суждения немецкой критики по этому вопросу страдают одним и тем же общим недостатком: ученые, мнения которых я выше изложил, придают основной мысли нашего диалога слишком частный характер и от этого определение их не охватывает всего содержания «Федона». Между тем определение идеи научного или художественного произведения непременно должно охватывать



двумя-тремя словами все его содержание, воплощая, так сказать, в один момент его целое. Когда мы говорим, что идею гетевского Фауста составляет стремление духа человеческого достичь путем совершенного знания самого совершенного идеала жизни, то мы выражаем в нескольких словах все содержание Фауста, не исключая ни одного из его эпизодов, как, например, любви Фауста к Гретхен. Теперь я сопоставлю между собою приведенные мною выше определения идеи «Федона», представляющие, прямо можно сказать, два крайних, противоположных взгляда на один и тот же предмет. Шлейермахер думает, что Платон поставил в нашем диалоге целью показать, что желания философа состоят в желании смерти (*in Sterbenwollen*), в желании сделаться чистым духом. Если так, то я прежде всего предложил бы вопрос: каким образом под это определение подойдет чисто теоретическая часть «Федона», метафизические стороны исследования вопроса о душе? Ясно, что определение, которое дает идее нашего диалога Шлейермахер, далеко не охватывает его содержания вполне; «определяющее», как выражались старинные логики (т. е. взгляд Шлейермахера), оказывается в этом случае, очевидно, теснее определяемого (т. е. совокупности тех сторон, с которых рассматривается в «Федоне» вопрос о душе). К. Ф. Германн признает, как мы видели, настоящим результатом нашего диалога то положение, что душа и жизнь составляют одно. Если так, то каким образом согласовать с этим определением нравственно практический характер «Федона», потому что вопрос о душе рассматривается в нем не исключительно с теоретической только стороны. Очевидно, что и определение Германа, точно так же как и определение Шлейермахера, не охватывает содержания нашего диалога вполне, потому что чисто практические стороны его остаются вне этого определения. Если Платон в заключение всех своих теоретических рассуждений о душе определяет ее как идею жизни, то это положение — не что иное, как последнее, самое сильное основание ее бессмертия, но далеко не идея, или основная мысль, целого диалога, потому что, рассматривая вопрос, что такое наша душа в своей сущности, Платон ничуть не меньше занимается здесь же и другим вопросом: чем она должна быть в земной своей жизни, — что с нею нужно делать для того, чтобы приготовить ее к жизни на небе, достойной ее небесной природы? Таким образом, мне решительно представляется, что ни определение Шлейермахера, ни определение Германа не выражает идеи диалога вполне, хотя, впрочем, взгляд Шлейермахера больше приближается к истине, нежели таковой Германа.

Разрешая для себя тот же самый вопрос об основной мысли и цели «Федона», я употребил в моем исследовании чисто практический прием. Не позволяя себе даже подумать о какой бы то ни было предвзятой мысли, какой бы заманчивой она мне ни представлялась, я превратил целое «Федона» в тезисы, взявши их вне той диалектической формы, какую представляет развитие каждого из частных его положений. Что дал мне «Федон» в сокращении всех теоретических и нравственных принципов своего учения о душе, то я и назвал его основной мыслью, его идеей. Мы видели, что «Федон» исследует вопрос о душе решительно со всех сторон — в отношении как научном, так и жизненном, причем эта последняя идея превращена в нем, кроме всего, в живой человеческий образ, в дедаловскую статую идеи нравственной жизни — личность умирающего в темнице спокойною смертью невинно осужденного Сократа. В силу этого я говорю, что идею «Федона» составляет идея души в самой обширной постановке этого вопроса, как со стороны теоретической, так и практической. Таким образом, на мой взгляд, «Федон» — это полный курс психологии Платона, а не то или другое — теоретическое или нравственное положение ее, как определяет его немецкая критика; это всесторонний, всеобъемлющий трактат о сущности и назначении человеческой души, который по принципам и общему характеру своему относится столь же к области философии теоретической, сколь и к философии нравственной.

Я проследил, более или менее подробно в девяти главах анализа, содержание и ход нашего диалога в последовательном развитии его драматических сцен и философских выводов. Читатель познакомился с учением Платона о душе по «Федону»: мы имеем перед собою теорию и полную историю души человеческой в разные периоды ее бытия. Мы видели, как она странствует из одного мира в другой; мы заглядывали внутрь ее самой и познакомились с ее содержанием — идеями, которые она в себе носит; нам было указано на ее родство с бессмертными и вечными сущностями и на ее царственную, повелительную роль в нашей жизни; нам определена, наконец, ее сущность как жизненного, все одушевляющего начала. Платон показал нам, как душа, не сохранившая себя чистою от влияния мира феноменального, метаморфозировается в телах различных животных, нравственно очищаясь и совершенствуясь в этих переселениях; мы видели, как она сходит в царство теней и подвергается суду; мы спускались в ад, где лежат погруженные навеки в грязь души закоренелых злодеев; мы познакомились с разными отделениями тартара, в котором несут очистительные и вместе с тем исправительные на-

казания души менее преступные; мы поднимались, наконец, в нагорный, поднебесный рай, где проводят блаженную вечность в общении с божеством и в созерцании бесконечно прекрасных идей души истинных философов. Платон представил нам, таким образом, в «Федоне» и то, что такое душа человеческая есть, и то, чем она бывает иногда, и то, чем она может, и то, чем, наконец, она должна быть. В заключительном мифе, представляющем описание ада, тартара и рая Платон нарисовал нам полную картину различного рода наказаний душ осужденных; но жизнь другого рода душ — блаженство философов в нагорной области рая — для нас осталась неясною. Платон говорит нам в общих выражениях, что эти души наслаждаются блаженством, но не дает нам наглядного изображения этого блаженства — картины, какую он нарисовал, изображая мучения душ в тартаре. Между тем познакомиться с этим предметом подробнее в высшей степени интересно, так как все рассуждения Сократа о душе направлены исключительно к разрешению одного вопроса — при каких условиях и какими путями душа может войти по смерти в рай? Но если «Федон», как я сказал, не дает нам подробного описания посмертного блаженства философов, то недостаток этот восполняет другой диалог Платона — «Федр». К нему теперь мы и обратимся: миф «Федра» о небесной жизни душ дополнит и дорисует нам недосказанное «Федоном». Здесь же, в этом самом мифе, читатель найдет и новые черты, новые подробности, относящиеся к земному воплощению душ. Платон, как мы видели, отказывается определить сущность и природу души: он прямо говорит, что определение это доступно уму божественному, а не человеческому. Но если он не имеет возможности ее определить, то он может представить нам ее эмблематически, нарисовать картину ее, указать — на что она похожа. Такую картину души и рисует нам миф «Федра»<sup>21</sup>. Привожу его полностью.

«Мы можем уподобить ее (душу) соединенной силе крылатой колесницы и возничего. Кони и возничие богов все вообще хороши и хорошей породы; у других — только отчасти. Во-первых, у людей возничий управляет парю; а между тем из коней один — добрый, хороший конь и хорошей породы, а другой — другой породы и непохож на первого. Поэтому работа нашего возничего, естественно, трудна и беспокойна. Итак, нужно попытаться объяснить, почему одни из живых существ названы смертными, а другие бессмертными. Каждая душа занята попечением обо всем неодушевленном, и все души, под разными формами, странствуют в небесном пространстве. Душа совершенная и окрыленная парит на высотах воздушного пространства и управляет всем

миром; а та, которая лишилась крыльев, спускается вниз, пока не встретит что-нибудь твердое, где и поселяется, получая в удел земное тело; тело это представляется самодвижущимся благодаря силе, сообщаемой ему душой; и это-то целое — соединение души и тела — называют животным, присваивая тому и другому имя смертного. Что же касается “бессмертного”, то это понятие не есть результат определения; никогда не видел и не зная Божества, мы только гадательно представляем его как бессмертное существо, имеющее душу и тело, соединенные в нем навсегда. Но пусть это будет, и пусть об этом говорят, как угодно Богу; мы коснемся теперь причины потери крыльев, вследствие чего именно их лишается душа. Я думаю, что причина этого следующая. Крылья по природе имеют свойство поднимать тяжелое вверх — туда, где обитают божества. То, что мы называем божественным, это — прекрасное, мудрое, благое и все другое подобное. Вот чем по преимуществу питаются и от чего приобретают силу крылья души, так же точно, как от недостойного, и дурного, и вообще от всего противоположного они слабеют и опадают. Великий небесный вождь, Зевс, гоня свою крылатую колесницу, первый совершает бег, все устраивая и всем управляя. За ним следует войско богов и духов, разделенное на одиннадцать отделений, потому что Гестия (Веста) остается одна в жилище богов. Все же другие верховные боги, состоящие в сонме двенадцати, следуют впереди того войска, над которым каждый поставлен. Разнообразны и восхитительны зрелища, представляющиеся тогда в пространстве небес блаженному сонму богов, во время их ристаний — в то время, когда каждый отправляет свои божеские обязанности. Им сопутствует каждый, кто хочет и может, потому что зависть чужда божественному хору. Отправляясь вслед за тем к трапезе и пиршеству, они поднимаются на самую вершину поднебесного пространства. Ровно управляемые колесницы богов восходят туда легко, другие — с трудом. Конь дурной породы оказывается тогда слаб, склоняется и тянет к земле, если какой-нибудь из них окажется дурно воспитан возникшим. Душе вследствие этого предстоит труд и величайшая борьба. Души, называемые бессмертными, достигнув поднебесной вершины, проникают за нее и помещаются на выпуклой стороне небесного свода. Когда они стоят там — круговратное движение кружит их кругом небес и они созерцают все занебесное.

Ни один из наших поэтов не воспевал, и не сумел бы достойным образом воспеть это наднебесное пространство. Но вот оно каково, — потому что надобно смело говорить истину, особенно тому, кто рассуждает об истине. Это область настоящего бытия —

без цвета, без образа, бытия неосязаемого, видимого только уму — возническому души. Это та область, где вокруг истинного бытия покоится истинное знание. Мысль богов, которая питается этим проникновением в истину и чистым, беспримесным знанием, точно так же, как и каждая другая душа, получившая в удел ей принадлежащее, любит отдаваться время от времени созерцанию этого истинного бытия, и питается этим, и находит свое блаженство в этом созерцании истины, пока новый оборот неба не приведет ее на то же самое место. В этом круговом обороте душа созерцает саму справедливость, саму мудрость, само знание — не то знание, которому свойственно зарождение и которое бывает различно в различных предметах, называемых нами теперь действительным бытием, но знание, имеющее предметом бытие в самом себе. Окончив точно таким же образом обзор всего другого, что представляет действительное бытие, и насытившись этим созерцанием, душа возвращается опять в поднебесную область и входит в свой чертог. И как только она возвратится, возница, поставив в стойло лошадей, рассыпает перед ними амброзию и поит их нектаром.

Такова жизнь богов. Из других же душ — та, которая наилучшим образом следует за божеством и которая уподобилась ему, приподнимает голову своего возничего за небесный свод и уносится общим круговращением; тем не менее, однако же, затрудняемая своими лошадьми, она едва в состоянии созерцать истинное. Другая душа то поднимается за небесный свод, то опускается, и может, как только ее кони рванутся вверх, видеть лишь известные сущности, а других — не видит. Остальные же души следуют вдали, горя желанием увидеть наднебесные области, но не могут их достичь; все они, оставаясь вне занебесного, уносятся круговращением вниз, причем одна душа толкает другую и одна на другую падает вследствие того, что одна другую старается предупредить. Начинаются шум, борьба, величайшее напряжение сил; при этом многие души, по неискусству возничих, искалечиваются; многие другие теряют много перьев; и все вообще после величайших усилий отходят не посвященными в таинства бытия, а удалившись, начинают питаться, как своею пищею, только вероятным. Причина, по которой души стремятся увидеть поле истины, состоит в том, что на лежащем там лугу находится лучшая пища для лучшей части души, и природа крыльев, с помощью которой парит душа, питается ею. Закон Адрастеи таков\*.

\* Ἀδράστεια — символическое олицетворение закона необходимости: то, чего нельзя избежать (ἀ — дрᾶναι).

Как только какая-нибудь душа увидит что-нибудь из того, что представляет собою истину, она остается невредимою до следующего оборота, и если бы она могла это делать постоянно, она никогда не испытала бы зла. Но если душа, будучи не в силах сопутствовать Божеству, не видела сущностей или подверглась такого рода несчастью, что напилась забвением и пороками, то она становится тяжелою, а отяжелев, теряет крылья и падает на землю. Закон предписывает не поселять ее тогда, с первого ее рождения, в теле животного. Душа, которая видела более других, одушевляет зародыш тела будущего философа, любителя прекрасного, музыкального артиста или почитателя эроса (поклонника любви). Душу, видевшую менее и занимающую второе место, закон поселяет в теле правосудного царя, или воина, или правителя; третью заключает в тело государственного человека, домохозяина (эконома) или промышленника; четвертую вводит в зародыш трудолюбивого атлета или врача; пятую — в того, который будет прорицателем или посвященным в таинства; шестая душа соединится с телом поэта или артиста; для седьмой назначается ремесленник или земледелец; для восьмой — софист или демагог; для девятой — тиран. Из всех этих душ та, которая будет руководствоваться в жизни справедливостью, наследует по смерти лучший жребий, а душа несправедливая — худший. Но туда, откуда каждая душа вышла, ни одна не возвращается раньше десяти тысяч лет, потому что ни у одной из них не вырастают крылья раньше этого срока, за исключением только тех душ, которые с детской простотой сердца искали истину или философски любили юношество. Эти последние в третий оборот тысячелетия, если они три раза кряду избрали тот же род жизни, возвращают этим способом свои крылья и в трехтысячный год улетают. Все же прочие души по окончании первой своей жизни подвергаются суду, а после суда — одни сходят в подземные, определенные для наказаний места, где и несут наказания, а другие, по определению того же суда воспарив в ту или другую небесную область, проводят там жизнь, сообразную с заслугами жизни своей в человеческом образе. По окончании тысячи лет они прилетают опять для избрания себе по жребию второй жизни, причем каждая избирает тот жребий, какой сама пожелает. Душа человеческая может перейти тогда в тело животного или другая — из животного перейти опять в человека, если эта, последняя, когда-нибудь прежде представляла собой человека, потому что та, которая никогда не видела истины, не может принять человеческого образа. Человек должен понимать род, то есть разнообразие, воспринимаемое нами посредством чувств, кото-

рое может быть охвачено в мысли как одно целое. Знание же это есть не что иное, как припоминание душою того, что она созерцала некогда, совершая небесные странствия свои вслед за божеством, когда она, презирая называемое нами теперь бытием, возвышалась до созерцания того, что представляет собою истинное бытие. В силу этого, по справедливости, окрыляется мысль одного философа; потому что мысль его постоянно — насколько это возможно — живет вместе с тем, созерцание чего делает Бога божественным существом. Человек, пользуясь как должно этими воспоминаниями, освящается через это самыми совершенными таинствами — и один философ становится истинно совершенным. Возвышаясь над всеми человеческими стремлениями и погружаясь мыслью только в божественное, философ подвергается порицаниям толпы как безумный, но, от толпы сокрыто то, что он вдохновенный (246a—249d).

Не могу более приличным образом заключить моего анализа «Федона», как указанием на достоинства его психологической теории. Диалог знакомит нас вполне с психологией Платона. Многие стороны ее, конечно, не имеют уже для нас значения в смысле философском и представляют не более чем исторический факт. Будучи тесно связаны с религией и мифологией эллинов, они по этому самому потеряли для нас свое безусловное значение. Зато многие другие не только сохраняют его в настоящее время, но не потеряют и не могут потерять его никогда. Чтобы оценить настоящим образом значение психологической теории «Федона», довольно указать на одно учение его об идеях (в смысле субъективном). Для нас это учение, конечно, вещь весьма простая. Но если мы подвергнем его оценке с исторической точки зрения и перенесемся более чем за две тысячи лет назад — в ту эпоху, когда человеческая мысль только что начинала знакомиться с приемами научного анализа, когда ионийцы, задавшись вопросом о душе, представляли ее то влагой, то воздухом, то огнем, — если мы примем все это во внимание, то не можем не благоговеть перед величием гения Платона, который впервые открывает в душе присутствие общих начал, не существующих в окружающем ее бытии — присутствие в ней чистых идей. Открывши этот факт, Платон объявляет нашу душу вечной, бессмертной сущностью. Правда, учение об идеях облечено у него отчасти в мифическую форму и теория предсуществования оказывается несостоятельной перед судом критики нашего времени; но если форма, под которой у Платона появляется эта теория, потеряла для нас свое значение, то сама теория идей представляет факт первостепенной, безусловной важности. Кому не известно, какую



огромную роль играет учение об идеях в философии Нового времени, — и это величайшее завоевание ее сделано Платоном!

Мы видели, что он первый определил в «Федоне» понятие души как простой сущности. Правда, определение это не имеет у него научного характера и, скорее, может быть названо поэтически-образным, нежели научно-философским; но довольно уже и того одного, что Платон первый высказал идею, представляющую едва ли не основу всего учения новой философии о бессмертии души. Далее, предложив нам понятие о простоте души образным, описательным образом, Платон в том же «Федоне» делает намек на простоту самой природы ее, простоту психического начала в нем самом, в его основе. Он говорит, что существо души во всех людях одинаково. В этом положении «Федона» содержится уже в зародыше будущее кантовское доказательство бессмертия, основанное на понятии единства и неразлагаемости нашего сознания. Опровержение понятия о душе как о гармонии дает нам новую точку опоры в разрешении вопроса относительно самостоятельности психического начала, представляя положения такого рода, что вся последующая философия не могла сказать по этому вопросу ничего нового против того, что сказано Платоном. Обращаясь затем к нравственной стороне «Федона», мы встречаем здесь учение, которое чистотою начал и своих практических идеалов не только решительно возвышается над общим уровнем мировоззрения древних, но как будто бы предсказывает будущее христианство. Когда Сократ говорит о крайне несправедливых к нему афинянам таким тоном, как будто бы дело идет о самых искренних и близких к нему его друзьях, то мы, кажется, слышим в этом тоне его то божественное слово, которое мир услышал только через три с половиной столетия после Платона: «Любите враги ваша, благословите кленущия вы» \*. А отречение сократовского философа от всех выгод и благ жизни земной, в пользу одного заветного идеала — беспрепятственного и более совершенного приготовления себя к жизни небесной — и совет Сократа друзьям: живя телом на земле, постоянно жить мыслями и желаниями на небе — все это как нельзя более напоминает нам евангельские правила: «Не любите мира, ни, яже в мире» \*\* и: «Горняя мудрствуйте» \*\*\*. Наконец, для полной и совершенной оценки учения Платона о душе, и в частности учения «Федона», необходимо иметь в виду то, что Платон первый высказал и

---

\* Матф. V, 44.

\*\* I Иоан. II, 15.

\*\*\* Кол. III, 2.

развил научным образом идею бессмертия души. Только в его учении великая идея получила впервые форму научного исследования и поступила в разряд тех первостепенных жизненных вопросов, которые никогда не перестанут занимать человеческую мысль. До какой степени заслуга Платона в этом отношении велика — лучшим ответом на это служит христианство и вся философия последующего времени.





## **А. Н. ГИЛЯРОВ**

### **Платонизм как основание современного миросозерцания в связи с вопросом о задачах и судьбах философии**

Мм. Гг.! Я взял на себя обязанность познакомить вас с философией Платона на его произведениях. Я выбрал с этой целью два диалога — «Федон» и «Софист». Оба они одинаково важны для изучения Платона и одинаково интересны в историческом отношении. Первый с величественной простотой рисует картину готовящегося к смерти философа и его устами говорит о судьбе человеческой души до соединения с телом и после смерти, причем выдвигает целый ряд положений, возымевших решающее значение для всего последующего развития философской мысли; второй ставит задачей ответить на один из интереснейших вопросов в истории философии — вопрос о том, что такое софист, и входит по этому поводу в глубокомысленное расследование о свойствах бытия и небытия, о природе истины и лжи. И в том, и в другом диалоге излагается основное учение Платона — его идеология: в первом — в ее историческом развитии, во втором — с точки зрения испытующей диалектики. По форме один, «Федон», — высокое поэтическое произведение; другой, «Софист», — отвлеченное исследование с необходимою в этом случае сухостью, которая, однако, вполне искупается проходящим через весь диалог тонким юмором и необыкновенной остротой мысли.

Оба эти диалога мы будем читать в подлиннике; но объяснения мои будут не филологические — филологии я буду касаться лишь в тех случаях, где это прямо необходимо для уразумения текста, — а чисто философские. Но философское толкование Платона может быть весьма различно, смотря, во-первых, по степени знакомства с Платоном и, во-вторых, по той или другой точке зрения на философию вообще и на философию Платона в час-

тности. О своем знакомстве с Платоном я могу заявить, что занимался этим философом в течение двенадцати лет; я надеюсь поэтому, что превратного толкования вследствие недостаточной начитанности в Платоне я дать не могу. Мне остается сказать о своей философской точке зрения. Это кажется мне тем более необходимым, что общий курс о Платоне читается в настоящее полугодие не мной<sup>1</sup> и что, быть может, некоторые из моих воззрений будут совершенно одиночными. Но перед началом курса я не нашел нужным сговариваться, полагая, что если самостоятельность дорога во всех случаях, то в области философского исследования она не только дорога, но и безусловно необходима. Тем именно философское мирозерцание и отличается от обыкновенного, что не вступает ни в какие соглашения и не признает для себя обязательным ничего, кроме приговора личного испытующего ума. Но согласно ли то, что признано этим умом за истину, с воззрениями других лиц и будет ли принята эта личная истина другими, — об этом у философского исследователя не главная забота. Задача философа не в том, чтобы проводить в сознание новые истины, но в том, чтобы проверять и систематически располагать то, что дано как ею самой, так и другими науками. В разногласии вся жизнь философии; и чем больше противоречивых мнений об одном и том же, тем для философского ума легче подойти к истине.

Начало всякой философии есть сомнение. Вот истина, которая проходит через все философские системы (достойные этого имени), хотя и была впервые определенно высказана Декартом. Но безусловное сомнение делает невозможным какое бы то ни было познание; с другой стороны, и безусловная вера исключает возможность познать истину. Возникает вопрос: в чем должно сомневаться и в чем нельзя? И так как человеческий ум не может удовольствоваться отрицательным решением, то с вопросом о том, в чем должно сомневаться, тесно связан другой — как выйти из сомнения? На эти вопросы лучше всего может отвечать та наука, которая ставит своею задачей изучение философских воззрений в их последовательной связи, или история философии. Она раскрывает перед нами все сомнения, которым предавался человеческий ум, начиная с первых проблесков философского сознания в отдаленнейшие времена и кончая тою зрелостью философского мышления, которою отличается нынешнее столетие, и указывает пути, по которым лучшие умы старались дойти до познания истины. Но наряду с воззрениями лучших представителей философской мысли, которые в своих исследованиях руководствовались исключительным стремлением познать истину,

история философии излагает учения и таких мыслителей, для которых философия была не жизненной потребностью, но лишь средством к достижению целей, не имеющих ничего общего с исканием истины. Таких нечестных мыслителей особенно много в нынешнем веке, который одинаково блистает как философскою проницательностью, так и философским шарлатанством. Поэтому занятия новой философией для человека, не предавшегося всецело этому делу, могут принести столько же вреда, сколько пользы. Гораздо больше искренности у средневековых мыслителей, но средневековая философия была не самостоятельной наукой, но лишь служанкой богословия; а с XIV века она утрачивает всякий научный характер и становится мистикой. Для плодотворного изучения остается одна только древняя философия. Древние философы все без исключения были честные мыслители. Среди них особенно высятся греческие философы Сократ, Платон и Аристотель. Самый великий из этих трех — бесспорно, Сократ. Он первый проникся истинным философским духом: разграничив область познаваемого от непознаваемого, он отказался от исследования последнего, а в первом признавал за истину лишь то, что находило себе оправдание перед строгим судом его испытующего ума; он первый постиг ту великую правду, что люди обыкновенно не знают того, что знают и чего не знают, говорят слова, значения которых не понимают, и вследствие этого и сами путаются и других сбивают с толку, и что поэтому благодетелем люди должны считать того, кто освободит их от закоренелой самоуверенности в призрачном знании; он первый, наконец, указал на истинные основания нравственности. Но изучение философии Сократа представляет то неудобство, что он свои воззрения излагал устно и не оставил после себя никаких сочинений. Сведения, сообщаемые о Сократе Ксенофонтом<sup>2</sup>, нельзя не признать односторонними; великое значение афинского мудреца станет для нас ясно лишь в том случае, если чтение Ксенофонта мы дополним чтением Платона и Аристотеля, которые вообще воспользовались в полной мере всем предшествовавшим развитием греческой философской мысли. Уже по этому одному эти два философа заслуживают всестороннего изучения; но особенно интересны их сочинения потому, что никто не затронул столько разнообразных и плодотворных философских вопросов, как именно эти два мыслителя.

Платон и Аристотель одинаково велики, стяжали себе равную известность, но значение их неодинаково. Учение Аристотеля есть лишь видоизмененное учение Платона и всецело на него опирается, подобно тому как учение Платона, в свою очередь, всеце-

ло опирается на учение Сократа, так что, не зная учения Сократа, невозможно понимать Платона, и не зная Платона, нельзя понимать Аристотеля. Затем, тогда как учение Аристотеля было особенно важно для развития средневековой схоластики, Платонова идеология тесно связана с новейшим философским движением на Европейском материке. Платон основал философское направление, известное под именем рационализма, или идеального реализма, которое сказывается с одинаковой силой как у французских мыслителей с Декартом во главе, так и у немецких — у Вольфа, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шлейермахера, Шопенгауэра, Гартмана и т. д. Не зная идеологии Платона, нельзя с исторической отчетливостью уразуметь ни систем Декарта, Спинозы, Мальбранша и Лейбница, ни критик Канта, ни абсолютно-го идеализма Фихте и абсолютно-го панлогизма Гегеля, ни Шеллинговых, Шопенгауэровых и Гартмановых идей и т. д. Так как учение Платона находится в большей связи с новейшими учениями, то оно интереснее учения Аристотеля. Этот интерес усиливается еще и тем, что Платонова идеология есть не только блистательнейшая из всех философских систем, но также и великолепнейшее поэтическое произведение. Но самое важное отличие Аристотеля от Платона состоит в том, что первый больше сделал для науки, — его «Логика», «Психология» и «Естественная история» будут всегда вызывать благодарность и удивление, — второй — для тех воззрений, которыми руководствуется практическая жизнь. Нельзя, впрочем, сказать, что мало сделано для науки и Платоном — его логические и психологические замечания весьма ценны, а его идеология положила основание целой философской отрасли — метафизике; но Платон, как поэт, руководствовался больше движениями сердца, чем требованиями отвлеченной мысли, тогда как Аристотель, наоборот, руководствовался главным образом требованиями своей логики. Но при сравнительной оценке этих двух мыслителей не надо забывать, что люди вообще больше живут сердцем, чем умом. Поэтому, хотя Аристотель написал прекрасную «Поэтику», блестящее этическое сочинение и старался дать научные основания теизму, его эстетические, нравственные и религиозные воззрения далеко не имели такого решающего значения, как, быть может, менее научные, но зато более отвечающие требованиям сердца воззрения Платона.

Создав великолепный мир идей и поставив их за пределами чувственного мира, где-то в занебесном месте — ἐν τῷ ὑπερουρανίῳ τότῳ<sup>3</sup>, — Платон положил основание тем эстетическим, нравственным и религиозным убеждениям, которые более двад-

цати веков составляют бессознательное умственное достояние всех просвещенных людей, вдыхаются от рождения вместе с воздухом, передаются от поколения к поколению и коренятся в умах с такой силой, что от них удастся освободиться лишь немногим — на разочарование себе и на горькие упреки со стороны других.

Так, в области эстетики Платон установил взгляд на красоту как на божественный, чистый, вечный, неизменный и недостижимый идеал, лишь изредка, и то на короткие мгновения, зримый в конечных вещах, и изображать который в его доступной человеку полноте есть бесконечная цель искусства. Идеализм в искусстве чуждается житейской пошлости; во всем прозревает он вечное, которое может быть постигнуто только чистым сердцем и выражено только в возвышенных образах.

В области этики Платон поставил руководительным началом безусловную идею блага и стремление к осуществлению ее в жизни считал неизменным долгом каждого. Не телесная красота, не богатство, не могущество и не вся прочая земная чепуха — как выражается Платон<sup>4</sup> — составляют счастье человека, но лишь справедливость, чистота помыслов и бескорыстное влечение к истине.

Но из всех бескорыстных влечений сердца особенно просветлено Платоновым идеализмом чувство любви. Кто не слышал о так называемой платонической любви? Философское значение этого чувства, по учению Платона, состоит в стремлении путем созерцания прекрасного дойти до познания истины и увековечить это познание в великих творениях мысли. Но, кроме этого значения, Платон придал слову «любовь» другой смысл, который заставляет нас грезить о том, что в личной красоте дорогого нам существа мы любим идеал красоты. Любимое существо предстает перед нами «как гений чистой красоты», и не ему песнь любви мы поем, но его «красоте ненаглядной»<sup>5</sup>. Чувство любви сродно человеческому существу, и им бились сердца до Платона с тою же силой, как и теперь. Но до Платона люди знали только чувственную любовь и кровную родственную привязанность; те прекрасные, чистые, отрешенные от всего земного и как бы сотканные из запаха цветов и лунного света грезы любви, которыми теперь туманятся дни юности и которые воспеваются всеми поэтами у всех образованных народов, им не были знакомы.

Я укажу теперь на религиозное значение платонизма. Сократ сравнивали с Христом; с большим правом мы можем сравнивать Платоново учение с учением апостольским<sup>6</sup>. То же отрешение от внешнего мира и та же сосредоточенность в мире духа; завет поклоняться Отцу в Духе и Истине, с одной стороны, и



постоянное воззвание к истине и учение о Боге как о едином, вечном, всеблагом, всеправедном, всесовершенном, всеведущем Творце и Отце всяческих — с другой. Будьте во всем совершенны, как Отец ваш Небесный, — учит Евангелие; уподобляйся во всем Богу — говорит Платон. Если кто ударит тебя по одной щеке, обрати к нему другую — говорит Евангелие; лучше терпеть обиду, чем ее наносить, — учит Платон. Блаженны алчущие и жаждущие правды — учит Евангелие; только справедливые истинно блаженны — говорит Платон. Наконец, если, по евангельскому учению, только чистые сердцем Бога узрят, то и Платонова идея вечного блага — основание, начало и свет всего сущего — зрима лишь чистому и любомудрому духу. Нет сомнения, что сходство между Платоновым и апостольским учением часто только внешнее; тем не менее первое в некоторых частях настолько близко к последнему, что платонизм был усвоен древними Отцами Церкви и отразился на образовании философской стороны христианской догматики.

Велика была сила гения Платона: он впервые раскрыл перед людьми неведомый им дотоле мир чистых идеалов и тем указал новые пути для радости и грусти. Прежде люди искали счастья в знакомой и доступной им среде, высшим блаженством считали земное блаженство; Платон открыл им глаза на то, что все здешнее прекрасное и благое есть лишь смутная тень того вечно прекрасного и благого, которое имеет бытие в ином мире, куда переноситься мечтою всегда будет источником отрады для истомленного землею борьбою духа. Но, поставив истинное блаженство на недостижимую для людей высоту, Платон сделал непримиримым разлад между действительностью и тем, о чем грезит воображение, поселил в людских сердцах ту грусть и ту истому, которыми теперь проникнуты все дорогие нашему сердцу мечты. Томительно отрадное чаяние верующими во Христа лучшей жизни, «где нет ни печали, ни скорбей, ни воздыхания», подготовленное отчасти еврейским мирозерцанием, нашло в учении Платона философский оплот и опору и совместным действием религиозной и философской мысли проникло во все области духовной жизни. Таким образом, идеализм стал всепобеждающею силою, и тщетны все попытки разрушить его чарующее обаяние. Сколько мужественны усилия трезвого научного мировоззрения сорвать с мира созданный упоенным воображением идеальный покров, религиозные учителя и возвышенные нравственные и метафизические философы не перестанут нам говорить о том, что должно быть вместо того, что есть, а поэты не перестанут воспе-

вать в чудных образах «истинную» любовь и «истинную» красоту<sup>7</sup>.

Но если христианские воззрения находят философскую опору в сродных воззрениях идеализма, то, наоборот, и идеализм находит опору в христианском учении. Повсюду, где звучат христианские молитвы и жива искренняя вера в евангельское учение, идеализм с его философией и поэзией не перестанет быть торжествующим мировоззрением; и станете ли вы углубляться в философский смысл установленных христианскою Церковью догматов, станете ли мыслить о величии безусловного нравственного долга, станете ли увлекаться высоким поэтическим произведением или грезить о любви — вы всегда будете оваяны духом великого гения Греции — Платона.

Мне остается сказать еще несколько слов, чтобы моя мысль была совершенно ясною. Я не говорю, что Платонова метафизика есть последнее слово науки и венец всякого философского творчества; но я утверждаю, что она больше всех других систем удовлетворяет требованиям сердца и что в этом ее непреходящее историческое значение. Я не разделяю мнения тех, которые признают за разумом безусловное господство и в так называемых идеях видят руководящую историей силу. На мой взгляд, люди живут больше сердцем, чем умом, действуют обыкновенно по сознанию того, что им приятно и что неприятно: не в философских системах, а в грезах и ожиданиях сердца скрыт двигатель истории. Наша воля колеблется между двумя побуждениями — между требованиями мысли и требованиями сердца. Мысль удовлетворяется своей истиной — тем, что есть в действительности, сердце своей — тем, что должно быть. Там, где сердечные вопросы не затронуты, мысль может работать беспрепятственно до полного удовлетворения; но едва подступает она к заветной черте, за которой начинаются дорогие чаяния сердца, чувство восстает против работы мысли, для большинства людей с неотразимой силой. Напрасно философ стал бы надеяться заглушить голос сердца; рано или поздно ему придется вести борьбу с его беспокойными требованиями, встретить отпор если не в своих, то в чужих волнениях.

Сократ желал признавать только то, что может оправдаться перед судом его разума; но он не был в силах освободиться вполне от своих волнений и в конце нашел смертный приговор в чужих. Дело Сократа хотел продолжать Платон; у него нет конца обещаниям противиться господству сердца и во всем руководствоваться требованиями чистой мысли; но он не прошел и половины пути, как свернул в противоположную сторону и вместо рас-

судительного мыслителя стал мечтательным поэтом и туманным метафизиком. Аристотель сурово порицает поэтическую сторону Платоновой идеологии, а сам строит свою метафизику на поэтических основаниях.

Что справедливо для отдельных людей, то справедливо и для целых обществ. Жизнь общественная повинуетя не требованиям признающего только свои права рассудка, а велениям того Царя Обычая, который — говоря словами Пиндара<sup>8</sup> — и насилье делает справедливым своею верховною рукою, — велениям тех религиозных, нравственных и эстетических волнений, которые не желают допускать никого в свое святилище. Единичные лица в известные мгновения могут одинаково пленяться как созидающей, так и разрушающей силой рассудка; но толпа будет всегда содрогаться перед безжалостно режущей мыслью философа совершенно так же, как перед беспощадным ножом хирурга. Поэтому только та философская система может иметь великое будущее, которая не идет вразрез с требованиями сердца. Но старая вражда между философией и поэзией, заметил еще Платон; признавая права сердца, философия неминуемо должна поступиться своими собственными, из сомневающейся и критической стать догматической и поэтической. Платонова идеология разделяет недостаток, общий для всех метафизических систем, — она не может защитить себя перед холодным судом рассудка: но она лучше всех других метафизических построений тем, что несравненно поэтичнее их. Не истинная для ума, она истинная для сердца. Но что есть истина и где искать ее? На первый вопрос я постараюсь дать обстоятельный ответ в течение курса; теперь я отвечу только на второй. Для жизни, для счастья, для того, из чего слагаются наши лучшие грезы, чаяния и воспоминания, ее, бесспорно, можно найти только в том, что подсказывает сердце. Со своей точки зрения был поэтому прав немецкий поэт (Шиллер), взывавший ко всякой благородной душе — отказаться от пустой мечты и сохранить небесную веру; то, чего не воспринимал ничей слух, не видели ничьи глаза, — то, однако, и есть прекрасное и истинное. Я добавлю только — не для ума, а для сердца.

### **ВЗГЛЯД НА КРАСОТУ ДО ПЛАТОНА И УЧЕНИЕ ПЛАТОНА О КРАСОТЕ И ЛЮБВИ**

Высказанное мною убеждение, что Платону мы в известной мере обязаны нашими грезами любви, не может не навести на вопрос: что же общего между этими грезами и Платоновой мета-

физикой? Однако же связь между платонизмом и нашими любовными идеалами существует: если бы в основании современного поэтического мировоззрения не лежал введенный Платоном чуждающийся всего земного томно-грустный (я не нахожу других, более подходящих эпитетов) идеализм, то наше воображение не могло бы создавать образов, подобных тем, на которые я укажу ниже. Я любопытно узнал, как грезят о любви народы, не воспитанные на Платоновых воззрениях. С этой целью я прочел индийскую поэму Джаджадевы «Жита Говинда», стихотворения Гафиза, песни греческих лириков; повсюду находил я образы неподражаемой красоты, но нигде не видал той чистоты или, по крайней мере, той просветленной мечтательно-грустным идеализмом чувственности, которые налагают такой своеобразный отпечаток на любовные стихотворения современных европейских поэтов.

Без сомнения, идеализм присущ человеческой природе: человек всегда старается выделять в грезах воображения из действительности те черты, которые его не удовлетворяют, и вносить в нее те, которые соответствуют требованиям его сердца. Но весь вопрос в том: какого качества то, что человек выделяет и прибавляет в своих идеальных построениях. Могут указать на то, что наши чувства просветлены не платонизмом, а христианством; но я и не отрицаю этого. В истории образования наших идеалов платонизм и христианство представляют неразрывную силу; нельзя говорить об одном, не указывая на другое. Но если мы рассматриваем сложное явление, ставшее причиной другого, то мы имеем полное право спрашивать, какой из элементов первого имел наибольшее значение для образования второго. Что касается наших любовных идеалов, всякий, думаю я, согласится вместе со мной признать перевес за платонизмом.

В области эстетики платонизм впервые стал лицом к лицу с христианством в так называемом романтизме — сложном явлении, вызванном встречей различного рода течений: политических, религиозных, литературных и философских, — поворотом общественного мнения к преданиям средневекового католицизма и рыцарства, поэтической деятельностью Гете и выросшими на почве платонизма учениями Фихте, Ф. Шлегеля и Шеллинга. То обстоятельство, что ни в древнем мире после Платона, ни в Новое время до начала XIX в. поэты (не исключая и Гете) не создавали ничего, близко напоминающего наши томные любовные грезы, служит ясным доказательством того, что их нельзя рассматривать ни как произведение одних христианских, ни как произведение одних платонических воззрений.

Как тесно в романтизме сплотились Платоновы воззрения с христианскими, лучше всего можно видеть из сочинения Ф. Шлегеля «*Über die Grenzen des Schönen*» (1794)<sup>9</sup>, которое, как известно, задало тон всей последующей эстетике романтизма. В написанном позднее (1822 г.)<sup>10</sup> примечании к этому сочинению Ф. Шлегель говорит следующие знаменательные (хотя и не всегда осмысленные слова): «Исследование о границах прекрасного стремится рассмотреть идею прекрасного в ее разладе с сущностью искусства; причем прежде всего идет жалоба на то, что прекрасное в искусстве всегда достигает явления и действительности лишь несовершенным, односторонним, разделенным и разбитым на свои элементы; затем доказывается и поясняется, что прекрасное и его составные части находятся не в одном только искусстве, но первоначально также в природе и любви, и что только при полном созвучии этих трех элементов происходит полное, истинное и высшее прекрасное, где обилие (*Fülle*) природы и единство любви согласованы в соразмерность (*Ebenmass*) искусства. Взятая таким образом идея прекрасного неотделима более ни от идеи истинного как от полноты всей живой действительности, ни от идеи блага как упорядоченной любви (*als der geordneten Liebe*); и именно к тому направлена настоящая попытка, чтобы греческую идею прекрасного постигнуть в ее всецелой полноте и высшем совершенстве (*jene griechische Idee des Schönen in ihrer ganzen Vollständigkeit und höchsten Vollkommenheit zu ergreifen*). Но обилие и единство должно принимать здесь в гораздо более высоком смысле, чем как это было обыкновенно в нашей немецкой философии того времени, когда их просто принимали за элементы мышления, понятия или ограниченного существования. Под обилием здесь подразумевается бесконечное обилие жизни творческой природы в возрастающей красоте ее неизмеримо великолепного развития, а под единством не какое-нибудь внешнее единство, но внутреннее, вечное единство души, или любовь; точно так же и соразмерность в этом смысле не ограничивается одним только искусством, но она есть упорядочивающий дух, который, сознательно или бессознательно, руководит и определяет всякое образование и есть самая его сущность».

Любовь, о которой говорит здесь Ф. Шлегель, имеет своей «высшей формой» стремление к Богу как высшему первообразу непреходящего прекрасного (*die Neigung zu Gott als dem höchsten Urbilde des unvergänglich Schönen*). Но, замечает Ф. Шлегель далее, «разум, наполняя в искусственной вере пустое пространство суетного мышления отблеском собственного “я”, не достигает живого чувства вечной любви, — я не говорю уже о надежде

на любовь Божию; эту идею неистощимой жизни мы в состоянии найти и познать только при свете Откровения».

Если, несмотря на только что приведенное (на мой взгляд, убедительное) доказательство важного значения Платоновой метафизики для эстетики романтизма, этого значения все же не захотят признать и станут (как обыкновенно) указывать на то, что романтизм обязан своим философским основанием Фихтеву абсолютному субъективному, от которого до Платонова объективизма далеко, как от «земли до неба», то я, нисколько не умаляя важности Фихтевой философии для романтизма, попрошу, однако, взвесить, что значат в этом случае слова «субъективизм» и «объективизм», и потом ответить: кто первый «рассматривал определения сущего» и нашел нужным «в определении прибегнуть к отвлеченным [понятиям], чтобы рассматривать истину сущего»<sup>11</sup>, и не есть ли эта «усталость рассматривать существующее» и эта склонность «истину существующего рассматривать в мыслях»<sup>12</sup> необходимое условие всякого отвлечения мысли от действительности, всякого субъективизма и потому всякого метафизического творчества, — будет ли то «акосмический идеализм» Беркли, «безусловный субъективизм» Фихте, «условный субъективизм» Канта, «трансцендентальный идеализм» Шеллинга, «абсолютный панлогизм» Гегеля и т. д.? Всякий метафизический (т. е. строящий метафизические системы) субъективизм есть прежде всего рационализм и основан на предположении, что разум из себя черпает свое содержание. Но кто первый выдвинул это положение, как не Платон, учивший, что всякое приобретение знания есть лишь воспоминание душой того, что она знала до соединения с телом, т. е., другими словами, воспроизведение своего же собственного содержания?

Почему же, однако, не искать объяснения романтических грез в одних политических причинах? Почему не предположить, что мысль общественная, удрученная тяжкими событиями конца прошлого и начала нынешнего веков, стала сама по себе, без всяких философских указаний, искать успокоения в чисто идеальных построениях, которые к тому же нашли для себя подходящую почву в пробудившейся горячей любви к средневековым туманным преданиям? Было бы односторонним отрицать значение этих причин; но их одних для объяснения своеобразного характера романтических грез недостаточно; к тому же история, несомненно, свидетельствует о связи романтизма с философией. Впрочем, чем бы ни была вызвана идеализация романтизма, достоверно, во всяком случае, что она пошла не по иной какой-нибудь стезе, но именно по той, которая проложена Платоном. В

поэтическом наследстве, доставшемся нам от средних веков, трудно отыскать что-нибудь близкое нашим чисто идеальным любовным грезам; по крайней мере, ни в песнях трубадуров и миннезингеров, ни в создании Данта я их найти не мог; одни только сонеты Петрарки отдаленно напоминают их.

Но что следует подразумевать под этими бесплотными идеальными грезами, о которых здесь так часто идет речь?

По отношению к людям возможна (кроме родственной) троякая любовь: 1) философская (*amor intellectualis* Спинозы), или способность без всяких корыстных (себялюбивых) побуждений ценить другое существо как предмет философского созерцания; 2) личная — привязывающая одно лицо к другому вследствие тех или других личных побуждений или качеств, и 3) идеальная, увлекающаяся созданным ею же самой образом. О первой говорить здесь подробно не место. Примеры второй можно встретить в повседневной жизни и в любовных стихотворениях всех времен и народов; третья есть та любовь, которая нас занимает.

Идеалист любит прежде всего создание своей собственной мечты, а живыми существами увлекается постольку, поскольку они подходят под этот идеал. Осуществления его в действительности поэт-идеалист ищет всю жизнь; эти поиски тем неустанные, что идеал не есть нечто раз и навсегда определенное и замкнутое, но изменяется и обогащается все новыми и новыми чертами действительности. Разочарование полагает обыкновенно предел одному увлечению, но оно нисколько не препятствует тотчас же возникнуть другому. Как только появится что-нибудь подходящее к идеалу, чувство возгорается с новой силой. Проливая, по заповеди Платона, *ἔστι τὸ ἔρασθὲν τὸ τῷ ὄντι καλόν*<sup>13</sup>, весь лучезарный свет своего идеала на любимое существо, поэт-идеалист носится с просветленным образом этого последнего и его любит — до нового разочарования. Задумчивый и грустный (по крайней мере, наедине с собой) от разлада с действительностью, он в полных жизни красках своего идеала находит отраду. Но в живой действительности его больше пленяет отуманенный мечтою, чем веселый, взор и громкий и беспечный разговор меньше, чем сдержанный и перерывистый шепот. И не переносит он своего идеала в многолюдный город — «населенную пустыню», по выражению Байрона<sup>14</sup>, или в шумное собрание, но туда, где его грустящая мечта находит себе соответствие, в «озаренный тихим лунным сиянием дол», в «великолепный мрак густого сада», на одинокий берег «говорливого моря» — дальше, дальше от людского холода, шума и пошлости. А между тем неотразимо влечет сила действительности, манит сердце к живому сердцу. Но что такое



живые существа перед созданиями мечты? Если и промелькнет что-нибудь более прекрасное, чем сама творящая мечта, то ведь всякая красота — на одно мгновение, да к тому же исполнение всякого желания есть всегда и неминуемо начало разочарования. Вот взгляд идеализма на жизнь; и в этой именно привычке измерять действительное воображаемым, в очаровательном преходящем искать постоянное и кроется причина его тоски и истомы. Итак, дальше от действительности — в те созданные грустной мечтою обители, где в вечернем сумраке синеют долины и перекликаются влюбленные соловьи, где из озер томно глядят на месяц стыдливые лилии и в роскошно цветущих садах розы тихо рассказывают друг другу на ушко душистые сказки.

Просветленные образы любимых существ можно найти в поэзии всех времен и народов: всякая поэзия идеализирует — обыкновенно путем отвлечения от неприятных черт действительности и заменой менее ценных более ценными; но иное дело — пленяться просветленной действительностью и иное — влюбляться в бесплотное создание собственной мечты и озарять этой мечтою действительность. У поэтов-неромантиков (т. е. чуждых воззрениям платонически-христианской эстетики романтизма) мы напрасно стали бы искать те (не свойственные им) чисто идеальные грезы, которые так живо очерчены, например, Лермонтовым в стихотворениях «Первое января» и «Из-под таинственной, холодной полумаски». В первом мы видим готовое создание мечты, во втором — историю возникновения идеала. Я привожу дословно оба стихотворения. Вот первое:

Как часто, пестрою толпою окружен,  
Когда передо мной, как будто бы сквозь сон,  
    При шуме музыки и пляски,  
При диком шепоте затверженных речей,  
Мелькают образы бездушные людей —  
    Приличьем стянутые маски,

Когда касаются холодных рук моих,  
С небрежной смелостью, красавиц городских  
    Давно бестрепетные руки —  
Наружно погружаясь в их блеск и суету,  
Ласкаю я в душе старинную мечту,  
    Погибших лет святые звуки.

И если как-нибудь на миг удастся мне  
Забыться — памятью к недавней старине  
    Лечу я вольной, вольной птицей;  
И вижу я себя ребенком; и кругом  
Родные все места: высокий барский дом  
    И сад с разрушенной теплицей;

Зеленой сетью трав подернут спящий пруд,  
А за прудом село дымится — и встают  
Вдали туманы над полями.  
В аллею темную вхожу я; сквозь кусты  
Глядит вечерний луч, и желтые листья  
Шумят под робкими шагами.

*И странная тоска теснит уж грудь мою:  
Я думаю о ней, я плачу и люблю,  
Люблю мечты моей создание,  
С глазами, полными лазурного огня,  
С улыбкой розовой, как молодого дня  
За роцей первое сиянье.*

Так царства дивного всеильный господин —  
Я долгие часы просиживал один,  
И память их жива поныне  
Под бурей тягостных сомнений и страстей,  
Как свежий островок безвредно средь морей  
Цветет на влажной их пустыне.

Когда ж, опомнившись, обман я узнаю,  
И шум толпы людской спугнет мечту мою —  
На праздник не званную гостью,  
О, как мне хочется смутить веселость их  
И дерзко бросить им в глаза железный стих,  
Облитый горечью и злостью!..

Вот второе стихотворение:

Из-под таинственной, холодной полумаски  
Звучал мне голос твой, отрадный, как мечта,  
Светили мне твои пленительные глазки,  
И улыбались лукавые уста.

Сквозь дымку легкую заметил я невольно  
И девственных ланит, и шеи белизну.  
Счастливцев! видел я и локон своевольный,  
Родных кудрей покинувший волну...

*И создал я тогда в моем воображеньи  
По легким признакам красавицу мою,  
И с той поры бесплотное виденье  
Ношу в душе моей, ласкаю и люблю.*

*И все мне кажется: живые эти речи  
В года минувшие слышал когда-то я;  
И кто-то шепчет мне, что после этой встречи  
Мы вновь увидимся, как старые друзья.*

Из этих стихотворений (в особенности из первого) нельзя не видеть, что я подразумеваю под *бесплотными, идеальными* грезами. Я называю также эти грезы *чистыми*, потому что, каково

бы ни было их первоначальное основание, они в конце концов утрачивают всякую чувственную окраску. Как только в нашей душе сложится «тихий образ красоты», мы способны им увлечься ради него самого. Но, «благоговея богомольно перед святыней красоты», мы благоговеем и перед ее носителем; мы боимся осквернить чем-нибудь этот последний, чтобы в его лице не нарушить чистоты (художественной полноты) идеала.

Современная *томно-грустная* любовная мечтательность нашла себе верное олицетворение в «Музе» А. Фета.

Мне Муза молодость иную указала:  
 Отягощала прядь душистая волос  
 Головку дивную узлом тяжелых кос;  
*Цветы последние в руке ее дрожали;*  
*Отрывистая речь была полна печали*  
*И женской прихоти и серебристых грез,*  
*Невысказанных мук и непонятных слез.*  
 Какой-то негой томительной волнуем,  
 Я слушал, как слова встречались с поцелуем,  
 И долго без нее душа была больна  
 И несказанного стремления полна.

В заключение, как образец романтических грез в узком смысле этого слова, считаю нелишним привести здесь стихотворение Гейне «Мушке», необыкновенно своеобразное по причудливому смешению любовных образов с религиозными. Перевод сделан мною; он почти слово в слово верен подлиннику, но, разумеется, далеко не передает всех его красот:

Мне снилось: летней ночи полумрак;  
 Кругом следы развалин, запустенья;  
 Льет бледный свет луна; в ее лучах  
 Лежат руины века «Возрождения».

Дорийская колонна кое-где  
 Из мусора надменно подымает  
 Свой капитель и гордо так глядит,  
 Как будто громы неба презирает.

Разбросаны повсюду на земле  
 Порталы и фронтоны и скульптуры —  
 Центавр с сатирами, химера, сфинкс —  
 Все баснословной древности фигуры.

Открытый гроб среди руин стоит,  
 Весь мраморный, не тронутый годами,  
 И, как живой, в гробу мертвец лежит  
 С покойными и томными чертами.

Кариатиды, головы склонив,  
С большим трудом, казалось, гроб держали;  
И множество других резных фигур  
По сторонам гробницу украшали.

Великолепный виден там Олимп  
С своими сладострастными богами;  
Адам и Ева возле них стоят,  
Прикрывшись целомудренно листьями.

Пожар и гибель Трои видны там,  
Елена, Гектор и Парис прекрасный,  
Вот Моисей, Арон, Есфирь, Аман,  
Юдифь и Олоферн с ней сладострастный.

Там виден был и бог любви, Амур,  
Феб, Аполлон, Вулкан с Венерой рядом,  
Меркурий, Прозерпина и Плутон,  
Приап, Силен и Бахус с виноградом.

Стоял там Валаам с своим ослом —  
У этого скота язык развязный, —  
Заносит нож над сыном Авраам,  
Лот с дочерьми пирует безобразный.

Иродиада пляшет, перед ней  
Лежит глава Крестителя святая;  
Виднеются там ад и сатана,  
Апостол Петр идет с ключами рая.

Зевесовы деянья видны там —  
Все женщины, какими бог прельстился, —  
Как лебедем он Леду соблазнил,  
Как на Данаю золотом спустился.

Гоняется Диана по лесам,  
За нею нимфы следуют толпою;  
Сидит в наряде женском Геркулес  
С веретеном и правит нить рукою.

Там виден и Синай, вблизи горы  
Стоят сыны Израиля с быками;  
Во храме Иисус — еще дитя — стоит  
И разговор ведет с учителями.

Противоречья здесь лицом к лицу:  
Религия евреев и великой  
Эллады чувственность. И было все  
Кругом увито цепкой повиликой.

Но странно: между тем, как я во сне  
Рассматривал все эти изваянья,  
Мне вдруг представилось, что тот мертвец  
Я сам, что я забыл в гробу страданья.

У гроба моего стоял цветок;  
Загадочно и странно все в нем было:  
В его лилово-желтых листьях страсть  
И прелесть дикая любви царила.

Цветком страдания его зовут;  
Его трава впервые появилась  
На лобном месте, где из ран Христа  
За грешный мир святая кровь струилась.

Живой свидетель он страстей, и все  
Орудия, которыми свершились  
Великие страдания Христа, —  
Все в чашечке цветка отобразились.

Да, все орудья страшной пытки, все,  
Чем может быть измучена плоть наша,  
Все было там: веревка, бич и крест,  
Венец терновый, молот, гвозди, чаша.

И надо мной склонился тот цветок,  
Мне целовал глаза, чело и руки —  
Как женщина, — но в сердце он таил  
Слова отчаянья и вопли муки.

И чудеса! Цветок страданья вдруг  
Стал женщиной — о прихоть сновиденья!  
И то была она — мое дитя, —  
Она — о да! Она — в том нет сомненья!

Да, ты была цветок, мое дитя;  
Я знаю, как твои лобзанья жгучи;  
Так нежно не целуются цветы,  
И слезы у цветов не так горючи.

Закрыты были очи у меня,  
Но чудный взор твой я ловил душою;  
Ты на меня смотрела, ты была  
Озарена волшебною луною.

Молчали мы, но сердцем я постиг,  
Что затаила ты в душе глубоко;  
В произнесенном слове нет стыда,  
Молчанье — чистый цвет любви высокой.

Безмолвная беседа! Ах, едва ль  
Поверит кто, как в этом разговоре  
Промчалось время — в этом летнем сне,  
Где сплетены любовь, и страх, и горе.

Не спрашивай, что говорили мы!  
Спроси у светляка, что он мерцает,  
Спроси, о чем шумит волна в ручье,  
Спроси у ветра, что он навевает,

Спроси, что светит изумруд, спроси  
У роз, что значит их благоуханье,  
Но никогда не спрашивай, о чем  
Беседа вел мертвец с цветком страданья!

Не знаю я, как долго мне пришлось  
Вкушать в прохладе мраморной гробницы  
Чудесный сон. Ах, мой покой исчез,  
Волшебных грез умчались вереницы!

О смерть, в твоём покое гробовом —  
Лишь в нём, лишь в нём одном для нас отрада;  
Борьба страстей, желанья без конца —  
Вот глупой жизни счастье, вот улада.

Да, отлетел мой сладкий сон, когда  
Все зашумело вдруг в смятенье диком,  
Вокруг поднялся страшный, дикий спор,  
Ах, мой цветок был спугнут этим криком!

Вокруг меня поднялся дикий шум;  
Средь громкой брани, визга, бушеванья,  
Я вслушался: то на моем гробу  
Затеяли беседу изваянья.

Мерещится ли камню старина?  
И изваянья мраморные спорят?  
Неистово бушует дикий Пан,  
Ему проклятья Моисея вторят.

О, этот спор не кончится вовек:  
Все будет истина с прекрасным в ссоре,  
И варвары и греки меж людей  
Все будут жить и будут все в раздоре.

Проклятия и крики без конца!  
Доучный спор среди шума и среди гама!  
Но вдруг заржал и всех перекричал —  
Богов, святых — осел у Валаама.

Своим противным ревом он меня  
Привел в отчаянье, — я содрогнулся  
От этих диких криков «йя-йя-йя!»  
И сам я вскрикнул громко — и проснулся.

## ПРИЛОЖЕНИЯ

### Платонизм в грезах любви

Когда теперь мы читаем у поэтов о чистой красоте, эти слова отзываются в нашем сердце хорошо известным каждому волнением; но как мало были люди знакомы с этой красотой до Плато-

на (хотя и испытывали чистые волнения красоты), свидетельствует любопытный разговор Сократа с Гиппием, приведенный Платоном в диалоге «Гиппий Большой»<sup>15</sup>. Я делаю большую выписку из этого разговора, так как он служит убедительным доказательством справедливости проводимого мною взгляда на Платона как на коренного преобразователя наших философских, эстетических и этических воззрений; к тому же он необыкновенно ярко рисует и свойственную всем людям уверенность в призрачном знании, и приемы знаменитого сократического испытующего обличения (ἐλεγχος), имевшего целью разрушить эту уверенность.

Софист Гиппий сообщает Сократу о своем намерении послезавтра прочесть составленную им, Гиппием, прекрасную речь — *λάγκαλον λόγον* — и приглашает Сократа присутствовать при чтении. Сократ отвечает:

— Разумеется, Гиппий, если Богу будет угодно. А теперь ответь мне на этот счет некоторую малость. Ты кстати мне напомнил. Недавно, почтеннейший, один человек ввел меня в недоумение, когда я в некоторых речах одно порицал как безобразное, а другое хвалил как прекрасное, спросив меня приблизительно следующим образом и притом весьма насмешливо: «Откуда же это ты у меня, Сократ, знаешь, какие вещи безобразны и какие прекрасны? Ну-ка, попробуй, скажи, что такое прекрасное?» — Я по своей глупости пришел в недоумение и не мог отвечать ему как следует. Расставшись с ним, я на себя сердился, бранился и грозил, что как только встречусь с кем-нибудь из вас, мудрецов, то тотчас же, наслушавшись, научившись и вразумившись от вас, пойду опять к тому, кто меня спрашивал, чтобы отстаивать свое слово. Так теперь, как я уже сказал, ты пришел кстати. Научи же меня как следует, что такое само прекрасное, и попытайся отвечать как можно точнее, чтобы я не был изобличен второй раз и не возбудил бы снова смеха. Ведь ты, конечно, знаешь это отчетливо, и, разумеется, это должно быть нечто маловажное из того многого, в чем ты сведущ.

Г и п п и й. Разумеется, Сократ, маловажное и, попросту сказать, ничего не стоящее.

С о к р а т. Так, значит, я легко научусь этому и меня никто больше не изобличит?

Г и п п и й. Конечно, никто. Иначе было бы дрянным и глупым мое дело.

С о к р а т. Клянусь Гёрой, Гиппий, прекрасно ты говоришь, если мы одолеем этого человека. Но не помешаю ли я тебе, если, подражая ему, стану возражать на твои ответы, чтобы как можно больше ты меня вразумил? Ведь, быть может, я опытен в воз-



ражениях. Так если тебе все равно, я стану возражать, чтобы как можно основательнее научиться.

Г и п п и й. Да, возражай. Как я уже сказал, вопрос этот не важен. Я бы мог научить тебя отвечать на гораздо более трудные вопросы, так что ни один человек не будет в состоянии тебя изобличить.

С о к р а т. Ах, как ты хорошо говоришь. Если уж ты сам того желаешь, так давай же, я попытаюсь тебя спрашивать, уподобившись как можно больше тому человеку. Если бы ты перед ним произнес ту самую речь, о которой ты говоришь, — речь о прекрасных вещах, — то он, выслушав тебя до конца, спросил бы тебя прежде всего не о чем-нибудь другом, но о прекрасном — ведь у него такой обычай, — и сказал бы: «Странник из Элиды, не справедливостью ли справедливы справедливые?» Отвечай же, Гиппий, как будто спрашивает тот человек.

Г и п п и й. Я отвечу, что справедливостью.

С о к р а т. Так, значит, она есть нечто — эта справедливость?

Г и п п и й. Конечно.

С о к р а т. Не мудростью ли мудры мудрые и не хорошим ли хорошо все хорошее?

Г и п п и й. Как же иначе?

С о к р а т. И притом существующими; ведь, конечно, не несуществующими же.

Г и п п и й. Конечно, существующими.

С о к р а т. Так и все прекрасное не прекрасным ли прекрасно?

Г и п п и й. Да, прекрасным.

С о к р а т. Конечно, существующим?

Г и п п и й. Существующим. Что же дальше?

С о к р а т. Определи же мне, странник, скажет тот человек, что такое это прекрасное?

Г и п п и й. Кто спрашивает это, Сократ, не то ли желает знать, что прекрасно?

С о к р а т. Нет, думаю я, но что такое прекрасное, Гиппий?

Г и п п и й. Да какая же разница между тем и другим?

С о к р а т. Никакой, по твоему мнению?

Г и п п и й. Совершенно никакой.

С о к р а т. Конечно, тебе это лучше знать; однако же, хороший человек, подумай: ведь он спрашивает тебя не о том, что прекрасно, но о том, что такое прекрасное.

Г и п п и й. Понимаю, добрый человек; я отвечу ему, что такое прекрасное, и уж, конечно, он меня не изобличит. Если надо говорить правду, то знай, Сократ, прекрасная девица — прекрасное.

Сократ доказывает Гиппию, что прекрасная девица не есть само прекрасное, так как, во-первых, самая прекрасная девица безобразна в сравнении с прекрасной богиней и так как, во-вторых, прекрасное есть то, что сообщает всем вещам красоту, а между тем не прекрасная девица сообщает красоту, например, «кобыле, лире, горшку».

Если бы теперь кого-нибудь спросили, отличается ли прекрасное от прекрасных идей, то всякий бы (нефилософ), не колеблясь, отвечал, что отличается, хотя, без сомнения, не сумел бы определить, что следует подразумевать под прекрасным; а между тем во время Платона различие это казалось настолько странным, что его не мог понять даже такой просвещенный человек, как софист Гиппий. На вопрос Сократа, что есть прекрасное, Гиппий сначала отвечает: прекрасная девица, потом — золото, далее — почетное погребение после долгой, счастливой, славной жизни и т. д. Большинство критиков не поняли значения этого диалога и объявили его подложным, так как Гиппий представлен будто бы уже слишком глупым даже и для такого врага софистов, как Платон. Но всякий критик на месте Гиппия оказался бы разве немного умнее.

В диалоге «Гиппий Большой» Сократ предстает в своем истинном свете — как изобличитель, очищающий душу людей от призрачного знания. Но мы ошиблись бы, если бы подумали, что взгляд на красоту — как на нечто самостоятельное от вещей сущее и сообщающее вещам свою природу, — на основании которого Сократ изобличал Гиппия, был взглядом самого Сократа. Исторический Сократ в нравственной области не признавал ничего безусловного (кроме божественных законов), не знал никакого блага и никакой красоты, но лишь благое и прекрасное, и отождествлял то и другое с полезным. На этот счет не оставляет никакого сомнения следующий замечательный (сохраненный Ксенофонтом) разговор между Сократом и Аристиппом<sup>16</sup>, который я привожу в дословном переводе.

Когда Аристипп пытался было изобличить Сократа, подобно тому как сам прежде был им изобличаем, Сократ, желая принести пользу своим слушателям, отвечал не так, как отвечали бы люди, опасющиеся, что их слова будут извращены, но как человек, убежденный, что прежде всего следует делать должное. Именно: Аристипп спросил Сократа, знает ли он какое-нибудь благо, чтобы, если Сократ назовет что-нибудь вроде пищи, питья, денег, здоровья, силы, смелости, доказать ему, что все это бывает иногда и злом. Но Сократ, зная, что если что-нибудь нас беспокоит, то мы нуждаемся в средстве, прекращающем это бес-

покойство, отвечал как нельзя лучше. Ты спрашиваешь меня, сказал он, о том, не знаю ли я какого-нибудь блага от горячки? — Совсем нет, отвечал Аристипп. — Может быть, от болезни глаз? — Нет, не то. — Так от голода? — И не от голода. — Ну так если ты меня спрашиваешь, знаю ли я какое-нибудь благо, которое ни для чего не благо, то я его не знаю, да и не нуждаюсь в нем. Когда в другой раз Аристипп спрашивал Сократа, знает ли он что-нибудь прекрасное, Сократ отвечал: Даже многое. — Не все ли оно сходно между собой? — Напротив, в некоторых случаях даже весьма не сходно. — Как же может быть прекрасным то, что не сходно с прекрасным? — Клянусь Зевсом, так, что, например, с человеком, прекрасным для бега, не сходен другой, прекрасный для борьбы; точно так же щит, прекрасный для защиты от ударов, нисколько не похож на дротик, прекрасный для сильного и быстрого метанья. — Ты не иначе отвечаешь мне, чем прежде, когда я тебя спросил, знаешь ли ты какое-нибудь благо. — А ты думаешь, что благо одно, а прекрасное другое? Или ты не знаешь, что все в одном и том же отношении и прекрасно, и благо? Прежде всего добродетель не есть в одном отношении благо, а в другом прекрасное; затем, люди точно так же называются в одном и том же отношении прекрасными и хорошими; равным образом и тела людские в том же самом отношении кажутся прекрасными и хорошими, да и все остальные вещи, которыми люди пользуются, считаются прекрасными и хорошими по отношению к одному и тому же, к той пользе, с которою они могут быть употреблены. — Значит, сказал Аристипп, и навозная корзина есть нечто прекрасное? — Да, клянусь Зевсом, и золотой щит может быть безобразен, а корзина прекрасной, если корзина хорошо приспособлена к употреблению, а щит — дурно. — Так ты утверждаешь, что одни и те же вещи прекрасны и безобразны? — Клянусь Зевсом, утверждаю, равно как и то, что одни и те же вещи хороши и дурны. Часто ведь то, что хорошо против голода, дурно против лихорадки, и, напротив, то, что хорошо против лихорадки, дурно против голода; часто также то, что прекрасно для борьбы, безобразно для бега, и, наоборот, то, что прекрасно для бега, безобразно для борьбы. Все хорошо и прекрасно по отношению к тому, для чего хорошо приспособлено, и все дурно и безобразно по отношению к тому, для чего дурно приспособлено.

Взгляд Платона на красоту тесно связан с его учением об идеях, душе и любви. Я изложу это учение, сохраняя по возможности образный язык подлинника.

Поэт и философ Платон для раскрытия мировой загадки «покинул чувственный мир, полагающий тесные границы для ума,

и отважился отправиться на крыльях идей за его пределы в пустое пространство чистого рассудка»<sup>17</sup>. В противоположность видимому миру конечных явлений создал он в своем воображении незримый мир вечных первообразов вещей, или идей, и, исходя из них, пытался разъяснить разнообразие всего сущего. Все вещи, все явления физической и духовной жизни имеют, по учению Платона, за пределами видимого мира свои первообразы, или идеи, по подобию которых созданы Творцом. Видимый мир есть лишь подобие, отражение, есть лишь тень мира идей. Тогда как в мире явлений все непрестанно нарождается и уничтожается и все находится в вечном потоке бытия, идеи неизменны и вечны; тогда как явления видимого мира постигаются чувствами, познание идей доступно одной лишь чистой мысли. Душа наша, закованная в телесные узы и лишенная крыльев, которые некогда носили ее по небесному пространству, в земной жизни не в состоянии созерцать идеи. Но она созерцала их до своего соединения с телом, когда, существо крылатое, в сонме богов наслаждалась созерцанием чистой истины, правды и красоты. Мы не знаем, говорит Платон, каков вид души; но мы можем уподобить ее соединенной силе окрыленной пары коней и возничего. У богов хороши как возничий, так и кони; у людей один конь хорош, а другой дурен. Возничий — это ум (*νοῦς*); хороший конь — воля, отвага (*θυμός*), а дурной — страсть (*ἐπιθυμία*). Душа в полном оперении парит в высоте и проходит весь мир, а потерявшая перья душа несется вниз, пока не встретится с каким-нибудь телом, которое благодаря ей становится живым существом. Теряет перья душа потому, что перо по самой природе своей стремится поднимать тяжелое на высоту, где обитает поколение богов, а между тем доступ в эту обитель труден, и некоторым душам, прежде чем вступить туда, приходится вынести тяжелую борьбу, которая их увечит. На небе душа вместе с богами созерцает истинно сущее; она сопровождает их, когда они объезжают небо. Первым едет на своей крылатой колеснице Зевс, за ним остальное воинство богов и божеств, разделенное на отряды. Множество восхитительных зрелищ есть и в пределах неба; много там прекрасных поприщ, по которым проходят блаженные боги. Но самое великолепное зрелище открывается их взорам тогда, когда они едут на пир на вершину небесного свода. Колесницы богов идут легко и свободно, а остальные с трудом, так как дурной конь тянет к земле. Души бессмертных богов, достигнув вершины неба, выходят за его пределы и становятся на небесном своде. Стоя на нем, они вращаются вместе с ним и созерцают занебесное. Этого занебесного места, говорит Платон, не воспел еще ни один из здешних

поэтов и не воспевает по достоинству. Но надо дерзнуть высказать истину, так как здесь дело идет об истине. В этом именно месте пребывает истинно сущее, бесцветное, необразное, неосязаемое, зримое лишь одному правителю души — уму. Души богов и некоторые другие во время круговорота созерцают истинную справедливость, истинное благоразумие и истинное знание и питаются этим созерцанием. Из остальных одни, которые всего лучше следуют за богом и ему уподобляются, достигают головою возничего в занебесное место и движутся во время круговорота, но, беспокоимые конями, с трудом созерцают сущее; другие то поднимаются головою, то опять погружаются, и, одолеваемые конями, одно видят, а другое нет. Наконец, некоторые, при всем желании подняться вверх, не могут этого сделать, носятся под сводом, попирают и притесняют друг друга, так как каждая стремится быть первой. От этого шум, сутолока и пот; от этого же многие становятся хромыми, а многие ломают много перьев. Душа, особенно долго созерцавшая сущее, вселяется в философа; остальные — в других людей, хороших или дурных, смотря по степени того, сколько времени они созерцали сущее. Воспоминание об этом созерцании свойственно человеческой душе, и если при виде земной вещи она вспоминает о ее первообразе, или идее, она приходит в неописуемый восторг и в исступление. Но воспоминание об идеях не у всех одинаково живо. У людей с низменными склонностями, вечно тяготеющих к земному, оно настолько слабо, что почти никогда не пробуждается. Зато ум философа полон воспоминаниями о виденном прежде. Чуждый вследствие этого житейских забот и преданный божественному, философ кажется «тронуемым»<sup>18</sup>.

Всего ярче в мире явлений отражается идея красоты. При виде земного ее подобия люди развращенные и мало созерцавшие сущее не скоро уносятся мыслью к красоте небесной и без стыда и содрогания оскверняют своею похотью святыню. Но если встретит прекрасное лицо или вообще прекрасное тело философ, посвященный в таинства иного бытия, неизъяснимый трепет овладевает им, его душа наполняется священным ужасом, он готов благоговейно склониться перед прекрасным существом, как перед богом, и если бы не опасался обвинения в крайнем безумии, стал бы приносить ему жертвы. Вспоминая при взгляде на красоту земную о красоте истинной, он окрыляется и, окрылившись, пламенно желает лететь вверх. Еще не имея сил, он уже, подобно птице, смотрит вверх и о дольном не заботится, как будто он и в самом деле сумасшедший. Красота (поясняет Платон) разливает по душе теплоту и истому и размягчает ими внешний покров

души, где некогда были крылья. Кипит, волнуется и клокочет душа, тревожится и мятется, чувствует повсюду зуд и щекоотание, подобные тем, которые испытывает человек, когда у него режутся зубы: это раскрываются душевные поры и из них выбиваются перья. Взглянув на красоту хотя бы один раз, душа уже не может расстаться с нею без боли, потому что перья из недр души неудержимо рвутся к росту, колют и мучают душу, а между тем только близость к живой красоте может дать необходимую для их роста теплоту и негу. Вдали от красоты душа бьется, негодует и страдает. Но эта тревожная боль в то же время и отрадная истома, так как душа хранит в себе воспоминания о красоте и этим воспоминаниям радуется. Чувствуя странное смешение печали и радости, душа нигде не может найти себе места, не знает покоя ни днем, ни ночью и всеми силами стремится туда, где надеется встретить красоту, чтобы исцелиться от своих страданий. Встретясь с нею, она уже ни за что не хочет разлучиться, забывает мать, братьев и сестер, не обращает внимания на разорение имущества, ни во что не ставит все обычаи и благоприличия, которые прежде ценила, и, презрев все, готова быть рабыней красоты. За всю эту тревогу, тоску, истому и муку она в конце концов (если вела философскую жизнь) получает лучшую награду: в определенный судьбою срок она вместе с любимой душой окрыляется и они обе улетают на свою небесную родину — на одну из звезд, по учению Платона в «Тимее»<sup>19</sup>.

В мировоззрении Платона (точно так же, как и в мировоззрении Сократа и всех других греков) красота неотделима от блага: тот, кто влечется к красоте, влечется и к благу. Сообразно с этим Платон определяет любовь как стремление к обладанию благом, и притом к вечному обладанию<sup>20</sup>. Но в мире явлений ничто не вечно и все непрестанно изменяется. Поэтому для человека вечность мыслима не иначе как бесконечный ряд изменений, как бесконечная смена состояний, причем исчезающее и старое вечно заменяется новым и молодым, т. е., иными словами, вечность мыслима лишь как бесконечный ряд нарождений. Таким образом, со стремлением к вечному обладанию благом неразрывно связано стремление к бессмертию, потому что лишь бессмертное существо может обладать чем-нибудь вечно. Люди, бремениющие телом, надеются в потомстве обеспечить себе бессмертие. Но бремениющие душой (так как и душа может быть беременной тем, чем ей подобает, — мудростью и другой добродетелью) видят высшее благо в знании и стремятся стяжать себе бессмертие порождением мудрых мыслей в душе других людей и созданием великих творений. В этом стремлении к знанию и в этой творческой

деятельности состоит, по Платону, высшая любовь. Знание имеет целью уразумение истинного бытия, а истина, по учению Платона, существует только в идеях. Поэтому высший завет любви состоит в познании идей. Из идей всех ярче отражается в мире красота; поэтому любовь к прекрасному есть в то же время любовь к истине. Она начинается с влечения к прекрасной внешности, к прекрасному телу, сначала к одному и затем ко всем, так как во всех них красота родственна. От прекрасных тел любовь переходит к прекрасным душам и от прекрасных душ к прекрасным учреждениям и занятиям, перед красотой которых телесная красота кажется ничтожной. Любовь к занятиям служит преддверием любви к знаниям. Стоя на этой ступени, постигнув красоту всех знаний, человек уже не может раболепствовать перед красотой одного какого-нибудь тела или занятия и не может быть мелок в мыслях, но, устремив взоры на великое море красоты и созерцая его, в изобилии порождает прекрасные и величавые мысли в безграничном любомудрии, пока, укрепившись и усовершенствовавшись, не постигнет науки о прекрасном самом в себе. Для его разума открывается тогда, что прекрасное, как идея, вечно, не рождается, не погибает, не увеличивается и не оскудевает; оно не таково, что в одном отношении прекрасно, а в ином безобразно, или иногда прекрасно, а иногда нет, или в сравнении с одним прекрасно, а с другим безобразно, или там прекрасно, а здесь безобразно, или для одних прекрасно, а для других безобразно. И не будет ему представляться это прекрасное как бы какое-то лицо, или руки, или что-либо другое, причастное телу, ни как мысль или знание, ни как сущее в чем-либо другом, например в животном, в земле, небе или в иной вещи, но как сущее само по себе, всегда с собою одновидное. Дойти до созерцания такого прекрасного — значит, дойти до уразумения истины. Постигнувший истину отрешается от всего земного и в своих действиях руководствуется исключительно тем, что истинно прекрасно. Такой человек по необходимости истинно добродетелен и потому угоден божеству. Увековечивая в великих делах свое имя, он становится причастным бессмертию и таким образом достигает конечной цели любви.

Таково знаменитое учение Платона. Если свести к одному определению все сказанное им о любви, то главное положение, послужившее основанием для всей дедукции, т. е. что любовь есть стремление к вечному обладанию благом, дополнится в том смысле, что любовь есть стремление дойти путем созерцания прекрасного до познания истинной красоты и блага и увековечить это познание в добродетельных подвигах и великих созданиях мысли.



Взятая в целом, такая любовь на первый взгляд имеет весьма мало общего с тою, которая была нами рассмотрена выше. На самом же деле между ними больше сходства, чем различия. Прежде всего и та, и другая — любовь к идеалу. Правда, идеалы не тождественны: в учении Платона идея красоты (как философский идеал, т. е. руководящий мыслью философа и полагающий ей определенную цель<sup>21</sup>) лишена жизни, формы и цвета, в грезах любви идеал есть живое создание мечты в полной прелести форм и красок; Платонова идея находится в занебесном месте и не имеет ничего общего с земным, любовные идеалы, при всей их бесплотности, все же созданы из того, что дает действительность. Но эта разница сглаживается тем, что как Платоново восхищение чистой красотой, так и современное увлечение любовными идеалами порождены одним и тем же чувством красоты и одною и тою же жаждою любви. К современной поэтической любви применимо совершенно то же, что говорил Платон о своем Эросе<sup>22</sup>: она так же непостоянна и изменчива — на дню по несколько раз цветет и увядает, умирает и снова оживает, так же охотится за красотой и расставляет ей сети; она точно такой же чародей, колдун и софист, как Платонов Эрос. В своей философской системе Платон волен был ставить на место красоты какие угодно отвлеченности; но в жизни для него (как и для всякого человека) идея красоты могла иметь смысл только тогда, когда она была полна говорящего сердцу содержания, т. е. когда вместо философского отвлечения она становилась тем, что называют обыкновенно идеалом. Не потому восхищался Платон этой идеей, что видел в ней предел отвлечения, но потому, что воображал в ней увековеченным то, что мимолетно в дорогом для сердца явлении, и не потому грустил, что не видел нигде подобия своих идей, т. е. подобия чистых абстракций, но потому, что нигде не видел осуществления своих идеалов.

В нравственном отношении между тою и другою любовью точно так же немного разницы: до добродетельных подвигов одинаково далеко как от созерцания чистой идеи (которое к тому же если и возможно, то далеко не для всех), так и от созерцания любовных идеалов. Поставить целью любви к прекрасному добродетель Платон мог только потому, что вместе с остальными греками отождествлял красоту с благом; едва ли, однако, нужно объяснять, что это отождествление ошибочно: оно было вызвано склонностью эллинского духа к эстетическим волнениям, заставлявшим греков даже нравственные качества ценить по отношению к красоте, и сказалось, между прочим, в безразличном употреблении слов *ἀγαθόν* и *καλόν*, которое вместе с природным

неравнодушием к красоте сбивало с правильного пути мысль даже у таких великих философов, как Сократ и Платон. Но отвратить от дурных поступков способна одинаково как любовь к поэтическому идеалу, так и любовь к философской идее. Наконец, с точки зрения приближения к истине, разница между тою и другою любовью точно так же небольшая: любовь к идее прекрасного завершается, по Платону, философским творчеством, любовь к идеалу — обыкновенно творчеством поэтическим. Создания того и другого одинаково истинны, первые — для ума, вторые — для сердца. Истина ума и истина сердца совершенно равноправны, а в мировоззрении Платона даже и неразличимы (хотя сам он и не сознает этого), так как для Платона красота неотделима от блага и истины, равно как истина — от блага и красоты.

В заключение несколько слов о красоте. Выше изложено основное воззрение Платона, что красота есть вечная, неизменная идея. Но в «Филебе» и «Тимее» Платон определяет красоту как чистое удовольствие, как соразмерное и гармоническое, как цельное и совершенное и сообразно с этим в «Софисте» говорит о безобразии как о неприглядном виде несоразмерности<sup>23</sup>. Ни одно из этих объяснений красоты не может быть признано удовлетворительным, хотя, взятые, вместе они близко подходят к решению вопроса. Единственно возможный метод для определения красоты — психологический. С точки зрения психологии, красота есть то, что равномерно, прямо или косвенно (по законам ассоциации) удовлетворяет ум и чувство. Наш ум (точнее: наша воля, руководимая удовольствиями ума) всегда стремится к единству, чувство (точнее: наша воля, руководимая удовольствиями чувства) — к разнообразию; ум удовлетворяется при переходе от разнообразия к единству, чувство, напротив, при переходе от единства к разнообразию (приятных состояний). Невозможно себе представить ни ума без отношения к чувствам, ни чувств без отношения к уму; совершенная красота возможна лишь в том случае, когда ум и чувства удовлетворены вполне и одинаково, когда между ними существует полная гармония, когда при созерцании или вообще восприятии явления человек испытывает чистое и полное (охватывающее все его духовное существо) удовольствие. Поэтому можно сказать, что необходимое условие красоты есть единство в разнообразии или, наоборот, разнообразие в единстве. Так как идея есть то, что общо всем вещам известного рода и что поэтому составляет единство этого рода (у Платона)<sup>24</sup>, то присутствие идеи необходимо для красоты.

С другой стороны, так как всякое явление, помимо свойств, общих с другими ему подобными, имеет также и свои собствен-

ные и поэтому включает в себе разнообразие, то явление точно так же, как и идея, необходимо для красоты. Но ошибочно было бы утверждать (как это делают обыкновенно), что красота есть *только* идея в явлении, так как нам нравятся далеко не всякие идеи и не во всяких явлениях. Какие идеи и в каких явлениях (другими словами, какие однообразия и в каких разнообразиях) нам нравятся — на этот вопрос должна отвечать физиологическая эстетика. Если красота есть то, что равномерно удовлетворяет ум и чувство, то безобразие (в различных степенях) есть то, что либо вовсе не удовлетворяет ни ума, ни чувства, либо удовлетворяет их неравномерно. Соразмерность, цельность и совершенство, о которых Платон говорит в «Филебе» и «Тимее», суть лишь некоторые обнаружения единства, тогда как чистота удовольствия, о которой Платон говорит в «Филебе», вместе с красотой свойственна и другим приятным чувствам. Без этих условий красота невозможна, но ими она не исчерпывается; в особенности мы не должны забывать широкого господства законов ассоциации.

Выдвинутый мною основной закон красоты кажется мне безусловным; под него подходят все существовавшие до сих пор определения красоты (единство в разнообразии, идея в явлении, соразмерность и гармония и т. д.), и из него нетрудно вывести все второстепенные законы эстетики. Вопрос, однако, в том, возможно ли подвести под общее правило требования, предъявляемые к единству и разнообразию умом и чувством всех людей. Законы ума разработаны в настоящее время с достаточной подробностью; законы чувства только еще начинают разрабатываться; но, очевидно, они существуют (так как все в мире подчинено законам) и вывод их есть дело времени. Несомненно, однако, что ни один закон не в состоянии охватить все особенности в ряде сходных явлений; поэтому оценка красоты всегда до известной степени должна зависеть от личных склонностей. Невозможно найти двух людей, которым бы нравилось то же самое равно и в одном и том же отношении, подобно тому, как невозможно найти двух людей, для которых была бы совершенно одинаково ясна одна и та же математическая теорема. Что восхитительно для одного, в том не видит ничего хорошего другой, и что ясно и стройно для одного, кажется не вполне вразумительным и сбивчивым для другого. Но как возможность различного отношения к убедительности математических доказательств не служит доводом против всеобщности законов этой науки, точно так же возможность различного отношения к частным случаям обнаружения выведенного мною закона эстетики не может служить доводом против его

всеобщности. Упражнения в известном отделе математики разъясняют этот отдел тому, кто его прежде не понимал; привычка заставляет человека находить удовольствие и даже прелесть в том, к чему он прежде был равнодушен. Любовь к науке делает прекрасными такие отделы, от которых иной отвратится как от нестерпимой скуки; любовь к дорогому существу видит красоту там, где беспристрастный взгляд замечает одни только недостатки. Но как все легкодостижимое и обыкновенное, сколь бы ни было приятно вначале, скоро утрачивает цену, точно так же и легкодоступная красота скоро перестает быть красотой. Привычка способна одинаково как дать жизнь и силу чувствам красоты и любви, так и их убить.

### **Христианство и платонизм**

Указывая на отношение Платоновой философии к религии, я уже заметил, что для развития христианских учений имел значение не столько чистый платонизм, сколько неоплатонизм. Вот что говорит по этому вопросу Целлер<sup>25</sup>: «Христианство не только позднее вступило с неоплатонизмом в богатейшие последствия отношения, но они с самого начала близкородственны между собой. Оба вышли из состояний времени, в которое потеряли или, по крайней мере, начали терять народы, свою самостоятельность, народная религия — свою силу, национальные формы образования — свой своеобразный отпечаток; в которое рушились опоры внешней и внутренней жизни и у наиболее значительных из тогдашних культурных народов все более стало проявляться сознание их падения, предчувствие приближающейся новой эпохи; в которое было общим стремление к новому, более удовлетворительному, состоянию духовного существования, к охватывающему все народы общению, к возвышающемуся над всею скорбью настоящего и удовлетворяющему все потребности души религиозному мирозерцанию. Сообразно с этим своим происхождением оба они исходят из живого чувства беспомощности; оба проникнуты недостатками земного существования, духовным и нравственным несовершенством человека, брэнностью и суетою всего внешнего, бесконечным расстоянием между миром и Богом, природою и духом. Примирения этой противоположности ищут они оба, и оба в конце могут найти его только в доверии к божественной помощи, к вере в божественное откровение. Но христианство признает это откровение в исторических лицах и событиях; для неоплатонизма отчасти совпадает оно с естественным

порядком вещей мира и мировых законов, отчасти оно есть для него достижимая цель мистического созерцания. Первое учит о нисхождении божества до самых отдаленных глубин человеческих слабостей, второй требует возвышения человека до сверхчеловеческой божественности. Первое вносит новую религию, преобразование человеческой духовной жизни в ее глубочайшем основании, но, поскольку оно примыкает к данному условию, оно становится прежде всего на почве еврейской догматики. Второй желает исцелить недостатки времени спекуляцией, которая должна соединить в себе все плоды греческой науки и религии, но именно потому не имеет силы вдохнуть в умирающее греческое образование новую жизнь. В однородности их общей исторической исходной точки и их последней цели находит себе основание то, что неоплатонизм мог с IV столетия проникнуть в христианскую Церковь и стать в ней такой могучею силою; в различии путей, по которым они стремятся к своей цели, коренится между тем и другим глубокая противоположность, которая сделала неоплатоников последними и самыми ревностными борцами за старую религию против новой».

Насколько близко учение платоников с некоторыми частями евангельского, можно видеть из следующего свидетельства бл. Августина, которое мы ни в каком случае не можем заподозрить в неправдивости.

«И прежде всего, ты пожелал показать мне, как “Ты противишься гордым, смиренным же даешь благодать”, и как Ты милосерд, явив людям путь смирения, ибо “Слово стало плотью и обитало среди людей”. Ты доставил мне через одного человека, надутого чудовищной гордостью, некоторые книги платоников, переведенные с греческого на латинский. Я прочитал там не в тех же, правда, словах, но то же самое со множеством разнообразных доказательств, — убеждающих в том же самом, а именно: “Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было вначале у Бога. Все через Него начало быть и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его”. Человеческая же душа хотя и свидетельствует о свете, но сама не есть свет; Слово, Бог, — вот “истинный Свет, просвещающий всякого человека, приходящего в этот мир”, и был Он “в этом мире, и мир Им создан, и мир Его не познал”. Того же, что Он пришел в Свое имение и Свои Его не приняли, а тем, кто Его принял, верующим во Имя Его, дал власть быть “чадами Божиими” — этого я там не прочел.

Также прочел я там, что Слово, Бог, родилось “не от плоти, не от крови, не от хотения мужа, не от хотения плоти”, а от Бога, но что “Слово стало плотью и обитало с нами” — этого я там не прочел. Я выискал, что в этих книгах на всякие лады и по-разному сказано, что Сын, обладая свойствами Отца, не полагал Себя самозванцем, считая Себя равным Богу; Он ведь по природе Своей и есть Бог. Но что Он “уничжил Себя, приняв образ раба, уподобившись людям и став с виду как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной, — посему Бог и превознес Его и дал Ему Имя выше всякого имени, дабы перед Именем Иисуса преклонило колена все, что на земле, на небе и в преисподней, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус пребывает в славе Отца” — этого в этих книгах нет. Что раньше всех времен и над всеми временами неизменно пребывает Единородный Сын Твой, извечный, как и Ты, и что “от полноты Его” приемлют души блаженство и причастием мудрости, в Нем пребывающей, обновляются и умудряются — это там есть, но что “в определенное время умер Он за нечестивых, и Ты Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас” — этого там нет» (*Августин. Исповедь. М., 1991. С. 177—178*)<sup>26</sup>.

Читая это свидетельство бл. Августина и приведенные выше слова Целлера, мы для правильной оценки исторического значения Платоновой философии не должны забывать, что неоплатонизм есть лишь видоизмененный платонизм. «Истинными родоначальниками неоплатонизма, — говорит Целлер, — мы должны считать прежде всего (для большей ясности я добавлю от себя: по времени, а не по значению) неопифагорейцев и платоников александрийской школы, далее — стоиков, Аристотеля и Платона и по их непосредственному влиянию — скептиков»<sup>27</sup>.

Правда, сам Платон о Логосе как о мирообразующей силе упоминает только в трех местах: непрямо в «Софисте» (265с) и в «Тимее» (38с) (в первом говорится, что природа все производит не «в силу какой-то самопроизвольной причины, производящей все без участия разума», но «посредством разума и божественного знания, исходящих от бога»; а во втором, что «из разума и мысли [бога] родились Солнце, Луна и пять других светил») и прямо в «Еринomis» (986с), где мы читаем про «космический порядок, установленный Логосом, наиболее божественным из всего». Но как естествен и необходим был переход от учения Платона к учению стоиков, Филона и Плотина о Логосе, всякий может видеть из исследования М. Хейнце (*Die Lehre vom Logos in der Griechischen Philosophie. Oldenburg, 1872*).

## Значение волнений в философии

В своей лекции я говорил о роковом значении волнений для философии и в подтверждение указал на судьбу учений Сократа, Платона и Аристотеля. Но, скажут, не одни же греческие философы существовали на свете. Можно ли, например, надеяться отыскать что-нибудь, подобное увлечению, в скованной «железной логикой» «Этике» Спинозы, в «Наукословии» Фихте<sup>28</sup> и «Логике» Гегеля? Было бы излишним опровергать здесь предрассудок о «железной логике» Спинозы, так как о ней могут говорить только не знакомые ни со Спинозой, ни с логикой; а как на образец увлечения волнениями укажу на всю V книгу его «Этики». Сухие, но пленительные и возвышенные «предложения» этой книги вызваны, очевидно, не требованиями логики, а благородным убеждением в величии истинно философского познания *sub specie aeternitatis*<sup>29</sup>. В «Наукословии» Фихте действительно можно найти не много признаков какого-нибудь одушевления; зато не много можно найти и признаков доступного всем людям смысла. Но разве не увлекается Фихте, когда в конце своего сочинения «*Ueber die Bestimmung des Menschen*»<sup>30</sup> он считает нужным поведать миру свои пантеистические воззрения и говорить ниже следующие высокопоэтические слова, чтение которых всякому доставит удовольствие. Весь мир представляется его взору потоком божественной жизни, получившим начало в одном источнике, текущем в одном направлении и к одной цели — тождественной с самим первоначалом:

«После того как мое сердце замкнулось для всякого стремления к земному, после того как у меня для преходящего на самом деле не стало сердца, представляется моим очам вселенная в просветленном виде. Мертвая, громоздкая масса, которая наполняла собою пространство, исчезла, и на ее месте течет и волнуется и шумит вечный поток жизни, силы и дела — первоначальной жизни, Твоей жизни, Бесконечный: ибо всякая жизнь есть Твоя жизнь, и только религиозные очи проникают в царство истинной красоты.

Я Тебе сродни, и все, что я вижу вокруг и около меня, мне сродни; все оживлено и одушевлено и смотрит на меня из ясных очей духа и говорит звуками духа моему сердцу. Многообразно разьединенным и разделенным вижу я себя во всех внешних мне образах и блещу из них себе навстречу, как утреннее солнце, многообразно разбитое в тысячи капель росы, блестит себе навстречу.

Твоя жизнь, насколько ее может постичь конечный, есть саму себя лишь через себя образующая и предстающая воля; эта жизнь



течет — в очах смертных многообразно претворенная в чувство — через меня во всю неизмеримую природу. Здесь проходит она, как сама себя творящая и образующая материя, через мои жилы и мускулы и отлагает вне меня свою полноту в дереве, в растении, в траве. Одним связным потоком, капля за каплей течет образующая жизнь во всех образах и повсюду, куда я только могу проследить ее своим глазом; она смотрит на меня — из каждой точки вселенной иначе — как та же самая сила, которою она в сокровенной тьме образует мое собственное тело. Там волнуется она свободно и прыгает и пляшет, как само себя образующее движение в животном, и представляет себя в каждом новом теле как другой, собственный, для себя существующий мир — та же самая сила, которая для меня незримо в моих собственных членах шевелится и движется.

Но чистою и святою и к моему собственному существу столь же близкою, как что-нибудь может быть для смертного в его глазах, течет эта Твоя жизнь, как нить, связывающая дух с духом воедино, как воздух и эфир единого разумного мира, не мыслимая и не постижимая и, однако, явно лежащая перед духовными очами. Влекомая в этом потоке света, движется мысль неудержимо и оставаясь тою же самой от души к душе и возвращается чистою и просветленною из родственной груди. Через эту тайну находит каждый самого себя, понимает и любит самого себя только в другом, и каждый дух отделяется от других духов, и не существует никакого человека, но только человечество, никакой отдельной мысли, любви и ненависти, но лишь мысль, любовь и ненависть одна через другую.

Исчезает перед моим взором и рушится мир, которому я только что удивлялся. При всем обилии жизни, порядка и преуспевания, которое я в ней вижу, она все же есть лишь покров, прикрывающий от меня бесконечно более совершенный мир, и зерно, из которого должен развиваться последний. Моя вера заходит за этот покров и согревает и оживляет это зерно. Она не видит ничего определенного, но ожидает большего, чем она может постичь на земле и чем когда-либо может постичь во времени».

Но не представляет ли из всех мыслителей исключение Гегель, для которого сама жизнь есть не что иное, как объективированная логика? Не имея возможности здесь подробно останавливаться на этом «философе» (о котором я скажу обстоятельнее в исследовании «О номинализме и реализме»), я ограничусь лишь замечанием, что в «Логике» Гегеля можно найти скорее все, чем логику и здравый смысл, и что своим громадным успехом она обязана вовсе не «глубине мысли», как обыкновенно говорят, хотя, быть

может, и не думают, а исключительно тому выработанному на почве платонизма и спинозизма обольстительно-поэтическому предположению о развитии абсолютной идеи, которое положено в ее основание. Я не говорю ничего о Канте, потому что имел уже случай привести образчик его увлечения. В заключение нахожу нужным прибавить, что я вовсе не отрицаю возможностей аналитической работы ума. В умственных операциях, точно так же, как и в физических, существуют беспощадные и хладнокровные хирурги. Но много ли их? Оставляют ли их в покое, и всегда ли держивают они сами до конца? Тем, которые увлекаются «трезвостью» Контова позитивизма в его «Cours de la Philosophie positive», считаю нелишним напомнить о том, что случилось с самим Кантом и с его философией под конец его жизни<sup>31</sup>.

## ЭПИЛОГ

«Ведь надо наконец осмелиться сказать истину, особенно когда об истине ведешь речь».

*Платон. Федр, 247с*

Мои как будто не вполне согласованные воззрения на метафизику — в одно и то же время я сочувственно отношусь к Платону и неодобрительно к германским «рационалистам» — могут вызвать вопрос: к какой философской «партии» я принадлежу — к метафизикам или позитивистам? Отвечаю: ни к какой. Я просто историк и критик — изучаю философские системы в их последовательной связи и по непосредственным источникам, ценю философские убеждения с точки зрения здравого смысла и их искренности. Мне очень хорошо известно важное значение метафизики в области нравственной; не менее известно мне и великое значение положительной философии в области знания. Без метафизики лишились бы в глазах большинства людей философской опоры высшие истины, подсказываемые человеку его сердцем; без положительного знания практическая жизнь не имела бы твердых и верных указаний на пути к высочайшей цели — счастьем всех и каждого. Я признаю поэтому одинаковые права как за метафизику, так и за положительную философию и сумею, как я, по крайней мере, думаю, оценить беспристрастно всякую систему, к какому бы направлению она ни принадлежала, — все равно, буду ли я согласен с мнениями ее творца или нет. Но я не могу преклоняться пред мудростью тех «творцов», которые

играют словами, вызывающими в сердце дорогие для него чувства, с целью выгородить себя и обмануть неопытных; не могу находить научными приемы тех «философов», которые стараются этим обманом и клеветой на своих противников — «атеистов», «нигилистов», «материалистов» — отстоять свои не более правверные и не менее вздорные воззрения; не могу не считать заблуждением, когда в системах таких творцов и философов надеются обрести защиту и оплот для своих верований против «разрушительного яда позитивной философии». Ненавистным стало теперь название этой философии; сторонники Конта — чуть ли не антихристы. Конт несет справедливое осуждение за свое недомыслие; но более ли он антихрист, чем противопоставляемые ему душеспасители — немецкие метафизики? Под покровом философии нравственности проповедовал обвиненный в безбожии Фихте свои атеистические воззрения; с высокомерной откровенностью Гегель объявил, что Бог Отец есть идея сама по себе, Бог Сын — идея в инобытии, Дух Святой — идея при себе, или же, что Бог Отец есть государство, Бог Сын — природа, Дух Святой — дух общины; вслед за ним силился, с видом важного глубокомыслия, доказать Шеллинг, что Бог первоначально есть «до своего божества существующее, слепо и случайно необходимое бытие», из которого в дальнейшем ходе системы чрез напряжение трех потенций появляется Троица. Пусть эти построенные на изворотах «интеллектуальные созерцания» христианских истин оскорбляют религиозное чувство без суемудрия верующих и несносны для людей с правдивым сердцем — лицемерное невежество удовлетворяется этими философскими глубинами. Довольно слышать дорогие слова, а что ими прикрывается — не все ли равно? Не тот угоден Богу, кто твердит: Господи, Господи, — учил Христос, но тот, кто верует; теперь учат нас — не прямо, разумеется, — немецкие метафизики: называй только имя Бога, хотя и не веруй, и ты будешь угоден — не Богу, но людям. Но не в угождении людям задача мыслителя и не для ослепления и обмана легковверных существует философия. Если мне нужно держать ответ, какое убеждение вынес я из занятий историей философии, — я скажу прямо и решительно: не знаю человека и философа лучше Сократа, не знаю метафизики выше Платоновой, не знаю нравственного учения лучше и выше Евангельского.





**Вл. С. СОЛОВЬЕВ**

## **Платон и Плотин**

(Статьи из Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона)

### **ПЛАТОН**

*Платон* — знаменитый философ, родился в Афинах между 430 и 427 г. до Р. Х. По некоторым, впрочем сомнительным, свидетельствам его настоящее имя было Аристокл, а Платон — только прозвание<sup>1</sup>. Семейство его принадлежало к знатному и богатому роду: по отцу, Аристону, он считался потомком последнего афинского царя Кодра, а по матери, Периктионе, был в родстве с законодателем Солоном<sup>2</sup>.

*Биография Платона.* Древнейшие жизнеописания, близкие ко времени Платона, известны только по имени, а дошедшие до нас произведения Диогена Лаэртия (III книга его «Истории»), Апулея («De habitud. doctrina Plato») и Олимпиодора (биография, прилагаемая к его комментарию на «Алкивиада»), отделенные несколькими веками от своего предмета, обильны легендами и сомнительными анекдотами, но довольно скудны достоверными фактами. Пройдя с помощью лучших учителей полный курс тогдашнего воспитания (грамматика, музыка, гимнастика), Платон занялся стихотворчеством, которое оставил, когда в 20-летнем возрасте познакомился с Сократом и отдался его философии (408 г.). Во время суда над «мудрейшим из эллинов» Платон был в числе его учеников, предложивших за него денежное поручительство. После приговора он заболел и не присутствовал при последней беседе в темнице. По смерти Сократа (399 г.) Платон вместе с некоторыми другими учениками переселяется в Мегару, где отдается отвлеченным диалектическим вопросам об основах бытия и познания. Из Мегары, по всей вероятности, он предпринимает свои первые путешествия, среди которых более достовер-

ны поездки в Кирену, к математику Феодору<sup>3</sup>, и в Египет — предполагаемый очаг всякой мудрости. Есть указания на возвращение Платона в Афины в 394 г. Через несколько лет он предпринимает путешествие в Нижнюю Италию и Сицилию, сначала для ближайшего знакомства с пифагорейцами, а потом ради опыта создать образцовое государство через подчинение своему влиянию сиракузского тирана Дионисия (Старшего). Принятый сначала хорошо, философ скоро отсылается с бесчестьем и даже, по некоторым свидетельствам, продается в рабство, из которого счастливо освобождается. Вернувшись в Афины (386 г.), Платон начинает собирать вокруг себя кружок учеников, с которыми беседует о философии в пригородном публичном саду, Академии<sup>4</sup> (в версте от Афин, по дороге в Елевзис). В 368 или 367 г., после смерти Дионисия Старшего, его сын и преемник Дионисий Младший, под влиянием своего дяди Диона (с которым Платон подружился еще в первое свое посещение Сиракуз), призывает философа к своему двору, обещая стать его верным учеником. Сперва мечта Платона о юном тиране, преобразующем общество под руководством истинного философа, как будто сбывается, но скоро Дионисию надоедает философская опека; после своего разрыва с Дионом он начинает презрительно и враждебно относиться к Платону и наконец отпускает его ни с чем. В 361 г. через пифагорейца Архита он снова призывает Платона, обещая ему помириться с Дионом, и снова его обманывает, так что 70-летний философ принужден с опасностью для жизни бежать из Сиракуз. Умирает Платон в 348 или 347 г., вероятно в своем загородном доме, по соседству с Академией. О домашней жизни П. ничего положительного неизвестно; достоверных изображений его также не сохранилось. Восторженные последователи его философии прозвали его божественным; некоторые современники смотрели на него как на старого болтуна; знаменитейший из его учеников, Аристотель, разошедшись с учителем, держался о нем среднего мнения.

*Сочинения Платона* очень не равны между собою по достоинству; отдельные из них дают основания как для самой высокой, так и для самой низкой оценки. Во всяком случае, ей должно предшествовать решение вопроса о *подлинности и хронологии Платоновых сочинений*. Этот вопрос, породивший огромную литературу в XIX в. (особенно в Германии), ставился еще в древности. Весьма характерно известие комментатора Аристотелевой «Метафизики», Асклепия, что, несмотря на ясное свидетельство Аристотеля о принадлежности «Федона» Платону, «“некто” Панетий (стоический философ в Афинах)<sup>5</sup> “осмелился” утверждать подложность этого диалога, потому что он, Панетий, объявив душу

смертною, захотел привлечь к этому взгляду и авторитет Платона, а так как в “Федоне” Платон ясно присваивает бессмертие разумной душе, то из-за этого и признал (Панетий) этот диалог подложным» (Scholia. 576a 38; ed. Brandis). Рядом с таким классическим образцом предвзятой псевдокритики, еще сильнее проявлялось полное отсутствие всякой критики, вследствие чего Платону, как и большинству знаменитых древних авторов, присваивались сочинения, совершенно ему чуждые. Диоген Лаэртий называет 10 апокрифических диалогов, отчасти дошедших до нас; ни один из них не вошел в полный список Платоновых сочинений, составленный Фрасиллом<sup>6</sup> (в начале I в. по Р. Х.) и сохраненный тем же Диогеном Лаэртием (см. ниже). Это исключение распространенных апокрифов предполагает у Фрасилла некоторую критику и составляет некоторый *предварительный* аргумент в пользу подлинности произведений, вошедших в его список. Их всего 36, разделенных на 9 тетралогий (34 диалога, защитительная речь Сократа и небольшое собрание писем Платона).

Этот «канон» Платоновых творений оставался почти неприкосновенным до XIX в., когда *Шлейермахер* (1768—1834; его немецкий перевод Платона появился 1-м изданием в 1802 г.)<sup>7</sup> отверг подлинность нескольких второстепенных диалогов. Но настоящим зачинателем отрицательной критики Платона должен быть признан *Аст* (1778—1841)<sup>8</sup>. В его книге «*Plato's Leben u. Schriften*» (Лейпциг, 1816) оценка философского значения и литературных достоинств каждого диалога по большей части верна и метко выражена, но скрытое в его взгляде неосновательное предположение, будто Платон мог создавать только первостепенные философские произведения, заставляет его из 36 сочинений признать подлинными только 14: «Протагор», «Федр», «Горгий», «Федон», «Теэтет», «Софист», «Парменид», «Политик», «Кратил», «Филеб», «Пир», «Государство», «Тимей», «Критий». Действительно (если исключить последний, неоконченный, диалог), признанные Астом произведения заключают в себе самое значительное, что создал Платон. Но именно поэтому исключение всего остального должно быть заранее отвергнуто, ибо нельзя допустить, чтобы автор, проживший до 80 лет и писавший, по крайней мере, в течение полувека, оставил одни только образцы. Характерно для критики Аста, что он, со своей точки зрения о внутреннем достоинстве, решительно отверг подлинность «Законов», имеющую за себя самое сильное из возможных доказательств — прямое свидетельство Аристотеля, причем критик не принял во внимание, что именно неудовлетворительность этого сочинения совершенно соответствует тем фактически известным внутренним

и внешним условиям, при которых его писал Платон в последние годы своей жизни. После Аста кантианец Зохер в ученой книге «*Über Plato's Schriften*» («О сочинениях Платона». — *Примеч. ред.*) (Мюнхен, 1820) отвергает хотя лишь 13 произведений, но между ними такие капитальные, которые были признаны даже Астом, именно: «Софист», «Политик» и «Парменид». Основанием для такого отрицания служит главным образом принципиальное будто бы противоречие между содержанием этих диалогов и тем учением об идеях, которое излагается в других бесспорных Платоновых сочинениях. Но и отвергаемые критиком диалоги до него также признавались бесспорными, и несогласие между ними и другими, помимо принятого им объяснения, допускает еще два других: 1) колебания самого Платона в разные эпохи его жизни между различными точками зрения на один и тот же предмет и 2) что еще вероятнее — неверное или неполное понимание Платоновой теории со стороны критика.

Представителем положительной критики против отрицаний Аста и Зохера выступил известный издатель и комментатор Платона Штальбаум<sup>9</sup>, в сопровождающем его издание трактате «*Disputatio de Platonis vita, ingenio et scriptis*» («Спор о жизни, даровании и сочинениях Платона»). Он отвергает только 7 вызывающих основательные сомнения диалогов: «Алкивиад II», «Феаг», «Любители», «Гиппарх», «Клитон», «Минос», «Эпикетос». Таково же приблизительно суждение К. Ф. Германа, Штейнгарта, Зуземиля. Историк греческой философии Целлер<sup>10</sup> в раннем своем сочинении о Платоне (1839) отвергает подлинность всех так называемых сократических диалогов, а также «Законов»; в более зрелых своих трудах он берет назад свои отрицания. Своеобразно проводит крайне отрицательную критику Зукков [«*Die wissenschaftliche u. künstlerische Form der Platonischen Schriften etc.*» (Berlin, 1855)]. Основываясь на одной фразе в «Федре», что всякое настоящее философское произведение должно быть похоже на одушевленное существо с головой, туловищем и ногами, он признает подлинными только те сочинения Платона, которые, на его взгляд, удовлетворяют этому требованию. Такими он находит всего лишь 11 диалогов, причем отвергаются признанные даже Астом «Горгий», «Кратил», «Политик», «Критий», но зато допускается «Апология». Ибервег<sup>11</sup> [«*Untersuchungen über die Echtheit u. Zeitfolge der Platonischen Schriften*» (Wien, 1861)] отрицательно относится к «Пармениду», впоследствии также к «Софисту» и «Политику». Шаармидт [«*Die Sammlung der Platonischen Schriften zur Scheidung der Echten von den Unechten untersucht*» (Bonn, 1866)] идет дальше



Аста и Зуккова, допуская лишь 9 подлинных диалогов: из списка Зуккова он выбрасывает «Парменида», «Филеба», «Софиста», «Апологию», зато включает «Законы» и «Горгия». Общий прием его критики состоит в том, что отвлеченную возможность подделки он всегда принимает за достаточное основание для признания действительного подлога. *Huit* [«La vie et l'oeuvre de Plato» (Paris, 1893)], вообще держащийся положительного направления, примыкает к отрицательному лишь по отношению к «Софисту», «Политику» и «Пармениду», которые он, вслед за Зохером и Ибервегом, отрицает как противоречащие Платоновой теории идей. Между известными европейскими учеными только один англичанин *Грот*<sup>12</sup> в своем классическом сочинении «Plato and the other companions of Socrates» (London, 1867), решительно стоит за весь Фрасиллов «Канон». Главная сила его аргументации состоит в указании произвола и противоречий отрицательной критики, прототип которой он находит в Панетиевом мнении о «Федоне».

В настоящее время могут быть подведены итоги всей этой критической работы: 1) не доказана *положительным* образом *подложность* какого бы то ни было из произведений, вошедших в список Фрасилла; 2) указаны более или менее веские основания для признания некоторых из этих произведений *сомнительными*. Действительное положение дела не позволяет идти дальше этого. Основания для признания несомненной подложности могли бы быть здесь троякими: или внешнее свидетельство авторитетного писателя, например Аристотеля; или явные несообразности в содержании, например, если бы в каком-нибудь диалоге проповедовалась сенсуалистическая теория познания, гедоническая этика, атомистическая метафизика; наконец, если бы язык какого-нибудь диалога носил несомненные признаки другой эпохи. Ничего такого ни в одном из диалогов нет. Некоторые из них прямо засвидетельствованы Аристотелем как подлинные, о других он умалчивает, но это молчание не только не доказывает их подложности, но само по себе не делает их даже сомнительными, так как Аристотель не писал систематически о Платоне и его сочинениях и нет повода искать у него упоминания о каждом диалоге. Таких внутренних противоречий между различными диалогами, которые не позволяли бы приписать их одному и тому же автору, осмотрительная критика не находит, а некоторые колебания мысли следует признать у подлинного Платона, во-первых, потому, что их отсутствие было бы невероятно у мыслителя, умственная которого работа охватывает более 50 лет, а во-вторых, потому, что действительные перемены взглядов замечаются у него

и в некоторых бесспорных диалогах. Наконец, касательно языка: естественные при долголетию Платона различия в этом отношении не переходят за пределы данной эпохи. Итак, положительных доказательств подложности какого-либо из традиционно признанных произведений Платона не существует. Из этого, однако, не следует, что все эти диалоги были, как думает Грот, одинаково несомненны. Авторитет Фрасилла, составившего их канон и отделенного от Платона тремя веками, сам по себе недостаточен. Грот опирается главным образом на предполагаемую традицию, свято хранимую в школе Платона. Но имел ли Платон настоящую школу? Связь между ним и «Академией» была настолько слабою и внешнею, что последние академики, как известно, проповедовали крайний скептицизм; а так как при этом отношение классического мира к старым книгам менее всего отличалось архивною аккуратностью, то едва ли позволительно говорить о традиционной неприкосновенности Платоновых сочинений. В Александрийскую эпоху псевдоэпиграфы стали настоящею модой, которая, как положительно известно, распространялась и на Платона; 10 подложных диалогов были забракованы Фрасиллом, но нельзя ручаться за то, что он безошибочно принял в свой «Канон» только подлинные сочинения Платона, вопрос же об основательности сомнений относительно того или другого диалога должен решаться, по существу, отдельно для каждого случая. Большинство авторитетных ученых согласны считать сомнительными следующие сочинения из Фрасиллова каталога: «Алкивиад II», «Гиппарх», «Любители», «Феар», «Гипсий I», «Клитифон», «Минос», «Эпиномис», «Письма». Сомнительный их характер признается по внутренним основаниям, которым относительно этих 9 сочинений не противоречит и никакое внешнее свидетельство. Как легко, однако, впасть здесь в ошибку, показывает пример диалога «Менексен». По внутренним основаниям его следовало бы отвергнуть без всяких разговоров, ибо в нем проповедуется воинствующий и восторженный афинский патриотизм, которому Платон, решительно предпочитавший аристократическую Спарту афинской демократии, умертвившей Сократа, был совершенно чужд. Между тем прямое свидетельство Аристотеля заставляет нас признать этот диалог подлинным и объяснять его содержание или неизвестным нам моментом в жизни Платона, когда он по какому-нибудь особому поводу мог стать на точку зрения воинствующего патриотизма, вопреки своим обычным взглядам и чувствам; или какою-нибудь особою причиною лицемерия; или, наконец (что всего вероятнее), тонкою и скрытою иронией, повод для которой остается все-таки неизвес-

тен, — три объяснения, о которых никто и не подумал бы, если бы случайное свидетельство Аристотеля не устраняло серьезной возможности просто признать диалог подложным на самых благовидных внутренних основаниях.

Вопрос о хронологии и взаимной связи Платоновых сочинений имеет для своего решения еще меньше внешних данных, нежели вопрос о подлинности. Не подлежит серьезному спору, что мелкие диалоги по нравственным предметам (т. н. сократические) суть самые ранние, что «Государство» как целое принадлежит к поздней эпохе, равно как «Тимей» и недоконченный «Критий», что «Законы» составляют последний, старческий труд Платона и что сочинения, относящиеся к суду на Сократом («Евтифрон», «Апология», «Критон»), и по времени близко связаны с этим происшествием. Все прочее остается спорным. Вопрос осложняется тем несомненным, но часто забываемым обстоятельством, что как художественная законченность многих диалогов, так и прямые свидетельства древности о том, что Платон тщательно отделявал и переделывал свои произведения, не позволяют допустить, что более крупные из них созданы разом, в короткое время и в одном неизменном виде (разновременное происхождение «Государства» может считаться доказанным). А если они создавались в разные сроки и переделывались, то этим отнимается решающее значение и у тех немногих определенных хронологических указаний, которые встречаются в самих диалогах. Если в каком-нибудь из них говорится об известном историческом событии, современном Платону, то отсюда должно логически заключать только, что *данное* место в *данной* редакции диалога написано после упомянутого события, но выводить из этого какие-нибудь хронологические определения относительно *целого* диалога мы не имеем никакого права. Эта же причина (в соединении с другими) отнимает возможность твердых и значительных результатов у явившегося в недавнее время грамматико-статистического метода определять хронологию Платона (как и других греческих авторов) большим или меньшим употреблением известных оборотов речи, отдельных слов, и в особенности частиц [Диттенбергер, Роккет, Зибек, Константин Риттер: «Untersuchungen über Platon» (Stuttgart, 1888)]. Ничего достоверного этим способом не получено, кроме того, что было достоверно и прежде, например, что сократические диалоги суть самые ранние, а «Тимей» и «Законы» — самые поздние произведения Платона.

При недостатке внешних данных ученые с начала XIX столетия искали внутренний принцип, определяющий связь Платоновых сочинений и дающий косвенно хотя бы приблизительное ука-

знание и на их хронологию. Шлейермахер (его введение в диалоги) развивает тот взгляд, что последовательный порядок Платоновых произведений вытекает из одного художественно-философско-педагогического плана, установленного заранее Платоном еще в юности и далее все более уяснявшегося в частностях. Каждый значительный диалог после первого — «Федра» есть прямое и преднамеренное продолжение или восполнение своего предыдущего и подготовка к своему последующему. В этом смысле Шлейермахер различает три последовательные группы диалогов: I) «Федр», «Лисид», «Протагор», «Лахет», «Хармид», «Евтифрон», «Парменид» — это группа элементарная; II) подготовительная группа — «Горгий», «Теэтет», «Менон», «Евтидем», «Кратил», «Софист», «Политик», «Пир», «Федон», «Филеб»; III) конструктивная группа — «Государство», «Тимей», «Критий». Не вошедшие сюда произведения Шлейермахер признает или подложными, или дополнительными, приложенными самим Платоном для выяснения тех или других частных, затронутых в основных диалогах. Взгляд Шлейермахера, несообразный с действительными условиями писательства вообще и Платона в особенности, никем теперь не поддерживается и имеет лишь исторический интерес. Гегельянец Аст, признавая каждый диалог самостоятельным произведением творчества или особым идеальным организмом, по отличительному характеру творчества различает, согласно Гегелевой схеме, три группы диалогов, относящиеся друг к другу как теза, антитеза и синтез: I) преобладание художественного элемента — «Протагор», «Федр», «Горгий», «Федон»; II) преобладание философской рефлексии и диалектики — «Теэтет», «Софист», «Политик», «Парменид», «Кратил»; III) равновесие художественного и диалектического элемента — образцы совершенного философского творчества — «Филеб», «Пир», «Государство», «Тимей», «Критий». Все прочее, по Асту, подложно. Зохер справедливо полагает, что порядок Платоновых произведений должен определяться ходом его жизни, но он слишком внешним образом берет эту жизнь по возрастам. В период юности (до 31 года) Платон написал, частью при жизни Сократа, частью вслед за его смертью, следующие произведения: «Феаг», «Лахет», «Гиппий II», «Алкивиад I», «Менон», «Кратил», «Евтифрон», «Апология», «Критон» и «Федон»; кроме этих произведений, Зохер признает подлинным и относит к этому периоду как подготовительный набросок к «Менону» диалог «О добродетели», не вошедший в список Фрасилла. Ко второму периоду — возмужалости (до 42 лет) — относятся: «Ион», «Евтидем», «Гиппий I», «Протагор», «Теэтет», «Горгий», «Филеб»; к третьему —

полной зрелости (до 65 лет) — «Федр», «Менексен», «Пир», «Государство», «Тимей»: к четвертой поре — старости — принадлежит сочинение о «Законах». К. Ф. Германн, признавая, что Платон под новыми влияниями менял свои точки зрения, различает три главных периода его творчества. В первом под влиянием Сократа им написаны т. н. сократические диалоги, принимаемые Германном в таком порядке: «Гиппий II», «Ион», «Алкивиад I», «Лисид», «Хармид», «Лахет», «Протагор», «Евтидем». Переход от первого ко второму периоду обозначается произведениями, написанными под прямым впечатлением суда и смерти Сократа: «Апология», «Критон», «Горгий», «Евтифрон», «Менон», «Гиппий I». Второй — *диалектический* — период определяется влиянием мегарской и элеатской школ на переселившегося в Мегару Платона; сюда относятся: «Теэтет», «Кратил», «Софист», «Политик», «Парменид». К третьему — *конструктивному* — периоду Платонова творчества, обусловленному влиянием пифагорейцев, принадлежат: «Федр», «Менексен», «Пир», «Федон», «Филеб», «Государство», «Тимей», «Критий». Вне этого деления, как памятник дряхлости, являются «Законы». С Германном согласны в существенном Штальбаум, Штейнгарт и Зуземиль. Этот взгляд, связанный с такими достоверными и важными факторами, как влияние Сократа, элеатов и пифагорейцев, дает нам элементарную основу для понимания Платоновых диалогов и общей их связи. Но нельзя видеть здесь решение «платонического вопроса».

Значение посторонних влияний на Платона определяется тем, *что* они могли в нем вызвать, или тем, *как* он к ним относился или на них воздействовал, — иначе было бы непонятно, почему софисты и атомисты, которых он хорошо знал, не оказали на него такого же положительного влияния, как элеаты и пифагорейцы. Влияние совершенно исключительной личности Сократа на молодого Платона было, конечно, определяющим, но в его зрелых произведениях самое важное, без сомнения, есть то, что «вливал» в них он сам. Если бы философия Платона была лишь суммой сократовских, элеатских и пифагорейских идей, то ею не стоило бы так много заниматься; если же при делении диалогов на три периода обращать особое внимание на различие в методе рассуждения, то деление, принятое названными учеными, и слишком формально, и вместе с тем недостаточно точно. Можно ли противопоставлять сократический метод наводящего рассуждения диалектическому, когда первый есть лишь особый прием, входящий в общее понятие второго? А также в чем, кроме разве Платоновых «мифов», может состоять особый «конструктивный» метод

последнего периода? Из дальнейших оригинальных взглядов наиболее замечательные высказаны Эдуардом Мунком, Ибервегом, Джорджем Гротом и Тейхмиллером<sup>13</sup>. Мунк [*«Die natürliche Ordnung der Platonischen Schriften»* (Berlin, 1857)], придав преувеличенное значение роли Сократа, появляющегося почти во всех произведениях Платона, находит в идеализованном образе Сократа преднамеренный принцип единства Платонова творчества. Достигнув зрелого возраста (42—45 лет) и начав свои беседы в Академии, Платон задумал будто бы изложить свою философию в последовательном ряде художественных сцен, изображающих жизнь Сократа как идеального мудреца, причем каждый диалог, представляя определенный момент из жизни Сократа, выражал бы вместе с тем и некоторую пережитую стадию в философском развитии самого Платона. Порядок диалогов должен отвечать лишь хронологической связи изображаемых биографических моментов, а не хронологическому порядку действительного написания диалогов, который и не имеет интереса с точки зрения Мунка; естественный же порядок, им (а по его убеждению — самим Платоном) установленный, осуществляется в трех циклах. Пролог составляет «Парменид», где Сократ изображен жаждущим истины юношею. Затем следуют: I цикл, где Сократ во цвете лет выступает горячим словесным *борцом* за правду, — «Протагор», «Хармид», «Лахет», «Горгий», «Ион», «Гиппий I», «Кратил», «Евтидем», «Пир»; II цикл, где он, на границе старости (около 60 лет), является *учителем* истины, — «Федр», «Филеб», «Государство», «Тимей», «Критий»; III цикл, где Сократ, в конце своей жизни, изображается как обреченный, а затем и присужденный *мученик* за правду, — «Менон», «Теэтет», «Софист», «Политик», «Евтифрон», «Апология», «Критон», «Федон». При всем изяществе такого построения и независимо от частных несообразностей и натяжек, бросающихся в глаза, самая мысль о таком плане диалогов, преднамеренно составленном их автором в смысле идеализованного жизнеописания его учителя, не выдерживает критики. Сам Мунк должен был признать, что некоторые диалоги не вменяются в его рамки и что они были написаны независимо от общего плана (именно: «Алкивиад I», «Гиппий II», «Лисид», «Менексен» и «Законы»). Но и между вошедшими в его «циклы» лишь меньшая часть соответствует его теории, в большей же части Сократ является лишь принятым литературным приемом или обычным псевдонимом автора. Если бы изображение Сократа, хотя бы идеализованного, было главною целью писаний Платона, то он не мог бы заставлять своего учителя говорить такие вещи, которых он не толь-



ко никогда не говорил, но и не мог говорить, каковы, например, рассуждения об отвлеченно-метафизических и космологических вопросах, которые действительный Сократ решительно отвергал как пустословие, но которые, под влияниями, совершенно чуждыми Сократу, стали впоследствии для Платона одним из главных предметов его интереса.

Из мнений Ибервега замечательно то, что бульшую часть диалогов (и между ними самые лучшие) он считает не литературными произведениями, а записками для повторения слушателями лекций, которые будто бы Платон читал в Академии. Такому мнению противоречат диалогическая форма этих произведений, художественное совершенство некоторых из них и недоказанное существование постоянной профессорской кафедры в том публичном месте для гимнастики, фехтования и прогулок, каким была Академия при Платоне. Пораженный разнообразием мыслей и кажущимися противоречиями в произведениях Платона, Джордж Грот отказывается подвести их под какой-нибудь принцип единства или внутренней связи. Он отрицает у Платона определенную умственную личность и определенный характер у совокупности его творений («no personal Plato, no common characteristic») <sup>14</sup>. «Платон был скептик, догматист, религиозный мистик, исследователь, математик, философ, поэт (эротический и сатирический), ритор, художник — все в одном или, по крайней мере, все одно за другим через 50 лет его философской жизни». По мнению Грота, главная цель Платона в его диалогах состояла не в сообщении каких-нибудь определенных учений, а в том, чтобы «одушевить своих читателей тем же интересом к процессу диалектического исследования, который (интерес) он, очевидно, чувствовал в своей собственной груди». Это не может, однако, относиться к тем диалогам, которые сам Грот, следуя Фрасиллу, обозначает как излагающие или руководствующие (ὀφηγητικοί), в отличие от ищущих (ζητητικοί). В заключение Грот говорит, что к диалогам Платона нельзя «ни относиться как к вкладам в одну положительную систему учения, ни приписывать каждому из них намеренное место в развитии одного заранее задуманного плана, ни видеть в них последовательные проявления известных или определенных перемен во взглядах их автора. Для нас они — отдельные воображаемые разговоры, составленные одним и тем же автором в неизвестное время и при неизвестных обстоятельствах». В своем изложении и разборе Платона Грот держится приблизительно хронологического порядка, определяемого постепенным удалением Платона от несомненно сократического характера его ранних произведений. На первом месте стоит у Грота «Аполо-



гия», всецело занятая личностью Сократа, на последнем — «Законы», где Сократ вовсе не появляется и даже не упоминается. По своеобразной теории Тейхмиллера [«Die platonische Frage» (Gota, 1876); «Über die Reihenfolge der Platonischen Dialogen» (Leipzig, 1879); «Literarische Fehden im IV Jahrh. v. Chr.» (Breslau, 1881—1883)], Платон был гениальным философом-публицистом и все его диалоги были сочинениями на случай (Gelegenheitschriften), вызванные тем или другим обстоятельством его полемики с софистами и другими тогдашними деятелями. С большим усердием и остроумием Тейхмиллер отыскивает всевозможные указания и намеки на текущие дела и отношения, вызывавшие писательскую деятельность Платона. Если бы все эти «открытия» ученого критика были безошибочны, то хронологический порядок появления или обнародования диалогов был бы установлен, но этим нисколько не раскрывалась бы внутренняя последовательность в развитии Платоновой философии и существенная связь ее частей. Ибо ясно, что те философские и нравственные убеждения, из-за которых Платон полемизировал со своими противниками, не могли быть плодом этой полемики, а, напротив, предполагаются ею.

Научная работа XIX столетия над Платоном в совокупности своей дает несколько твердых пунктов, на которые можно опереться при дальнейшем решении вопроса. Вот главные из этих пунктов: между диалогами Платона есть внутренняя связь (Шлейермахер); основное значение принадлежит здесь отношению Платона к Сократу и его судьбе (Мунк); связь Платоновых сочинений не есть, однако, отвлеченное единство преднамеренного плана, а органически вытекает из взаимоотношения самостоятельных, индивидуальных моментов (Аст и др.); в духовном развитии Платона имели значение, кроме Сократа, и другие внешние влияния, из коих главные принадлежали элеатам и пифагорейцам (Германн и др.); умственный мир Платона не может быть вмещен в одно миросозерцание, и его взгляд и стремления имеют лишь то общее направление, что постепенно удаляются от сократического образа мыслей (Джордж Грот); Платон не был отвлеченным теоретиком, и его произведения вызывались жизненными интересами (Тейхмиллер). Эти положительные результаты критики дают достаточную почву для решения «платонического» вопроса.

*Философия Платона в ее жизненных мотивах.* Для правильного понимания духовной истории Платона, которую определяют внутренняя связь и естественный порядок его произведений, решающее значение принадлежит тому недостаточно замеченно-

му и еще менее оцененному факту, что, помимо посторонних влияний, сократических и других, мы находим у Платона, как зрелого и самостоятельного мыслителя, два существенно различных и лишь генетически связанных между собою мирозозерцания. Если образ мыслей Платона вообще называть идеализмом, то первое из этих мировоззрений следует обозначить как идеализм отрешенный и пессимистический, а второе — как идеализм положительный и оптимистический. Согласно первому, «мир весь во зле лежит». Для нормального человека, т. е. мудрого и праведного, сама жизнь есть зло, а смерть — благо; истинный философ должен умереть для мира прежде физической смерти; он должен отказаться от всяких практических интересов и замкнуться в себе, отнюдь не касаясь дел общественных, — и все-таки естественная судьба мудреца и праведника в обществе человеческом состоит в том, чтобы быть убитым. Такому безусловному дуализму между правдой и действительностью соответствует здесь такое же безусловное раздвоение между духом и телом, разумным мышлением и чувственным восприятием, между истинно сущим и явлением: тело, чувственность, явление суть нечто вполне дурное, ненормальное, недолжное; тело есть гроб души, чувственность — обман, явление — призрак. Согласно второму мировоззрению Платона, мир весь в добре лежит, он есть произведение абсолютной благодати, второй Бог, образ первого; все телесные и чувственные предметы образованы высшими духовными («умными») силами, запечатлевшими в них идеальные нормы бытия; соответственно этому и общество человеческое имеет положительное значение, оно должно воплощать в себе правду; философ должен не только заниматься делами общественными, но и законодательствовать, и управлять, назначение мудреца и праведника, вместо того чтобы умирать по собственной воле и быть убиваемым по воле правительства, состоит в том, чтобы царствовать или, по крайней мере, быть советником и руководителем царей. Прямо отождествить или свести к одному эти два мировоззрения нет никакой возможности. Несомненно, что Платон, уже после смерти Сократа самостоятельно ставший в определенное отношение к миру и жизни, именно в отношении отрицательное, пессимистическое, затем переменял его на другое, в весьма существенных чертах противоположное. Если бы дело шло о частностях, то можно было бы приписать перемену посторонним влияниям, личным и общественным. Но мы видим переход к принципиально иному мировоззрению, и мы знаем, что после Сократа вокруг Платона не было лиц и общественных элементов, достаточно могущественных, чтобы из него, уже зрелого и самостоятельного мыслителя, сде-

лать нового человека. Необходимо признать внутри самого Платона жизненный фактор, заставивший его в определенную эпоху переменить свой взгляд на мир и жизнь. И действительно, мы находим этот внутренний фактор, художественно изображенный в двух совершеннейших и центральных произведениях Платона — «Федр» и «Пир», заполняющих учением о любви кажущуюся пропасть между отрицательным и положительным идеализмом Платона. С помощью этого ключа мы можем представить философию Платона и совокупность его главных творений в их жизненном единстве.

Общественная среда Платона в эпоху его юности разделялась на три главные партии: консерваторов, требовавших безотчетной верности отеческим преданиям; софистов, возводивших в принцип умственную анархию, и третью партию, представлявшуюся одним человеком, Сократом, учившим сознательной, отчетливой вере в безусловное добро. Первая партия лицемерно настаивала на неприкосновенности уже подкопанных философским движением народных верований, которые утратили свое действительное значение и для самих этих охранителей (Аристофан); вторая, признав все относительным, ставила целью жизни личную выгоду и удачу, а главным средством, которым можно достигать своих целей с чужою помощью, утверждала риторику как искусство убеждать других без собственного убеждения. Между этими представителями мнимой веры и мнимой свободы мышления Сократ был единственным вполне сознательным носителем глубокого и искреннего религиозно-нравственного настроения и серьезного философского интереса. Для лучших умов молодого поколения не могло быть вопроса, за кем идти. Платон сразу отдался сократическому исканию мудрости и правды, проникся духом Сократовых речей и стал воспроизводить образчики его философских бесед, вероятно еще при жизни учителя (в последние ее годы). Тон этих сократических диалогов был бы другой, если бы они были написаны вскоре после потрясающей трагедии 399 г., а относить их ко временам более поздним нет никакой возможности. Сюда, кроме мелких диалогов по особым, преимущественно этическим, вопросам, относятся три более крупных диалога: «Алкивиад I», «Протагор» и «Евтидем», характеризующих самый дух Сократова учения частью положительным образом, частью отрицательным через сопоставление с духом софистики. Далее, «Евтифрон», «Апология», «Критон» всего вероятнее написаны во время процесса и тюремного заключения Сократа. Трудно оспаривать мнение Грота, что «Апология» есть записанная или воспроизведенная Платоном (существенно верно по содержанию и

форме, хотя, разумеется, без буквальной точности) защитительная речь, действительно сказанная Сократом перед судьями; но совершенно недопустимо выраженное другими предположение, что эта речь заранее была написана Платоном для Сократа, как будто тот был в речах слабее своего молодого ученика. Смертью Сократа заканчивается первая — вступительная, или подготовительная, — эпоха Платоновой жизни. Он получил от учителя общий ответ на вопрос о цели и смысле жизни: мы должны жить для познания и делания того, что само по себе хорошо и потому не зависит ни от внешнего авторитета, ни от мотивов кажущейся выгоды и мнимого удовольствия; истинная же выгода и подлинное удовольствие или удовлетворение происходит только от самого добра, познаваемого свободною деятельностью ума, причем склонность людей ко злу вместо добра объясняется лишь незнанием и умственными ошибками. Эта последняя сторона в воззрении Сократа придает ему оптимистический, жизнерадостный характер, который, однако, должен был исчезнуть у Платона после смерти его учителя. Смертный приговор заведомо невинному Сократу обнаруживал в человеческой жизни такую глубину зла, какую трудно было объяснить одним незнанием и нелогичностью. Потрясающее впечатление этого трагического события, не изменяя сразу главных сократических убеждений Платона, должно было сообщить новый характер его общему взгляду на мир и жизнь. Результатом пережитого явилось следующее.

*Первое самостоятельное мировоззрение Платона.* Обыкновенно метафизическое учение Платона об умственном созерцании, об идеях и идеальном космосе выводят из чисто теоретических запросов мысли касательно природы познания. Такой взгляд лишь наполовину верен. Факт сосредоточения Платона в известную эпоху на отвлеченных вопросах — причем как будто отодвигался на второй план, а то и вовсе забывался интерес этический, всецело занимавший Сократа, — сам этот факт требует объяснения, особенно ввиду основания этических школ другими сократовцами после смерти учителя. Дело в том, что отрешенность Платона от практических жизненных задач ради чистого умозрения сама возникла на почве этической. Характерный для него теоретический дуализм между истинно сущим и призрачно бывающим, или являющимся, есть прежде всего ответ философского ума на нравственный вопрос, поставленный фактом законного убийства праведника за простое исповедание им правды. Тот мир, в котором это бывает, не есть настоящий; его нравственная негодность становится сносною для ума, если не для чувства, лишь благодаря его метафизической неподлинности или обманчивос-

ти: в неистинном натурально происходит недолжное. Признанная теоретическая несостоятельность мира упраздняет и практический интерес к его делам. Человеку, ищущему не материальной выгоды и чувственных удовольствий, а добродетели и истинного знания, нечего делать в этом мире; он должен уйти из него, чтобы заниматься чистым мышлением и доступным ему созерцанием истинно сущего, в ожидании более полного с ним общения в его собственной области. Если же философ с наилучшими намерениями вмешается в дела общественные, то его неизбежно ждут мучения и смерть. Эта новая точка зрения столь мало была намеренным отречением от Сократа, что Платон заставляет его самого высказывать ее с большим красноречием сначала в «Горгии», потом в «Меноне», также во второй книге «Государства» и наконец в «Федоне». В «Горгии» с особенною силою и ясностью выступает этическая основа происшедшего в Платоне внутреннего переворота (главный тезис: зло в том только, чтобы делать зло, а не в том, чтобы его претерпевать). В «Меноне» прямо выступает представление о другом, более истинном мире, где наша предсуществующая душа созерцает подлинные формы вещей, припоминание (*Ἀνάμνησις*) которых и есть наше настоящее знание; в этом диалоге практический вопрос о добродетели переходит в теоретический — о природе знания; при этом философ скептически относится к своему призванию учить людей добродетели, не признавая вместе с тем такой способности и у других предполагаемых наставников. Смысл этого скептицизма (прямо не высказанный) может состоять лишь в том, что *люди неисправимы*. Как живое подтверждение, Платон вызывает на сцену фатальный образ Анита; этот главный обвинитель Сократа объявляет, что единственные учителя добродетели суть правительственные лица, а так называемые мудрецы (здесь он не различает софистов и Сократа) — только зловредные колебатели основ, и на вопрос Сократа, знает ли он их, отвечает, что не знает и не желает знать, но считает нужным делать им как можно больше зла. Он не потому их ненавидит, что не знает их, а, напротив, не хочет их знать потому, что ненавидит их, — допущение принципиально злого человека, несогласное с сократическою точкою зрения<sup>15</sup>. В «Федоне» мы находим уже вполне определившуюся философию двух миров: настоящее отечество для философа есть тот идеальный космос истинно сущего и умопостигаемого бытия, к которому он принадлежал до рождения и будет всецело принадлежать по смерти. Выражая в этом произведении совершившуюся в нем умственную перемену, Платон гениально показывает и жизненное основание этой перемены в художественном

изображении Сократа, умирающего по воле государства. Дуализм Платона в этой фазе его воззрений проявляется и в безусловном противополжении души и тела. Душа есть, по существу, разумное начало, не имеющее с телом внутренней связи. Низшие стороны души — страстная, или раздражительная (τὸ θυμοειδὲς), и положительная, или похотливая (τὸ ἐπιθυμητικόν), связывающие духовную жизнь с телесною и в позднейших произведениях Платона являющиеся метафизически и психологически равноправными с разумом и лишь этически ему подчиненными, — эти «части души» в «Федоне» считаются принадлежностью тела и как бы внешними оковами, наложенными на душу в ее телесной темнице. Философ, переходя со смертью в мир вечных и истинных сущностей, не уносит туда с собою эти оковы, а те души, которые к ним привязались, вместо разумной жизни предаваясь страстям и желаниям, и по смерти не могут, отягощенные оковами, перейти в идеальный космос, а должны блуждать в приземной сфере, покуда не очистятся. Метафизических трудностей такого взгляда Платон не обсуждает в «Федоне», но этико-психологический дуализм и отсутствие трехчастного деления души весьма характерны для этого диалога. Согласно отрицательному, пессимистическому взгляду, истинный философ должен отрешиться от мира и жизни: его призвание не может состоять ни в том, чтобы заниматься делами общественными, ни даже в том, чтобы учить людей добродетели, а лишь в том, чтобы «созерцать умом истинно сущее»; но так как прямое умственное созерцание в земных условиях есть дело хотя и возможное, но крайне трудное и редкое, то постоянным занятием философа должно быть познание того, что относится к истинно сущему, через понятия, т. е. отчетливое и правильное диалектическое исследование вопросов теоретических. Такое определение философа — как отрешенного мыслителя-теоретика — принципиально установлено в «Федоне», и затем Платон применяет этот принцип к делу в ряде диалогов, из коих главные: «Теэтет» — о природе знания, «Софист» — об отношении сущего к не сущему и «Парменид» — о едином и многом, или об идеях. В первом из трех названных диалогов помещена знаменитая речь об истинном философе как чистом теоретике, находящем свою свободу и достоинство в намеренном отчуждении ото всего практического, делового, житейского как «рабского» и унижительного. Эта блестящая характеристика окончательно подтверждает и дополняет сказанное о судьбе и признании философа в «Горгии» и «Федоне».

*Переход Платона от отрицательного идеализма к положительному.* Чем решительнее Платон утверждал противополож-



ность двух миров — идеального и чувственного, тем труднее ему было объяснить их фактическую совместимость (общая трудность всякого дуализма). В утонченном метафизическом дуализме Платона она принимала очень тонкий вид. Реальному миру приписывалось здесь только кажущееся, а не настоящее бытие: это есть нечто непрерывно рождающееся и погибающее (т. е. возникающее и исчезающее), по существу же, никогда не сущее — ἀεὶ γυγόμενον τε καὶ ἀπολλύμενον ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν. Этот мир в основе своей или субстрате есть прямо небытие (τό μὴ ὄν). Так и называет его Платон и по необходимости, ибо ясно, что только *кажущееся* как бы сущим тем самым есть не-сущее. Однако мы живем в этом мире и разговариваем о нем, что было бы невозможно, если бы он был выражением безусловного небытия или если бы его вовсе не было. И вот, в диалоге «Софист», Платон доказывает, что не-сущее (τό μὴ ὄν) в известном смысле все-таки есть (доказательство, облегченное тем, что греческий язык имеет две отрицательные частицы — μὴ и οὐ). С другой стороны, в том же диалоге и, специальное, в «Пармениде» доказывается, что истинно сущее не должно пониматься как простое тождественное единство, что в нем есть «одно» и «многое», «то же» и «другое», так что если идеальный космос в целом представляет абсолютное бытие, то в различиях его присутствует относительное небытие. Таким образом, между двумя мирами оказывается нечто общее, открывается логическая точка соприкосновения между мыслимым небытием в мире идей и реальным небытием в области явлений. Но эта связь слишком отвлеченная и указывает лишь на общую *возможность* объяснения, а не дает его действительно. Помимо отвлеченной диалектики, Платон нашел действительное начало, посредствующее между двумя мирами. Жизнь души не ограничивается противоборством между идеально-теоретическими стремлениями, поднимающими ее в умопостигаемую область чистых форм, и материально-практическими влечениями, погружающими ее в темный поток обманчивого «бывания» (γένεσις). Есть в человеке факт и фактор, который не может быть сведен ни к одному идеальному, ни к одному материальному началу, а в нераздельности включает и то и другое. Кто испытал собственно-человеческий пафос личной любви, знает, что его нельзя, по существу, приурочить ни к духовным, ни к плотским потребностям (и те и другие могут удовлетворяться и помимо любви), а что здесь мы имеем дело с чем-то особым, самостоятельным и центральным, относящимся именно не к той или другой стороне нашей природы, а к ее целостности, или полноте. Факт такого значения и объема, как Эрос, должен быть объяснен философией, старающейся дать



окончательный отчет в смысле всего существующего. Но та философия отрицательного дуалистического идеализма, которая создалась у Платона как естественная реакция его высшей природы на трагическую судьбу Сократа, не имела в себе места именно для Эроса. А priori Платон, со своей точки зрения, безусловно противопоставляющей идеальное реальному, духовное плотскому, никак не мог бы прийти к признанию и высокой оценке эротического состояния. И если мы находим такую оценку и единственную в своем роде философию любви в двух произведениях Платона, представляющих вершину его творчества, то необходимо принять (и без того вполне вероятное) предположение, что его учение о любви было следствием живого личного опыта, о котором мы не имеем никаких биографических данных, но который достаточно засвидетельствован самими этими произведениями. Платонов Эрос (это греческое слово принято сохранять во избежание смешения с *φιλία* Эмпедокла и с христианской *ἀγάπη*)<sup>16</sup> есть переход, посредство и связь между двумя мирами; он соединяет в себе идеальную природу с чувственной. Как смешанное произведение полноты вечно сущего и материальной скудости, он есть начало деятельное и страдательное вместе, нуждающееся в совершенной форме и вместе с тем принимающее ее и сообщающее другому. Эрос — не бог, но нечто божественное, посредник между вечною и смертною природой, могучий демон, связывающий небо и землю. После того как в новейшей философии за безусловное начало всего принимались такие абстракции, как *самомышление* (Гегель) и *самоволя* (Шопенгауэр), мы уже не имеем права свысока относиться к сравнительно умеренному гипостазированию любви у Платона. Но главное здесь не в полумифологическом описании характера и происхождения Эроса, а в определении его настоящего дела, или призвания, в мире. В низшем его явлении дело Эроса состоит в рождении тел, чем увековечивается смертная природа растений и животных по родам их. Высшее явление Эроса в душах добродетельных и истинно философских также побуждает их к рождению, но не в смертном «бывании», а в красоте и бессмертии. Это требование логически вытекает из принципа и прямо высказывается Платоном, но в чем состоит это духовное рождение — мы у него не находим. Он начинает говорить о том, что высокие умы ведутся Эросом к созерцанию истинно сущего и т. д. Но, во-первых, созерцание не то же, что рождение, и, во-вторых, созерцать истинно сущее есть, собственно, дело ума, не нуждающееся в Эросе (сам Платон, говоря — в «Федоне» и потом в «Государстве» — об умственном созерцании, вовсе не упоминает об Эросе). Очевидно, в понятии духовного рождения (аналогич-

ного рождению физическому) Платон дошел до *предела* античного мирозерцания и, несмотря на свою гениальность, не был в силах перейти этот предел. Эрос на деле остался для него не «рождающим в красоте», как требует его собственное определение, а только созерцающим красоту истинно сущего и желающим, но бессильным воплотить ее. Тем не менее пережитая и передуманная Платоном сила любви не осталась для него совершенно бесплодной. Благодаря ей он уже не мог вернуться к тому отрешенному идеализму, который равнодушен к жизни и миру. Почувствованная любовь уже сама по себе, как субъективное состояние, снимает безусловную грань между двумя мирами. И для Платона, после его эротической эпохи, увековеченной в «Федре» и «Пире», начинается [другой период].

*Период практического идеализма.* Действительность вообще и ближайшим образом человеческое общество становится для Платона предметом не отрицания и удаления, а живого интереса. Аномалия существующего, его несоответствие идеальным требованиям сознаются по-прежнему, но отношение философа к этому противоречию изменяется. Он хочет практически *противодействовать* злу, *исправлять* мирские неправды, *помогать* мирским бедствиям. И так как радикальное, глубокое исправление через духовное *перерождение* человеческой природы оказалось для него непосильным, то он берет дело с более доступной внешней стороны — в смысле *преобразования* общественных отношений. Он так решительно обращается к этой задаче, что не только излагает в своих книгах о «Государстве» план нормального общежития, но и стремится осуществить его на деле. Но отказ философа от высшей идеи духовного перерождения не остался для него безнаказанным. Несмотря на глубину, смелость и возвышенность многих частных мыслей, общий идеал социального строя у Платона поражает своим поверхностным и низменным характером. Вместо исправления основных аномалий древней жизни мы видим их философское узаконение. В «Государстве» Платона увековечены рабство, безусловное разделение между греками и варварами и война между ними в смысле нормального состояния. Вместо того чтобы быть исправлением действительности по безусловному идеалу, практический идеализм Платона сводится к идеализации известных, весьма условных сторон и явлений наличной действительности. Намеренно удаляясь от демократического строя Афин, мнимоидеальный строй Платоновой политики столь же намеренно приближается к аристократическому строю Спарты, причем он не только не возвышается в общем и существенном над действительностью, но иногда падает ниже ее, ука-

зывая идеал в диком способе жизни по обычаю звериному. Для отношений между полами Платон с поразительной наивностью берет за образец нравы некоторых животных, наименее отличающихся тонкостью нравственного чувства именно в этом отношении. И на этих реальных основах рабства, войны и безнравственных отношений между полами и поколениями коллегия философов путем рационального воспитания должна создать идеальное государство. При этом Платон не довольствуется ролью теоретика, а хочет непременно начать практическое осуществление своего плана. Так как, по его принципу, нормальным обществом управляют философы, то он, естественно, обращается к той философской школе, которая с основания своего имела социальные стремления и играла некоторое время видную политическую роль, именно к пифагорейцам. Ближайшее знакомство с ними и с их учением сильно отразилось и на многих частностях теоретического его воззрения, изложенного в «Тимее». В общем содержание этого метафизического и космологического сочинения определяется, как и стремление к политической деятельности, тою новою точкою зрения, на которую он стал, признав в Эросе связующее начало между действительным и идеальным бытием. Относясь в «Государстве» положительным образом (вместо прежнего отрицательного) к общественной жизни, он соответственно этому изменяет и свое отношение к жизни космической (в «Тимее»). О безусловной противоположности истинно сущего и вечного текущим и обманчивым явлениям, о бездне между двумя мирами нет более помину. Мир физический так же имеет свою истинную первооснову в абсолютном благе, как и мир идеальный. Душа мира — лишь другое название для Эроса прежних диалогов — производит телесные стихии и тела сообразно идеям, и мир истинно сущего оказывается не противоположностью, а первообразом нашей действительности. Новое стремление Платона связывать идеальное с реальным нашло себе самый подходящий материал в математических символах пифагорейства, где эти две стороны были нераздельны. — Что касается политических планов Платона, то прямой поддержки пифагорейцы не могли ему оказать. Их союз, давно ослабленный и напуганный демократическими разгромами, не решался более на широкие политические предприятия, представляя из себя нечто вроде того невинного мистического масонства, какое появилось у нас в России в XVIII и в начале XIX века. Есть, однако, указание, что пифагорейцы направили Платона в Сиракузы, к Дионисию Старшему. Для Платона ничего и не оставалось более, как искать подходящего тирана ввиду отсутствия такой коллегии философов, кото-

рая собственными силами могла бы начать исполнение его преобразовательного плана. Хотя, по прежним понятиям Платона, тирания, т. е. монархическая власть, произвольно и насильственно захваченная, из всех худых образов правления есть наихудший, теперь он прямо заявляет, что единственный практический способ водворить правду на земле есть влияние мудреца на *удобного* (по свойствам и обстоятельствам своим) тирана. Дионисий Старший был настоящим, типичным тираном, но в удобстве его Платон должен был усомниться, когда их первое знакомство кончилось тем, что Дионисий продал философа в рабство. Не воспользовавшись этим уроком, Платон делает еще двукратную попытку образовать себе удобного тирана из Дионисия Младшего. После новых неудач он не изменяет своего намерения и лишь вместо Сиракуз мечтает осуществить его на о-ве Крите, где господствующий дорийский строй кажется ему наиболее подходящим для его планов. Составленный им в 12 книгах свод законов для будущего образцового государства на Крите не только не содержит в себе никакого идеального и философского элемента, но есть [нечто совсем другое].

*Решительное отречение Платона от принципов Сократа и философии.* В сочинении о «Законах» Сократ не только не является главным действующим или разговаривающим лицом, но о нем вовсе нет и помину. Этому внешнему отсутствию образа и имени Сократа соответствует полное отсутствие его духа в этом произведении: общий характер и тон — низменный и мелочный, варварское уголовное право с квалифицированной смертной казнью, с карательным преследованием чародеев и заклинателей, возмутительная несправедливость отдельных законов, например тех, которыми рабу, не донесшему властям об известных нарушениях общественного благочиния, назначается смертная казнь. Но прямое принципиальное отречение Платона от смысла его жизни, связанного с делом Сократа, заключается в тех законах, которые грозят казнью всякому, кто будет критиковать принятые уставы и положения как по отношению к богам, так и по отношению к порядку общежития. Таким образом, Платон становится здесь всецело на точку зрения Анита и Мелита, добившихся смертного приговора Сократу именно за его свободное отношение к авторитету «города» в делах религии и общественной нравственности. Утверждая принцип слепой, рабской и тем самым лживой веры, Платон окончил свое философское поприще явным отречением от философского смысла. Такой антифилософский конец его долгого пути не отнимает, конечно, великого значения у того, *что дал Платон философии.*

А. В учении о познании против одностороннего субъективизма и релятивизма, представляемого, в особенности, софистом Протагором, Платон выяснил (главным образом в диалоге «Теэтет») объективные элементы знания. При обосновании софистического принципа всеобщей относительности и недостоверности Протагор, в отличие от Горгия, пользовавшегося для этого исключительно диалектикой отвлеченных понятий, по образцу элеата Зенона примыкал к Гераклитову учению о текучести всех явлений, которое он рассматривал преимущественно со стороны гносеологической. Действительное познание или ощущение (в широком смысле) обусловлено совпадением или встречей в данный момент субъективного *процесса* в познающем с некоторым соответствующим процессом в познаваемом. Мы ощущаем не свойства объекта, а только его взаимоотношение с нами в данном нашем состоянии, которым и обуславливается результат, т. е. наше предполагаемое знание о предмете. *Разные субъекты* и один и тот же субъект в *разное время* ощущают, а следовательно, и знают *различно*, и ни одно из этих знаний не может иметь преимущество истинности перед другим. Отсюда главное положение Протагора, что человек, т. е. данный субъект в данном своем состоянии, есть мерило всего по отношению к истине или ко всякому утверждению и ко всякому отрицанию. Платон (устаами Сократа) опровергает этот взгляд следующими аргументами. 1. Так как все существа, не только люди, но и лягушки, собаки и т. д., имеют ощущения и нет преимущества истинности у ощущений одного существа перед ощущениями другого, то если бы знание сводилось к ощущению, то все были бы одинаково знающими; между тем в действительности каждый человек считает кого-нибудь более себя знающим в каком-нибудь отношении; так, например, несведущий в геометрии не может признать себя хотя бы для себя самого мерилom истины в вопросах геометрии, а стремится учиться у другого, и притом не у лягушки или коня, и не у безграмотного носильщика тяжестей, а именно у геометра. 2. Ощущения выражают данные состояния в настоящем, и с этой стороны действительно все ощущающие субъекты равны между собою и каждый есть мера для себя, но знание предвещает *будущие* ощущения, и произвести такое предвещение целесообразным образом возможно не для всякого; так, например, когда обед готов, то всякий его вкушающий имеет в себе мерило своих ощущений, но для того, чтобы *сделать* хороший обед, нужно предварительное знание повара, умеющего заранее обусловить своими действиями будущие ощущения пирующих. 3. Когда я слышу говорящего на иностранном языке, то я знаю, что он говорит, лишь в том слу-

чае, если я учился этому языку, а в противном случае я хотя имею те же слуховые ощущения, но знания о содержании речи не имею; точно так же, когда безграмотный человек смотрит на надпись, зрительные ощущения слов и букв у него есть, а знания о написанном нет; следовательно, ощущение и знание не одно и то же.

4. Ощущения не переходят за пределы своей специфической особенности — зрительной, слуховой, вкусовой и т. д.; между тем многие предметы познаются одновременно как видимые, звучащие и т. д.; например, когда я ударяю мечом о щит, я знаю, что слышимый звук исходил от тех же предметов, цвет и форму которых я вижу, смотря на щит и меч, и к которым я, однако, не отношу одновременно происходящего хлопанья бича; но слух говорит мне только о звуке, а зрение только о цвете, форме и т. д.; какое же ощущение говорит мне, что этот звук и вид относятся к *этому* предмету, а другие — к другому? Такого ощущения нет, и, следовательно, знание не сводится к одним ощущениям.

5. Сами ощущения как таковые становятся предметом знания, которое их сравнивает, различает, считает, — например, мы знаем, что красный цвет вина и звук, производимый его вливанием в амфору, суть два различных ощущения, — но суждение об ощущениях само, очевидно, не есть ощущение. Это есть особая деятельность субъекта, которую Платон называет *мнением* (δόξα). Но и мнение не есть еще настоящее знание, ибо мнения бывают и ложными, да и истинное мнение (δόξα ἀληθής) еще не составляет само по себе знания, ибо, как доказывает Платон на примерах, можно иметь истинное мнение о предмете, не зная его, а лишь через внушение или мысленное влияние от других лиц. Но и соединенное с отчетливостью истинное мнение (δόξα ἀληθής μετὰ λόγου), т. е. правильное соединение данных в ощущении элементов, не есть еще знание, ибо а) если о самих этих элементах нет настоящего знания (а таковое, как доказано, не дается ощущением), то оно не дается и в их соединении, а б) при отсутствии такого знания правильное соединение элементов в одном случае не ручается за другие; так, например, правильно научившись, что слово Θεαίτητος составляется из соединения в известном порядке букв Θ, Ε, Α, Ι, Τ, Η, Τ, Ο, Σ, но, не имея настоящего грамматического знания, я могу в слове Θεόδωρος вместо буквы Θ вводить в соединение букву Τ и ошибочно писать Τεόδωρος. Заключение Платоновой гносеологии дается в VI книге «Государства». Истинное знание, которое не получается ни через ощущение, ни через эмпирический рассудок, требует собственного действия ума (νοῦς), или чистого мышления. Как ощущение происходит через общение (встречу, совпадение) предметов кажущегося (феноме-



нального) мира с такою же кажущеюся (феноменальною) стороною субъекта, так через общение или совпадение высшей, разумной стороны нашего существа с истинною и вечною сущностью предметов получается подлинное, чисто умственное их постижение, в котором Платон различает две степени: рефлексию (διάνοια) и прямое умозрение (νόησις); первой, низшей, степени соответствует знание математическое, которое к чистой, умственной сущности своего предмета восходит через подставки или предположения (ύποθέσεις) из мира чувственного, каковы единичные эмпирические числа, линии, фигуры и т. д., а второй, высшей, степени соответствует знание философское, или истинная диалектика, с начала и до конца пребывающая в области чистой мысли.

**В. Теория идей Платона.** Идея есть умозрительная сущность, или безусловный образ бытия, совпадающий с безусловным образом мышления. Таково самое общее определение, имеющее свои корни еще в сократовской точке зрения. Касательно ближайших объяснений Платон колебался в различные эпохи. Мы находим у него возможность трех главных способов разумения идей. 1. Идеи суть общие родовые понятия, то, что потом в схоластике называлось *universalia*; например, то общее, что все прекрасные отдельные предметы имеют между собою, есть идея прекрасного, или сама красота, т. е. тождественная себе чистая мысль о прекрасном. Такой взгляд при последовательном проведении его наталкивается на непреодолимые трудности, не позволяющие на нем остановиться. 2. Идеи суть действительные первообразы данных в являемом мире предметов, или особые качественные реальности, отличающиеся от чувственных вещей вечностью, неизменностью и высочайшим превосходством во всех отношениях. Созерцая эти идеи (в этом смысле), божество, как демиург (Зиждитель), творит по ним как по образцам чувственные вещи или сам, или через подчиненные ему творческие силы. Этот взгляд высказывается Платоном более мифологически, нежели диалектически. 3. Идеи суть безусловные умопостигаемые нормы, или первоначала, достойного существования, достаточные основания для определения положительной качественности всего существующего, вечные пределы всякого бытия с трех главных сторон — этической, логической и эстетической. Идея идей есть добро, или благо (τὸ ἀγαθόν), или благодать (ἡ ἀγαθότης) — безусловная норма всякого достоинства вообще, отождествляемая Платоном с Божеством в абсолютном смысле; из нее в правильном порядке истекают все остальные идеи.

**С. Космология Платона.** Так или иначе понимаемый идеальный космос занимает характерное определяющее место во всей



философии Платона. В эпоху его отрешенного идеализма этому высшему миру просто *противопоставляется* наш видимый мир: как кажущееся — подлинному, как обман — истине, как не-сущее — сущему. В эпоху более положительных взглядов Платона два мира уже *слагаются* им по двум главным типам отношения. В «Филебе» идеи понимаются как *предел* (πέρας), которым определяется материя как *беспределное* (τό ἄπειρον), а в «Тимее» идеальный космос дает полноту бытия, находящую себе место в материи как *пустом пространстве* (точный смысл платоновского μὴ ὄν). Мировая душа, как деятельное начало творчества, связывающее умопостигаемый мир с чувственным (подобно Эросу в прежних диалогах), есть главный принцип платоновской космологии, имеющий значение и для будущей философии. Важная роль чисел и математического элемента у Платона вообще и понятие материи как (пустого) пространства достаточно объясняют, почему его космология (в «Тимее») наполнена измерениями и исчислениями. Частности ее, при слабом развитии тогдашнего естествознания, не имеют философского интереса. Более заслуживают внимания [нижеследующее].

**Д. Психология, этика и политика Платона.** Сообразно общей перемене воззрений у Платона мы находим у него и двоякую психологию, из которых одна определяется дуализмом духа и плоти, а другая — тройственным делением души. По учению, изложенному в «Федоне», душевная жизнь есть или поглощение разума обманами и соблазнами чувственности, или освобождение от них. Собственное существо человека есть разум, с нераздельными с ним доброю волею и стремлением к истинному, умопостигаемому, миру; чувственные хотения и житейские страсти не принадлежат разумной душе человека, а суть нечто привходящее от телесной природы, с которою он внешним образом связан. В «Федре», «Государстве», «Тимее» излагается другая психология: сама душа есть существо трехчастное; кроме разума (τό λογιστικόν) в ней различаются начало аффектов, раздражительная, или страстная, сторона — сердце (θυμός, τό θυμοειδές) и, наконец, сторона чувственных вожделений, или похоти (ἐπιθυμία, τό ἐπιθυμητικόν). Нормальным состоянием и действием этих трех частей души образуются основные добродетели: нормальное проявление разума есть мудрость (σοφία), сердечной энергии — мужество (ἀνδρεία), чувственных пожеланий — сдержанность, или умеренность (σωφροσύνη), а правильное взаимоотношение и взаимодействие всех трех сторон, при котором разум является в присущем ему руководственном, или начальственном, значении (τὸ ἡγεμονικόν), вожделение вполне подчиняется разуму, сердечная энер-

гия помогает высшему подчинять себе низшее — такая должная гармония душевного состава есть справедливость (*δικαιοσύνη*). Нормальное государство (*πολιτεία*) есть справедливость в большом человеке, т. е. обществе людей. Как и в малом человеке, она образуется гармонией, или равновесием, особых добродетелей, или должным состоянием соответствующих душевных сил, которые в собирательном человеке приурочены к определенным общественным классам. Разумной части души соответствует класс правителей, или кормчих (*κυβερνήταις, ἄρχοντες*); их собственная добродетель есть мудрость — нормальное общество управляется философами. Сердечной энергии соответствует класс государственных стражей, охранителей и защитников (*φύλακες, ἐπίκουροι*), т. е. военное сословие, особая добродетель которого есть мужество. Наконец, чувственным вожделениям в человеке соответствует в обществе класс людей, занятых физическим трудом для удовлетворения материальных нужд и потребностей своих и всего общежития; добродетель этого класса есть сдержанность, или умеренность. Коммунистический образ жизни, распространяющийся не только на имущества и жилища, но и на жен и детей, обязателен только для двух высших классов; трудящийся народ может иметь частную собственность и семейства. Военная служба в классе стражей распространяется и на женский пол, получающий одинаковое воспитание с мужским. По мнению Платона, женщины отличаются от мужчин не качественно — какими-нибудь особыми способностями, требующими для них особого назначения, а лишь количественно — меньшею (вообще) степенью силы и уменья во всяком деле, хотя в единичных случаях соотношение может быть и обратным. Кроме трех классов граждан, Платон мимоходом допускает для низших услуг и особо тяжелых работ класс невольников из военнопленных варваров (в позднейшем сочинении — «Законы» противоположность свободных и рабов проходит через все законодательство). Частности Платонова государства представляют лишь исторические курьезы, но общий план трехсоставного социального строя весьма замечателен не только по своему художественному соответствию психологическим и этическим основам Платоновой философии, но также как умственное предварение того, что потом было в широких размерах осуществлено в средневековой Европе, с ее руководящею умственною аристократией в виде духовенства, наследственной воинскою стражею в виде баронов и рыцарей и обреченным на подчинение и повиновение третьим сословием. Но в Платоновом «Государстве» сравнительно со средневековым строем не доставало христианско-германского начала свободной индивидуаль-

ности, которая в его утопии, как и в античной действительности, поглощалась интересом общего. Отсюда — возможность самого грубого коммунизма. Вследствие общности детей (в высших классах), воспитание принадлежало государству, которое, в лице правителей-мудрецов, изучало природные склонности и способности детей и юношей, причем наиболее одаренные умственно после долговременного изучения полного курса тогдашних наук в зрелом возрасте вступали в разряд правителей, другие, с преобладающею практическою энергией, после соответственной подготовки входили в состав сословия стражей, а вовсе неспособные так или иначе отсылались в третий, низший, класс граждан. Опека городских правителей над детьми начинается еще до их рождения, так как половые сношения, хотя и не стесненные браком, подлежат, однако, наблюдению высших властей, старающихся спаривать особи, могущие произвести лучшее потомство. Вопрос о верховной власти в обществе и о формах правления решается неодинаково в диалоге «Политик», в «Государстве» и в «Законах». В первом из этих сочинений Платон сначала спорит против принятого деления правительств на деспотии, монархии, олигархии, аристократии, демократии; он утверждает, что здесь берутся признаки несущественные. Важно не то, управляется ли общество одним или многими, по определенным законам или без них, а лишь то, управляется ли оно хорошо, т. е. целесообразно, или нет. Поэтому должно различать, собственно, лишь два образа правления: зрячее, или по знанию, и слепое, или без знания. А так как вполне истинного знания этого дела у смертных вообще не бывает, то нормального управления следует искать разве что в золотом веке Кроноса, когда человеческое стадо водилось благим и мудрым пастырем — божеством. Правительства, не руководящиеся истинным знанием или рациональным искусством, не могут быть, безусловно, хорошими или нормальными: вопрос может стоять лишь об их относительном достоинстве. Когда нет налицо истинно знающего правителя, то некоторую замену могут быть хорошие законы, составленные некогда мудрыми людьми. При существовании таких законов управление *одного* человека, следующего им, т. е. монархия, есть наилучшее правительство: но один, властвующий без законов, т. е. тирания, есть наихудшее правление и величайшее зло на земле. При хороших законах аристократия хуже монархии, демократия — хуже аристократии, но без законов — наоборот, ибо многие произволы естественно ограничивают и уравнивают друг друга и таким образом зло их уменьшается. Задачу настоящего, *знающего* правителя (если бы такой был возможен на земле) Платон сравнива-

ет с делом ткача, соединяющего основу с утком. Основа и уток общественной ткани — это два рода человеческих натур: с одной стороны, люди энергичные, предприимчивые и воинственные, с другой — кроткие, склонные к умственным и артистическим занятиям; соединяя и смешивая надлежащим образом эти две породы, мудрый правитель создает нормальную общественную жизнь. В «Государстве» как пессимистический взгляд на людское общество, так и монархическая тенденция «Политика» исчезают. Идеальное правительство, вполне осуществимое, есть аристократия философов. Если их мудрость не стоит во главе общественного строя, то, естественно, теряется и его справедливость, т. е. равновесие интересов и стремлений отдельных классов, и государство вырождается сначала в господство энергичных честолюбцев (из второго класса); потом власть переходит к богатым любостяжателям (из третьего); затем наступает всеобщий хаос демократии и насилие тирана. Тирания здесь, как и в «Политике», признается наихудшим образом правления. В «Законах», напротив, Платон с наивнейшим оппортунизмом рекомендует основать нормальное общежитие на власти тирана, доступного хорошим внушениям.

*Е. Эсхатология Платона.* Учение Платона о познании как воспоминании связано с верою в предсуществование души, а с этим, естественно, связывается ее бессмертие. Поскольку познание как воспоминание есть факт индивидуальной душевной жизни, индивидуальной душе принадлежат предсуществование и бессмертие. Вопреки мнению Тейхмиллера, следует, таким образом, признать, что Платон был действительно убежден в индивидуальном бессмертии, которое он старается доказать в «Федоне»; но затем учение о загробной жизни и об окончательных судьбах мира и человека представляется им всегда в заведомо мифологической форме, как старинное предание, которое можно принять или отвергнуть, но которое не требует и не допускает философской критики. — После смерти Платона осталась «Академия», т. е. первоначально кружок близких лиц, связанных памятью о нем, собиравшихся по-прежнему в излюбленном им публичном месте, но не составлявших собственно-философской школы Платона, в смысле сохранения и дальнейшего развития его учения, покинутого им самим, как это видно из его последнего произведения. Председательствовавший после него в кружке племянник его, Спевсипп, учил и писал в пифагорейском духе и по предметам естественно-историческим. Вообще, нет никакого указания, что в Академии занимались какими-нибудь специально-платоническими учениями. Впоследствии эта мнимая школа Платона от-

далась самому крайнему скептицизму, совершенно не соответствовавшему ни духу, ни букве Платоновых воззрений. Первыми настоящими последователями Платона должны быть признаны александрийские иудеи, такие как Филон, а затем неоплатоники.

*Издания сочинений Платона.* Первое печатное — Венеция, 1513 г.; Editio princeps, по которому цитируют Платона: Stephanus (Paris, 1578); Bekker (Berlin, 1816 и сл.); Stallbaum (Leipzig, 1821 и сл.; 2-е — 1850 и сл.); K. F. Hermann (Leipzig, 1851 и сл.); Schanz (Leipzig, 1875 и сл.). *Переводы:* Schleiermacher (Berlin, 1804 и сл.); Victor Cousin (Paris, 1825 и сл.); Мьллер и Steinhart (Leipzig, 1850 и сл.); Jowett (Oxford, 1871); Bonghi Ferrai (Padua, 1873). *Русские переводы:* Карпова (весь Платон, кроме «Законов». СПб., 1863—1879); Скворцова («Теэтет», «Менон». М., 1867); Лебедева («Федон». Одесса, 1874).

*Литература.* Кроме уже указанных, главнейшие сочинения о Платоне и его философии: Tennemann. System der Platonischen Philosophie (Leipzig, 1792—1795); Susemihl. Prodrum platonischer Forschungen (Göttingen, 1852); Entwicklung der platonischen Philosophie (Leipzig, 1855—1860); Chaignet. La vie et les écrits de Plato (Paris, 1871); Bonitz. Platonische Studien (3-е изд. Berlin, 1886 и сл.); Krohn. Die platonische Frage (Halle, 1878 и сл.); Gomperz. Zur Zeitfolge der Platon Schriften (Berlin, 1887); Pfeiderer. Zur Lösung der Platon Frage» (Freiburg, 1888); Dörmmler. Akademika (Giessen, 1889); Fouillie. La philosophie de Plato (2-е изд. Paris, 1890). Полные обзоры литературы — у Целлера, в «Истории греческой философии», и у Ибервега—Гейнце (1 т., 3-е изд.). Для текущей литературы см. «Archiv für die Geschichte der Philosophie («Jahresberichte»).

## ПЛОТИН

**Плотин** (204—269) — главный представитель неоплатонизма, родом из Ликополя в Египте, учился в Александрии у Аммония Саккаса, считающегося основателем неоплатонической философии. Переселившись в Италию (ок. 241 г.), Плотин становится известным учителем в Риме, потом живет в Кампании, где задумывает основать философский монастырь<sup>17</sup> при поддержке императора Галлиена, но это предприятие не удается. Все элементы философии Плотина находятся у Платона и Аристотеля (отчасти также у новопифагорейцев и стоиков), но Плотин свел эти эле-

менты в одно грандиозное и стройное мировоззрение, которое, с позднейшим дополнением Прокла, составляет достойное завершение всей древней философии. Свое учение Плотин изложил в отдельных трактатах (числом 54), которые собрал его ученик Порфирий<sup>18</sup>, разделивший их на 6 групп, по 9 трактатов в каждой (эннеады). Совершенное Первоначало, или Божество, понимается Плотиним не только как сверхчувственное, но и как *сверхмыслимое*, неопределимое для разума и невыразимое для слова, *неизреченное* (ἄρρητον). Откуда же мы о нем знаем? Плотин указывает два пути: отрицательный и положительный. Ища подлинно божественное смутным сначала стремлением души, мы перебираем всякие предметы, понятия и определения и находим, что все это не то, чего мы ищем; наш ум ничем не удовлетворяется, ни на чем не может остановиться; отсюда — логическое заключение, что искомое находится выше или по ту сторону (ἐπέκεινα) всякого определения, мысли и бытия; оно есть *сверхсущее* (ὑπερ-οὐσίον), и мы логически истинно познаем его, когда отрицаем всякое его понятие. Но в нас самих есть способность подниматься выше ума, или выступать из всякой определенности. В таком умоисступлении, или *экстазе* (ἔκστασις), мы действительно касаемся Божества, имеем общение с ним или положительное знание о нем. Благодаря этому мы понимаем, что необходимое отрицание всяких определений о нем выражает не отсутствие в нем всего, а лишь превосходство его над всем. Оно понимается, таким образом, как нераздельное *единство* всего положительного, или совершенное *благо*. В понятии этого Единого (τὸ ὅν), или Абсолютного Блага (τὸ ἀγαθόν), уже содержится представление о *нисходящем* порядке всего существующего. Совершенное единство не может быть ограничением; Абсолютное Благо не может быть исключительным или замкнутым в себе. Оно необходимо есть избыток, изобилие, или выходжение из себя. Если для ограниченного существа человеческого выступление из себя к Богу (экстаз) есть *возвышение* над своею данною ограниченностью, то для Божества, обладающего бесконечным совершенством как вечно данным, или пребывающим, выходжение из себя может быть, наоборот, только *нисхождением*. Самый способ этого нисхождения выражается у Плотина лишь с помощью образов, причем его мысль заинтересована, собственно, тем, чтобы оградить Единое от всякого представления об изменении или умалении его абсолютного достоинства. Как источник наполняет реки, сам ничего не теряя, как солнце освещает темную атмосферу, нисколько не потемняясь само, как цветок испускает свой аромат, не становясь от этого без запаха, так Единое изливается или излучается вне



себя от избытка или изобилия своей совершенной полноты, неизменно пребывая в себе.

Первое истечение, или излияние (эманация), или излучение (радиация), Единого есть *ум* (Νοῦς), начальная двоица (ἡ ἀρχική δυάς), т. е. первое различие в Едином мысли (νόησις) и бытия (ὄν, οὐσία), или его саморазличение на мыслящего и мыслимого (νοητόν). Мысля о Едином, ум определяет его как большее мысли, или как *сущее*, отличая себя от него, ум полагает его как *пребывающее* (στάσις), а себя — как внутреннее, или чисто мысленное, *движение* (κίνησις); предполагает его как то же самое, или тождество (ταυτότες), а себя — как его другое (ἐτερότες). Таким образом, 10 Аристотелевых категорий сводятся у Плотина к 5 основным, имеющим применение и в умопостигаемой области. Действием ума нераздельная полнота Единого расчленяется здесь на множественность идей, образующих мысленный мир (κόσμος νοητός). Эти идеи не суть внешние предметы, созерцаемые Умом, а его собственные вечные состояния, или положения, его мысли о Едином во множественности, или числе. Таким образом, через идеи Ум вечно обращается к Единому, и сам он в действительности есть лишь это обращение (ἐπιτροφή). За этим первым кругом эманации, где Божество, или Единое, через Ум различается в себе и обращается на себя мысленно, или идеально, следует его второе, или реальное, различие и обращение на себя, определяемое живым движением *Души* (ψυχή). Душа не мыслит уже непосредственно Единое как свою внутреннюю предметность, а *стремится* к Единому или желает его как чего-то действительно от нее отличного, к чему она сама относится не как мыслимое только, но и реальное начало «другого» (θάτερον). Единое, ум и душу Плотин обозначает как «три начальные испостаси» (τρεῖς ἀρχαὶ ὑποστάσεις), из которых объясняется все положительное содержание вселенной.

Душа есть вторая существенная «двоица» — начало реальной множественности. В ней самой Плотин различает две основные стороны — высшую и низшую душу: последнюю он называет *природой* (φύσις). Высшая душа обращена к неподвижному созерцанию Единого и есть, собственно, лишь живой и чувствующий субъект ума. Низшая душа обращена к материи, или не-сущему, к беспредельной *возможности* бытия. Как ум мысленно расчленяется на множественность идей, образующих мир умопостигаемый, так Душа разрождается во множество душ, наполняющих мир реальный. Высшая душа рождает богов и бесплотных звездных (астральных) духов, низшая душа, или природа, размножается в демонских, человеческих, животных и растительных ду-



шах, сгущая для них «небытие» материи в соответствующие тела, подлежащие обманчивой чувственности. Как свет и тепло по мере удаления от своего источника ослабевают и наконец исчезают в совершенном мраке и холоде, так эманации божественного света и тепла — через ум и душу — постепенно ослабевают в природе, пока не доходят до полного отсутствия, или лишения (στέρησις), истины и блага в материи, которая есть, следовательно, *не-сущее* и *зло*. Но если материя, или субстрат видимого мира, имеет такой чисто отрицательный характер, то форма этого мира взята душою из высшего идеального космоса; с этой стороны и чувственный наш мир разумен и прекрасен. Красота есть проникновение чувственного предмета его идеальным смыслом, есть ощутимость идеи. Нравственная задача состоит в постепенном возвращении души от материального, или плотского, через чувственное к идеальному, или умопостигаемому, а от него к божественному — порядок прямо обратный нисхождению Божества во вселенной. В полемике Плотина против гностиков он настаивает на постепенности возвращения души к Богу и на нравственных условиях этого процесса. «Без истинной добродетели, — говорит он, — Бог есть пустое слово».

Признавая аскетическую и практическую нравственность основным условием обожествления, Плотин сам путь к этой цели определяет более с теоретической, эстетической и мистической сторон. Первый шаг к возвышению над чувственностью есть бескорыстное отношение к самой этой чувственности как к предмету познания, а не вожделения; второй шаг есть отвлеченное мышление (например, арифметическое или геометрическое); более высокий подъем дается затем любовью к прекрасному ради ощущаемой в нем идеи (платонический эрос); еще выше поднимает нас чистое умозрение (диалектика в Платоновом смысле); последний шаг есть восхищение, или экстаз, в котором наш дух становится простым и единым, как Божество, и наконец совпадает и сливается с ним. Так как высшая жизненная задача исчерпывается здесь возвращением единичной души к Богу, то в этом воззрении нет места для общественных, политических и исторических задач: все дело происходит между отдельным лицом и «неизреченным» Абсолютом. Философия Плотина представляет собою завершение древнего умственного мира как с положительной, так и с отрицательной стороны. Древний мир здесь следует принимать в широком смысле, так как, эллинизированный египтянин, Плотин вобрал в свое учение не классические только, но и восточные духовные стихии. И в этом, последнем, слове всего образованного язычества сказалась его общая граница с полною ясно-

стью. Весь идеал — *позади* человека. Абсолютное нисходит и изливается в творении в силу изобилия собственной природы, но без всякой *цели* для себя и для самого творения. Низший мир, как царство материи, или «не-сущего», противоположен Божеству и враждебен истинной природе человека; но человек никогда не побеждает этого мира, а может только бежать из него с пустыми руками в лоно Божества. Идеал единичного человека — не живая и свободная личность, «друг Божий», а лишь отрешенный от мира созерцатель и аскет, стыдящийся, что имеет тело; собирательный человек (общество) никогда не достигает здесь пределов человечества, он остается *городом* — созданием железной необходимости. Крайнему мистицизму теории, поглощающему личность, соответствует абсолютизм Римского государства, поглотившего местные города и нации, не возвысившись, однако, до настоящего универсализма. Римская империя оставалась лишь огромным, безмерно разросшимся городом, который именно вследствие своей огромности теряет живой интерес для своих граждан. Полным отсутствием такого интереса философия Плотина отличается даже от философии Платона и Аристотеля.

*Сочинения Плотина* были вновь открыты Европою в эпоху Возрождения; появившись сперва по-латыни (в переводе Марсилио Фичино; Флоренция, 1492), они впервые были изданы по-гречески (и лат.) в 1580 г. (в Базеле); далее следует оксфордское издание 1835 г., парижское — 1855, лейпцигское (Kirchhoff) — 1856, берлинское (H. Müller) — 1878—1880, новейшее лейпцигское (Volkmann) — 1883—1884 гг. Переводы: нем. — Миллера, фр. — Булье.

*Литература.* Кроме общих сочинений об александрийский философии и новоплатонизме, собственно о Плотине: *Kirchner*. Die Philosophie des Plot. (Halle, 1854); *Kleist H. von*. Plotinische Studien (Heidelberg, 1883); *Volkmann*. Die Höhe der antik. Aesthetik, oder Plot.'s Abhandlung v. Schönen (Stettin, 1860); *Brenning*. Die Lehre vom Schönen bei Plot.





**М. А. ОРЛОВ**

## **Учение Плотина о душе**

(На основании сочинения его «О бессмертии души»)

Выразителем неоплатонизма в III веке по Р. Х. является Плотин, представитель александрийско-римской школы, которому принадлежит сочинение «О бессмертии души»<sup>1</sup>.

Плотин твердо стоит в своем учении о душе на главных принципах платоновского учения: строгое разграничение природы души и тела, преимущество первой над последним, предсуществование душ, божественное происхождение души и потому ее бессмертие, — все эти принципы повторяет Плотин в своей философской системе. Сочинение его «О бессмертии души», строго говоря, в каждой строке своей напоминает нам мысли и взгляды Платона. Но оно является высшим развитием, полной систематизацией и довершением взглядов Платона. Характеристикой точки зрения Плотина служит то, что он дает глубокое решение вопроса, основанное на серьезном изучении природы души, почему и бессмертие получает в его философии то особенное значение, что является непосредственным выводом из этого изучения.

Этим объясняется и внешний прием изложения вопроса, доказательствам бессмертия души предшествует подробное и точное раскрытие природы души, соединенное с критикой установившихся мнений о душе и со строгим различием души и тела. У самого автора сочинение «О бессмертии души» имеет такой план изложения: 1) критика философских воззрений о душе и учение Плотина о различии души и тела, 2) его мнения о душе и доказательства ее бессмертия. Мнение Плотина о душе и доказательства бессмертия не разделяются мною, потому что они не разделяются у самого Плотина.

Плотин начинает определением человека как существа не простого, но состоящего из души и тела, которое присоединено к ней

как орган для нее \*. Вследствие такой двойственности в природе человека он не может быть назван всецело бессмертным, т. е. и по телу, и по душе; но тело, только как орган души, должно быть таким органом для нее только на известное определенное время, а потому быть смертным, тогда как душа должна быть бессмертной \*\*. Но, естественно, возникает вопрос: что же такое душа? почему она бессмертна, тогда как тело после смерти должно уничтожиться? Эти вопросы и разрешает Плотин подробным исследованием природы души. Останавливаясь на мнениях о душе философов, он подвергает критике учение о душе атомистов, стоиков, эпикурейцев, пифагорейцев. Против стоиков и эпикурейцев он возражает подробным доказательством того, что душа не есть материя ни в смысле подобного огню атома, ни в смысле огненного дыхания<sup>2</sup>. Против пифагорейцев он возражает доказательством, что душа не есть гармония частей тела \*\*\*<sup>3</sup>. Против атомистов он возражает доказательством, что душа не есть ни какой-то атом или материальный элемент. Имея в виду учение атомистов, Плотин говорит: невозможно смешивать что бы то ни было материальное, телесное с тем, что называем мы душою. Какое тело, спрашивает Плотин, владеет жизнью само собою? Ведь все материальное, все, что считалось другими за начало бытия, например огонь, воздух, вода, земля<sup>4</sup>, — все это само по себе нечто бездушное, а если мы видим во всем этом какую-нибудь жизнь, то это — жизнь, привнесенная извне, жизнь пришедшая. Если же допустить, как делают атомисты, существование особых тел — атомов, элементов, то атомы эти, будучи материальными, не суть никаким образом души и не могут быть подобны душе, так как не имеют жизни в себе самих \*\*\*\*. Если же скажут, что жизнь есть продукт соединения, собрания, смешения всех этих атомов как элементов<sup>5</sup>, то и это абсурд; потому что уж решительно невозможно представить себе, чтобы соединение каких бы то ни было материальных частиц производило жизнь, которой в них никогда не было, чтобы эти материальные частицы могли каким-нибудь образом производить интеллектуальную, разумную природу, которой нет в них самих. Наоборот, само смешение, соединение и порядок этого соединения производится ничем иным, как именно душою, потому что материя никогда не может сама себя образовывать или сама собою производить для себя душу, кото-

---

\* Plotini opera / Ed. Creyzer. Vol. II: Enn. IV. 844).

\*\* Ibid., 845.

\*\*\* Ibid., 846.

\*\*\*\* Ibid.

рая, приходя извне к телам, всегда представляет собою начало высшей природы, так что без душевной силы не может просто-напросто образовываться какое-нибудь тело: все в природе течет, движется, изменяется, и все скоро исчезло бы, уничтожилось, если бы все было только телесно, бездушно \*.

Обращаясь далее к стоикам и эпикурейцам, которые считали душу «*subtilissimum corpus*»<sup>6</sup> в форме огненной или воздушной материи, Плотин дает ряд следующих возражений. 1) Если бы душа была телом, то ей необходимо было бы испытывать все свойственные телу состояния, т. е. быть теплой, холодной, твердой, мягкой, влажной, плотной, черной, белой и т. п.; а будучи такою, душа, очевидно, и другим телам должна была бы сообщать тоже что-нибудь одно: теплая — она должна была бы сообщать только тепло и т. д. Но ни перечисленных состояний тела нельзя приписать душе, ни того нельзя о ней сказать, чтобы она производила одни и те же состояния, так как в разных животных она производит разные состояния, равно как и в одном и том же существе она производит состояния противоположные \*\*. 2) Если душа есть тело, то необходимо было бы ей иметь свойственное телу механическое однообразное движение, тогда как душа имеет совершенно отличные, разнообразные движения в силу разнообразия своих психических побуждений \*\*\*. Это возражение Плотина напоминает нам взгляд Аристотеля на движение души<sup>7</sup>. 3) Если душа есть тело, то необходимо ей иметь, говорит Плотин, свойственный телу рост, чего душе, разумеется, приписать нельзя. Кроме того, если приписать этот физический рост душе, тогда материальные частицы должны входить в душу и исходить из нее, уступая место другим частицам, — и тогда не может быть в душе воспоминания и, следовательно, знания \*\*\*\*. 4) Если душа есть тело, то не может быть единства сознания и невозможно будет объяснить ни факта ощущения, ни мышления, ни знания, ни добродетели, ни чувства прекрасного. В самом деле, ощущать должно всегда одно лицо, которое должно быть всегда одним и тем же, как субъект всякого восприятия; потому что не может же нос ощущать сам по себе одно, глаза сами по себе — другое; должен быть один субъект, к которому стекались бы все ощущения, один центр всех этих ощущений \*\*\*\*\*. Между тем, если мы сочтем,

---

\* Ibid., 848.

\*\* Ibid., 849.

\*\*\* Ibid., 850.

\*\*\*\* Ibid., 851.

\*\*\*\*\* Ibid., 853.

например, душу жидким или твердым телом, воспоминания быть не может: в душе как жидком теле восприятия должны были бы все сливаться, а в душе как твердом теле они должны будут стираться, причем будут исчезать старые образы \*. Невозможность ощущения при предположении, что душа есть тело, Плотин показывает на примере. Он берет ощущение боли в пальце. Отчего, спрашивает он, душа как бы вся болит в это время, т. е. чувствует эту боль пальца? \*\* Если, говорит он, ответить, что это совершается посредством передачи ощущения (*traductione*), то в таком случае при этой передаче необходимо различным частям иметь различные ощущения; при этом главное, центральное ощущение не будет ощущением боли пальца, но будет иметь свое собственное содержание, свое специальное ощущение, совершенно не связанное с понятием о боли пальца \*\*\*. Потому-то, говорит Плотин, то, что ощущает, должно быть таким, чтобы везде оно было для самого себя одним и тем же (*αὐτὸ ἑαυτῷ τὸ αὐτὸ εἶναι*), а таким не может быть тело. Что касается этого опровержения Плотиним материалистического мнения о душе, то оно до настоящего времени имеет свою силу: и теперь, как известно, главный пункт возражения против материалистов — это принцип единства сознания, решительно необъяснимого по теории материализма. Далее, 5) мышление представляет собою акт, не нуждающийся в посредстве тела как органа, что опять говорит о том, что душа не есть тело \*\*\*\*. Известно, говорит Плотин, что душа мыслит о таких вещах, которые не имеют никаких материальных свойств: каким же, спрашивается, образом, будучи протяженною величиною, душа будет мыслить о том, что лишено протяжения и величины, и, будучи делимою, — о неделимых вещах? \*\*\*\*\*<sup>8</sup> 6) Если душа есть тело, то каким образом возможны в ней свойственные ей добродетели, например благоразумие, справедливость, мужество и проч.? <sup>6\*</sup> Принимая во внимание, что добродетель не рождается и не погибает, что она постоянна, вечна, очевидно, нельзя допустить, чтобы добродетель была телом <sup>7\*</sup>, и потому и душа добродетельная никогда не может быть названа телом. 7) Душа не может быть телом, потому что функции души несоизмеримы с

---

\* Ibid., 855.

\*\* Ibid.

\*\*\* Ibid., 856.

\*\*\*\* Ibid., 857.

\*\*\*\*\* Ibid.

<sup>6\*</sup> Ibid.

<sup>7\*</sup> Ibid., 858.

функциями тела: душа лишена всякой количественности, которая, наоборот, свойственна всякому телу \*; силы души вовсе не имеют такого количественного возрастания или уменьшения, которое было бы пропорционально приращению или уменьшению частей тела, в котором находятся эти силы \*\*. 8) Если бы душа была телом, то, входя в действительное тело, она должна была бы смешиваться, соединяться, сливаться с ним, как происходит обыкновенно смешение всех других тел <sup>9</sup>. Понятно притом, что подобное слияние было бы чисто механическим, основанным только на возможности соединения, а нисколько не на свободном акте души, и, таким образом, это соединение будет равно смешению горького со сладким, причем обыкновенно сладкое от горького пропадает, так что сладости не существует: так должна погибнуть и душа в этом смешении \*\*\*. Такие доводы представляет Плотин против мнения о душе как теле. Итак, душа не есть тело — вот положение, которое может утверждать Плотин после своих доводов.

Обращаясь далее к мнению пифагорейцев о душе как гармонии частей тела, Плотин отчасти повторяет те возражения, какие мы встречали уже у Платона. Душа не есть гармония, говорит Плотин: 1) гармония существует после своих частей, а душа существует прежде \*\*\*\*; 2) душа господствует над телом, управляет им, часто ведет борьбу с ним (Μάχεται πολλὰχῆ), тогда как гармония сама стоит в зависимости от частей, из которых состоит; 3) душа является сущностью, а гармония — нет, соединение же частей в теле по законам гармонии дает только здоровое состояние телу и больше ничего; 4) если, далее, в каждой отдельной части должно произойти это гармоническое соединение, то результатом такого рода соединений будет множественность душ \*\*\*\*\*; 5) прежде чем существует настоящая душа как гармония, должна существовать еще душа, другая гармония, производящая первую гармонию, как немислимы звуки гармонии без того музыканта, который бы произвел их <sup>6\*10</sup>. Итак, душа не есть гармония — вот второе положение, к которому приходит Плотин. Изложенное исследование Плотина обнаруживает высокое развитие понятий о душе — понятий, основу которых мы находили

---

\* Ibid., 859.

\*\* Ibid.

\*\*\* Ibid., 860.

\*\*\*\* Ibid., 862.

\*\*\*\*\* Ibid., 863.

<sup>6\*</sup> Ibid.



в лице Сократа и Платона. Это строгое разделение души и тела сделалось глубоким философским убеждением и приобрело за себя доводы весьма основательные. Единство сознания, нравственные принципы, способность разума мыслить об идеальном мире, несоизмеримость психических процессов с физиологическими — все это основные понятия и современной психологической науки.

Давая свое определение души, Плотин тесно связывает со своим взглядом на душу и ее вечность, невозможность для нее смерти, конечности, прекращения существования. Но взгляд Плотина на душу, во многом напоминающий взгляд Платона<sup>11</sup>, становится ясным, вполне естественным и необходимым именно после его тщательного исследования вопроса о душе. Что же такое душа по Плотину?

Отвечать на этот вопрос — значит представить первое, главное, доказательство Плотина в пользу бессмертия души. Необходимо, говорит Плотин, душе быть другой природы, помимо телесной. Душа по природе есть то, что существует само чрез себя (ἡ παρ' αὐτῆς ἔχουσα τὸ εἶναι), что, как истинно сущее, не происходит и не уничтожается (ὁ οὔτε γίγνεται οὔτε ἀλλύεται), что, наоборот, спасает и сохраняет собою\* все живущее. Душа по природе — начало движения; она производит во всем остальном движение, сама не заимствуя движения для себя ниоткуда извне, и дает жизнь бездушному телу\*\*; так как нельзя идти в бесконечность существованию без начала и конца, но должна быть какая-нибудь природа, которая существовала бы изначала (πρώτως ζῶσαν εἶναι, т. е. φύσιν)\*\*\*. Эта-то природа души должна быть по необходимости недоступна гибели и бессмертна (ἥν ἀνύλεθρον καὶ ἀθάνατον εἶναι δεῖ ἐξ ἀνάγκης)\*\*\*\*. Понятно, что такая природа свойственна только всему божественному и блаженному, живущему чрез себя и существующему изначала, чуждому по своей сущности всякой перемены, не происходящему, не уничтожающемуся (да и откуда оно может произойти и во что может уничтожиться?)\*\*\*\*\*. Как белый цвет сам по себе всегда бел, а не то что иногда бел, а иногда не бел, так и существующая сама по себе и изначала душа всегда будет существовать<sup>6\*</sup>. Такая природа, как природа

---

\* Ibid., 863.

\*\* Ibid.

\*\*\* Ibid., 864.

\*\*\*\* Ibid.

\*\*\*\*\* Ibid.

<sup>6\*</sup> Ibid.

души, поэтому не мертва, как камень или дерево, но должна жить вечно и пользоваться абсолютной и чистой жизнью \*.

Таково первое, и главное, доказательство Плотина. Построено оно, очевидно, на раскрытии природы души — природы, которая сама по себе уничтожиться неспособна, бессмертна. Потому-то ведь аргументы такого рода, как приведенный аргумент Плотина, так непосредственны, ясны. Кто, говорит поэтому сам Плотин, не потерявший здравого смысла, станет сомневаться в своем бессмертии, если ему присуща жизнь сама по себе, которая неспособна уничтожиться? \*\* Жизнь души совсем не такова, как жизнь материи, к которой жизнь только приводится извне; жизнь души есть самая сущность, имеющая жизнь именно сама по себе и потому бессмертная \*\*\*. Душа, по определению Плотина, приносит жизнь материи, а потому невозможно ей, приносящей жизнь, изменить свою природу, принять что-нибудь противное своей природе; душа должна быть одним и тем же — жизнью \*\*\*\*. Эта мысль представляет полную копию доказательства бессмертия в «Федоне» Платона<sup>12</sup> и содержит в себе указание на одно из существенных свойств души. Таким же существенным свойством души является, по Плотину, как и по Платону, божественность ее — потому-то так заботливо устраняет Плотин все сомнения насчет божественной природы души. Нам известно, говорит он, что все божественное, истинно сущее пользуется жизнью добродетельною и разумною. Но, чтобы сказать о душе, какая жизнь свойственна ей, нужно наблюдать душу не в том состоянии, когда она погружена в тело и исполнена его неразумных желаний, чувствований и страстей, а нужно брать ее в том состоянии, когда, оставив все это, она прерывает всякое общение с телом (кроме случаев крайней необходимости). При таком взгляде на душу мы ясно увидим, что пороки и зло суть не что иное, как нечто уже навязанное душе, навеянное на нее посторонним влиянием; тогда как душе, очистившей себя от этого влияния, изолированной, присуще только прекрасное, только мудрость и добродетель. Если же теперь всякий раз, как душа обращается в себя самое, она является такою, то как же не причислить нам ее к природе божественной и вечной? Так как мудрость и добродетель суть божественные свойства, то они, конечно, не могут быть сродны смертной природе, а необходимо сродны природе божествен-

---

\* Ibid.

\*\* Ibid., 867.

\*\*\* Ibid.

\*\*\*\* Ibid., 868.

ной \*. Потому-то, если б все люди так погрузились в истинную природу души своей, то никто не оказался бы не верующим в то, что природа души нашей бессмертна. Теперь же, когда люди видят свою душу погрязшей в пороке, нисколько неудивительно, если они не считают ее ни божественною, ни бессмертною. Нужно созерцать душу в ее чистоте и изолированности; потому что то, что присоединено, примешано, всегда препятствует познанию истинной природы \*\*. Итак, исследуй душу, отбросив от нее все чуждое ее природе, — и тогда каждый увидит себя бессмертным, обитающим в мире разумном, чистом, лишенном примеси; тогда каждый увидит себя созерцающим не что-либо чувственное, не что-либо из сферы этого смертного мира, но истинно вечное; тогда свет истины просветит каждого; тогда такому духу будет прилично сказать: «Прощайте! Я, бессмертный, иду к миру божественному, я всецело погружен в уподобление божественной природе!» \*\*\* Тогда-то, при такой чистоте души, откроются пред нами сокровенные знания, которые суть истинные знания, тогда же откроется пред нами справедливость, тогда душа увидит в глубине себя самой как бы погруженные божественные образы... С душою будет то, что было бы с золотом, если б оно было одушевлено: погруженное в землю, не видя себя в чистоте, оно и не узнает себя как золото; но, вынутое из земли и взглянув на себя во всей чистоте, оно узнает себя и видит, что для всей красоты и блеска ему не нужно постороннего вмешательства... \*\*\*\* Так горячо отстаивает Плотин божественность природы нашей души. Мы видим, какое широкое и подробное раскрытие природы души дает Плотин, непосредственно заключая на основании этой природы о бессмертии ее. Доказав, что душа не телесной природы, он опре-

\* Ibid., 869.

\*\* Это повторение мысли Сократа («Федон» Платона) находим мы и у другого новоплатоника, представителя сирийской школы, Ямвлиха: «Тело, — говорит Ямвлих, — доставляет нам бесчисленные препятствия в деле исследования своим необходимым питанием; кроме того, болезни мешают нам исследовать истину, тело же наполняет нас любовью, страстями, страхом, призраками» (Ἰάμβλιχου λόγος πρὸς τρεῖς εἰς φίλος / Ed. M. Th. Kiessling. MDCCCXIII. Гл. XIII. 184). Или в другом месте: «Душа гораздо лучше познает сущее без участия тела, в чувствах которого нет истины. Это ясно из рассмотрения идей. Справедливого самого в себе, прекрасного и доброго никто не видел глазами, не воспринял и другим каким-либо чувством; но тот, кто себя надлежащим образом приготовил, чтобы как можно тщательнее созерцать умом, тот приближается к познанию вещей» (Ibid. Гл. XIII. 180).

\*\*\* Plotini opera. Vol. II: Enn. IV, 866.

\*\*\*\* Ibid., 867.

деляет душу как божественное, жизненное и потому бессмертное начало в человеке \*. Это доказательство бессмертия, по Плотину, я считаю возможным выразить в следующем прогрессивном сорите<sup>13</sup>:

Душа не есть тело и потому существует сама чрез себя;

Что существует само чрез себя, то в самом себе имеет начало жизни;

Что в самом себе имеет начало жизни, то существует изначала;

Что существует изначала, то не происходит, не уничтожается;

Что не происходит, не уничтожается, то есть и начало движения;

Что есть начало движения, то производит движение во всем остальном;

Что производит движение во всем, то спасает и сохраняет все сущее;

Что спасает и сохраняет все сущее, то божественной природы;

Что божественной природы, то бессмертно;

Следовательно, душа бессмертна.

Но, кроме этого — главного и важнейшего аргумента бессмертия, который построен на чисто платоновских основаниях \*\*, но проверенных и передуманных Плотинном посредством глубокого изучения природы души, Плотин дает несколько второстепенных доказательств: 1) если сказать, что всякая душа смертна, подвержена гибели, тогда они все давно должны были бы погибнуть \*\*\*;

\* Так же говорит о божественной природе души и Ямвлих: «Ничто, — говорит он, — в человеке не причастно божественному или блаженному, кроме разумной души нашей: только она одна бессмертна и божественна. И потому-то, хотя жизнь наша несчастна и по природе тягостна, однако уже то, что мы можем обладать разумом своей души, наполняет нашу жизнь такою радостью, что человек кажется богом в сравнении с другими животными» (Ἰᾱμβλ. Op. cit. VIII. 136).

\*\* В том же платоновском духе смотрит на бессмертие и Ямвлих: «Смерть, — говорит он, — есть не что иное, как отделение души от тела, а умереть — значит только, что тело, отделившись от души, существует само по себе, а душа, отделившись от него, — сама по себе. И если это так, то, по всей справедливости, философу не свойственно гнаться в жизни за такими удовольствиями, как, например, пища, питье» (Ibid. XIII. 176). Или: «Душа философа, — говорит Ямвлих, — следуя разуму и всегдашним пребыванием в нем созерцая истинное и божественное, имеет в виду, что после смерти (тела) она отправится в сродную и подобную себе обитель, где уже она будет свободна от человеческих зол и бедствий» (Ibid. XIII. 204).

\*\*\* Plotini opera. Vol. II: Enn. IV. 868.

2) если сказать, что одна душа подвержена погибели, другая — нет, например всеобщая мировая душа бессмертна, а наша — нет, то, спрашивается, какое различие между душами? И та и другая душа представляют начало движения, и каждая из них живет сама по себе, и та и другая имеют одну и ту же цель — размышление о том, что на небе, что над небом и т. д. до первопричины \*. Кроме того, 3) если душа сама собою имеет способность внутреннего созерцания, например воспоминания, то, значит, она жила ранее тела, и, так как она пользуется знаниями вечного, то и сама она должна быть вечною \*\*. Эта мысль представляет копию доказательства, изложенного в «Меноне» Платона<sup>14</sup>. 4) Разложиться, разрушиться может ведь вещь только при том условии, что она ранее образовалась, составила, сложилась; но душа по природе проста и по природе существует, а потому погибнуть не может \*\*\*. Это доказательство, основанное на простоте души. 5) Если сказать, что душа, будучи рассеянной, разделенной на части, погибнет, то душа не может опять разделяться или рассеиваться, так как она не есть масса, не есть что-нибудь количественное \*\*\*\*. 6) Не может душа погибнуть посредством метаморфозы, потому что метаморфоза, превращение, может изменить только форму существования вещи, а не саму вещь \*\*\*\*\*. Наконец, 7) исторические факты убеждают нас в бессмертии: боги возвещали чрез оракулов, чтобы были прощены обиды или оскорбления душам умерших, причем предполагалось, что умершие существуют; те же боги через оракулов возвещали, чтобы душам умерших воздавали заслуженную честь, причем предполагалось, что умершие чувствуют это, а следовательно, опять же они существуют; далее, многие души, жившие прежде среди людей, по отделении своем от тела не перестают оказывать благодеяния роду человеческому, причем, следовательно, опять же они существуют<sup>6\*</sup>.

Такую систему доказательств дает в своем сочинении Плотин. Но, естественно, возникал вопрос: каким же образом душа, божественная сущность, соединяется с худшей природой и встречается в последней только препятствие в достижении высшего идеала? Не есть ли это признак погибели души? Плотин отвечает на

---

\* Ibid.

\*\* Ibid.

\*\*\* Ibid.

\*\*\*\* Ibid.

\*\*\*\*\* Ibid.

<sup>6\*</sup> Ibid., 871.

это, что соединение души с телом составляет далеко не пункт ее гибели, а только пункт ее возрождения для своего первоначального существования \*. Это — обыкновенный взгляд на тело как место исправления души, возрождения ее. Та же мысль выражена Ямвлихом, когда он говорит: «Я не удивляюсь, что Еврипид сказал истину, что жизнь есть смерть, а смерть — жизнь. И мы теперь поистине умерли, и тело для нас — гробница» \*\*. Взгляд на тело как на темницу, или гробницу, для души (σῶμα и σῆμα), как на место ее раскаяния, распространен в системах новоплатонизма... Еще один вопрос: какова же отдаленная судьба души по Плотину? Отделившись от тела, отвечает Плотин, душа не может, разумеется, существовать там, где нет ничего сродного ей и по самой природе способного принять ее, а отправляется туда, где она естественно может продолжать свою жизнь. Но так как места для посмертной жизни души различны и это различие соответствует поведению души в жизни, то она, по закону справедливости и по определению суда над нею, отправляется в соответственное место. Никто в этом отношении не может избежать того, что должен претерпеть он за несправедливые дела в жизни. Божественный закон неизбежен; он в себе самом содержит и силу исполнения приговора. Говорят, что сам виновный человек, не зная того, какая назначена ему судьба, сам по себе как бы добровольно попадает в приличное для своих страданий место. Но божественный закон определяет, сколько и до какого времени должен страдать этот несчастный: в конце концов можно получить прощение, искупление вины и возможность выйти из мест мучения. Но мучения свойственны только душам, имеющим тело, тогда как чистые души, ничего телесного не приносящие с собою в ту жизнь, наслаждаются жизнью с богами, живут в боге...

Плотин сохранил во всей силе принципы Платона, но, идя по пути Платона, он еще глубже старался понять вопрос о бессмертии, поставив его в нераздельную связь с вопросом о природе души вообще: я хотел показать именно то, что доказать бессмертие по Плотину — значило только дать понятие о душе, определить ее природу. И Плотин остается верен своей задаче: природа души раскрыта им с должною полнотою, с серьезным критическим взглядом на вопрос, хотя вопрос о бессмертии разработан в сочинении далеко уже не так строго критически <sup>15</sup>.



\* Ibid., 864.

\*\* Iᾱμβλ. Op. cit. XVII. 246.



**М. С. КОРЕЛИН**

## **Падение античного мирозерцания**

<фрагменты>

### **VII**

*Религиозная реформа III века. — Отношение философии к религии в эту эпоху. — Неоплатонизм. — Богословская система Плотина и поправка к ней Ямвлиха. — Отношение неоплатоников к мифам. — Недостатки их теологии. — Учение о культе Плотина, Порфирия и Ямвлиха. — Мораль неоплатоников и ее отношение к стоицизму. — Учение Плотина о загробной жизни. — Отношение неоплатоников к христианству и к современным общественным потребностям.*

К началу III столетия нашей эры культурный кризис в римском обществе заметно обострился. Народная религия не удовлетворяла более образованные классы; две главные философские школы, пытавшиеся ее заменить<sup>1</sup>, оказались несостоятельными и утратили всякий кредит. Между тем новая религия, несмотря на стеснения и преследования, усиливалась все более и более и находила себе последователей среди всех классов общества и во всех национальностях. Недалека была уже и окончательная победа христианства. Но накануне полного поражения язычество делает последнюю попытку сосредоточить все свои силы, воспользоваться всеми средствами для религиозного и нравственного возрождения. Для этой цели соединяются религия и философия, прежде равнодушные, а иногда и открыто враждебные друг другу. Этот союз веры и разума на языческой почве был вызван духовными потребностями эпохи, которые наложили свою печать на обоих союзников. Общество было проникнуто религиозным духом, и судьба эпикурейцев, отрицавших религию, и стоицизма, не придавшего ей первостепенного значения<sup>2</sup>, показывает, что на успех могла рассчитывать только религиозная философия



или, точнее говоря, теология. С другой стороны, высокое духовное развитие личности, воспитанной на философии и привыкшей к умственным тонкостям, требовало коренной религиозной реформы, которая сделала бы традиционную религию способной удовлетворить философский ум и развитое нравственное чувство. Эту трудную задачу и приняла на себя философия III века, распадавшаяся тогда на две главные школы: на неоплатоновскую и неопифагорейскую<sup>3</sup>.

Характерная особенность обоих философских направлений заключается в признании божественного откровения главным и единственным источником истинного познания и настоящего счастья, потому что одно философское мышление не может дать ни того ни другого. Источником божественного откровения являются все традиционные религии, но не в их обычной, популярной форме. Народная вера с ее мифологией и культом — только наружное, внешнее проявление религиозной истины; в легендах и обрядах скрывается глубокий, таинственный смысл, разгадать который и составляет задачу философа. Таким образом, философия является средством понять божественное откровение, а философ — истолкователем божества и посредником между ним и верующими, причем он может выполнить свою роль только при условии личной святости. Это превращение философа в богослова восполняло существенный пробел в языческой религии. Язычество не имело определенных, твердо установленных догматов; миф и обряд могли истолковываться каждым по-своему; а со времени теократии<sup>4</sup> уничтожилось и последнее единство в местных религиях, из которых каждая прежде составляла определенный комплекс национальных церемоний и преданий. Неоплатонизм ставил своей задачей систематизировать теократию, придать ей внутреннее единство, выработав для нее определенные догматы, и это было необходимое завершение того религиозного процесса, который начался объединением всех языческих культов на римской почве.

Из этой основной точки зрения на философию как на истолкование божественного откровения вытекал весь план религиозной реформы. Если без откровения нельзя постигнуть истину и получить блаженство, то непостижимо и божество — источник того и другого. Между божеством и человеком такое огромное расстояние, что человек не способен воспринять откровенную истину без внешнего посредничества и внутренней подготовки. Внешними посредниками являются второстепенные божества, а подготовку составляет нравственное очищение посредством внутреннего совершенствования и наружных обрядов. Таким образом, получается религиозная схема, в которой монотеизм примиряется с

политеизмом, религия является основанием морали и культу даётся философское объяснение. Такая постановка вопроса отличалась, по-видимому, жизненностью: схема не требовала радикального разрыва с вековой верой и обещала дать в то же время удовлетворение новым религиозным потребностям. Но непреодолимые трудности заключались в его разрешении, в подведении под эту схему традиционной мифологии и прежнего культа. Судьбы философских течений III века дают этому наглядное доказательство.

Из двух главных философских течений этой эпохи одно, неоплатонизм, поставило своей задачей теоретическую реформу язычества, другое, неопифагорейство, — практическую мораль в духе новых религиозно-философских начал. Неоплатоники попытались выработать языческое богословие, неопифагорейцы — составить языческое евангелие и дать обществу конкретный нравственный идол в лице Аполлония Тианского<sup>5</sup>. Нам предстоит рассмотреть попытки обеих философских школ как последнее слово язычества, как его наивысшее выражение в области религии и морали.

Самым крупным представителем неоплатонизма, правильнее говоря, его основателем был грек Плотин. Он был родом из Египта, изучал философию в Александрии и в первой половине III века переселился в Рим, где оставался до самой смерти. Нам нет надобности подробно и всесторонне излагать его систему; для нашей цели достаточно рассмотреть те стороны неоплатоновской доктрины, которые представляют собою основы для религиозной и моральной реформы язычества. С этой точки зрения учение Порфирия, ученика Плотина, и Ямвлиха, его последователя в начале IV века, представляют ещё больший интерес, потому что неоплатонизм по мере своего развития все более и более проникался религиозным характером. В философской системе Плотина религия занимает видное место, а Ямвлих ставит реставрацию язычества своей исключительной задачей. Общая тенденция к монотеизму выразилась у неоплатоников в учении об источнике всего существующего. Это исконное начало не имеет определенного названия, потому что оно неизреченно; нельзя описать его совершенств, потому что оно выше всяких свойств и потому непостижимо. Плотин называет его: единое, благо, бесконечное, безграничное, изображает его как абсолютную причину и абсолютную цель всего конечного, оговариваясь, что эти предикаты не в состоянии дать какое-нибудь представление о верховном существе. Из этого исконного начала произошло все, причем все происшедшее существенно отличается от своей причины: оно ниже ее, хотя поддерживается ее силой и стремится к ней. Таким

образом, высшее благо, или божество, проникает во все происшедшее, но не в одинаковой степени: непосредственно оно действует только на первую ступень происшедшего, или на мир разума, который влияет на следующую ступень, мир души, действующий уже на телесный мир, т. е. на третью ступень происшедшего. Чем дальше происшедшее от своей исконной причины, тем оно несовершеннее и в своем стремлении к ней нуждается в посредничестве непосредственно над ним стоящего мира. Эта трехчленная классификация мира есть философское примирение многобожия с монотеизмом и составляет основу морали.

Первая категория происшедшего — мир, постигаемый разумом и недоступный чувству. Этот мир называется Нус, т. е. разум; но это не отвлеченное понятие, а реальное существо. В его состав входят идеи, или понятия, тоже реальные существа. Взаимные отношения идей и разума можно мыслить, но нельзя себе представить. Идеи — самостоятельные существа, но они не отделены друг от друга и от разума ни временем, ни пространством, потому что в этом мире нет ни времени, ни пространства. Это все самостоятельные боги, но в то же время они составляют единое божество. Таким образом, кроме высшего единого божества, составляющего источник всего мира, есть другое единое божество, объединяющее отдельных богов. Первое божество совершенно непостижимо, второе постижимо разумом и недоступно чувствам<sup>6</sup>.

Разум порождает душу, т. е. вторую категорию происшедшего, которая ниже предшествующей. В состав этого, второго, мира входят две мировые души<sup>7</sup> и души индивидуальные, причем первая мировая душа стоит вне всякой связи с материей, а все остальное приходит уже в соприкосновение с нею. Тем не менее и эта вторая категория происшедшего — мир сверхчувственный, божественный, и в нем господствует тот же самый закон, что и в мире разума. Из этой категории происходит третья — мир явлений, доступный чувственному восприятию, чрезвычайно разнообразный по своему составу и несравненно низший по своим свойствам. Здесь нет ни единства, ни вечности; вместо гармонии здесь наблюдается борьба противоположных начал, вместо постоянства — изменчивость. Причина этих несовершенств мира явлений — его материальный характер; тем не менее и этот несовершенный мир проникнут сверхчувственным, т. е. божественным, началом, только в различной степени в различных существах. Ближе всего к сверхчувственному божеству небо и звезды, потому что их души выше и совершеннее душ человеческих. Звезды и вообще светила небесные — это видимые боги. Такое же божество и земля. Следующую ступень занимают демоны, существа сред-

ние между богами и людьми и соединяющие свойства тех и других: они вечны, хотя связаны с материей и могут облекаться в огненные или воздушные тела. Но они ниже богов и живут не в небесных сферах, а между землей и луной. Далее идут человек, животное, растение и неорганический мир, где и божественное начало парализовано преобладанием материи.

Таким образом, философия Плотина дает место монотеистическим верованиям, потому что высшее божество едино и примиряет с ними существование всех богов народной веры, причем каждое божество можно было поместить в том или другом мире, смотря по его образу в мифологических сказаниях. Более грубую мифологическую фигуру можно было отнести к демонам, более возвышенную — истолковать как аллегория или видимого, или только разумом постижимого бога. Ямвлих дополнил и развил эту систему для более удобного размещения в ней традиционных богов. Прежде всего он вставил несколько троиц, заимствованных из Ассири-Вавилонии<sup>8</sup>. Такая троица вставлена им между единым источником мира и первой категорией происшедшего, которая, в свою очередь, разделена на троицу: ее первый член — отец, или существование, второй — сила, третий — разум, или деятельность. Кроме того, Ямвлих отличает от мира богов, постижимых разумом, богов, разумом одаренных, и их тоже делит на троицу<sup>9</sup>. Так же поступает он с божествами второй категории происшедшего. Наконец, боги из мира явлений разделены на три класса: 12 высших богов, 21 мироправитель и 42 натуральных бога<sup>10</sup>. Они тоже распадаются на триады, так что в философской системе Ямвлиха богам было гораздо просторнее, чем на Олимпе Лукиана<sup>11</sup>. Не подлежит сомнению, что неоплатонизм более всякой другой философии подходил к тогдашнему общественному настроению, как доказывает и дальнейшая судьба этой школы. Когда во второй половине IV века Юлиан Отступник<sup>12</sup> попытался вернуть язычеству то положение, которое оно занимало до Константина, то он хотел поставить на место христианского богословия философию Ямвлиха<sup>13</sup>. Лучшего этого Юлиан не мог найти ничего в язычестве; но, излагая теологию неоплатоников, император сам чувствует ее коренной недостаток. «Может быть, идеи, которые я только что изложил, — говорит он, — не будут понятны всем грекам; но разве нужно говорить только вульгарное и общедоступное?»<sup>14</sup> Действительно, и христианское богословие не всем доступно; но в христианстве основные истины религии можно изложить каждому, потому что они основаны на вере, тогда как теология неоплатоников — чисто философское построение, которое становилось тем темнее и запутаннее, чем более сближалось с религией. Плотин гораздо яснее и понятнее своих последо-

вателей. Поэтому религиозное учение неоплатонизма никогда не могло сделаться достоянием не только массы, но и образованного общества, и в этом заключался его первый, и далеко не единственный недостаток. Как богословская система неоплатонизм не имел шансов на будущее еще и потому, что не давал и не мог дать по своему характеру общепризнанного единства для религиозного учения. Признавая бессилие человеческой мысли дойти без божественного откровения до познания религиозной истины, неоплатоники не имели другого источника откровения, кроме этой бессильной мысли. У них не было Библии, как у христиан, которая могла бы служить основой и критерием для богословских построений<sup>15</sup>. Поэтому богословие Плотина не имело никакого религиозного преимущества перед богословием Ямвлиха или какого-либо другого философа и не было решительно никакого основания признать за каким бы то ни было учением право на религиозную обязательность. Правда, и у язычников были священные предания — разные мифы, изложенные у Гомера, Гесиода и других поэтов; но их содержание не только не укрепляло философского богословия, а, наоборот, составляло одну из существенных причин его слабости. Плотин и его последователи усердно старались примирить мифы со своею философией; но в лучшем случае это была холодная натяжка, которая уничтожала поэтическую прелесть мифа, не делая его религиозною истиной. Чаще же всего смешной или безнравственный рассказ налагал свой отпечаток на теологию и подрывал ее религиозный авторитет. Так, по толкованию Плотина, Уран — исконный источник всего сущего; Кронос — разум, или Нус; поглощение им собственных детей означает объединение существ идеального мира в разуме; Зевс, избегший этой участи, мировая душа; Афродита имеет значение второй мировой души и т. д.<sup>16</sup> Я не желаю приводить истолкования Платином безнравственных легенд; но нетрудно себе представить, что земные и небесные похождения таких мировых душ, как Зевс и Афродита, способны испортить всякую теологию, потому что и у людей, как у богов, они могут возбуждать только «смех несказанный», по выражению Гомера<sup>17</sup>. Сами неоплатоники не скрывали от себя трудностей этого примирения философии с народною верой, и уже ученик Плотина Порфирий признал, что безнравственные мифы и обряды — дело коварных демонов, которые исказили святую религию. Тем не менее без аллегорических объяснений мифологии обойтись было нельзя, и Юлиан Отступник, опираясь на Ямвлиха, снова принимается за это трудное дело. В его толкованиях главную роль играет Гелиос, или солнце, причем видимое светило — только отблеск невидимого божества, Зевс и Серапис тождественны с Гелиосом; Дионис

и Эскулап — только олицетворение его целительной силы, и т. д.<sup>18</sup> В этих объяснениях Юлиан расходится с Плотиним, и нетрудно было придумать множество других истолкований, так что на этой почве нельзя было установить никакого единства веры. Это признает уже Порфирий, который допускает существование национальных религий и делает резкое различие между частной религией философа и популярной верой народной массы<sup>19</sup>. Попытка неоплатонизма создать твердые и определенные догматы для язычества и таким путем объединить местные культы окончилась полною неудачей. Такая же участь постигла и другие стороны его религиозной реформы.

Весьма важное значение во всякой религии имеет учение об отношении человека к божеству, потому что оно обосновывает культ и мораль, и неоплатоники должны были очистить языческое богослужение и привести его в связь с моралью, а все вместе связать с теологией. В системе Плотина эта задача решена чисто внешним образом. По его учению, высшее божество не создало мира; мир произошел из него путем своеобразной эманации, истек из первоначального источника, нисколько его не изменив. Эта эманация не есть акт личной воли божества, а, так сказать, естественное следствие полноты первоначального источника. Таким же путем произошли один из другого и остальные миры. Следовательно, бог и человек, по учению Плотина, только два звена из одной цепи существ, связанных между собою естественно-историческим законом<sup>20</sup>. Плотин не отрицает Провидения, но понимает его не в смысле сознательного и преднамеренного действия божества; мир существует божественною силой, истекшей из первоначального источника, и стремится к соединению со своим началом; но это необходимое следствие его происхождения, закон бытия, так что Провидение является простым проявлением необходимого закона природы, как понимали ее неоплатоники<sup>21</sup>. Таким образом, в основу культа не могло быть положено чувство благодарности созданного к благодати пекущегося о нем создателя, потому что верховное божество не творец и не заботится о людях. Точно так же относятся к людям и другие божества. Не говоря уже о богах первых двух миров, звезды или видимые боги ведут блаженную жизнь, но ничего не знают о земных делах и не имеют произвольного влияния на мир. Одни только демоны ведут сознательную жизнь и могут слышать обращенные к ним молитвы; но их влияние сравнительно весьма слабо. Таким образом, по учению Плотина об отношении богов к людям, культ не имеет никакой цели, потому что боги не слышат молитв и не имеют влияния на человеческие дела. Тем не менее Плотин признает целесообразность культа и плодотворность молитвы по следую-



щим соображениям. Хотя влияние высшего мира на низший происходит по необходимому закону природы, но существует закон симпатии, по которому все родственное имеет взаимное влечение. Поэтому статуя, сделанная сообразно с представлением о божестве, по необходимому закону симпатии, привлекает к себе божественную силу и, следовательно, священна. Так же действует и молитва: боги не могут ее услышать, а если бы слышали, не были бы в состоянии ее исполнить; но в силу закона симпатии обращение к божеству молящегося должно необходимо привлечь к себе божественную силу. С этой же точки зрения относится Плотин к астрологии и гаданиям. Сообразно со своей теорией о происхождении мира он приписывает звездам, как началу высшему, обширное и разностороннее влияние на человека; но это влияние естественное и бессознательное, а не произвольное; поэтому гадание является не способом узнать волю божества, а средством изучить это влияние. Астролог и гадатель, с точки зрения Плотина, не жрец и не пророк, проникающий в волю божества, а ученый, который, изучив законы явлений, по известным причинам заранее предсказывает их неизбежные следствия<sup>22</sup>.

Не подлежит сомнению, что учение Плотина о культе представляло решительную попытку свести языческое богослужение, с его многочисленными церемониями, часто странными, иногда бессмысленными и возмутительными, к христианской простоте. Но по существу оно совпадало с прежним, и весьма грубым, взглядом на культ и стояло в резком противоречии с современными религиозными потребностями. На самом деле молитва Плотина действует на божество так же механически, как древнеримская формула; ее объект отвечает на нее в силу чисто внешнего закона. Молитва — не акт свободного движения души к высшему существу, обладающему могуществом, справедливостью и благостью, а только средство привести в действие фатальный закон природы. Как соединение известных элементов неизбежно производит электрический ток, так и молитва обязательно вызывает усиленное истечение божественной силы. Таким механически действующим божеством давно уже перестало удовлетворяться античное общество; оно не удовлетворило даже собственного ученика Плотина — Порфирия. Порфирий дает обстоятельное и весьма возвышенное учение о богослужении. Оно должно состоять, по его мнению, главным образом в богопознании и в благочестивом настроении. «Истинный храм бога, — говорит он, — душа мудреца; божество требует не длинных молитв и жертв, а благочестивой жизни, и оно придает значение не языку человека, а его делам», и т. д. Каждого бога нужно почитать особенным образом: высшее божество — только благоговейным молчаливым размыш-



лением, потому что ему не подобает ничто чувственное, даже молитва словами; богам двух первых миров можно молиться словами о том, что их достойно; звездам можно приносить бескровные жертвы. Чтобы сблизить божество с человеком, Порфирий прибегает к демонологии. Вера в демонов, составлявшая сущность ассиро-вавилонской религии, проникла в классический мир несколько позже других восточных культов и получила весьма широкое развитие, и Порфирий старается привести в систему этих восточных пришельцев. Одни из демонов — добрые и изящные на вид, другие — злые и уродливые. Последние — источник всяческих бедствий для человека: они производят засуху, болезни, искажают культ, всячески портят людей, — словом, философ повторяет самые грубые предрассудки толпы. Добрые демоны заведуют отдельными частями в природе и жизни. У каждого вида животных, у каждого города и даже у каждого человека есть свой добрый демон; иные демоны заведуют плодами, иные — погодой, одни — музыкой, другие — медициной, и т. д. Добрые же демоны переносят богам людские молитвы и жертвы и передают людям божественное откровение<sup>23</sup>. Порфирий сблизил бога с человеком, но достиг этого искажением последовательной системы своего учителя и допущением в философию самых грубых предрассудков. Ямвлих делает последний шаг в этом направлении. Он прямо заявляет, что первое условие истинного богопознания составляет вера, что для богов все возможно и что все переданное о них совершенно верно. При такой точке зрения вся совокупность народных верований и церемоний признавалась как не подлежащий изменению факт, но вместо религиозной реформы посредством философии получался хаос бессвязных богословских учений и суеверных предрассудков невежественной толпы. Поэтому, если учение Плотина о культе не могло удовлетворить верующего человека, то сохранение в религии народных суеверий Порфирием и Ямвлихом должно было оттолкнуть от нее мыслящих людей и в конце концов и эта сторона неоплатонизма не могла рассчитывать на прочное существование.

Весьма существенными недостатками страдала и мораль неоплатоников. Плотин выводил нравственную деятельность человека из своей теории о происхождении мира. В основе его морали лежит учение о противоположности души и тела. Душа человека — начало божественное; она произошла путем последовательной эманации от исконного источника всего сущего, но заключена в материальную среду, которая составляет источник всякого зла. Только соприкосновение с этой телесной оболочкой, происхождение которой у Плотина неясно, и портит душу, обременяя ее пороками. Душа сама по себе всегда стремится к соединению с

первоначальным источником; но тело ставит преграды этому стремлению, приковывает душу к земле<sup>24</sup>. Поэтому сущность нравственной деятельности сводится к «очищению», т. е. к освобождению от всего чувственного, от всех земных привязанностей. Отсюда, собственно говоря, естественно вытекает требование аскетических подвигов; но Плотин слишком грек, чтобы быть аскетом. Он настаивает только на том, чтобы душа равнодушно пользовалась земными удовольствиями, не погрязала в них до забвения своего божественного начала. Более того, он видит в материальном мире такие стороны, которые могут даже возбудить в душе, забывшей о своем происхождении, присущее ей стремление к божеству. Такое благотворное действие оказывают красота, любовь и музыка, которые, действуя на чувства, возвышают мысль к идеальным мирам. Но эти последние остатки чисто классического миросозерцания исчезают уже в философии Порфирия, который ставит нравственным идеалом по отношению к миру полную апатию. По его учению, запрещается все, что выводит душу из совершенного покоя: всякие зрелища, всякие удовольствия, всякие волнения. Порфирий не позволяет есть мясо, потому что эта пища возбуждает страсти, и запрещает любовь по двум основаниям: во-первых, это сильнейшая из земных привязанностей и самое сильное из всех волнений, и, во-вторых, она безнравственна по результату: ее обычным следствием бывает появление нового человека, т. е. она повергает новую душу во все бедствия земного существования<sup>25</sup>. Но «очищение» и аскетизм только одна сторона неоплатоновской морали: Плотин не только запрещает, но и предписывает. Сущность положительных требований его морали сводится отчасти к культу, а главным образом к философскому мышлению. Высшее блаженство для человека заключается в слиянии души с родственным ей божественным началом; но это возможно только после смерти. Высшее счастье на земле — подготовка к посмертному слиянию с божеством и предвкушение этого будущего состояния. Оно заключается в том, что человек до такой степени углубляется в созерцание идеального начала в себе самом и вне себя, т. е. своей души и божества, что весь внешний мир становится ему совершенно чуждым. В этом заключается наивысшая добродетель и наибольшее земное счастье.





**М. Д. МУРЕТОВ**

## **Новозаветная Песнь Любви**

<фрагмент>

<...> Христианство, как религия культурная и каким знает его научная теология, явилось перерождением, или претворением, язычества и иудейства в новой всенародной религии — разрушением средостения между эллином и иудеем и созданием нового человека по Богу через Христа Богочеловека. Здесь дается путь как для научного исследования всего вообще христианства, так в частности — и для более полного и верного постижения новозаветной «Песни Любви». Этот путь — сравнение «Песни» с однородными, т. е. поэтическими же, выражениями любви в эллинизме и Ветхом Завете. Разумею гимнообразную похвалу любви у Платона в «Симпосионе» (далее — «Пир»)<sup>1</sup> и «Песнь Песней» Соломона.

Эти три посвященные любви творения овеяны высоким поэтическим вдохновением, чем удостоверяется для нас глубочайшая *верность* и конечная *предельность* начертанных в них *образов любви*. Они принадлежат *эпохам наивысшего расцвета* сил язычества, иудейства и христианства — Сократа и Платона в Греции, Соломона — в Иудее, Павловых путешествий и распространения христианства апостолами среди народов вселенной. Они, наконец, суть творения *наивысших носителей этих сил* — великого философа-поэта Платона, великого царя, поэта, народного учителя и мудреца — Соломона и великого апостола народов Павла, потрудившегося на ниве Христовой делом, словом и посланием «более всех» \*. Все ручается нам в том, что в этих вдохновенных гимнах мы услышим всю правду *любви языческой, иудейской и христианской*.

---

\* Кор. 15, 10.

Но для более точного постижения этой правды поучительно войти в ближайшее сравнение языческой, иудейской и христианской песен любви со стороны их *творцов*, их *форм*, их *содержания* или одушевляющих их *идей* и созерцаемых в них *идеалов любви*. <...>

Похвала любви в Платоновом «Пире» изложена в виде *диалога*, или семи похвальных *речей*, произнесенных во время «*попойки*». Попойка эта характерна для языческой любви, не переходящей, как увидим, за пределы чувственной страсти, на какие бы предметы ни направлялась эта страсть. Притом Эрос и Вакх — неразлучны\*, опьянение от вина — то же, что иступление от Эроса. Похвальные речи пересыпаются остроумно-изящною болтовнею тогдашнего аристократического салона и умеренною выпивкою до тривиальных интермедий — икоты шута Аристофана и шумного вторжения пьяной компании Алкивиада с флейтистками, танцовщицами и прочими принадлежностями разгула золотой молодежи столицы. Так — дотоле, пока речи не исчерпывают предмета и попойка не доходит до своего обычного конца: все смолкают и засыпают, кроме Сократа. Не служит ли вся эта обстановка вполне достойною рамою для той картины Эроса, какую нарисует нам Платон? Не увидим ли мы здесь язычника — Афинянина во всей наготе его культа тела, чувственности, душевности? Не есть ли этот литературно-философский вечер любви только тонкая приправа к изящному куражу остроумной и талантливой молодежи во главе с достопочтеннейшим Сократом?

Уже [само] название ветхозаветно-иудейской «Песни Песней» — превосходнейшая и единственнейшая песнь из песней — предупреждает нас, что мы найдем здесь возвышенную и серьезную песнь любви, достойную своего имени. Правда, она также имеет диалогическую форму. Но за внешним диалогом здесь стоит глубокая внутренняя *драма* любви Невесты, насильственно разлученной со своим Возлюбленным и воспевающей свою любовь к нему то в *эпических* описаниях, то в *лирических* излияниях, причем действующими лицами являются, кроме самой невесты, царь Соломон, придворные дамы и жених, а местом действия служит дворец Соломона и сад Жениха.

Новозаветную «Песнь Любви» апостол воспекает среди рассуждений\*\* о дарах духовных как высшем проявлении Духа в области ума, чувства и воли. Столь возвышенный предмет восторгает

\* Ср.: Ефес. 5, 18.

\*\* 12—14 гл. 1 Кор.

дух апостола [и побуждает] к созерцанию «*наипревосходнейшего пути*» — «*Любви*». Этой, достойной любви, обстановке вполне соответствует и внешняя форма песни — дифирамбо-лирическая, т. е. песнь в собственном и точном смысле слова. От диалога и драмы лирика отличается единством и сосредоточенностью поэтического выражения предмета, не рассеивая его (не говорим уже о посторонних разговорах, икоте, пьяной компании ночных кутил, возлияниях и пр. в «Пире») разнообразием лиц, мест и речей. Для новозаветной «Песни Любви» не дано никакой обстановки и лиц, или обстановкою служат дары Духа, а единственным лицом является сама Любовь — вечная, всеобъемлющая, всеильная. В отличие от унылой монотонности и безличности эпоса лирика обладает большею подвижностью и разнообразием ритма, большею свободой от шаблона стиха, большею, так сказать, способностью полнее и чище отражать быстрые и как бы волнующиеся движения духа во время поэтического созерцания предметов возвышенных и духовных. Лирика поэтому есть по преимуществу *поэзия религии*. Религиозно-лирическая песнь стоит на границе между пророчеством как даром вдохновенного изреkania божественных откровений в ясных словах членораздельной речи и даром языков, когда религиозное воодушевление переходит за пределы ума в область чистого чувства и изливается хотя и в восторженных, но непонятных словах и звуках, иногда передаваясь душе другого непосредственно, без слов и логической речи, одними восторженными звуками. В лирической песни ритм, конечно, более, чем в других родах поэзии, слит с предметом воспеваемым — более приближается к языку без слов, ангельской речи и глаголам третьего неба<sup>2</sup>. Но она не переходит ни в музыку, ни в глоссолалию, сохраняя полную гармонию между словом и звуком. Ясно, что этот род поэзии всего более соответствует такому предмету, как любовь.

Но главным образом различие сравниваемых творений должно проявляться, конечно, в их *содержании*, т. е. в самой в них воспеваемой *любви*.

Содержание «Пира» такое. Юный красавец Агафон — талантливый драматург. Он получил награду за свою первую трагедию и собрался вспырынуть успех на пирушке в кругу своих приятелей. Все это — цвет афинской молодежи, веселой, обеспеченной. Каждый — талант в своем роде: риторы, поэты, медики, комики, философы и пр. во главе с почтенною фигурою уже пожилого телом, но вечно юного душою Сократа. После возлияний и тонких блюд изысканного ужина предстояла обычная ночная попойка, с искристими винами, флейтистками, танцовщицами — со

всеми принадлежностями оргийного кутежа и развратной афинской ночи. Но в головах юных кутил еще не испарился угар вчерашней попойки. Похмелье, пресыщение и алкогольное переутомление дают себя почувствовать даже и этим здоровым «питухам» и опытным оргистам. Приходит счастливая мысль: «как бы это пить поприятнее и полегче, сделать передышку и придумать какое-либо облегчение попойки», после того как вчера уже достаточно «нагрузились», — вести беседу, «не предаваясь пьянству, а пить так — для удовольствия». Ухватились за ранее уже выражавшуюся Федром жалобу, что «между тем как другим богам поэты сочинили гимны и песни, а Эросу, такому великому богу любви, из числа стольких поэтов ни один никогда не сочинил никакой похвальной песни, — что Эроса даже до настоящего дня никто не решился воспеть достойно, — вот как не радеют о таком боге». Решили, чтобы «каждый, справа по порядку, сказал, какое может, похвальное слово Эросу» \*.

Уже этот пролог достаточно открывает нам внутренность того бога, коего хотят хвалить. Это — ἡδονή — удовольствие и ἐπιθυμία — вожделение, в коих выражаются увлечения всякого рода, — тот Эрос, коего знатоками были все участники попойки, особенно же сам Сократ.

Первую речь говорит софист Федр, со всеми приемами софистики — витийственным набором фраз и цитат, затрагивая предмет лишь внешне и случайно, с некоторых только сторон. Упомянув для чего-то о древности богов (ведь все олимпийцы родились), он говорит, что «Эрос есть виновник величайших для нас благ: для юноши — в лице его любителя, а для любителя — в лице любимца. В делах постыдных он — стыд, в похвальных — честолюбие, ибо ни пред кем так не станет мучиться и гордиться любитель, как пред своим любимцем, — он скорее умрет, чем покажется ему недостойным. Иные любящие решаются даже умирать друг за друга. Эрос — самый влиятельный из богов для доставления доблести и счастья людям, как живым, так и мертвым». Но ясно, что эта сила Эроса заключается только в чувственно-плотской страсти \*\*.

Павсаний исправляет этот недостаток. Эросов, говорит он, два: чувственный, или обыкновенный (всемирный), это — присущий всем инстинкт деторождения, и небесный, или духовный, присущий только избранныкам, это — любовь не только к прекрасному телу, но и к прекрасной душе, уму и нравственности.

\* Symp 172—178a.

\*\* Symp. 178a—180.

Но небо для грека — Олимп, или та же земля, только на некотором возвышении, в отдалении, под осенением облаков. Равно и дух — тоже тело. Отсюда: любовь к уму и нравам, к духовному и небесному у Павсания переходит в любовь к мужчине, ибо духовные качества мужчины у грека ставятся выше женских. А так как сочетание духовных качеств с телесными есть высший идеал, то возникает любовь к прекрасной душе в прекрасном теле, к прекрасным и талантливым детям и юношам как более совершенным выразителям телесной и духовной красоты. Так, начав небесным, Павсаний кончает земным, не будучи в силах выйти из заколдованного круга земной небесности и небесной земляности\*.

Третьим следовало бы говорить комику Аристофану, но появившаяся у него в эту минуту икота вручает слово врачу и натуралисту Эриксимаху\*\*. Похвалив Павсания за различение двух Эросов — низшего, или чувственного, и высшего, или небесного, он указывает потом на то, что одними только людьми нельзя ограничивать действия Эроса. Он простирает свою власть и на весь космос, на все вещи — божеские и человеческие — в качестве соединения противоположностей, или гармонии целого. Отсюда вывод: «Всю силу имеет всякий вообще Эрос, но тот, что упражняется в добре с рассудительностью и справедливостью, как у нас, так и у богов одарен наивысшею силою, доставляет нам всякое благополучие и делает то, что мы можем, и между собою сводит дружбу и с превосходящими нас — богами»\*\*\*.

Однако ж эта натурфилософская теория любви не объясняет внутренне-психической силы любви и ее существа как виновника самой гармонии космоса. Это делает теперь Аристофан посредством мифа об андрогине. Первоначально человек был создан мужеженом и был совершенен по телу и душе, что породило в нем гордость и желание низвергнуть богов. Для своего самосохранения боги, не желая уничтожать человека, чтобы через то не лишиться почестей от него, решили ослабить человека, рассекши его пополам на мужчину и женщину. Это прежнее и совершенное состояние составляет теперь идеал, к которому снова стремится человек: Эрос есть ἐπιθυμία τοῦ ὅλου — страстное влечение к идеалу, к целостности, возвышающее человека к изначальному совершенству, исцеляющее его и делающее блаженным\*\*\*\*. Здесь, таким образом, Эрос соединен с идеалом и стремлением к само-

---

\* Symp. 180c—185c.

\*\* Symp. 185c—e.

\*\*\* Symp. 186a—188e.

\*\*\*\* Symp. 189a—193d.



усовершенствованию человека по душе и телу. Но он ограничен одною только половою страстью мужчины и женщины, почему и не может считаться универсальною силою как богов, так и людей, связующую небо с землею.

Отсутствие метода и системы во всех предшествующих похвалах любви устраняет Агафон в сосредоточенно-краткой, но вдохновенно-поэтической речи, по внешности сходной с гимном ап. Павла. Указав на то, что прежние ораторы не бога восхваляли, а ублажали людей за дары Эроса, Агафон говорит, что надо раскрыть сначала природу Эроса, а потом его дары. По природе Эрос всех блаженнейших богов блаженнее, прекрасен, предобр, всегда юн, виновник дружбы и мира среди богов и людей, нежен, обитает в нравах и душах богов и людей — но только нежных, а не жестоких, — он гибок и соразмерен, чего доказательством служит его благообразие (*εὖσχημοσύνη*) и всегдашняя вражда с безобразием (*ἄσχημοσύνη*), — красота его свидетельствуется тем, что его место — в цветах, а что не цветет или отцвело — тело ли, душа ли или что-то другое, — там он не садится. Такой природе Эроса соответствуют и его доблести. Он не обижает и не обижаем ни богом, ни человеком. Не терпит насилия ни сам, если что терпит (*πάσχει*), как и другим, причиняя насилие, не причиняет его, ибо всякий во всем служит ему добровольно. К справедливости (*δικαιοσύνη*) Эроса присоединяется его рассудительность (*σωφροσύνη*), ибо он господствует над удовольствиями и страстями и нет удовольствия выше Эроса. А в мужестве с Эросом не сравнится и Марс, ибо не Марс владеет Эросом, а Эрос Марсом. Этот бог — такой мудрый поэт, что и других делает поэтами, ибо как только кто-нибудь прикасается к нему, то непременно становится поэтом. Творение всех животных есть дело его мудрости, коею он рождает их и возвращает. Ему принадлежат все искусства и мастерства, врачевание, провещание, управление богами и людьми. Сам — существо прекраснейшее и добрейшее, — он послужил причиною того же и в других, от любви к прекрасному — все блага для богов и людей. Он удаляет нас от отчуждения и сближает друг с другом, устанавливает все собрания, бывает вождем на праздниках, в хорах, при жертвоприношениях. Он распространяет кротость и изгоняет дикость, с любовью одаряет благоволением и не любит выражать неблаговоление. Он милостив к добрым, доступен мудрым, любезен богам, возжелен не имеющим его, верен получившим. Он — *отец роскоши, неги, удовольствий, прелестей, приманок, пожеланий*. Он — попечитель добрых и пренебрегатель злых. Он — в труде, в страхе\*, в желании. В сло-

\* Ср.: 1 Иоан. 4, 18.

ве — правитель. Он — товарищ, защитник и добрый оберегатель. Он — украшение всех богов и людей, *прекраснейший и добрейший вождь, коему должен следовать всякий \**, кто хорошо восхваляет его и усвоит себе ту прекрасную песнь, что поет он, услаждая души всех богов и людей» \*\*.

Речь, или песнь, Агафона своею вдохновенностью и красноречием по-горгиевски очаровала всех. Но и у него Эрос не идет далее страсти и чувственного наслаждения, хотя бы и в области духовных предметов. Притом, превзойдя других методичностью и систематичностью созерцания свойств любви, Агафон не коснулся ее внутреннего существа и ее идейной, или метафизической, необходимости. Эту задачу исполняет Сократ.

Похвалив метод Агафона с чисто внешней и формальной стороны, Сократ в прологе показывает, однако же, ее случайность и отсутствие в ней идейной необходимости при раскрытии свойств Эроса. Этим доказывается необходимость перенести предмет из явлений частных и случайных в область созерцания идейной целостности, из поэтической — в философскую \*\*\*.

Соответственно этому речь делится на три части: в первой рассматривается природа Эроса, во второй — дела (как и в речи Агафона), в третьей, новой сравнительно с речью Агафона, — его существо. При этом свою речь Сократ ведет от лица жрицы Диотимы<sup>3</sup>.

Как стремление к прекрасному, доброму, божественному, Эрос по своей природе оказывается серединою между смертным и бессмертным, или — великим гением, ибо все гениальное находится между богом и смертным. Ему принадлежит сила, истолковывающая и переносящая к богам человеческое, а к людям — божеское. Находясь в середине, он наполняет ее собою, так что им связуется все. Чрез него проходят и всякое просвещение, искусство жрецов, мистерии, обаяния. Бог не смешивается с человеком, но эти сношения производятся чрез него — Эроса. И человек, в этом отношении мудрый, есть человек гениальный. Этих гениев много, и они различны. Один из них есть Эрос. Но откуда и как появился он? Сократ отвечает на это мифом о Пеннии (бедности земной) и Поре (богатстве небесном). При рождении богини красоты Афродиты боги устроили пир, где между другими богами был и Пор. Привлеченная этим пиром, Пенния пришла просить милостыню и стала у дверей. Упившийся нектаром и пре-

\* Ср.: «Ревнуйте о дарах больших» — 1 Кор. 12, 31.

\*\* Symp. 195a—197e.

\*\*\* Symp. 198a—201c.

сытившийся (опять попойка и ужин, хотя и с нектаром вместо вина и амброзией вместо человеческих блюд — в связи с представлением об Эросе), Пор ушел в сад Зевса и заснул. Тогда Пеня, коварно задумав в помощь своей бедности получить дитя от Пора, прилегла к нему и зачала Эроса. Как зачатый в день рождения прекрасной Афродиты, богини любви и красоты, Эрос сделался ее спутником и слугою и стал по природе любителем красоты. А как сын Пора и Пении, он такую наследовал и участь. С одной стороны, он всегда беден и далеко не нежен и не прекрасен, как-ким считают его многие, — напротив, сух, неопрятен, необут, бездомен, всегда валяется на земле без постели, ложится на открытом воздухе, перед дверьми, на дорогах и, имея природу матери, всегда терпит нужду. Но, с другой стороны, по своему отцу, он коварен в отношениях к прекрасным и добрым, мужествен, дерзок и стремителен, искусный стрелок, всегда устроит какое-нибудь лукавство, любит благоразумие, изобретателен, всю жизнь философствует, страшный чародей, отравитель и софист<sup>4</sup>. Он не смертен и не бессмертен, но в один и тот же день то цветет и живет, когда у него изобилие, — то умирает и вдруг, по природе своего отца, опять оживает. Между тем богатство его всегда уплывает и он никогда не бывает ни беден, ни богат. Тоже опять в середине он между мудростью и невежеством. Боги не философствуют, ибо и без того мудры. Также и невежды не считают нужным быть умными. Философствуют занимающие середину между этими крайностями, и к ним принадлежит Эрос. Такова природа гения. Эрос есть не любимое, а любящее, поэтому он не прекрасен, ибо прекрасно любимое, а любящее — другое дело\*.

Таков Эрос по своей природе. Но чем он полезен людям и каковы его дела? На это отвечает вторая часть Сократовой речи. Целью стремлений Эроса к добру и красоте служит наслаждение, доставляемое самим этим стремлением, следовательно, счастье, желание всегдашнего себе добра. Способ или путь достижения этого добра, или счастья, или наслаждения есть рождение прекрасного в прекрасном, как по телу, так и по душе. Все люди бременеют и по телу, и по душе, и как только наша природа достигает известного возраста, она тотчас же желает родить. Родить же может она не в безобразном, а в прекрасном, ибо соединение мужчины и женщины есть рождение. Это бременение и рождение есть дело божественное — в животном смертном это есть бессмертное (через непрерывное и бесконечное рождение себе подобного). В нестройном (что стоит во вражде и взаимно отталки-

\* Symp. 201d—204c.

вается) этого быть не может. Итак, красота есть Парка и Илифия (богини родов) рождения. И когда бременеющее приближается к прекрасному, то обнаруживает нежную расположенность, разливается в радости и рождает. А когда — к безобразному, то помрачает лицо, скорбно сжимается, отворачивается и не рождает, но сдерживает бремя и чувствует тяжесть. Отсюда у бременеющего и уже готового разрешиться бывает сильный трепет при виде прекрасного, потому что оно может избавить его от великих мук рождения. Эрос есть эрос не прекрасного, как обычно думают, но рождения и родильного плода в прекрасном, ибо рождение, проявляясь в смертном, бывает вечно и бессмертно. Рождение по телу — это половое соитие людей и животных вследствие того, что они проникнуты эротическим вожделением. Отсюда — и любовь к своим порождениям, и *самоотверженная, даже до смерти*, охрана их. В основе тут лежит эрос бессмертия, достигаемого через продолжение рода и оставление молодого вместо старого. И это относится не к телесным только, но и к душевным порождениям. Так сохраняется все смертное — не в том смысле, будто бы оно всегда было вполне тождественно (индивидуальное и личное бессмертие), подобно божественному, а в том, что отживающее и состаревающееся оставляет после себя другое — новое и молодое, каково было оно само. Вот *способ*, коим смертное делается причастным бессмертию, — как тело, так и все прочее, — *другой невозможен*. Здесь корень *честолюбия* людей, всевозможных трудов и *жертв даже жизнью*. Все знаменитые люди делают это для бессмертия доблести и славы, и чем они лучше, тем больше, ибо любят бессмертие (историческое бессмертие). Между тем как бременеющие телесно обращаются больше к женщинам и бывают последователями Эроса этим именно способом, думая стяжать бессмертие, оставить память во все последующие времена через деторождение. Бременеющие же душевно достигают бессмертия разумностью и прочими доблестями, коих порождателями бывают все *поэты, художники, изобретатели, философы* и т. п. Кто, по душе будучи божественным, бременеет духовно с молодых лет, тот и при наступлении возраста желает рождать и возвращать эти духовные плоды. И вот, бременея духовно, он повсюду ищет прекрасное, чтобы в нем родить, ибо в безобразном никогда не родит. И тело поэтому же он любит больше прекрасное, чем безобразное. И если в том теле он встречает еще прекрасную, благородную и даровитую душу, тогда уже ощущает великую любовь к тому и другому. Тогда возникает в нем желание породить в любимце свои духовные дары, развить его и воспитать нравственно,

умственно и эстетически. И таким образом он приобретает себе в лице своего любимца бессмертную славу и вечную память» \*.

Но есть и еще высшая ступень Эроса — *«совершеннейшая и таинственная»*, для коей существуют и к коей ведут и две прежние, если кто-нибудь идет ими правильно. Эта ступень Эроса раскрывается в *третьей части* Сократовой речи. Состоит она в возведении всех многообразных и частных видов эроса к единой *идее красоты в себе самой, к познанию или созерцанию самокрасоты*. «Кто достиг этой ступени созерцания красоты, тот в эротическом деле, приближаясь уже к концу, вдруг узрит некое дивное, по природе прекрасное — нечто такое, что всегда существует, не рождается и не погибает, не увеличивается и не уменьшается, не бывает то прекрасно, то не прекрасно или по этому прекрасно, а по оному безобразно, не сосредоточивается в чем-либо частном — лице, руках и т. п., ни вообще в каком-либо отдельном предмете, существующем или на небе, или на земле, — но как сущее само по себе всегда с собою одновидно. Все же прочие прекрасные вещи приходят в общение с ним, например так, что, когда они рождаются и уничтожаются, это (самосущее) не делается ни больше, ни меньше и ничего не терпит. Так, через правильную любовь к детям и юношам можно достигнуть почти самого конца цели созерцания. Ведь правильное *шествие или водительство* со стороны другого к предметам эротическим в том и состоит, чтобы, начав с тем прекрасных вещей ради прекрасного, всегда подниматься выше, как бы *по лестнице* — от одного к двум, от двух ко всем прекрасным телам, от прекрасных тел к прекрасным занятиям, от прекрасных занятий к прекрасным наукам, с намерением — от наук перейти наконец к науке самокрасоты и таким образом окончательно узнать, что есть прекрасное<sup>5</sup>. Тогда-то жизнь более, чем когда-либо, бывает жизненна в человеке, созерцающем самокрасоту. Кто это прекрасное увидит, тот не подумает сравнивать его ни с золотом, ни с нарядом, ни с прекрасными мальчиками и юношами. Так, если бы кому-нибудь удалось узреть само прекрасное, истинное, чистое, несмешанное, *не оскверненное человеческою плотью*, — узреть само божественное, одновидное, прекрасное — что тогда? Худа ли бы была жизнь человека, *взирающего туда, созерцающего то и обращающегося с тем, с чем должно*? Тогда ему при созерцании красоты не досталось ли бы рождать уже не *образы* добродетели, ибо он касался бы не *образа*, — а *истинное*, ибо коснулся бы *истины*? А рождая и питая

добродетель истинную, этот человек не сделался ли бы любезным богу и бессмертным больше, чем кто-либо другой из людей?

Посему, оканчивает Сократ свою речь, я и утверждаю, что Эроса должен чтить каждый человек. Да и сам я чту дело эротическое, особенно подвизаюсь в нем и внушаю то же другим, как теперь так и всегда, — сколько могу, восхваляю силу и мужество Эроса» \*.

Необходимым и нераздельным дополнением к «Пиру», или «палинодиию любви»<sup>6</sup> служит речь Сократа в «Федре», написанном, кажется, вслед за «Пиром», так как Платон должен был чувствовать необходимость пояснить третью часть здешней речи Сократа, именно — учение о самокрасоте и идее красоты. Там любовь также делится на чувственную и духовную. Первая представляется как чувственная страсть к прекрасному в теле во всех видах и родах проявления чувственно-телесной красоты. Вторая определяется как духовный восторг, или исступление (*μανία*), при философско-поэтическом созерцании идеи красоты или самокрасоты, доставляющем наивысшее блаженство созерцателю. Первая форма любви есть только первичная и низшая, служащая только ступенью к духовному восторгу любви при созерцании идеи красоты. Увлечение чувственно-телесной красотой пробуждает в душе стремление к созерцанию соответствующей идеи самокрасоты, и, таким образом, чувственная страсть есть путь к блаженству духовных восторгов всякого рода — философских, поэтических, научных и пр. Объясняется этот восторг бессмертной и духовною природою человеческой души, заключенной в смертное тело и чувственную форму человеческого существования на земле. При встрече с прекрасным в теле, или чувственною красотою как отражением идеи красоты, в душе пробуждается врожденное ей влечение к созерцанию этой идеи самокрасоты, соединенному с высочайшим наслаждением духовного экстаза. Смотря по личным особенностям каждой души, созерцание это направляется на разные области бесконечного моря самокрасоты — философию, поэзию, религию, музыку, науку, искусства и пр. Картинно это учение о душах людей и богов Сократ представляет в образе двух сопряженных крылатых коней, т. е. двух сил души, способной взлетать к блаженно-восторженному созерцанию самокрасоты во главе с возницею — умом. Под предводительством Зевса боги, каждый в сопровождении особой группы человеческих душ, летят по орбите, отделяющей мир идей и самокрасоты

\* Symp. 210a—212a. Содержание речей в «Пире» изложено по переводу Карпова, в большинстве случаев буквально.

от мира явлений и личных бытий, снизу кверху, к зениту, представляющему наивысшую точку созерцания самокрасоты, и следовательно, к наивысшему блаженству. Но кони, или души богов, добры, напротив, у человеческой души один конь добрый и послушный, а другой конь упрям и зол. Упрямство злого коня препятствует душе свободно следовать за богами по орбите восхождения к зениту блаженно-восторженного созерцания самокрасоты. Происходит борьба коней, замешательство, крушения, потеря перьев в крыльях и падение душ вниз, на землю, в область чувственно-телесного существования и пр. Однако ж в душе не исчезают следы ее прежнего созерцания идей во время движения за богами по надмирной орбите. При встрече с прекрасными предметами на земле в ней проясняются эти следы, вследствие чего появляется удовольствие при виде прекрасного в теле и влечение к идее красоты. Это дает душе возможность все сильнее прояснять в себе следы идей и таким образом все более и более оперять-ся и приобретать прежнюю способность нестись по орбите созерцания идей. Смотря по тому, за каким богом следовала душа во время надземного своего существования, она на земле увлекается такими предметами, кои свойственны этому богу — Зевсу, Аполлону, Афродите и т. д. Отсюда — философский, поэтический, художнический, научный и др. восторги<sup>7</sup>. Степень преодоления чувственности во время земной жизни сопровождается для души соответственным ее окрылением и новою формою ее чувственно-телесного существования (душепереселение). Так это до тех пор, пока душа не окрылится вполне и не достигнет своего прежнего совершенства\*.

Эта «палинодия» любви у Платона отличается еще большим поэтическим воодушевлением, чем речь Сократа в «Пире». А в части, посвященной духовной любви, она возвышается до дифирамба.

Когда Сократ кончал свою речь, на пирушку врывается с компанией гуляк и флейтисткою юный кутила и красавец Алкивиад, первый любимец Сократа, сам влюбленный в философа «до бешенства»\*\*. Его также заставляют говорить в честь любви, и он импровизирует похвалу Сократу как совершеннейшему носителю Эроса в его наивысшем философско-поэтическом проявлении. Это превращение Сократа в *идеал любви* полупьяным любимцем философа является вполне естественным заключением к предше-

\* Phaedr., 237a—257b.

\*\* Symp. 212c—215a.



ствующим шести похвальным речам в честь Эроса \*. А достойным окончанием всей «попойки» было то, что все наконец упились окончательно и заснули, кроме Сократа. Ведь он мог сутками оставаться без сна и пить, не пьянея \*\*.

Сократо-платоновская любовь есть соединение всех проявлений человеческой любви, под общим ее определением как *стремления* к красоте, соединенного с реальным ощущением удовольствия и блаженства от удовлетворения чувственно-телесной страсти до духовного восторга при созерцании идеальной самокрасоты или идеи ее.

Но вот вопрос: сама-то эта идея есть ли любовь?

Нет. Любовь есть стремление к тому, чего нет, а самокрасота обладает всею полнотою совершенств и есть предел всех стремлений. Красоту любит Эрос, сама же она выше любви. Следовательно, она лишена жизни, ибо жизнь есть любовь и без любви нет жизни. Таким образом, жизнь прекращается там, где любовь теряет свою власть, — на границе между идеальным и реальным, личным и безличным, божественным и человеческим, Олимпом и Самокрасотою. Самое полное и последнее выражение любовь находит в наивысшем представителе личных бытий — Зевсе, достигающем на орбите любовного восторга зенита созерцания самокрасоты. Далее — тишина, неподвижность и смерть великолепного сияния ледяных кристаллов идеального полюса самобытия, самокрасоты и не имеющих любви идей. Недаром Алкивиад свой идеал любви сравнивает со статуэтками Силена: под заманчиво-таинственным внешним видом они содержат в себе хотя изящные и дорогие, но ничтожные и пустячные безделушки из мертвых кристаллов и безжизненного металла. Здесь, таким образом, в этом мире идей, — могила платонической любви, а вместе и трагедия всей идеалистической философии. Идея без любви не может перейти в действительность, стать творческою силою и быть началом истинной жизни. Это — призрак философско-поэтической фантазии, ничто. Любовь и жизнь — только внизу, у людей и человекоподобных Олимпийцев, — а там, вверху, в божественном мире идей и красоты, — смерть и ничтожество<sup>8</sup>.

Так это и быть должно. Любовь как страсть, чувственная или духовная — все равно, не может быть присвоена совершенству истинно божественной сущности. Она свойственна только людям и человекоподобным богам, но не Богу. Одним словом, в лице Сократа и Платона эллинизм и язычество дошли только до чувствен-

\* Symp. 215a—222b.

\*\* Symp. 222d—223d.

но-сладостного восторга любви, до любовной страсти, — только до *Эроса*. <...>

«*Большая ж в этих — Любовь*». Этим великим и милым сердцу апостола словом «Любовь» \* оканчивается Новозаветная Песнь Любви.

Но это слово для апостола было синонимом всесвятейшего имени «Бог»<sup>9</sup> настолько же, насколько, и притом ближе сердца апостола касавшегося и наисладчайшего для него имени: «*Иисус, Коего ты гонишь*», Соделавший Своего гонителя «*избранным со судом*» Своей любви \*\*. Таким образом, этим великим и последним словом песни «*Любовь*» апостол вводит нас в само Святое Святых новозаветной Любви, в неприступную тайну божественной Любви, куда и ангелы желают проникнуть \*\*\*, — боговоплощения, т. е. в созерцание *новозаветного идеала любви*.

Для избежания двусмысленности замечу, что под *идеалом любви* я разумею не мифические или романтические образы поэтической фантазии и художественного вымысла, но то, *в чем видится действительное осуществление идеала, с действительно историческим лицом*.

Сейчас только я указал на то, что в Платоновой похвале любви, где боги не отличаются от людей и смешиваются с ними, мы постоянно встречаемся со словами «бог» и «боги». Напротив, где Божество бесконечно превышает человека, в ветхозаветной «Песни Песней» и новозаветном Гимне любви совсем нет слова «Бог». Это важно для понимания идеалов любви языческой, ветхозаветной и новозаветной. Для библейского веросознания Бог есть как бы стихия любви — сияние, неотъемлемое от солнца, воздух дыхания Божества, если позволительно так говорить. Поэтому Бог и Любовь в Библии — нераздельные понятия. Напротив, язычник только ощупью искал истинного Бога, сущего недалеко от каждого из нас, ибо Им мы живем, и движемся, и существуем; строя жертвенники олимпийским богам, он бессознательно искал и в религиозных глубинах своего духа чтит «Неведомого Бога» \*\*\*\*. Как бы боясь смешать этого истинного, но еще неведомого и только искомого, Бога с *человекобогами* Олимпа, философско-поэтическое созерцание Платона, хотя бы в слове и внеш-

\* Иоан. 14, 28; ср.: 10, 29; 15, 26.

\*\* Оно употреблено у ап. Павла 78 раз, у Иоан. — 29, Петр. — 4, Иуд. — 2, Апок. — 2, Мф. — 1 и Лк. — 1, — ни разу не встречается у Марка и Иакова.

\*\*\* 1 Петр. 1, 16.

\*\*\*\* Деян. 17, 23. 27.

не, стремится отличить Божество от человечества, безотчетно ставя богов рядом с людьми, а истинное Божество только смутно прозревая за этими богами<sup>10</sup>.

Да, религиозная фантазия язычника в эпоху мифологического творчества не могла подняться выше идеализации своих героев. Но к эпохе Сократа и Платона эти народные боги-герои уже далеко отстали от тогдашнего нравственно-религиозного идеала. Философия, поэзия и художества опередили мифических богов. Недаром же и были так завистливы к человеку эти боги, так опасались за свои преимущества, так ревниво не допускали человека до себя и держали его в рабских оковах. Но афинский философ, поэт и художник в конце концов победили Олимпийцев.

Понятно, почему Платон не мог принять ни одного бога за идеал своей философской любви. Все они были ниже этого идеала. Понятно, почему таким идеалом у него является человек — философ Сократ.

Идеализация Сократа, как мы знаем уже, составляет последнюю строфу платоновского гимна любви. Пьяный Алкивиад — «до бешенства влюбленный в Сократа» и ревнующий его ко всем, но и сам «любимец» философа, — вторгается на этот «пир любви» как раз в то самое время, когда раздались последние слова вдохновенной речи Сократа. Компания заставляет подкутившего Алкивиада принять участие в похвале любви, и он говорит заключительную, седьмую, речь, посвященную идеализации любви в лице Сократа, этого наивысшего носителя Великого Эроса, учителя и знатока эротических дел\*.

Не без умысла пьян Алкивиад. Опынение и мания — крылья Эроса и эротической страсти\*\*. И действительно, эротизмом наполнена речь Алкивиада и апофеозом эротической страсти является эта заключительная строфа Сократо-Платоновой песни любви.

Но... если уж сам великий учитель и знаток эротических дел, Сократ, мог говорить об этой стороне Великого Эроса не иначе как с закрытыми глазами\*\*\*, то это освобождает нас от изложения содержания первой части Алкивиадовой речи, отсылая желающих с нею познакомиться к подлиннику. Смысл ее тот, что Сократ преодолел низшую чувственно-плотную ступень Великого Эроса, несмотря на все искушения со стороны Алкивиада. Да, Сократ не искусился... Однако же искушался, позволял себя

\* Symp. 212c—215a. Ср.: Phaedr, 257a.

\*\* Ср.: Symp. 218b.

\*\*\* В «Федре», 237a.

искушать так обидно, пошло и так скверно... Более того: с нравственной точки зрения форма искушения была для него почти безразлична. Еще более: он находил философско-теоретическое оправдание этой ступени Эроса и даже придавал ей педагогическое значение... Мы видим здесь у Сократа только игру своим характером, гордость победителя, подмостки величия или шутку взрослого над наивностью ребенка. Он только *лично* сам, не обаяывая к тому других, «победил Алкивиада тем, что *презрел*, осмеял, унизил красоту» прелестного и талантливую юноши. Нужно ли говорить, что эти свойства сократо-платонического Эроса лежат вне области библейской агапы. Ни одной подобной нотки не звучит не только в Апостольском Гимне, но и в Песни Песней. Так далека эта сторона языческого эроса от библейского идеала любви.

По методу Агафоновой и Сократовой речей, Алкивиад идеализует Эрос сначала в природе Сократа, а потом в его делах.

Природа Сократа похожа на статуэтки Силенов или Сатиров. Он невзрачен, смешон и уродлив внешне, но внутри себя скрывает драгоценности духа — дары Великого Эроса. Это — сам Эрос, происшедший от Пении и Пора, совмещающий в себе противоречия смертного и бессмертного ( в смысле философского и исторического бессмертия), красоты (внутренней) и безобразия (внешнего). «Подобно Силену и Сатиру, дивною владеет он силою. *По виду* он расположен любить прекрасных (юношей), всегда бывает около них и поражается ими. Но тут же все ему ничего не известно, ничего он не знает. Такова его маска, что он, подобно Силену, надевает сверху. *Внутри же*, когда раскроется, сколько в нем рассудительности (целомудрия). Внешнюю только красоту, богатство, все, чем увлекается толпа, он *презирает* и вменяет ни во что. Во вне он насмешлив и комичен, а внутри он наполнен сокровищами божественными, золотыми, прекрасными, чудными. Увлеченный его философскими речами, впадающими в юную и даровитую душу ужаснее змеи, Алкивиад признается в своей любви к Сократу перед компанией «Пира», хорошо знакомой с философским неистовством и вакханством. Но Сократ побеждает юного энтузиаста Эроса призыванием его воспользоваться обаянием даров эроса в Сократе, для того чтобы сделаться лучше и внутреннюю красоту предпочесть внешнему благообразию. Так, униженный и презренный Сократом красавец и талант — Алкивиад восхищается природою Сократа, его целомудрием, умом и твердостью характера \*.

\* Symp. 215a—219d.

Затем изображаются дела Эроса в Сократе. В военном Потидейском походе Сократ превосходил всех своими трудами, голодал, отличался таким терпением, что другие пред ним ничего не значили. В пирушках он не ест и не пьет, хотя в тех случаях, когда товарищество принуждало его, он был впереди всех, но пьяным никогда не бывал, что доказывает и настоящая попойка. Легко переносит стужу, идет в легкой одежде в мороз, ходит босиком по льду. Он презирает изнеженность солдат, решителен и отважен. Увлеченный Эросом, он, в состоянии божественной мании, стоит на одном месте и думает какую-то великую думу с утра и до следующего восхода солнца. Он самоотверженно выносит из сражения раненого Алкивиада, с samozабвением хлопочет о его награде. В сражении он отступает величаво, с презрением и спокойствием взирая на друзей и врагов. По делам нет подобного Сократу между людьми — ни из древних, ни из современников. И речи его походят на открытых Силенов. Ведь кто захотел бы слушать рассуждения Сократа, тому они сперва показались бы очень смешными. Внешнюю одеждоу их служат такие слова и выражения, что походят на шкуру насмешника Сатира: он толкует о больших ослах, о каких-то медниках да о сапожниках с кожевниками, по-видимому всегда повторяя одно и то же, так что неопытный стал бы смеяться над его речами. Но кто заглянет в эти речи открытые (подобно тому, как открывается статуэтка Силена, содержащая в себе драгоценности) и проникнет внутрь их, тот сперва найдет их необычайно умными, а потом божественными, заключающими в себе множество изображений добродетели и простирающимися на многое, особенно же на все то, что должен созерцать человек, желающий быть добрым и хорошим. Речи Сократа поражают и приводят в исступленье, — слушая его, сердце бьется сильнее, чем у коривантов, и от речей его текут слезы» \*. К этой речи Алкивиада надо еще прибавить чашу смертоносной цикуты, послужившей достойнейшим увенчанием доблестного и благородного философа.

Таков идеал платонической любви. Сократ представляет сочетание в себе божественных и человеческих черт любви, что приближает ко Христу этого наилучшего и по жизни и по учению язычника. Его жизнь исполнена самоотверженного подвига любви к истине, добру и красоте, его учение овеяно духом истины и вдохновением, он умирает с верою в победу правды над кривдою. Но все это истинно прекрасное и божественное закрыто силеновидною наружноостю человечности и плотяности, самодовольной

---

\* Symp. 219e—223a.

гордынею уверенного в себе и презиравшего других философа-язычника. Без веры в богов — не зная, а только наощупь ища Неведомого Бога, — Сократ в конце концов верит только в себя, надеется только на себя, любит только себя, а потому остается только человеком, хотя бы и наилучшим.

В настоящее время этот языческий идеал стали называть «сверхчеловеком» и «великолепным зверем». То и другое, по моему, не точно. Для «зверя», да еще «великолепного», Сократ и Платон (не говорю уже об Олимпийцах, кои и в отношении к чисто человеческому идеалу ниже Сократа во всем) недостаточно «звери» — в них слишком много человеческого, хорошего и в отношении к зверскости — слабого, у них есть искусства, поэзия, наука, увлечения нравственными идеями, они верят, надеются, любят. Но это и не «сверхлюди», ибо решительно ничего, превышающего человечество, в них нет. Вместе с Олимпийцами Сократ остается за орбиту истинно божественного — на земле, — только на Олимпе, а не на небе. Более точные названия тут будут: «наилучший, или непревосходнейший, или великолепнейший человек», а если уж надо одно слово, то «*пречеловек*».

Поучительно, что в Алкивиадовой идеализации Сократа, соответствующей речи самого Сократа, только две части — о природе Сократа и его делах, но нет третьей части, соответствующей у Сократа созерцанию идеи, или сущности, любви. Это понятно. Ведь в божественной стране Платоновой самокрасоты, самоистины и самоблага есть только *идеи*, но нет *идеалов*, — там не место ничему личному и живому — ни Сократу, ни Зевсу.





## П. ВЕРЕЩАЦКИЙ

### Плотин и блаженный Августин в их отношении к тринитарной проблеме

Вопрос, обсуждению которого будет посвящена наша настоящая лекция, в западноевропейской богословской науке, ввиду исключительного значения для западного богословия Августина и августинизма \*, занимает место в ряду вопросов сколь важных, столь же и сложных. Несмотря на живейший интерес, какой уделяла и продолжает уделять Августину западная богословская наука и показателем какого служит обширная в количественном отношении и разнообразная с качественной стороны литература и нашего вопроса, последний, однако, до сих пор сохраняет за собой традиционную славу спорного вопроса \*\*.

\* Обширная литература об Августине показана у: *Chewalier U. Répertoire des sources historiques du moyen âge*. Paris. 1877—(1886). Suppl. 1888; *Überweg*. Grundriß der Geschichte der Philosophie. II. Berlin, 1881; *Bardenhewer O.* Patrologie. Freiburg im Br., 1910. Aufl. 3. S. 410—438; Новый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1890. Т. 1. С. 148—149; *Бриллиантов А. И., проф.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898. С. 86—89 (примеч.). О значении Августина для богословской науки и церковной жизни Запада можно читать в многочисленных сочинениях, появившихся на различных европейских языках. Здесь указываются только некоторые из них, например: *Bindemann*. Der heilig Augustinus. I—III. Berlin; Leipzig; Greifswald, 1844—1869. См. Bd III. S. 752—755; *Loofs*. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Halle, 1893. § 46. S. 196 ffg.; *Willmann*. Geschichte des Idealismus. Bd 2. Braunschweig, 1896. IX. § 61. S. 231—241; *Harnack A., dr.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freiburg im Br., 1898. Bd III. S. 54—214 (сравнительно новейшее по времени и оригинальное по способу решения вопроса); ср.: *Его же*. Augustin's Konfessionen. Giessen, 1903. S. 5 ffg.

\*\* О ближайшей причине его спорности и возможных условиях ее устранения см.: *Becker H.* Augustin. Studien zu seiner geistigen Entwick-



Поэтому, отнюдь не претендуя охватить предмет во всей полноте его содержания, не вдаваясь в частности и подробности экзегетического или исторического характера, мы попытаемся осветить данный вопрос лишь только с некоторых, преимущественно принципиальных, его сторон.

Не ставя себе задачей очертить здесь современное положение рассматриваемого вопроса в западной или русской литературе или охарактеризовать все особенности ее направлений, назовем лишь несколько наиболее известных в этом вопросе имен авторов главным образом новейших специальных исследований по вопросу об Августине и неоплатонизме и вкратце резюмируем те конечные выводы, к каким пришел каждый из них в результате своего исследования данного вопроса.

Перед нами (латинская) монография Loësche «Об Августине, плотинизирующем в учении о Боге» (или «О неоплатонизме Августина в его учении о Боге»)\*. Еще латинская же диссертация Bestmann'a «В каком смысле или на каком основании мог Августин пользоваться при раскрытии им антропологических догматов понятиями греческой философии?»\*\*. Немецкий труд Dorner'a «Августин, его богословская система и его религиозно-философское (миро)созерцание»\*\*\*. Наконец, сравнительно новейшее исследование французского автора L. Grandgeorge «Святой Августин и неоплатонизм»\*\*\*\*.

Каждый из названных нами авторов держится по настоящему вопросу своей особой точки зрения, если и не исключающей взаимно одна другую, все же значительно отличающейся друг от друга.

Так, первый из них — Loësche — приходит к тому убеждению, что влияния неоплатонизма на Августина (в некоторых отношениях) нельзя отрицать, что оно — факт бесспорный и не может

lung. Leipzig, 1908. S. 62—63. Более глубокие причины указанного явления лежат, по нашему мнению, как в самом Августине (некоторая двойственность его воззрений, проникающая личность и творения Августина), так и вне его (в течение целых веков слагавшаяся на Западе литературно-историческая традиция понимания Августина в связи с конфессиональными особенностями западного христианского мира).

\* De Augustino plotinizante in doctrina de Deo disserenda. Ienae, 1880.

\*\* Qua ratione Augustinus notiones philosophiae graecae ad dogmata anthropologica describenda adhibuerit. Erlangae, 1877.

\*\*\* Augustinus, sein theologisches System und seine religions-philosophische Anschauung. Berlin, 1873.

\*\*\*\* Saint Augustin et le néoplatonisme. Paris, 1896.

подвергаться сомнению. Dorner идет несколько дальше, считая названное влияние на нашего отца глубоким и существенным.

Bestmann склоняется, напротив, к тому мнению, что фактического влияния неоплатонизма на Августина не было вовсе. Сходство же или известное соответствие во взглядах того и другого по исследуемому нами вопросу, несущественно: оно касается одной лишь внешней стороны и не идет далее слов.

По-видимому, более беспристрастным и вместе с тем осторожным в своих выводах хочет быть в данном вопросе L. Grandgeorge, автор сравнительно новейшего (специального) исследования вопроса о неоплатонизме Августина. Мнение, принятое им по отношению к рассматриваемому вопросу, занимает в отмеченной нами европейской литературе приблизительно центральное положение.

\* \* \*

И Плотин, этот знаменитый глава неоплатонической философии, и блаженный Августин, этот замечательный представитель богословского умозрения западной Церкви, одинаково говорят в своих творениях о Боге, органически ассоциируя понятие о Нем с идеей единства и троичности<sup>1</sup>. При этом тот и другой формулируют относящиеся сюда свои мысли в выражениях, нередко сходных между собою даже по букве. Ставится сам собою вопрос: существует ли в данном случае факт реальной связи или зависимости между тем и другим, и если да, то какова природа этого факта и где его границы, каковы его подлинный смысл и значение?

Если мы обратимся к возвышеннейшей и умозрительнейшей философии Плотина, то увидим, что центральным вопросом всей его философской системы служит вопрос о том, «как произошло из Единого многое?» (τὸς οὐν ἐξ ἑνὸς πλῆθος)\*.

В каком направлении следует искать определения этого «Единого», «Первого начала»? Ответ на поставленный вопрос поддается философскому сознанию Плотина не только тем, что всякое число есть функция единицы\*\*, но и вместе с тем высо-

---

\* Plotini Enneades / Ed. Dübner's. Parisiis, 1855. Enn. III, lib. IX, n. 3, p. 191. Специальному учению о Первом начале Плотин посвящает IX книгу VI своей Эннеады: «О благе, или о Едином», р. 528—540, беспрестанно возвращаясь к нему и в других многочисленных местах своих сочинений (Enneades).

\*\* Ibid.: Enn. V. I. III. 12. 320.

ким метафизическим значением этого единства как начального основания и конечной цели (идеала) истинного бытия. Все сущее, по воззрению Плотина, имеет бытие в той мере, насколько оно участвует в Едином или насколько представляет в себе реализацию идеи единства; что лишается единства, то, как не имеющее в себе самой опоры (основы) бытия, eo ipso<sup>2</sup> разрушается или разрешается снова в небытие\*.

Таким образом, начало всего существующего должно быть единым.

Все различие между конечным и бесконечным в системе Плотина и сводится (в последней инстанции) к основной противоположности между «Единым» и «многим» как истинно сущим и не истинно сущим, как сферой истинного «бытия» и областью текучего, или призрачного, «бывания». Идеальное первоначало мировой жизни, как истинно сущее бытие, должно быть абсолютно едино и просто, и наоборот: чем более известное бытие содержит в себе сложных элементов, тем далее оно отстоит от идеала истинного бытия. Путь диалектики, по которому движется эта философская мысль Плотина, замыкается в следующем силлогизме: мир в его частях и целом представляет собою даже для непосредственного наблюдения весьма сложный и разнообразный комплекс многих явлений, но «многое, — говорит Плотин, — происходит не от многого, а от немногого»\*\*.

Ergo, мысль сама собою необходимо должна постулировать к признанию какого-нибудь единого и простого бытия как своего начала. Логический анализ этого основного понятия о простоте или идеальности Первоначала вынуждает Плотина путем обобщения и абстракции исключить из его содержания всякую, не только материальную, но и духовную, определенность, или качественность, как не чуждую известной — хотя бы только логической — сложности. Определяя в этом направлении Первое начало, Плотин весьма решительно и, с точки зрения основной тенденции своей системы, вполне последовательно отрицает по отношению к нему все категории Аристотеля, считая их, безусловно, к нему неприложимыми. Единое Первоначало есть не только противоположность всему множественному и разнообразному, но и полное их отрицание. Единое Первоначало исключает всякую положительную квалификацию: мы не можем даже сказать, *что оно есть* само по себе, но только, *что оно не есть*\*\*\*. Прав-

\* Ibid.: Enn. V. V. 5. 334 — cnfr. VI. IX. 1. 528.

\*\* Enn. V. I. III. 16. 324.

\*\*\* Enn. V. III. 14 (нач.). 322.

да, мы вынуждены утверждать, что оно (Первое начало) есть принцип всякого бытия и жизни, но это утверждение содержит в себе не более, чем только констатирование простого факта его существования; всякая же дальнейшая попытка определить его с более положительной стороны должна быть признана несостоятельной. Оно не подлежит никакому логическому или чувственному восприятию (Enn. VI. VII. 41, p. 508) и не поддается словесной формулировке (Enn. V. IV. 1, p. 327), а потому оно совершенно непознаваемо (Enn. V. III. 14, p. 322) и поистине неизреченно (Enn. V. III. 13 (нач.), p. 322 — cnfr. 14 (нач.) Enn. V. IV. 1, p. 327). По той же причине Единое выше ума, выше мысли (Enn. I. VII. 1, p. 38) и всякого познания (Ibid., p. 322). Никакие психические и логические процессы к нему неприложимы, как неприложима к нему и категория качественности, хотя бы и духовной. В силу этого Единое не имеет ни воли \*, ни хотения \*\*, — ему нельзя приписать ни мышления \*\*\*, ни самосознания \*\*\*\*. Последнее и излишне, и даже a priori недопустимо вследствие неизбежного при этом различия между субъектом и объектом сознания и вносимой этим различием необходимой двойственности \*\*\*\*\* в абсолютно простую природу Единого. Наконец, Плотин достигает кульминационной точки своего отрицания, когда утверждает, что Единое даже выше бытия и сущности <sup>6\*</sup>. Это потому, что всякая сущность, по мнению Плотина, в своем конкретном проявлении связана с известной формой, а форма есть уже ограничение, которое в свою очередь предполагает нечто ограничивающее, между тем как Единое безгранично (ἄλειρον) <sup>7\*</sup> и совершенно просто (ἁπλοῦστατον) <sup>8\*</sup>. Само собою разумеется при этом, что наш философ отрицает в своем первом начале всякие временно-пространственные определения, все количественные и качественные ка-

\* Enn. 1. VII. 1. 38.

\*\* Ibid.: Enn. VI. VIII. 6. 513.

\*\*\* Ibid.: Enn. I. VII. 1. 38 — cnfr. V. III. 11. 320; VI. IX. 2. 530.

\*\*\*\* Ibid.

\*\*\*\*\* Enn. V. VI. 1. 341. Этот двойственный характер мышления при ближайшем логическом и психологическом анализе его осложняется еще третьим элементом — самим мышлением (как процессом или состоянием), которое, однако, не тождественно ни мыслящему, ни мыслимому (Enn. VI. VII. 41. 507). См.: *Болотов, проф.* Учение Оригена о Св. Троице. СПб., 1879. С. 29.

<sup>6\*</sup> Enn. I. VII. 1. 38; cp. V. IV. 1. 327; V. III. 17. 325. Enn. VI. VII. 38. 504. Enn. V. V. 6. 334.

<sup>7\*</sup> Enn. V. V. 11. 338 — cnfr. V. VIII. 9. 356.

<sup>8\*</sup> Enn. II. IX. 1. 94.

тегории, всякие акциденции (Enn. VI. IX. 3, р. 531): подобные отрицания, по справедливому замечанию проф. Болотова, были бы «слишком элементарны» для философа с таким возвышенно-умозрительным направлением \*. По мнению Плотина, нисколько не говорят против абсолютной простоты и невыразимости Единого и приписываемые ему эпитеты «благо» и «первоначало».

«По-видимому, только для одного понятия, — говорит проф. Болотов, — сделано Плотинем исключение, — для понятия «благо» \*\*. Но у Плотина оно получает такой смысл, что его «благо» в конечном итоге сливается почти до безразличия с понятием «Первоначало», или «Единое».

Слово «благо» в приложении к «Единому» утрачивает у Плотина свой естественный нравственный смысл и приобретает метафизическое значение \*\*\*. «Благо» не есть что-либо отличное от «Единого». Единое тождественно благу (то есть Единое и есть само благо). Плотин считает неправильной даже такую формулу: «Оно (Единое) — благо», — потому что здесь понятие «благо» ассоциируется с Первым началом, как предикат грамматического предложения с его субъектом, тогда как на самом деле «благо» и есть само Единое, «и мнимое сказуемое есть только повторенное подлежащее» \*\*\*\*.

По-видимому, не было никакой возможности удержаться на высоте такой абстракции, и Плотин (отчасти непоследовательно) дает указание и на положительное свойство Единого <sup>3</sup>, когда говорит, что Единое, взятое в отношении к бытию, есть первый принцип бытия (ἡ ἀπὸ τῶν ἀρχῇ) \*\*\*\*\*; первая сила (ἡ πρώτη δύναμις) <sup>6\*</sup> и притом с характером безначальности (ἀγέννητος) <sup>7\*</sup> и неизменности <sup>8\*</sup>. Хотя Первоначало, поставленное в перспективу к миру, должно стоять к нему в каузальном отношении, но это отношение в объективном смысле отнюдь не составляет собственной характеристики Первого начала (Enn. VI. IX. 3, р. 531), но усваивается ему нашим разумом по субъективным нормам его мыш-

\* См.: Болотов. Цит. соч. С. 27.

\*\* Там же. С. 26.

\*\*\* Там же. — Ср.: Владиславлев М. Философия Плотина, основателя неоплатонической школы. СПб., 1868. С. 74—75.

\*\*\*\* Enn. VI. VII. 38. 504.

\*\*\*\*\* Enn. V. IV. 1. 327.

<sup>6\*</sup> Ibid.

<sup>7\*</sup> Ibid.

<sup>8\*</sup> Enn. IV. IX. 1. 94.

ления и познания, так что в конце концов мы стоим в причинной зависимости от него, а не оно находится к нам в отношении причины к следствию.

Итак, Единое есть все же первый принцип бытия, первая сила, именно сила (*δύναμις*) как совершеннейшая потенциальность, но не энергия (*ἐνέργεια*) \* как проявление этой силы вовне. Понятие о последней, то есть энергии, уже выводит нас из сферы Первого начала Плотина и ставит лицом к лицу со вторым его Началом, о котором речь будет ниже.

Таково превознесенное над всяким бытием, чуждое не только внешней, но и внутренней, не только реальной, но и логической сложности, абстрактное и неуловимое, единое и простое Первоначало Плотина. Если теперь от Плотина и вышерассмотренной нами композиции его абстрактного понятия о Первоедином, или Первоначале, мы перенесем наш взор к блаженному Августину и его Божеству, то увидим, что философское построение Августином идеи Бога, по-видимому, в значительной мере напоминает собою философскую концепцию Первобытия Плотина и диалектический путь конструирования последним этого центрального понятия его философии. При этом предварительно оговоримся, что собственные выражения Августина, в которых он высказывает свои мысли и суждения о классической философии и философах, в частности и о неоплатонизме, имеют двоякий характер — положительный \*\* и отрицательный \*\*\*. Какой бы смысл ни

\* Enn. V. III. 12. 320.

\*\* Serm. 141, 1; *Migne. Patrol. curs. compl.*, s. 1, t. 38, col. 776; Ibid. 241, 1, col. 1133; Tract. in Ioan. ev. 2, 4, t. 35, col. 1390; Quest in Exod. 25; Contra Acad. III, 17, 37; De consensu evangelist. I, 7, 12; De Civit. Dei. VIII, 3; Contra Acad. III, 19, 42; De Civit. Dei. VIII, 12; Ibid. VIII, 4; De consensu evangelist. I, 7, 12; Contra Acad. III, 17, 37, t. 32, col. 956; De Civit. Dei. II, 14, 1, t. 41, col. 58; Epist. 108, 20; De Civit. Dei. V, 11 et XI; De Civit. Dei. XXII, 28; VIII, 11; De doctr. christ. II, 28, 43; De Civit. Dei. II, 14. Ibid. VIII, 4 и др.; VIII, 1 и 12; XI, 5; X, 29; IX, 13, 14 и др. Августин был знаком с «Эннеадами» Плотина (De Civit. Dei. IX, 17, p. n. IV, 91; Enn. I. 6. 8; De Civit. Dei. IX, 10, p. n. IV, 77; et X, 23, p. n. IV, 145; Enn. III. II. 13; III. IV. 2; IV. III. 12); Epist. 118, 5, 33; Contra Acad. III, 18, 41; De Civit. Dei. IX, 10 et X, 2; XI, 14 et 16; De Civit. Dei. X, 23—32; XIX, 22 et 23; XXII, 3; De Civit. Dei. VI, 2; IV, 31; XXII, 26 et 27.

\*\*\* Enarr. in psalm. 140, 19, t. 37, col. 1828; De Civit. Dei. XXII, 4, t. 41, col. 754; Ibid. XVIII, 1, 2; Retract. 1, 1 et 1, 3; Confess. VII, 21, 27; De Civit. Dei. VIII, 24; X, I; XX, 24; X, 20; Epist. 2, 6; De Civit. Dei. XIX, 20 et Serm. 241, 7; Retract. 1, 4; De Civit. Dei. X, 9; Ibid. XI, 11; Ibid. X, 27, 28.

придавать его суждениям того и другого рода, нужно все же согласиться, что если первые из этих выражений (преимущественно более раннего происхождения) представляют собою как бы восторженный дифирамб корифеям классической философии, воспетой блестящим ритором, хотя уже и с христианским именем, то последние выражают собою как бы суровый обвинительный акт (приговор), продиктованный маститым епископом Церкви гордым (не ведающим истины) философам «мира сего» \*. Имея это в виду, приступим к рассмотрению философской идеи Августина о Боге (в Его существе).

При построении понятия о Боге в богословско-философском сознании Августина обнаруживается двоякое течение мыслей, объяснимое, но как будто бы на первый взгляд не вполне мирящееся между собою. Анализ относящихся сюда выражений, в которых нетрудно слышать отзвук неоплатонической философии, показывает, что Августин, по-видимому, склоняется на сторону чисто догматической непостижимости Бога, и даже как будто увлекается за пределы церковного, идя означенным путем абстрагирования и отрицания по отношению к Богу всяких черт конечности. Другие же выражения, обнаруживающие в нем иной порядок мыслей, уполномочивают нас признать, что его отрицательные определения Божества, так часто подчеркиваемые им, чужды того значения, какое они имеют в философских трудах Плотина, — что Августин, напротив, в философских терминах хочет найти только аналогические выражения для своего возвышенного представления о Боге.

Бог, по Августину, это прежде всего то, что превыше всего \*\*. Он есть непостижимый и невыразимый \*\*\*, относительно Которого неведение лучше воображаемого знания \*\*\*\*, Который истиннее в нашей мысли, чем в наших словах, истиннее в Своем бытии, чем в нашей мысли \*\*\*\*\*. О Нем легче сказать, что Он *не*

\* Confess. VII, 21, 27, t. 32, col. 747—748; p. n. I, 195; De Civit. Dei. X, 27, 28, t. 41, col. 304—307; p. n. IV, 154—156 и др.

\*\* Migne. Patrol. curs. compl., s. l., t. 32; (Opp. Aug. t. I); De lib. arb. II, 6, 14, col. 1248; De mor. Man. II, 11. 24, s. l., t. 32, col. 1355; De Civit. Dei. IX, 16, s. l., t. 41, col. 270; рус. пер. (изд. Киев. Дух. академии): Ч. IV. С. 88.

\*\*\* Contra adv. leg. et proph. 1, 40 — cnfr. Enarr. in psalm. 85, 12, t. 36, col. 1090; De Civit. Dei. IX, 16, t. 41, col. 270; p. n. IV, 88.

\*\*\*\* De ordin. II, 16, 44, t. 32, col. 1015; p. n. II, 215; 18, 47, t. 32, col. 1017; рус. пер.: II, 219.

\*\*\*\*\* De Trinit. I. VII, IV, 7, t. 42, col. 939.



есть, чем, что Он есть \*. К нему неприменимы категории Аристотеля \*\*. Он благ без качества, велик без количества, повсеместен без места, вечен без времени \*\*\* и т. д. и т. п. Ему Одному, в отличие от всего конечного, свойствен предикат неизменяемости и как коррелят последней — простоты \*\*\*\*. Существо Божие, как истинно сущее, абсолютно едино, просто и неизменно \*\*\*\*\*. Категории положения, состояния, места и времени прилагаются к Нему только в переносном смысле и по аналогии («translate ac per similitudines») <sup>6\*</sup>. Тем более ничто Богу не может быть приписано в смысле акциденции <sup>7\*</sup>. Чистое, абсолютно простое существо Божие, в котором «иметь» и «быть» (habere и esse) составляют реальное тождество <sup>8\*4</sup>, безусловно, исключает собою в приложении к Нему, по Августину, всякую мысль об акциденции <sup>9\*</sup>. Но и само выражение «substantia», как имеющее значение технического термина и не вполне устраняющее собою мысль об акциденции <sup>10\*</sup>, Августин признает также неприменимым к Богу <sup>11\*</sup>. Поэтому все, что остается человеку в данном случае по

\* Enarr. in psalm. 85, 12, t. 37, col. 1090; cnfr. De doctr. christ. l. 6, t. 34, col. 21; Tract. 23 in Ioan. ev. 9, t. 35, col. 1588; De Trinit. VIII, II, 3, t. 42, col. 948.

\*\* Confess. IV, 16, t. 32, col. 704—705; рус. пер.: I, 92—93.

\*\*\* De Trinit. I, V, 1, 2, t. 42, col. 912.

\*\*\*\* «Esse verum, esse sincerum non habet, nisi qui non mutat» (Serm. VII, n. 7, s. l. t. 38, col. 66).

\*\*\*\*\* Неизменяемость и простота, эти признаки подлинно сущего бытия, принадлежат одному только Богу, по сравнению с Которым всякое другое (тварное) бытие есть скорее небытие, чем бытие (De Trinit. VII, V, 10, col. 942). Что подлежит изменению, то подвержено и разрушению (De Civit. Dei. XI, 10; рус. пер.: IV, 190, 192; De Trinit. IV, XIII, 18, col. 900; ср.: *Dorner*. Op. cit. S. 18—19.

<sup>6\*</sup> См.: De Trinit. V, VIII, 9, col. 917.

<sup>7\*</sup> К Богу неприменимы ни «accidentia inseparabilia» (graece: ἀχώριστα), исчезающие только с исчезновением самой вещи, например черный цвет воронова пера, ни «accidentia separabilia», изменяющиеся при существовании самой вещи (см.: De Trinit. V, IV, 5, col. 913).

<sup>8\*</sup> Ideo simplex dicitur, quoniam... quod habet-hoc est (De Civit. Dei. XI, 101, t. 41, col. 325; p. n. IV, 190; Ibid., col. 327; рус. пер.: IV, 192).

<sup>9\*</sup> De Trinit. I, V, IV, 5 et V, V, 6, col. 913—914.

<sup>10\*</sup> *Harnack A., dr.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freiburg im Br., 1890. Bd III. S. 108. Anm. 4.

<sup>11\*</sup> De Trinit. VII, V, 10, col. 942. Поэтому слову «substantia» Августин предпочитает термин «essentia», quam graeci «οὐσίαν» vocant (De Trinit. V, II, 3, col. 912; cnfr. col. 917).

отношению к Богу, это только: чувствуя молчать и молча чувствовать\*.

Такова представленная в общих чертах негативная, или отрицательная, идея Божества, строяемая Августином *via negationis sive ἀφαίρεσέως* (то есть путем отрицания или отвлечения), иначе говоря — исключения из понятия о Боге всяких черт конечности.

Эта развитая Августином означенным путем идея абсолютной простоты, или неизменяемости, Божественного Существа сопоставляет центральную идею всего его негативного, или апофатического, богословия, подобно тому как противоположная идея образа Божия в человеке, получающая своеобразное выражение в его учении о «репрезентационизме»\*\*, становится отправным пунктом и основной идеей его позитивного, или катафатического, богословия, развитого им на антропологической (психологической) почве. Итак, понятие о Боге как Едином Первоначале постулирует к безусловной простоте Его существа. Отсюда — все отрицательные определения Его существа у Августина.

До сих пор в решении вопроса о существе Божиим с формально-методологической стороны Августин стоит на той же самой почве, на которой утверждалась в данном отношении и языческая философия: Плотин, как мы видели, рассуждал почти так же. Это один и тот же неизбежный путь философской мысли, который фактически приводит к одинаковым результатам. Идя этим путем, Августин дает определение существа Божия настолько утонченное, что оно, по отзыву некоторых протестантских богословов\*\*\*, делает даже невозможным (правильную) постановку его учения о Святой Троице. Подобное возвышенное умозрение Августина о существе Божиим до известной степени, без сомнения, отражает в себе тонкость мысли, характеризующую знаменитого основателя неоплатонической философии.

Но при всем сходстве Августина с Плотиним в частных положениях и методах его философских построений христианское содержание этого основного понятия апофатического богословия

\* *Contra ep. Man.* 19, 21; *Serm.* 117, 7 — *cnfr. Contra Adim. Man.* 11 (*Deum honorifico potius silentio, quam ulla voce humana competi*). По собственному заявлению Августина, если он и хочет говорить о Боге-Троице, то не для того, чтобы сказать что-либо, но только чтобы не молчать (*De Trinit.* I, V, IX, 10, col. 918; *Ibid.* VIII, VI, 11, col. 943; col. 945).

\*\* То есть способности твари реально отображать в свойствах и отправлениях своей природы Своего Творца.

\*\*\* Например, А. Harnack (*Op. cit.* S. 109. Anm.).

Августина ясно и глубоко отличает его от вышерассмотренного нами религиозно-философского умозрения Плотина. Это принципиальное различие между ними нетрудно будет понять, если мы прежде всего вспомним, что основной вопрос об отношении мира к Абсолютному Первоначалу — эта центральная проблема античной метафизики и самый кардинальный вопрос религиозно-философского сознания вообще — во всех религиозных и философских системах как восточного, так и греко-римского мира получал свое разрешение с более или менее значительным уклоном в сторону дуализма. Мысль о полной противоположности между Богом (Единым) как простым или чистым бытием и потому истинно сущим и между миром (многим) как сложным и опосредствованным бытием и потому не истинно сущим лежит также в глубине системы Плотина, правда получая у него несколько более сглаженный и потому более тонкий и менее заметный характер. Этот непримиренный, в известном смысле фатальный для всей языческой философии дуализм, все же насквозь пронизывающий систему Плотина и вносящий в нее внутренний диссонанс, и заставляет нашего философа относить его абстрактное первоначало (ὁ ὢν) в недостижимые трансцендентные высоты, признавая его исключительно сверхчувственным, несообщимым и невоплотимым в мире<sup>5</sup>.

Конечно, совершенно обратное воззрение на взаимоотношение между Богом и миром находим мы в христианской системе Августина, который сам выразительно подчеркивает свою диаметрально противоположность Плотину и вообще языческой философии в этом пункте. «В книгах неоплатоников, — говорит бл. Августин в своей «Исповеди», — я вычитал многие истины (Св. Писания), хотя и выраженные другими словами, но заключающие в себе в разнообразных видоизменениях тот же самый смысл. Так, например, что “в начале было Слово, и Слово было у Бога, и Бог был Слово”; что все произошло чрез Него и прочее. Но что “Слово это стало плотью и обитало с нами” (Иоан. 1, 13—14 и Филипп. 11, 16), — этого я не нашел там» \*. С этой стороны Августина, как и другим христианским (церковным) писателям, выступавшим в своих творениях во всеоружии классической философии, нечего было позаимствовать от нее: здесь между ними лежала непроходимая пропасть.

Христианская философия Августина, как и всех прочих отцов и учителей Церкви, в противоположность неоплатонизму и всей

\* Confess. VII, 9, 13—14; *Migne*. s. l., t. 32, col. 740—741; рус. пер.: Ч. 1. С. 176—177.

античной философии, есть прежде всего «проповедь о боговоплощении, евангелие богосыновства людей во Христе, религия самого тесного единения мира с Богом». Эта центральная идея об истинном Богочеловечестве Христа, резкою гранью отделявшая этих христианских философов от языческих мыслителей и философов-еретиков с их противоположною идеологией человекобожества, служит самым жизненным нервом всего их богословского творчества и вместе с тем нормою их сравнительного догматического правосмыслия пред судом позднейшего церковно-вселенского самосознания» \*.

Несмотря на все отрицательные определения Божества, какими Августин характеризует Его, Бог для него, как это мы сейчас услышим, есть все же бытие в высшем смысле этого слова, близкое миру, ближайшее человеку. Это со всею ясностью и убедительностью и доказывает другой ряд многочисленных выражений Августина, из общей совокупности которых конструируется целостная система его воззрений о Боге. Бог, по Августину, это наивысшая реальность бытия и абсолютная энергия жизни (*summum esse et summum vivere*) \*\*, полнота всех метафизических и нравственных совершенств (*totum esse*) \*\*\*, высочайшее и единственное благо (*summum bonum et bonorum bonum*) \*\*\*\*. Источник всякого блага или блаженства для тварей (*bonum, a quo sunt omnia bona, bonum, sine quo nihil est bonum* <sup>6</sup>) \*\*\*\*\* , в меру «причастия» последних к Божеству (*adhaerendo Deo*) <sup>6\*</sup>. Таким образом, Бог Августина — это не отвлеченное сверхсущее (высшее бытия и чуждое жизни) «Единое» неоплатонизма, не безличная и абстрактная монада или энада Плотина, а существо всеральнейшее, конкретное, Дух Живой, Личный, Самосознающий <sup>7</sup>.

По Августину, для Бога «быть» *implicite* <sup>8</sup> значит уже «быть личностью» в высочайшем смысле этого слова <sup>7\*</sup>. Сама его пси-

\* Более подробное развитие этих мыслей см. в прекрасном исследовании проф. А. П. Орлова «Тринитарные воззрения св. Илария Пиктавийского» (Сергиев Посад, 1908; Введение), а также в более раннем сочинении проф. С. Н. Трубецкого «Учение о Логосе в его истории» (М., 1900. Т. 1).

\*\* *Confess.* I, 6, 10, t. 32, col. 665; рус. пер.: Ч. 1, 9; *De ver. relig.* 11, 21, t. 34, col. 131; рус. пер.: VII, 19; *De Trinit.* VI, X, 11, col. 931.

\*\*\* *Solil.* I, 1, 4.

\*\*\*\* *Enarr. in psalm.* 134, 6.

\*\*\*\*\* *Ibid.* — *cnfr. Solil.* I, 1, 4.

<sup>6\*</sup> *Enarr. in psalm.* 72, 34, t. 34, col. 928; *cnfr. De ver. relig.* XI, 21, t. 34, col. 132.

<sup>7\*</sup> *De Trinit.* VII, VI, 11, col. 943l — *cnfr. col.* 945.

хологическая конструкция тринитарного догмата, путем анализа триединства человеческого самосознания и любви уясняющая тайну троичной жизни Божества, достаточно говорит за то, что Бог для Августина — это прежде всего живая самосознательная Личность с предикатом абсолютного совершенства.

Живая, подвижная и пламенная натура Августина, жаждавшая живого Бога и в общении с Ним стремившаяся найти покой и внутреннее примирение рокового дуализма эмпирической действительности, не могла удовлетвориться абстрактным мистическим «единством» неоплатоников, трансцендентным миру, равнодушным и чуждым человеку.

Вот почему негативная неоплатоническая концепция Божества, раскрытая Августином преимущественно в противовес манихейскому дуализму\*, в живом религиозном сознании Августина тотчас же сама оживает, наполняется положительным содержанием, приобретает христианскую окраску. «На место абстрактного “Единого” Плотина у Августина становится энергия личного самосознания Божества, которое вступает в диалог с человеком, отвечая его исканию: “Ego sum, qui sum”»\*\*\*<sup>9</sup>. В этом Божественном «Я» Августин и находит наконец предмет своего долгого, пламенного и мучительного искания, освобождающий его от мук раздвоенного сознания.

Поэтому, утверждая нередко положение, что «Deus ineffabilis est»\*\*\* или что «Deus melius scitur nesciendo»\*\*\*\*, т. е. что «Бог невыразим в слове» или что Он «лучше познается неведением», Августин, как это и понятно при его основной точке зрения, совершенно далек от религиозно-философского агностицизма Плотина. Утверждая и даже настойчиво оттеняя этот апофатический момент в своей философской умозрительной идее Бога, Августин — что можно было уже уловить и из вышеприведенных нами его отрицательных выражений, — отнюдь не склонен «доводить понятие трансцендентности Бога до отрицания по отношению к Нему всех предикатов, заимствованных из конечного мира». Он устраняет лишь некоторые из них (via negationis, la méthode négative) и возводит другие в абсолютную степень (via eminentiae,

\* Harnack A. Op. cit. Bd III. S. 108. Anm. 4.

\*\* Трубецкой Евг., проф. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V в. Ч. 1: Миросозерцание бл. Августина. М., 1892. С. 42.

\*\*\* Migne, t. 37. Ennar. in psalm. 85, 12, col. 1090 — cnfr. De Genes. ad litt. 5, 16, 34; рус. пер.: 8, 24.

\*\*\*\* De ord. II, 16, t. 32, col. 1015, p. n. 2, 215 — cnfr. Ibid. II, 18 n. 47; рус. пер.: 2, 219; De Trinit. V, X, 11, col. 918.

la méthode d'eminence<sup>10</sup>) \*. В силу сказанного сама простота Божественного существа (*essentia simplex*), которая, кажется, с особою силою фиксируется в богословско-философском сознании Августина, не может быть понимаема как абстрактное и бескачественное «чистое бытие» Плотина<sup>11</sup>, в сущности почти ничем не отличающееся от абсолютного «ничто». Она должна быть понимаема у Августина лишь «в смысле до непостижимости тесной связи отдельных свойств, в силу которой невозможно мыслить об одном из них, не мысля в то же время и о других» \*\*.

По мысли бл. Августина — говорит католический ученый Th. Gangauf \*\*\*, — знание человеком того, что Бог не есть, само уже есть далеко не малоценное начало знания и обеспечивает собою реальную возможность прогрессивного знания, оно уже предполагает в себе некий положительный элемент. «Посему Августин, — поясняет протестантский богослов Bähringer \*\*\*\*, — не останавливается на этих чисто отрицательных формулах. Хотя он всегда сознает, что всякая формула бывает недостаточна, однако это не мешает ему давать и положительные определения существа Божия, так как, по словам Августина, “Бог Сам вложил в наш разум мыслить Его согласно благочестию и истине”» \*\*\*\*\*.

Вот почему отрицательная идея простоты Божественного существа, как она выражена в сочинениях Августина, получает у него в конечном итоге смысл, близко граничащий с положительным определением духовности Божества как реальной полноты всех Божественных совершенств.

\* *Grandgeorge L.* Saint Augustin et le néo-platonisme. Paris, 1896. P. 82.

\*\* *Dorner*. Op. cit. S. 17 vrgl. На русском языке см. также замечательное в своем роде сочинение проф. А. И. Бриллиантова «Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены» (СПб., 1898. С. 106).

\*\*\* *Gangauf Th.* Des heiligen Augustinus speculative Lehre v. Gott dem Dreieinigen. Augsburg, 1865. S. 129—130; ср. еще: *Ritter*. Geschichte der Philosophie. Bd VI. S. 268.

\*\*\*\* *Bähringer*. Aurelius Augustinus, Bischof von Hippo. Stuttgart, 1877. Bd II. S. 276.

\*\*\*\*\* «Ведь для того и дан человеку разум, чтобы он искал Бога» — *ad hoc ergo debet homo esse intelligens, ut requirat Deum* (*Migne*. s. l., t. 42; De Trinit. l. XV, II, 2, col. 1058), а нельзя искать того, чего вовсе не знаешь (De Trinit. X, I, 1, col. 971; Ibid. VIII, IV, 6, col. 951 и мн. др.). Всякое подобное искание Бога, предполагая в своей основе и некое положительное знание искомого предмета, сопровождается новым блаженным обретением, заключающим в себе плодотворный мотив и реальное побуждение к новым исканиям... и так до бесконечности (*Migne*. s. l, t. 35; Tract. 63 in ev. Ioan., n. 1, col. 1804).

Не говоря уже о том, что Августин, как христианский писатель, не мог остановиться только на этих своих чисто отрицательных и абстрактных определениях Божества, — с этим у нашего отца соединялись еще более частные, так сказать специфически августиновские мотивы. При основной психологической точке зрения августиновского богословия, устанавливающей прямую и решительную аналогию между человеческим и Божественным, между конечным и бесконечным Духом, в богословии Августина, собственно, не остается даже и места для апофатического момента, или, во всяком случае, последний приобретает у него своеобразный, условный и узкоограниченный смысл. В самом деле: с точки зрения западного богословия, столь ярким представителем которого является в рассматриваемую эпоху Августин, человеческий дух — в качестве образа Божественного — не просто свидетельствует об одном только каузальном отношении своем к Богу. Между ними существует аналогия более решительная и глубокая: первый отображает Последнего в самом своем существе. Поэтому все существенные свойства, конструирующие дух человека, в собственном смысле должны быть приписаны Божеству; апофатический момент в данном случае находит свое существенное ограничение в той мысли, что свойства эти, переносимые на Божество, должны получать здесь коэффициент бесконечности, какая, очевидно, не свойственна существам конечным.

При существенном сходстве между человеческим духом и Божественным — говорит профессор Бриллиантов\* — это различие между ними в богословии Августина, так сказать, только степенное, «количественное, а не качественное, так что Абсолютный Дух, с этой точки зрения, есть лишь как бы осуществленный идеал конечного или, если так можно выразиться, тот же конечный, но возведенный в бесконечную степень».

В этом именно смысле к Богу и неприменимы категории Аристотеля: благость Божия выше всякой качественности, Бог велик помимо всякого количества и т. д.

Таким образом, все отрицательные выражения апофатического богословия Августина хотят только ярче оттенить собою отсутствие эквивалентности между всеми нашими понятиями и наименованиями и теми реальными отношениями, какие должно предполагать в Абсолютном, но отнюдь не отрицают собою реальности самих отношений. Образование этой апофатической идеи Божества, никогда не возвышавшейся у Августина до неоплатонической трансцендентности и постепенно формулировавшейся

\* Цит. соч. С. 98.



в самом процессе его жизни, психологически объясняется некоторым влиянием на него неоплатонизма как прямой реакции его религиозно-философского сознания против недавнего увлечения манихейством \*. К этому нужно прибавить, что стремление к абсолютному единству как трансцендентальному идеалу всеобщего мира и покоя, в противоположность раздираемой контрастами земной эмпирической действительности, было глубоко сродно психике бл. Августина. Оно же вместе с тем составляло основной мотив и всех религиозно-философских исканий его и его эпохи в тот «век всеобщего разъединения и разлада». Таков подлинный смысл и значение идеи Божественной простоты и неизменяемости, этой центральной идеи апофатического богословия Августина, и таковы жизненно-психологические факторы, ее объясняющие.

Переходим теперь к хотя бы только конспективному обзору и анализу в собственном смысле тринитарной схемы Плотина и Августина и посмотрим, в чем и насколько тот и другой — по существу — близки или далеки друг другу в этом более частном вопросе их религиозно-философской системы. Уже из вышепредставленного нами беглого очерка основного тезиса мистической теософии Плотина и умозрительной теологии Августина достаточно выпукло обнаруживаются при внешне формальном сходстве пункты их диаметрального различия в принципиальном взгляде на существо Верховного Принципа бытия (Божества) и на Его отношение к миру и человеку. Утонченно-абстрактное, полудуалистическое, полупантеистическое<sup>12</sup> понятие Плотина о Едином как чисто формальной безграничности (ἄπειρον), исключющее даже предикаты бытия и жизни, мышления и самосознания, конечно, ничего общего не имеет в своем существе с августиновской возвышенно-философскою и глубоко жизненною идеей о Боге как наивысшей реальности бытия и жизни, как абсолютной энергии самосознания и личной воли как реальном и живом самосознательном Субъекте. Это коренное различие между ними должно с достаточной силой определять и характер их тринитарных концепций.

---

\* *Harnack*. Op. cit. Bd III. S. 108. Anm. 4 — cnfr. *Dorner*. Op. cit. S. 18: «Die letztere Tendenz (sc. ad simplicitatem) stammt ohne Zweifel aus seinem Gegensatz gegen die Manichäer und seinem Anschluß an die Neoplatoniker». Немецкий автор *Loësche* в своем вышеупомянутом нами латинском трактате о неоплатонизме Августина (в учении о Боге) указывает целые четыре причины, объясняющие психологическое образование у Августина этой идеи о простоте и неизменяемости Божественного существа (S. 36—37).

Религиозно-философские воззрения Плотина о Божестве и его внутренней (имманентной) жизни далеко еще не исчерпываются понятием только «Единого». Самую характерную часть религиозной метафизики Плотина составляет его учение о «трех начальных ипостасях» (Enn. V, lib. I—IX, p. 298—369), именно: Едином, Уме и мировой, или всеобщей, Душе (Ἐν, νοῦς καὶ ψυχὴ τοῦ κόσμου, ψυχὴ τοῦ παντός).

Как Первоначало бытия, Единое, по взгляду Плотина, как мы уже неоднократно отмечали, есть абсолютно простое бытие, к которому решительно неприменимы никакие определения или предикаты. Но бесконечно возвышающееся над всем множеством и разнообразием эмпирического бытия, Единое, однако, не может быть мыслимо совершенно от всего изолированным и безусловно самозаклученным. Плотин, как мы знаем, был вынужден допустить, что оно является причиной множественного и качественно определенного мира.

Первым произведением Первопричины, открывающим собою последовательный ряд происходящих от нее следствий, является Ум, *вторая* ипостась, или *второе* начало, миробытия. Рождение из Единого этого Ума является первым моментом перехода абсолютной простоты Единого к логической сложности в бытии. Рассматриваемый со стороны своего «quo modo»<sup>13</sup>, этот процесс, по своему существу вневременный и премирный, представляется Плотиним в следующем виде: Единое, оставаясь совершенно неподвижным, обращается к самому себе и созерцает себя. Это созерцание, по выражению Плотина (ἡ δὲ ὁρασις αὐτῇ νοῦς), и есть Ум (Enn. V. I. 7. 303). Логический анализ имманентного процесса рождения, равно как и онтологической структуры Ума, вскрывает в нем наличность двух моментов, определяющих собою двойкий характер отношения Ума к Единому. Как происшедший от Единого, Ум испытывает природное тяготение к Единому и, движимый им, устремляется к Единому и созерцает его, но на этой ступени еще бессознательно (ἀνοήτως)\*; он как бы смотрит и не видит. Это не созерцание Единого в собственном смысле слова, а скорее неопределенное и бессодержательное притяжение, или влечение, к Единому, простая каузальная зависимость от него. На этой, начальной, ступени своего бытия, характеризуемого самым тесным единством (ταυτότης) его с Первым началом, Ум, собственно, не может еще быть назван Умом, а только «сущим». «Но по мере того, как Ум смотрел на Единое, это его неопределенное влечение становилось определенным, бессодержательное наполнялось мыслимым содержанием, смутное зрение (ὄψις) превраща-

\* Enn. VI. VII. 16. 488.

лось в видение (ὄρασις)» \*. Этим открывается новая эра в жизни Ума, вносящая в него начало сознания и мышления. С этого момента Ум вступает в новую (следующую) фазу своего развития: наполнившись содержанием через созерцание Единого (Блага), Ум обращается теперь к созерцанию самого себя и в силу этого из просто сущего становится уже Умом \*\*. На языке современной психологии это, по-видимому, будет означать то, что сущее, получив от Единого содержание, приходит к самосознанию и единству. В этой, высшей, стадии своего развития Ум, как бы индивидуализировавшись в самостоятельный духовный центр, продолжает свое бытие в уже известном обособлении (ἐτερότης) от Единого, независимо от него и характеризуется как второе самостоятельное начало бытия.

По своей метафизической структуре и психическому содержанию своей жизни Ум в противоположность Единому представляет собою явление уже сложного порядка, хотя сложность эта только логическая, а не реальная. Абсолютная простота Единого как бы дифференцируется в Уме, логическая деятельность которого одновременно развивается (движется) в двояком направлении, так сказать, центробежном и центростремительном, то есть в сторону Единого и по отношению к самому себе \*\*\*.

Процесс постепенного осложнения Ума онтологическими и логическими ингредиентами достигает, так сказать, своего высшего напряжения, фиксируясь в содержании его мышления: Единое Благо, на которое устремляется теперь Ум и в котором как бы проецирует себя, в его сознании преломляется и как бы отлагается в виде множества представлений, концентрирующихся затем в целостную стройно-гармоническую систему идей.

Последние образуют собой целый умопостигаемый, или идеальный, мир (κόσμος νοητός), в котором заключены, как части в целом, все роды и виды существующего мира \*\*\*\*.

В силу того множества и того разнообразия идей, на которые рассеивается абсолютно простое Единое, Ум, напротив, называется у Плотина «многим» (πολὺς \*\*\*\*\*), πλήθος <sup>6\*</sup>, πολλὰ <sup>7\*</sup>, διπ-

\* Enn. V. VI. 5. 344; VI. VII. 16. 488, см.: Болотов. Цит. соч. С. 32; ср.: Владиславлев. Цит. соч. С. 80 и далее.

\*\* Enn. V. VI. 5. 344 — cnfr. V. VIII. 16. 488; V. III. 11. 319—320; V. II. 1. 308.

\*\*\* Enn. VI. IX. 2. 530.

\*\*\*\* Enn. V. IX. 6. 364; V. V. 4. 333; V. IX. 6. 364 — cnfr. V. III. 16. 324.

\*\*\*\*\* Enn. VI. VII. 39. 505; VI. IV. 4. 436.

<sup>6\*</sup> Enn. VI. III. 11. 419.

<sup>7\*</sup> Enn. V. IV. 2. 328 — cnfr. V. III. 15; VI. VII. 14; VI. II. 22; VI. VII. 8.

λοῦς \*, δύο \*\* etc.). Нужно, однако, заметить, что вышеупомянутый λόγος νοητός, как продукт творческого мышления Ума, представляет собою не просто механический конгломерат идей, но живой органический центр \*\*\*, где в высшем гармоническом (художественном) синтезе объединяются все более частные идеи и где они находят и принцип своего объяснения, и осуществление своего назначения.

Вот почему Ум в имманентной жизни Божества представляет собою как бы принцип единства во множестве и множества в единстве \*\*\*\*.

Все же его единство по сравнению с единством Первого начала есть только вторичное, производное, относительное, тогда как единство и простота Первого начала абсолютны.

Выражаясь фигурально, Ум, в противоположность абсолютной простоте и бескачественности Единого можно назвать «призматической проекцией» чистого *esse* Единого, «ипостасным рефлексом» его потенциальных свойств или, иначе, раздельной объективацией его внутреннего содержания. С этой точки зрения, отношения между ними можно характеризовать как отношения «возможного к действительному, идеального к реальному, скрытой энергии к актуальной, δύναμις (как потенциальной силы) к ἐνέργεια» (как силе действующей и качественно определенной) \*\*\*\*\*.

Таковы, по воззрению Плотина, генезис и природа Ума, проходящего в своем бытии две стадии развития и обнаруживающего в свойствах и функциях своей природы, в отличие от Первого начала, глубокопроникающий его принцип двойственности и сложности. — Однако рождение Ума в глубочайших недрах Единого есть только первичный момент (*prius*) аберрации его внутренней имманентной жизни, коим еще не заканчивается градация нисхождения Абсолютного к конечному, или процесс постепенного перехода идеального Единого к эмпирическому миру множественных и качественно разнообразных конкретных бытий. Идеи, порожденные Умом и в нем заключенные, не обладают такой степенью активности и подвижности, чтобы, так ска-

---

\* Enn. VI. IX. 2. 530.

\*\* Enn. V. VI. 1. 341.

\*\*\* Enn. V. I. 4. 301.

\*\*\*\* Enn. IV. VIII. 3. 288; VI. VII. 8. 481.

\*\*\*\*\* Мы не входим пока в более подробное рассмотрение вопроса об отношении второго начала к первому — отношении, которое, как это будет показано ниже, обуславливается сущностью и достоинством каждого из них.

зять, *motu proprio*<sup>14</sup> перейти из сферы идеального, или умопостижаемого, бытия в область эмпирических духовно-материальных сущностей и явлений (из сферы чистого «бытия» в область призрачного «бывания»).

Эту задачу — воплотить в мире духовно-чувственных реальностей неподвижные и неизменные силы Ума как простые части, лишь его деятельности и сообщить им движение и жизнь — и берет на себя всеобщая, или мировая, Душа, которая в системе Плотина является последним звеном (Enn. V. I. 7. 304), замыкающим собою имманентный процесс диалектического саморазвития Единого<sup>\*15</sup>.

Вслед за Умом — говорит Плотин — нужно предположить Душу \*\*. Душа является вторым началом, коим посредствуется переход Единого к множому.

Метафизическая сущность Души и ее функциональная жизнь являют в себе признаки еще большей по сравнению с Умом сложности и двойственности. По своему происхождению и внутренней природе Душа есть «выраженная энергия Ума, некий его образ, или вынесенное вовне слово его» \*\*\*. Предостерегая от грубоэманатических представлений генезиса Души, связь и отношение ее к Уму Плотин объясняет по аналогии с физической теплотой, которая распространяется от огня и вместе с тем остается при нем \*\*\*\*. Несмотря, однако, на свое тесное сродство с Умом, обуславливающее собою и ее генетическую связь с Единством, Душа вместе с тем по своей природной организации значительным образом отличается от второго начала.

В то время как Душа имеет ум лишь в качестве извне привзошедшего в нее ингредиента (ἐλαχτὸν νοῦν) \*\*\*\*\*, Ум, как второе начало в сфере Божества, представляет собою, по существу, логическую силу, созерцающую и мыслящую: в составе элементов, организующих собою природу Ума, логический, по мнению Плотина, доминирует над метафизическим, этическим и проч., так что Ум есть начало интеллектуальное по преимуществу.

Душа стоит как бы на границе двух миров: сверхчувственного — Божественного и чувственного — конечного, служа их живым соединительным звеном. В силу этого Душа, по воззрению

\* Enn. V. I. 7. 304 (καὶ μέχρι τούτων τὰ θεῖα).

\*\* Enn. II. IX. 1. 94.

\*\*\* Enn. V. I. 3. 300; Enn. V. I. 3. 300; cnfr. Ibid. V. I. 7. 303; V. VI. 4. 343; Enn. V. I. 3. 300.

\*\*\*\* Enn. V. I. 3. 300.

\*\*\*\*\* Enn. V. VI. 4. 343.

Плотина, является *третьим*, в порядке убывающего совершенства, началом миробытия, при помощи которого совершается процесс перехода (ниспадения) идеального Единого к множественному и качественно разнообразному миру эмпирических реальностей. Названия, прилагаемые Плотинином к Душе, и сравнения, проводимые им для уяснения понятия о ней, показывают, что Плотин считал Душу по своему достоинству ниже Ума. «Плотин называет ее как бы ὑλὴ для εἶδος — ума, λόγος ἐν профороῖ, указывая тем на низшее сравнительно с Умом ее качество. Посему, уподобляя Ум солнцу, Душу Плотин уподобляет луне, заимствующей свой свет от солнца» \*.

Поставленная на границе двух миров, чувственного и сверхчувственного, Душа все же более тяготеет к миру идеальному, Божественному, к которому принадлежит по своей метафизической природе. Поэтому, если Первое начало можно графически представить в виде центра, а Ум в виде неподвижного круга, то Душу, ввиду ее природного тяготения к 1-му и 2-му началам и в силу ее постоянного (деятельного) стремления реализовать Единое во многом (мире), можно было бы уподобить движущемуся кругу \*\*.

При всем том свойства сверхпространственности (Enn. VI. IV. 5. 437) и вечности (Enn. IV. IV. 15. 231) — эти категории Божественного Бытия, коими Плотин предикатирует Душу, — не оставляют никакого сомнения в том, что она в глазах Плотина — существо высшего порядка. Действительно, вместе с Единым и Умом, Душа, по учению Плотина, входит в сферу Божества, являясь печатью и завершением так называемой на языке Плотина ἀρχικῇ τριάς (начальной триады) \*\*\*.

Мы рассмотрели слагаемые метафизической триады Плотина. Переходим теперь к рассмотрению возвышенного умозрения бл. Августина о трех Лицах Св. Троицы.

Суждения бл. Августина относительно догмата о Св. Троице отличаются двояким характером: как суждения учителя Церк-

\* Enn. V. I. 3. 300; Владиславлев. Цит. соч. С. 103.

\*\* Enn. IV. IV. 16. 231—232.

\*\*\* Enn. V. I. 7. 304. «Первая, или всеобщая, душа не только по своей природе не принадлежит к тварному миру, не только по своей сущности вне телесного мира, но она и действует на него не непосредственно. Эта первая душа лучеиспускает из себя вторую, называемую Плотинином природою (φύσις), и только последняя соединена с телом мира точно так же, как наша душа с нашим телом». См.: Целлер. Очерк истории греческой философии / Пер. с нем. М. Некрасова. СПб., 1886. С. 282.

ви, исповедующего преданное учение Церкви в качестве законообязательного канона веры, и как философа, прилагающего к раскрытию и обоснованию его принципы и методы философски воспитанной мысли. Отсюда само учение Августина о Св. Троице может быть рассматриваемо или как предмет символично-церковного исповедания Августина, или как объект его богословско-философского исследования. — В сфере именно его рациональной конструкции тринитарного догмата (его учения о Св. Троице), хотя всецело проникнутой у него церковными интересами, можно, однако, по-видимому, усматривать отражение концепций и методов неоплатонизма, на первый взгляд даже не вполне церковного характера, особенно если делать из положений нашего отца логические выводы. Этой стороной своей тринитарной системы в некоторых ее пунктах известным образом Августин соприкасается со спекулятивными формулами и идеалистическими схемами философы Плотина.

Две общие черты, по установившемуся взгляду\*, характеризуют умозрительное богословие Августина: это — принцип рационального познания истин веры и психологическая точка зрения (основа) его богословствования. Характерною же особенностью гносеологии бл. Августина, проникнутой у него — не без влияния неоплатонизма — онтологическим интересом, является его учение о «репрезентационизме», то есть, способности твари реально отображать в свойствах и отправлениях своей природы Своего Творца.

Это метафизическое положение, в основе которого лежит у бл. Августина взгляд на мир не только как на творение Божие, но и как на откровение свойств и совершенств его Абсолютного Создателя, собственно, утверждается у Августина на библейской мысли о Боге как Творце мира и человека и на откровенном же учении о последнем как образе Первого. Но этот библейский взгляд находит в воззрениях Августина гораздо более широкое развитие, особенно яркое выражение и чрезвычайно разнообразное применение. Мысль о человеке как образе Божиим, имевшая чрезвычайно важное значение для самого Августина, становится основною мыслью и всего его богословского умозрения, развитого им, как сказано, на психологической почве. Она является центральною идеей его катафатического богословия<sup>16</sup>. Она же всецело определяет собою и субъективно-психологический метод его богословствования. Но особенное значение эта библейско-

\* Бриллиантов. Цит. соч. С. 90 и далее; Четвериков. О Боге как Личном существе. С. 315 и далее.



философская идея имеет для рационального уяснения и обоснования Августином церковного догмата о Св. Троице. Вся рациональная конструкция этого предмета христианской веры базируется у Августина на этой идее, получающей у него свое специфическое выражение. С точки зрения рассматриваемой идеи, в смутном зеркале нашей земной действительности нашим тусклым взорам представляются, однако, яркие образы Троиединого Бога, громко вещающие нам о Нем как об их абсолютной Причине и Цели. Поэтому первой задачей, представлявшейся Августину на этом пути его тринитарных исследований, было установить и открыть в длинной восходящей лестнице земных тринитарных аналогий или образов \* самое совершенное (на земле) отображение Бога-Троицы и в этом отображении найти и определить его, так сказать, «главный центр», в котором наиболее выпукло и ярко светились бы собранные в нем лучи его Божественного Первообраза. Такое совершеннейшее на земле отображение тварью ее Триипостасного Творца Августин и находит наконец в богоподобном духе человека.

Представитель «метафизики внутреннего опыта» \*\* и выдающийся «психологический гений патристической эпохи» \*\*\*, бл. Августин углубляется теперь прежде всего в аналитику личного содержания психической жизни человека, чтобы путем эмпирического анализа постоянно сменяющихся душевных явлений произвести как бы «отбор» всех привходящих в нее с течением времени внешних и случайных ее элементов. Он как бы хочет при этом найти означенным путем ту «чистую доску» (*tabula rasa*) души, на которой, по Локку, опыт жизни не провел еще ни одной линии и которая составляет ее статический субстрат, лежащий в основе всего подвижного и изменчивого содержания нашей психики как ее идеальная конституция или общий закон \*\*\*\*. Эта сторона человеческого богоподобного духа и представляет собою тот нематериальный центр, в котором как бы соприкасаются друг с другом Бесконечное с конечным, Божественное с человеческим, Творец со своею тварью.

---

\* Подробное изложение этих аналогий, своеобразно классифицированных, см. в сочинении немецкого католического ученого Th. Gangau'a: *Des heil. Augustinus die speculative Lehre v. Gott dem Dreieinigem*. Augsburg, 1865. S. 209—286.

\*\* *Вундельбанд*. История древней философии (с приложением — «Августин и средние века»). СПб., 1893. С. 321—351.

\*\*\* *Harnack A.* Op. cit. Bd III. S. 95.

\*\*\*\* *De Trinit.* XIV, IV, 6, col. 1040 — cnfr. *Ibid.* IX, IV, 5, col. 963; *Ibid.* XIV, VIII—X, 11—13, col. 1044—1047 и др.

Тщательно произведенная Августином психологическая критика «чистой природы» человеческой души дает ему возможность установить, что ее неизменная основа, в которой находит свое выражение непреходящая (идеальная) конституция природы человеческого духа и по которой именно последний может служить отражением Бесконечного и Неизменяющегося Духа, заключается во всегда присущей душе человека способности самосознания. Указанная способность самосознания непрерывно раскрывается в имманентном процессе объективации душой заключенного в ней внутреннего содержания как результата ее предыдущего развития. В силу этой основной способности, определяющей собой сущность жизни конечного (разумного) духа, последний непрерывно поставляет пред собою или «представляет» себе свое содержание как продукт собственной деятельности. В этом, по Августину, и состоит процесс объективирования, лежащий в основе самосознания. Психологический анализ самосознания, насколько оно находит свое выражение в процессе самообъективирования разумной человеческой души, обнаруживает в едином духе человека три нераздельно соединенные стороны — бытие, познание и волю.

«Дух есть, во-первых, мыслящее бытие (*mens*), духовная сущность (*essentia*), субъект и живой носитель идей и представлений» (*memoria*<sup>17</sup> — в смысле общего содержания психической жизни или, в переводе на язык современной психологии, «сознание»). «Во-вторых, он есть мыслящая и познающая деятельность (*notitia*), разум (*intelligentia*) и самопознание (*interna visio*<sup>18</sup>). В-третьих, он есть воля (*voluntas*), и, поскольку воля направляется в сторону самого волящего субъекта и соединяется с чувством, он есть любовь (*amor*)» \*. «Таким образом, человеческий дух есть триада: *мыслящий субъект, познающий разум*, которым этот субъект познает себя, и *любовь*, которою он любит себя и свой разум: (*mens et notitia, qua se novit, et amor, quo se notitiamque suam diligit*). Но вместе с тем он есть и монада, потому что эти три его стороны суть только равные друг другу формы, или проявления одной и той же сущности (*haec tria aequalia inter se et unius ostenduntur esse essentiae* — *De Trinit.* XV, III, 5; *cnfr.* VI, 10). Рассматриваемая в отдельности, каждая из этих трех сторон человеческого духа включает в себе две остальные, так что дух является

\* *Confess.* I. XIII, II; *De Trinit. libri IX et XV.* См.: Соколов П. П., проф. Учение о Св. Троице в новейшей идеалистической философии // Вера и разум. 1893. Отд. фил. С. 377—378.

в них нераздельным триединством» \*. Такова структура человеческого духа в метафизической психологии Августина.

Дальнейшая задача тринитарной метафизики Августина состояла в том, чтобы, стоя на почве «репрезентационизма», определить отношение добытой таким путем тринитарной конструкции (анalogии) к учению Откровения о Троице Божьей.

При попытке уяснить внутреннюю жизнь Троицы Божьей по аналогии с жизнью человеческого духа, сходного в самом существе своем с Духом Абсолютным, представлялось вполне возможным определяемое процессом объективации самосознание человеческого духа как основу его природы и жизни, а *minori ad majus*<sup>19</sup>, перенести затем и на Абсолютный Дух. При этом, с одной стороны, данные гносеологического анализа самосознания, добытые субъективно-психологическим путем, в приложении к Абсолютной сфере бытия приобретают объективно-метафизическое значение. С другой стороны, само собою разумеется, в Боге, как в существе Абсолютном, и этот процесс самообъективирования должен представляться совершающимся с абсолютной энергией, т. е. с устранением из представления о нем всех предикатов конечности, характеризующих, однако, означенный процесс в душе человека. Целостная (онтологическая и нравственная) полнота внутреннего содержания Бесконечного Духа должна объективировать себя с абсолютной энергией сознания и абсолютной интенсивностью воли.

Такова сущность рационально-психологической конструкции бл. Августина, устанавливающей и уясняющей, с точки зрения репрезентационизма, аналогичность духа конечного и Бесконечного. Это ее вторая задача, и ею, можно сказать, исчерпывается положительное значение богословского умозрения Августина.

Но главная, или конечная, цель этой богословской и тринитарной конструкции, имевшей у Августина методологическое и служебное значение, состояла в том, чтобы при посредстве ее и из нее вывести и уяснить собственно-церковный догмат о тринитарности Лиц Божьих.

Применяя установленную точку зрения к церковному учению о Божественных Лицах Св. Троицы и Их взаимоотношениях, в Абсолютном Субъекте Божественного самосознания, или источном начале жизни Абсолютного Духа, бл. Августин предполагает первую ипостась Св. Троицы — Отца, рождающего из Себя Сына и изводящего Дух. В Абсолютном Объекте Божественного сознания и любви — Слове, более или менее согласно с общепер-

\* Ibid.

ковной концепцией евангельского Логоса, видит Августин Второе Лицо — Сына Божия, предвечно рождающегося из существа Отца. Третий же аналогический момент его тринитарной формулы — воля, или любовь, в которой первые два объединяются друг с другом и в которой выражается сама сущность тринитарного процесса, сближается Августином с Духом Святым как третьей ипостасью Божественной Троицы. «Principaliter», то есть первоначально или преимущественно исходя от Отца, Дух Святой — с точки зрения рационально-психологической конструкции Августина (De Trinit. XV, XXVI, 47, col. 1904) — должен исходить вместе с тем и от Сына (de utroque = Filioque)<sup>20</sup>, основанием чему должно служить субстанциальное единство Сына с Отцом, вне-временный характер тринитарного процесса, исключающий всякую хронологическую последовательность моментов, и наконец посредническое положение в этом процессе Духа Святого как взаимной связи (spiratio, commune donum), или любви (charitas, amor), Отца и Сына\*.

Такова в общих чертах философская конструкция догмата о лично-троичной жизни Бога в творениях Августина.

Эта возвышенно-идеалистическая схема построения им тринитарного догмата, при всей оригинальности его психологической конструкции, напоминает собою отчасти такую же выше-рассмотренную умозрительную схему в тринитарной теософии Плотина. Равным образом и его концепция Сына как самообъективированного сознания Отца, как адекватного рефлекса или отображения ипостаси — сущности Отца также, можно думать, в некоторых своих подробностях отражает в себе, конечно, *mutatis mutandis*<sup>21</sup>, подобные возвышенно-идеалистические концепции широко распространенной в его время философии Ликополита<sup>22</sup> (неоплатонизма).

Но это сходство Плотина и Августина, замеченное нами в их внешних приемах и методах, в обращении с однородным философским материалом и философскими терминами соединяется, однако, с глубокой принципиальной противоположностью основного содержания их понятий, внутреннего смысла их терминов. Идея, которая демаркационной линией разделяет поле религиозно-философского мирозерцания Августина и Плотина и определяет характер их тринитарного умозрения, — это идея живой Божественной личности, живого личного Бога.

\* De Trinit. XV, XVII, 29, col. 1081; Ibid. XV, XXVI, 47, col. 1094, 1095.

Идея живого личного Бога была для Августина самой дорогой идеей, отсутствие которой в неоплатонизме оттолкнуло его от последнего и которую он никогда, конечно, не принес бы в жертву философским интересам своей рациональной конструкции. Логическое же затруднение — мыслить простой абстрактный момент в вечном акте Божественного самообъективирования как живую самосознательную личность — Августин отнюдь не испытывал и не придавал ему никакого значения. Вот почему каждый из трех вышеохарактеризованных нами моментов в имманентном процессе Божественного самообъективирования (объективации) из простого положения Богом Себя Самого пред Самим Собою в Себе Самом тотчас же в христианском сознании Августина оживляется и ипостасируется, превращается в живую самосознательную личность Бога Отца, Сына Божия и Святого Духа. Отец, Сын и Святой Дух — это для богословского сознания Августина не есть троичность одних только абстрактных форм, или безличных моментов, в Божестве, но в церковном смысле этого слова Св. Троица Божественных Лиц — Троица живая и животворящая. К этой высочайшей и совершеннейшей Троице как к личному существу, всереальному и живоносному, он неоднократно обращается с проникновенною молитвою, Ей возносит вдохновенную песнь хвалы и благодарения \*.

Столь же глубокое (принципиальное) различие обнаруживается между Плотиним и Августином и при дальнейшем сопоставлении более частных (основных) пунктов тринитарного умозрения каждого из них. В данном случае мы коснемся только некоторых из них.

Точкою отправления церковной тринитарной догматики Августина служила известная уже Церкви (Афанасиевская<sup>23</sup>) \*\* формула символического исповедания, что Единый по существу Бог троичен в Лицах. «Единый Бог есть Отец, Сын и Св. Дух; Отец не есть Сын, Сын не есть Отец и не Дух Св., и Дух Св. не есть ни Отец, ни Сын, но вместе все — Один Бог» (Epist. 239, n. 3; De Trinit. V, IV, 7, col. 824; cnfr. De Civit. Dei. XI, 24; рус. пер.: IV, 212) \*\*\*. Это выражение ясно указывает на ту глубокую мысль,

\* См., например, эпилог его специального трактата о Св. Троице: De Trinit. XV, XXVIII, 51, col. 1097—1098 и др.

\*\* Grandgeorge. Op. cit. P. 97; cnfr.: Loësche. Op. cit. P. 67; Böhringer. Op. cit. II. P. 279; Schmid R. Marius Victorinus Rhetor und seine Beziehungen zu Augustin. Kiel, 1895. S. 76.

\*\*\* Ср.: Афанасий Александрийский. Слово против ариан, III, 4 = Migne. Patrol. curs. compl., s. gr. t. 26 (Opp. Ath. II), col. 327; рус. пер. (3-е изд. Московской Дух. академии, 1902): Ч. II. С. 373 (стр. 482).

что каждое из Лиц Св. Троицы есть Бог всецело и все Три Лица (суть) не более Бог, чем каждое из Них, мыслимое в отдельности. Все эти мысли сведены Августином к единству в следующей его краткой, но выразительной формуле: «Trinitas — unus Deus (est)»<sup>24</sup> (De Trinit. V, XI, 12, col. 919; Ibid. V, VIII, 9, col. 917; cnfr. Contr. Maxim. II, XXVI, 14, col. 814). Этим выражением с достаточной силою определяется имманентный характер Св. христианской Троицы Августина. Точно так же, как и в богословской системе св. Амвросия Медиоланского<sup>25</sup>, мощное влияние которого испытал на себе Августин, Бог, по его воззрению, «Троичен в Лицах не в силу необходимости открывать Себя в мире, но Троичность обуславливается самим существом Божественной природы и понятие о Ней (Троичности) аналитически выводится из самого понятия о Боге» \*. Таким образом, это вышеприведенное выражение Августина приобретает у него тот глубокий смысл, точного выражения какого мы не находим еще у церковных писателей доникейской эпохи и какой составляет догматический итог результатов всего предшествующего развития богословской мысли, принадлежащий уже заключительному моменту истории тринитарного догмата.

В то время как некоторые выражения Плотина дают основание предполагать, что Единое рождает Ум как слепая стихийная сила, по физической необходимости \*\*, и этот процесс носит более или менее случайный характер<sup>26</sup>, — в тринитарном богословии Августина онтологический принцип троичного бытия в Боге полагается в самой природе Божества, имманентно содержащей в себе бытие Отца, Сына и Св. Духа. В то время как генезис Ума и Души в системе Плотина, с одной стороны, обуславливает собою

\* *Адамов Ив.* Учение о Троице св. Амвросия Медиоланского // *Богословский вестник.* 1910. Июнь. С. 347.

\*\* По мнению проф. А. А. Спасского, перу которого принадлежит капитальный труд по истории тринитарной догмы — «История догматических движений в эпоху Вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени)» (Т. I: Тринитарный вопрос. Сергиев Посад, 1906), — «самый существенный недостаток метафизической триады неоплатонизма в том, что здесь происхождение Ума и Души определяется общими логическими и метафизическими законами и происходит помимо желания и воли Единого» (С. 522; ср.: С. 111). То же утверждает и проф. В. В. Болотов в своей «превосходной во всех отношениях» диссертации: «Учение Оригена о Св. Троице» (СПб., 1879. С. 39). См. о том же у М. Владиславлева, автора до сих пор единственного изданного на русском языке специального исследования о неоплатонизме: «Философия Плотина, основателя неоплатонической школы» (СПб., 1868. С. 78).

неравенство их с Первым началом, а с другой стороны, сам обуславливается фактом творения мира, от которого и Ум, и Душа в силу того поставляются в известную зависимость, — у бл. Августина, напротив, «Единый Бог и есть сама Троица» \*.

Раскрываемая Августином, как богословом посленикейской эпохи, уже не в генетическом, а в систематическом порядке<sup>27</sup>, Св. Троица Божественных Лиц представляется в творениях его, выражаясь философски, уже как органический ипостасный синтез Отца, Сына и Св. Духа, причем и Сын, и Св. Дух, так же как и Отец, являются конститутивными моментами одного и того же Божественного Триипостасного Бытия. Принцип бытия 2-й Божественной Ипостаси — рождение — есть, с точки зрения подобной психологической конструкции, вечный акт природы Абсолютного Духа и обуславливается, если так можно выразиться, самой Божественной организацией. Равным образом, и принцип бытия Духа Св. — исхождение — полагается у Августина в самом существе Триединого Бога, или, иначе говоря, в определении Его как Живого, Личного, от вечности мыслящего и волящего Самосознательного Духа.

Не то мы видим у Плотина. «Бытие Ума и Души никоим образом не предрешается существом Единого, не предначертано в нем, по крайней мере с большей ясностью, чем существование самого мира; в таком понятии о Божестве нет мотива для внутреннего самооткровения Его в Троице». Знаменитый неоплатоник «не мог достаточно ясно мотивировать даже появления 2-го начала; рождение Ума в его системе является как не совсем понятный в своем смысле и цели переход потенциальной энергии Единого в актуальную — как акт, к которому оно само относится чисто пассивно» \*\*<sup>28</sup>. Сама возможность этого рождения как какого-то «неподвижного движения», происходящего внутри абсолютно простого, от всего изолированного, сверхсущего существа Единого и связанного с этим движением созерцания себя составляет в философии Плотина необъяснимое «*contradictio in adjecto*»<sup>29</sup>. Последнее сверх того стоит в прямом противоречии с его собственным решительным заявлением об абсолютной простоте Единого, исключающей собою возможность в нем мышления и самосознания (самосозерцания)<sup>30</sup>. — Точно так же не вытекает с внутренней необходимостью из существа Единого и происхождение 3-го начала неоплатонической триады — Души. Назначение последней — быть

\* *Migne*, s. l., t. 42; De Trinit. V, VIII, 9, col. 917 — cnfr. t. 42; Contr. Maxim. II, XXVI, 14, col. 814 — cnfr. col. 703.

\*\* *Болотов*. Цит. соч. С. 378.



создательницей мира и ближайшей прямой посредницей между Единым и многим, между Бесконечным Богом и конечным миром, органически привязывает ее по бытию к внешнему миру, вне которого она почти вовсе теряет всякий *raison d'être*<sup>31</sup> своего существования. Таким образом, бытие и 2-го, и 3-го начал диалектической триады Плотина не постулировано у него, по крайней мере с достаточной ясностью, из самого существа Единого и его внутренней необходимости (*ad intra*)\*. Мотивированное главным образом космологическим интересом (*ad extra*), бытие обоих начал в значительной степени прикреплено к миру. В этом слышится отголосок античной философской мысли его времени, отрицавшей возможность непосредственных отношений Верховного Божества к миру и сообщившей всей системе Плотина, как это было выше отмечено, глубоко дуалистический характер. По Плотину, в конце концов выходит, что не в самом существе Ума и Души цель их бытия, а в мире. А при таком понимании тайна троичности Абсолютного Существа не может находить для себя сколько-нибудь удовлетворительного разрешения. Учение же Августина о Сыне Божиим и Св. Духе, из которых Каждый Сам в себе имеет цель своего бытия, и совершенно не похоже на учение Плотина о том же, и гораздо его выше<sup>32</sup>.

Особенно же яркое и выпуклое различие между тринитарным умозрением нашего философа и нашего церковного учителя, весьма характерное для всего мировоззрения каждого из них, обнаруживается в вопросе о взаимоотношении между первым и вторым, равно вторым и третьим Началами их троичности. Взаимоотношение это, понимаемое как субординация у Плотина и как координация у Августина, еще более углубляет пропасть, разделяющую умозрительную абстрактную триаду Плотина и Живую Личную Троицу Августина. Вышеохарактеризованная нами бульшая сложность онтологической структуры Ума, в противоположность абсолютной простоте Единого, и особенно процесс происхождения его через рождение путем постепенного развития, делают Ум в глазах Плотина существом низшего сравнительно с Единым порядка. Поэтому, хотя второе Начало существует рядом с Единым (Enn. V. I. 6. 302) и есть второй Бог (Enn. V. V. 3.

\* Высказывая эту мысль о недостаточной логической обоснованности у Плотина бытия его 2-го и 3-го начал, мы, конечно, не упускаем при этом из виду утверждения Плотина в «Эннеадах» (V. IV. 1. 327), откуда можно усматривать, что рождение Ума Плотин хочет, по-видимому, объяснить из самого понятия о Едином (как о всесовершенном) путем диалектического анализа его содержания.

332), однако, как рожденное, по своему достоинству оно ниже рождающего и отношение между вторым и первым Началами в силу этого квалифицируется, по Плотину, строгим субординационизмом.

Для Августина же, напротив, все Три Лица Божественной Троицы не только сосуществуют друг с другом, то есть совечны (*co-aeterni*) и сосущественны одно другому, то есть имеют одно и то же естество (*consubstantiales*), но и во всем друг другу соравны ( *pares, co-aequales*) \*. Между ними в данном отношении полный, так сказать, субстанциальный и синхронистический параллелизм, определяющий собою и их полное во всем равенство \*\*. Учение Августина о единосущии Лиц Св. Троицы и всецелом их равенстве составляет одну из самых ярких и характерных страниц тринитарного богословия нашего учителя.

Между тем как в триадологии Плотина через все отношения его второго Начала к первому красною нитью проходит резко выраженный субординационизм, у Августина к защите догмата единосущия Сына и Св. Духа с Богом Отцом сводится вся суть его противоарианской полемики, которую он ведет одновременно и на церковной, и на философской почве. К выяснению подлинного православно-христианского смысла идеи единосущия направлена и его антисавеллианская полемика <sup>33</sup>. Здесь же сосредоточен догматико-философский интерес Августина и тогда, когда он, для удовлетворения религиозно-философских запросов со стороны образованных членов его церковной общины, при посредстве уже рассмотренной схемы троичного догмата, предпринимает попытку рационально конструировать христианский догмат о Св. Троице путем аналогий и философской дедукции (*De Trinit. lib. IX—XV*). Мысль о тесном единстве всех трех Лиц Св. Троицы по существу, около которой и вращается преимущественное его

\* *Migne*, s. l., t. 42, col. 909, 947; t. 41, col. 337; t. 33, col. 751; t. 42, col. 683, 773—779; t. 39, col. 990; t. 40, col. 32, 74, 191, 630, 641, 683; t. 35, col. 1826; t. 42, col. 788, 827—828; t. 40, col. 648 и мн. др.

\*\* По Августину, все три Лица Св. Троицы — «нераздельное единство сущности» (*Epist. CLXX, 17*; ср.: *Epist. CLXIX, 6*; *CLXX, 5* и др.). В других местах он не менее настойчиво утверждает по отношению к Божественным Лицам: «единство силы, сущности, божественности, славы» (*Migne*, t. 42; *Contr. Maxim. II, XXVI, 14*, col. 814 — *сfnr.* t. 42; *De Trinit. I, IV, 7*, col. 824; *VII, VI, 11*, col. 945; *IV, XX, 30*, col. 909). С такою же решительностью и еще большей подробностью утверждается Августином совершенное равенство Божественных Лиц в отношении их божеских свойств, их творческой и экономической деятельности и проч. Достаточно для этого прочесть хотя бы только цикл его противоарианских сочинений.

богословское внимание и интерес, выражена им с такою настойчивостью и яркостью, что дает повод (впрочем, неосновательный) некоторым представителям рационалистического (протестантского) богословия упрекать его в наклонности к чисто савеллианскому слиянию Божественных Ипостасей \*.

Идея единосущия не чужда и тринитарной теософии Плотина. Как вечное и неизменное порождение Единого, Ум находится в самой тесной генетической связи с ним, будучи его образом, энергией и Логосом (Enn. V. I. 6. 303). То же нужно сказать и о Душе, являющейся Словом, некоторою энергией и как бы образом Ума (Enn. V. I. 6. 303). Подчеркивая этот момент ταυτότης<sup>34</sup> Души с Божеством, Плотин называет Душу даже не «подобосущной», а «единосущной» (ὁμοούσιον εἶναι) \*\*. Будучи тесно органически связана с Умом, как и Ум с Единым, Душа совместно с Умом и Единым составляют божественную сферу «τῶν ἀρχῶν ὑποστάσεων»<sup>35</sup> и, в противоположность миру эмпирическому, обладают общими свойствами божественной природы, как, например, нематериальностью, сверхпространственностью, вневременностью и проч. — Генетическое, или онтологическое, сродство их между собою обуславливает и моральную их связь друг с другом \*\*\*. В этом, по Плотину, заключается момент единства «начальной триады». «Но, несмотря на то, — говорит проф. Орлов, — что у Плотина в его учении о премирном, собственно-онтологическом, характере рождения Ума из Единого были налицо благодарная почва и материал для совершеннейшего конструирования единосущия ипостасей, однако Плотин намеренно избегает сделать из понятия о рождении Ума выводы, благоприятные учению о безусловном единосущии Ума с Единым» \*\*\*\*.

Августин же, наоборот, в широкой степени и с полным успехом пользуется возвышенно-идеалистической концепцией учения о Сыне как «адекватной объективации» Отца, как «совершеннейшем рефлексе» ипостаси — сущности Отца для доказательства реального, нумерического и внутреннего единства существа Отца и Сына и им обусловленного совершенного их равенства. Эта

\* Baur. Die christliche Lehre v. d. Dreieinigkeit in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Tübingen, 1841. I. S. 880; Harnack. Op. cit. Bd II. S. 294 fgg. (vrgl. S. 206); Bd III. S. 110 Anm. I; Loofs. Leitfaden zum Studium der DG. Halle, 1893. S. 201 fgg. О «модализме» Августина, его характере и основаниях см. еще: Grandgeorge. Op. cit. P. 97.

\*\* Enn. IV. VII. 10. 282; cnfr. Ibid. IV. IV. 28. 242.

\*\*\* Enn. V. I. 6. 303.

\*\*\*\* Орлов. Цит. соч. С. 107—108.

объективация Сына как «иной» или «особой» от Отца реальности не есть внутреннее разделение их сущности, но выражает лишь «образ их бытия» и характер их внутренних ипостасных (точнее — ипостазированных) взаимоотношений (*relationes, relative ad invicem*) \*.

Что Плотин далек был от апологетических целей по отношению к идее единосущия, это доказывает и терминология второго Начала в философии Плотина. Если Единое, по Плотину, можно рассматривать, скорее, как первую силу, совершеннейшую потенциальность, то второе Начало, с точки зрения Плотина, есть первая энергия. Но эта энергия, по терминологии Плотина, есть энергия не существа Единого (*ἐνέργεια τῆς οὐσίας*), а лишь энергия из существа (*ἐνέργεια ἐξ τῆς οὐσίας*); другими словами — в первом случае, т. е. энергию существа, Плотин мыслит как интегрирующую его часть, в последнем, т. е. энергию из существа, он понимает как продукт его природосообразного проявления себя во вне \*\*.

«Очевидно, философский интерес Плотина лежал в совершенно противоположном направлении — в желании по возможности резче провести черту различия между тремя началами как не сравнимыми друг с другом сущностями, оттенить момент их отличной ипостасности» \*\*\*. «И действительно, этот момент представлен у Плотина с наижелательною ясностью, и именно потому, что весь вопрос о “начальных ипостасях” у Плотина развивается на чисто онтологической почве, а не на почве случайно-исторического отношения Первоначала к миру» \*\*\*\*.

Принципиальная, или существенная, противоположность между первым и вторым Началами — как между сверхсущим и сущим, отрицанием и положением, как единым и многим, чистым бытием и опосредствованным, простым и сложным, и т. д. — полагает между ними непроходимо глубокую пропасть. Этот резко выраженный дуализм в отношениях первого и второго Начал

---

\* De Trinit. V, XI, 12, col. 918—919; cnfr. De Trinit. VIII, I prooemium, col. 947; ср.: De Civit. Dei. X, XXIII, col. 300; рус. пер.: IV, 145.

\*\* Тонкость этого различия Плотин поясняет аналогией огня и теплоты: 1) той теплоты огня, вследствие которой сам огонь по своей природе горяч (это энергия существа) и 2) теплоты из огня, развивающейся вследствие того, что огонь производит действие, сообразное с его природой (это энергия из существа) (Enn. V. IV. 2. 328).

\*\*\* Орлов. Цит. соч. С. 108.

\*\*\*\* Там же.

в философской системе Плотина \*, характерный для всей неоплатонической системы, является краеугольной онтологической аксиомой философского учения Плотина.

Напротив, философский интерес Августина, как сказано, направлен в совершенно противоположную сторону: оттенить преимущественно момент единства (единосущия) и равенства Божественных Ипостасей. К этому побуждали его богословские интересы наличного момента церковной жизни. Идейный противник Августина — арианство<sup>36</sup>, с его разделением единого существа Божия и вытекающей отсюда его метафизическою проповедью чисто языческого натурализма (в учении о тварном Логосе), более всего вызывало Августина на философско-богословскую защиту догмата единосущия.

Поэтому, если бл. Августин в триадологическом вопросе по преимуществу апологет единосущия, почти всецело сосредоточивающий свое богословское внимание на идее природного единства существа и равенства во всем Божественных Лиц Св. Троицы, то Плотин, наоборот, является скорее идеологом их принципиального различия, или иносущия, как прямой противоположности между Единым и многим, непроисшедшим бытием и бытием рожденным. «Рождающееся всегда более сложно, и потому всегда должно быть ниже, чем рожающее» (Enn. V. II. 2. 309 — *cnfr.* V. I. 7. 304; V. III. 15. 323) — этот непререкаемый для господствующей философии той эпохи основной ее догмат всегда затеняет и даже совершенно нейтрализует у Плотина его утверждения о единосущии первого и второго Начал, не допуская понимания его в смысле полной адекватности.

Мы уже выше отметили, как понимает Плотин момент единосущия трех членов его метафизической триады. Гораздо более глубоким характером запечатлено понимание единосущия Лиц Св. Троицы у Августина. Их единосущие — это не абстрактное и только умопредставляемое единство рода, но реально существующее, конкретное единство предмета, не простая только совокупность общих признаков или родовых свойств, но совместное и нераздельное обладание одной и той же природой, теснейшее и преискреннейшее, не только моральное, но и субстанциальное,

---

\* Хотя в учении его об Уме как посреднике между Богом и миром, и особенно о Душе как созидательнице мира, он смягчается настолько даже, что дает возможность некоторым иностранным и русским исследователям неоплатонизма признавать его системой динамического пантеизма, и притом даже в эманационной форме (Vacherot, Brandis, Zeller и др.). Ср.: *Владиславлев*. С. 322—323. См.: *Орлов*. С. 103.

или существенное, единство и тождество существа *со всеми* его Божескими достоинствами и совершенствами. Различие касается только образа их бытия (τρόλος ὑλάρξεως) совместно с их взаимными отношениями (relative ad invicem, relationes). Богословское умозрение Августина в данном случае возвышается уже до сознания такой высочайшей реальности единства Лиц Св. Троицы, аналогией которой в конечном мире служит не единство человеческих индивидуумов, а личное и конкретное единство отдельного человека, раскрывающего в себе некое триединство как конститутивный момент своей природы и жизни.

Приспосабливая для своих церковных целей идеалистическую концепцию неоплатонического учения об Уме, рождающемся от Единого, Августин, с точки зрения своего христианского сознания, привнес в нее такие элементы, которые смягчают ее безжизненно-холодный, отвлеченно-метафизический характер и сообщают ей новое, глубоко жизненное содержание и высший духовно-нравственный смысл. С этой стороны Августин восполняет отсутствие в неоплатонизме смягчающего противоположности принципа любви и живого взаимообщения. Зная основные черты психики Августина, нетрудно понять, почему он не мог удовлетвориться этой безжизненной умозрительной формулой неоплатонизма с ее тремя абстрактными моментами. Последняя, как мы уже отмечали, оживает у него, получая свой высший христианский смысл и потому глубоко жизненное и весьма плодотворное значение. Вот почему рождение второго Начала и исхождение третьего в тринитарной догматике Августина не есть только стихийно-необходимый, полубессознательный и как бы произвольный процесс саморазвития Сущего. Вечное происхождение второй и третьей Божественных Ипостасей (в образе рождения и исхождения) представляется у Августина как присносущный акт внутренней жизни Личного Бога, как обнаружение духовно-моральной полноты ее и потому как бы овеяно, согрето и запечатлено взаимной любовью Рождающего, Рождаемого и от Них, по богословско-философскому мнению Августина — Исходящего. Учение о Божественной Любви как внутреннейшем принципе триипостасной жизни Божества, как ее реальном двигателе и совершителе находит в лице Августина своего наиболее яркого представителя и наиболее оригинального и последовательного выразителя в святоотеческой письменности. С какою непререкаемою очевидностью и выразительною силою раскрывается любовь Божественная в происхождении и онтологическом взаимоотношении Лиц Св. Троицы, — наглядной иллюстрацией этому может служить следующая краткая, но сильная формула из VIII книги

специального сочинения Августина «De Trinitate», неоднократно и в различных выражениях им повторяемая. «Если ты видишь любовь, — говорит Августин, — то поистине видишь Троицу». «Вот три суть: любящий, любимый и любовь» \*. Это значит, что тайна Божественной Троицы есть тайна Божественной Любви, именем которой назван сам Бог (I Иоан. IV, 16; см. De Trinit. XV, VI, 10, col. 1064). Это значит, что Любовь, в которой, по мысли Августина, выражается самая сущность троичной жизни Божества, в сфере которой она как бы протекает и которою всецело проникнута, имеет значение не только гносеологического фактора \*\*, но сверх того приобретает в его глазах высший реально-объективный смысл метафизического принципа бытия второй и третьей Божественных Ипостасей. «По мысли самого Августина, при его широком понятии о любви, вся его рационально-психологическая конструкция догмата о Троичности должна служить собственно разъяснением этой его схемы: «amans et quod amatur et amor» \*\*\*, т. е. любящий, или субъект любви, любимое, или объект любви, и самая любовь (процесс, или чувство, любви).

Итак, после всего сказанного, о каком можно говорить реальном сходстве по существу между Платином и Августином в учении последнего о Св. Троице? По мнению уже цитированного нами французского автора Grandgeorge, с точки зрения «глубоких» или «коренных», принципиальных, различий между Платином и Августином в тринитарном вопросе, сходство, выступающее между ними в данном отношении, оказывается чисто вербальным (purement verbale — Grandgeorge. P. 89) \*\*\*\* и нумерическим (numérique — Ibid. P. 94), т. е. касается арифметических чисел «одного» и «трех», которые оба они употребляют при изложении своих тринитарных воззрений. Это, таким образом, не более чем только сходство числовых категорий, при полном различии \*\*\*\*\* внутреннего содержания, с ними ассоциируемого.

Все сходство между ними сводится к тому, что, по мнению и Платина, и Августина, Высочайшее Единое и Простое Бытие заключает в себе три ипостаси \*\*.

\* De Trinit. VIII, VIII, 12, col. 958; VIII, X, 14, col. 960 — cnfr. XV, III, 5, col. 1060; XV, VI, 10, col. 1064.

\*\* То есть как необходимое субъективное условие в деле доступной человеческого разуму меры познания Божественной Троицы.

\*\*\* См.: *Бриллиантов*. Цит. соч. С. 102, примеч. 1.

\*\*\*\* Grandgeorge. Op. cit. P. 89.

\*\*\*\*\* Grandgeorge. Op. cit. P. 89; Loësche. Op. cit. P. 67—68.

\* Grandgeorge. Op. cit. P. 94.



Факт единства (простоты) и факт троичной множественности (триипостасности) в имманентной жизни Божества одинаково признаются и Августином, и Плотиним. Но отношение к этому факту, понимание его у того и другого запечатлено характером «глубокого и коренного различия» \*, обусловливаемого принципиальным различием вышеохарактеризованных нами основных предпосылок их мировоззрений. В свете сказанного и сходство Августина с Плотиним в некоторых частностях и методах его богословско-философской системы получает свой особый смысл и значение. Некоторые термины и формулы Августина могут звучать у него в неоплатоническом тоне; формальная конструкция его философского учения о Боге-Троице, идеалистические схемы и методы его построений могут отражать в себе умозрительные конструкции и концепции неоплатонической философии; но этот «отзвук» и этот «отблеск» эллинской мудрости, преломляясь в христианском сознании бл. Августина, тотчас же сами, так сказать, «христианизируются» и «воцерковляются» и в силу этого как бы претворяются, приобретая высший духовно-моральный смысл и глубоко жизненный характер.

Такое «претворение» или, по крайней мере, «одухотворение» означенных идей классической философии в церковном самосознании великого отца западной Церкви настолько все же с принципиальной стороны глубоко и существенно, что после него справедливее и уместнее будет ставить вопрос уже не о сходстве Августина с Плотиним, но об их «различии». Во всяком случае, последнего будет здесь больше, нежели первого. С этой точки зрения и нужно рассматривать и оценивать те многочисленные, разнообразные и, по-видимому, очень близкие аналогии или параллели, какие обычно проводятся между выше рассмотренными нами пунктами религиозно-философской системы Плотина и Августина \*\*. Эти частные аналогии, касаясь иногда отдельных положений августиновского богословия и частных его мыслей, в

\* *Grandgeorge. Op. cit. P. 89, 94, 95 — cnfr.: Ibid. P. 91.*

\*\* Многочисленные «параллели» между различными пунктами догматико-философской системы Августина и религиозно-метафизическими воззрениями Плотина читатель может найти в соответствующих частях вышеотмеченных нами специальных иностранных исследований по вопросу об Августине и неоплатонизме (*Loësche. Op. cit.; Grandgeorge. Op. cit.,* а также: *Wörter. Die Geistesentwicklung des hl. Aur. Augustinus bis zu seiner Taufe. Paderborn, 1892*). Встречающиеся в творениях Августина цитаты из классических авторов (поэтов и прозаиков) текстуально приведены у Н. Becker'a (*Augustin, Studien zu seiner geistigen Entwicklung. Leipzig, 1908*).

общем относятся к внешнеформальной стороне его христианской богословско-философской системы, которая в целом совершенно оригинальна и в своих идейных основаниях и конечных целях сколь независима от неоплатонизма, столь и не похожа на него. Известное влияние на Августина идей неоплатонической философии, несомненно заметное еще в первые годы после его «обращения», с течением времени убывало в возрастающей прогрессии. Если и можно еще проводить подобного рода параллель между Плотиним и Августином в построении учения о существе Божества, то и эта «аналогия» в учении их о троичности Божественных Ипостасей, по-видимому, еще более ослабляется и отдалается.

Излагая учение бл. Августина о Боге, Едином в существе своем и Троичном в Своих Лицах, необходимо всегда помнить, что Августин был прежде всего христианским писателем и что высказываемые им богословско-философские мысли и догматические суждения иногда, при всей их оригинальности, все же проникнуты у него в конечном итоге строго христианскими и притом церковными интересами \*. В этом смысле Августина можно назвать «неоплатоником-христианином», а неоплатонические воззрения и предположения его — «философией христианского (нео)платонизма» \*\*.

«Сопоставляя же с воззрением Плотина на Единое христианское учение о Боге, — говорит проф. Спасский (автор новейшего на русском языке труда, посвященного истории тринитарного догмата) \*\*\*, — нетрудно видеть всю разделяющую их пропасть. Как бы далеко ни заходили церковные писатели в абстрагировании понятия о существе Божиим, сколь бы недоступным человеческому познанию и неопределимым они его ни считали, — они всегда признавали, что Божеству всецело присуще самосознание и самоопределение, всеведение и всемогущество. Три ипостаси, в которых проявляется Божественная Сущность, — Отец, Сын и

\* В качестве христианского учителя и епископа бл. Августин отнюдь не склонен принимать те положения и выводы, к которым, однако, логически увлекался иногда как мыслитель-философ (см.: *Grandgeorge. Op. cit.* P. 97—98, 155—156).

\*\* См.: *Nawille. Saint Augustin. Seconde partie: Exposition de la philosophie platonico-chrétienne d'Augustin. Genève, 1872. P. 67—124. См.: Thimme W. Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner «Bekehrung», 386—391. Berlin, 1908. S. 2—4. Cp.: Grandgeorge. Op. cit. P. 155—156.*

\*\*\* Спасский А. А. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. Сергиев Посад, 1906. Т. 1. С. 650, 651.

Св. Дух, — суть три самосознательные, разумные и самостоятельные Лица — вот основной тезис христианского воззрения на Св. Троицу, резко отделяющий его от метафизической триады неоплатонизма. — Основной пункт христианской религии, именно: непоколебимая вера в то, что Логос Божий, адекватное откровение Божества, или, иначе, Сын Божий, вторая Ипостась Св. Троицы, в определенный момент истории человечества сошел на землю, сделался человеком, открыв людям тайны царства Божия, основал свою Церковь на земле, пострадал за грехи рода человеческого, победив смерть, и воскрес из мертвых, открыв людям путь к богоуподоблению и обожествлению не только по душе, но и по телу, — этот пункт, лежавший в качестве внутреннего мотива в основе всех тринитарных движений древневселенской церкви, составлял исключительную особенность христианского вероучения, совсем недоступную понятиям даже самых возвышенных и лучших людей эллинизма».

Эти дорогие для каждого христианина члены его символа веры — заключим мы со своей стороны — лежат в основе тринитарного умозрения и бл. Августина, еп. Иппонского. Они составляют самый жизненный нерв всей его религиозной философии, самую душу всего его богословствования, объясняя собою и ту бесконечно глубокую пропасть, какая лежит между религиозною метафизикою нашего языческого философа (Плотина) и религиозным идеалом нашего христианского богослова (Августина).





## К. А. КУЗНЕЦОВ

### Платон

Введение в анализ «Государства» и «Законов»

*Посвящается памяти  
профессора А. С. Алексеева*

К Платону можно подходить разное. Можно брать его таким, каким он нам нужен, на нем обосновывать наш собственный подход к вещам. Таков Платон от неоплатонизма и до неокантианства, от эпохи «Утопий» и до современных поисков решения «социальной проблемы». Можно, с другой стороны, брать букву Платона; подсчитывать число раз, какое встречается тот или иной термин; ломать голову над вопросами об «интерполяциях». Однако, как было кем-то замечено, «философия не может ждать, пока филология закончит свое дело». А так как филология своего дела заканчивать вообще не собирается, то философии не пришлось бы и думать о начале. К тому же все эти «De loco... apud Platonem»<sup>1</sup> способны разменять Платона на мелочи, а мы хотим знать «все» Платона — не всего «по количеству», а всего в том главном, существенном, что составляет ядро его личности и учения. В этом смысле, думается, еще есть что о Платоне сказать. И даже о Платоне как социальном философе. С одной стороны, здесь надлежит отметить ряд пунктов, порою весьма существенных, которые оставляются как то в тени. С другой стороны, надлежит подвергнуть пересмотру установившиеся или устанавливающиеся точки зрения на то, что, наоборот, принято выдвигать на первый план. Тем самым Платон способен оказаться более многогранным и менее прямолинейным, а кроме того, не всегда в ту сторону глядящим, куда бы его хотели направить современные исследователи.

Моя цель — поиски «самого» Платона, а не анализ накопившейся вокруг его имени обширной многоязычной литературы.

Поэтому, кроме тех случаев, где мои слова непосредственно опираются на чужие работы, литературные ссылки не делаются. Литература — вещь полезная, но в литературе легко утонуть, легко отучиться от привычки к живому контакту с теми, вокруг кого она вырастает. А отвыкнуть от живого контакта с Платоном — значит потерять путь к самому ядру древнеэллинской культуры. Гомер и Платон — закон и пророки этой культуры.

Подзаголовок моего этюда: «Введение в анализ “Государства” и “Законов”» — хочет подчеркнуть, что основная задача — понять социальную философию Платона. Остальные диалоги не могут поэтому не отступать на второй план, хотя бы и не скрываясь от наших взоров. Меня, однако, спросят, почему наряду с «Государством» и «Законами» не привлекается ближайшим образом диалог под названием «Муж государственный (Политик)»? Мотив тот, что я, следуя вескому мнению Dareste’a<sup>2</sup>, не очень верю в его подлинность. И действительно, трудно согласовать с личностью Платона постулаты вроде следующего: «Наилучший порядок там, где силу имеют не законы, а муж царственный, наделенный благоразумием» («Политик», 294a)<sup>3</sup>. Платон без веры в законы не есть Платон — во всяком случае, не тот, кто пишет свои «Законы»!

\* \* \*

В «Государстве» [«Politeia» — далее Р.] есть очаровательное место, где Сократ, развивая свою систему воспитания, доходит до «стереометрии» как одной из ступеней, ведущих к конечной цели: «думать» чистую идею блага. Слушатели перебивают Сократа указанием на то, что стереометрия, по-видимому, еще не изобретена. Вместо ответа Сократ долго и длинно говорит о том, почему она до сих пор не была изобретена (Р. 528b и след.). Платон чувствует, таким образом, натяжку в приписывании Сократу мыслей о вещах, которые были «изобретены» уже после Сократа — и к тому же не без участия Платоновой Академии. Там, где речь идет об общих планах переустройства государства, Платон мог говорить устами Сократа, не чувствуя особенной потребности в самооправдании перед слушателями — на случай, если бы последние усумнились в «сократизме» этих планов. Конечно, сократизм в «Государстве» есть. Этот сократизм ведет свое начало не от Сократа — доброго бюргера, повинующегося законам своего родного города, а от Сократа — проповедника забот о своей душе как самом главном в человеческой жизни. Этот сократизм, в котором заложены семена самодовлеющей мудрости, личного

спасения, сверху вниз взирающего на человеческие дела, — он есть у Платона, есть уж в «Государстве», этом, если брать его целиком, гораздо менее энтузиастическом произведении, нежели его любят изображать. Но этот подлинный сократизм заглушается другим, «мнимым», сократизмом, который будто бы считает «самым главным» — изобрести «подобающее государство» (Р. 497а). Сократ повиновался законам родного города, находя их добрыми законами — как нам рассказывает в «Критоне» сам же Платон. Сократ не собирался на их место ставить некоторые иные, «более подобающие». В образе Сократа, этого социально политического реформатора, каким мы его встречаем у Платона, столь же мало исторического Сократа, сколь мало исторического Еврипида на страницах Платоновых диалогов. Еврипид в качестве «превозносителя тирании» (Р. 568b)!<sup>4</sup> Платон не остановился перед подобной несправедливостью по адресу автора «Финикиянок», с его резким осуждением власти, неправоммерно захваченной. Нельзя поэтому приписывать Платону стремления к безусловной жизненной правде в обрисовке тех, кто находит место в его диалогах. И Платон всего менее ждет, что современники начнут опровергать его текстами. Относительно Сократа, разумеется, и эта возможность исключена, ибо — подобно Христу — текстов он не оставил. Сократ «Государства» есть Платон, хотя и сократизованный Платон. В «Законах» же Сократа и совсем нет — на его привычном месте выступает некий «афинянин»<sup>5</sup>.

Один из лучших знатоков д[ревней] эллинской культуры, Вилламовиц-Меллендорф<sup>6</sup>, сообщает нам, как он доказывал Моммзену<sup>7</sup>, что именно Платона нужно изучать тому, кто хочет войти внутрь греческого государственного строя\*. После монографии Dareste'a (*Science de droit en Grèce*. 1893) нужно уж считать доказанным тот факт, что у Платона в его работах претворен обширный правовой материал. И лишь по явной несправедливости или недоразумению его «Законы» ставятся на второй план по сравнению с «Политикой» Аристотеля. При этом игнорируют, что именно у Платона, в его Академии, Аристотель мог научиться входить в детальное, углубленное изучение государственного порядка. Разумеется, результаты этого изучения у Платона и у Аристотеля несходны: Платон прежде всего и превыше всего — учитель жизни; Аристотель — исследователь, «профессор общего государственного права». В роли исследователя он способен на тончайшие прозрения, до которых лишь в наши дни доходит наука в ли-

\* *Wilamowitz-Moellendorf*. Staat und Gesellschaft d. Griechen. 1910. P. 207.

це ее передовых представителей. Разве Аристотель не предвосхищает Еллинека с его «Изменениями и преобразованиями конституций»<sup>8</sup>, поскольку мы находим у греческого мыслителя ясно выраженное различие между «буквой» государственного устройства и «способом» его функционирования? Или же как не вспомнить поразительно метких рассуждений Аристотеля о «сдвиге» имущественного ценза в силу изменений стоимости денег! В роли учителя жизни ему, однако, с Платоном мериться не приходится. Если по размаху и характеру учительства Платона невольно сопоставляешь с Руссо, то было бы рискованно сопоставлять Аристотеля с Савиньи<sup>9</sup>, с Савиньи — автором «Призвания нашего времени к законодательству». А между тем пункты для сближения напрашиваются. И этому нисколько не мешает тот факт, что Аристотель с его «антиреформаторским» духом силится все же выжать из себя «нереализуемый» план государственной реформы.

Аристотель не мыслим без Платона, но и Платон, в свою очередь, не стоял на пустом месте. Он может резко отмежевать себя от софистов; но все эти политико-правовые трактаты, все эти «Исчисления племен» Гиппия, все эти «Политии», начиная от прозы Протагора (Диоген Лаэртский говорит нам о «близости» к Платону; III, 37) и кончая стихами Крития<sup>10</sup> (влияние этого последнего, с его апологией спартанской простоты, особенно знаменательно), — все это и есть та почва, на которой вырос, хотя бы того и не замечая, Платон. Но и не только материал: нет, самый дух Платона есть старый софистический дух. И мы увидим, так ли уж далек был Платон от патологических извращенностей этого духа, от тенденций смешивать «необходимое и доброе», силу и право, факт и долженствование (Р. 493с).

В чем же Платон — софист? В «Законах» говорится о той легкости, с какою в государстве зарождаются новшества, и о той энергичности, с какою власти должны против всяких новшеств действовать [«Законы» = «*Nomoi*» — далее N; N. 758с]. Власти призваны защищать установленные законы, но это ведь Платоновы законы, тот режим, который Платоном или теми лицами, за кем он предпочитает скрываться, «изобретен»! Здесь мы целиком на старой, софистической, почве — на почве века, который хочет кроить и перекраивать, поет гимны творчеству, изобретательности человеческого духа. Платон в роли мудрого реформатора, переделывающего государственную хранину по своему образцу, сознательно «дающий» систему законодательных определений, — это ли не дитя века «делания», а не органического «рождения»? Аристотель, с его историзмом, с его идеей «роста»,



постепенного становления государства — будто из семени — переносит нас в круг иных представлений. И недаром он против внесения в область государственно-правовых принципов столь неустойчивого, столь зависимого «от рук человеческих» начала, как начало договорное («Политика», III, 5, 11). Наоборот, у Платона мы видим государство возникающим, ибо каждый из нас оказывается не самодовлеющим, а нуждающимся во взаимном обмене «многих вещей» (Р. 369b). Начало обмена есть именно начало договорное. «Или, быть может, ты усматриваешь иную какую-нибудь причину возникновения государства?» — спрашивает Сократ своего собеседника, старшего брата Платона — Адейманта. «Никакой иной», — следует категорический ответ. А несколькими строками ниже мы читаем: «Ну что же, — сказал Сократ, — создадим и мы, на примере, государство с самого начала» (Р. 369c). Затем следует описание «создаваемого» в качестве примерного образца государства. Мы все еще в атмосфере «созидания», творчества, исходящего от отдельной личности или отдельных народов.

А это и есть атмосфера «софистики», атмосфера «Элегий» Крития. Ее дуновение нас встречает уж у Геродота<sup>11</sup>, с его заботливым исчислением полезных вещей, которыми славится та или иная народность. Платон, который умеет «построить» государство, и софист Гипсий, который умеет «сделать» решительно все, от сандалий вплоть до кольца на пальце, — это «родственные» натуры, хотя общепринятая точка зрения их «тиранически» разделяет.

Возразят, быть может: «Разве тот же Платон не говорит нам о государстве как о чем то большем, нежели отдельный человек»? Нет ли здесь намек на «ограниченность» государственного бытия как чего-то противоположного «созданности», которая так характерна для софистов, для Платона, для XVIII века, вообще для всех тех, кто собирается государство устраивать или перестраивать, выступать в нем в роли «просвещенного законодателя»? На этот вопрос пусть ответит, и ответит совершенно категорически, следующее место из «Государства»: «Не должны ли мы самым необходимым образом согласиться с тем, что в каждом из нас присутствуют те же идеи и душевные качества, что и в государстве? Из какого же иного места им взяться, как не от нас? Было бы смехотворно, если бы кто-нибудь стал думать, что мужество государства, как, например, государства фракийцев или скифов — вообще обитателей высот, складывается не из мужества отдельных лиц. То же нужно сказать о любознательности, которую охотно связывают с греческим государством, о стяжательности как о

качестве, не в малой степени присущем государству финикиян и египтян» (Р. 435е). Мы видим, таким образом, что за этим «большим», нежели отдельный человек, не скрывается никакой органической величины. Здесь нет намека на «народный дух», в котором тонет дух отдельной личности.

Всему этому, разумеется, не противоречит, если Платон захочет, чтобы все те отдельные личности, которые «составляют», образуют, делают его государство, «видели как бы одними глазами, слышали как бы одними ушами, делали как бы одними руками, хвалили или порицали как один человек, наисогласнейшим образом одному и тому же радуясь, одними и теми же скорбями скорбя» (N. 739c–d). Закон, который до высшего напряжения сумеет довести подобное единство настроения и тем самым сделать государство действительно «единым» — это и есть предел всяческих мечтаний о политическом идеале (Ibid.). Поэтому закон у Платона определяется как «общее мнение», всеобщее убеждение государства (N. 644d)<sup>12</sup>. Из подобного определения современный юрист выкинет как инородное тело предикат «общее», а скажет просто: «мнение, убеждение, волеизъявление государства», но тем самым он исказит Платона, ибо его закон есть хотение, воление «всех», и лишь в этом смысле оно может быть выдано за воление государства.

«Всеобщее мнение государства» — закон Платона. Но, для того чтобы этот принцип стал частью действительности, нужна «простота, несложность быта». Тогда будет достигнуто совпадение воли у отдельных лиц. Без этого же совпадения закон будет властвовать не над добровольно ему подчиняющимися, а над не добровольно. «По природе власть закона есть власть хотящих, а не насилуемых» (N. 690c). Там же, где единообразие «догмы», там нет и насилия. Все равно как жилища (в военных целях) должны быть выстроены в ряд «по одной схеме» — а это, добавляет Платон, не может не радовать взора (N. 779b), — так точно и души сочленов его идеальной общины должны быть направлены на единую цель. Поэтому демократия не находит одобрения у Платона: такая, какою он ее знает, она живет формами быта, в которых отдельная личность устраивается на свой лад. Это государство нельзя не сравнить с платьем, расшитым пестрыми цветами, — безвкусица в глазах Платона (Р. 559c).

Условия быта — но разве этого мало? Разве это не есть нечто, перед чем призадумается самый решительный реформатор? Платон, однако, очень редко над подобными вещами задумывается. Вот эти немногие моменты сомнений, скепсиса. «Пусть не укроется от нас то, что местоположение влияет на нравственные качест-

ва людей. Против этого бессильно законодательство» (N. 749d)<sup>13</sup>. Еще характернее следующее место из «Законов». «Я бы хотел сказать, что никогда никто не законодательствует, а случаи и неожиданности, откуда только не сваливающиеся, за нас законодательствуют» (N. 709a). Но именно подобные настроения, поскольку они в корне подрывают миссию просвещенного законодателя, не могут надолго задерживаться в душе Платона, а проходят мимолетно — все равно как «аполитизм» (найдется и он) не становится доминирующим мотивом натуры философа. Если Аристотель говорит нам то же относительно роли «случая» в человеческих делах, то ведь наряду с этим он всерьез и не собирается брать на себя роли законодателя-реформатора, а все свои симпатии полагает на «закон обычный», неписанный — всего менее продукт сознательного творчества отдельной человеческой личности. Не то Платон. Вместе с духом времени он полон убежденности, что все можно «изобрести», — начиная от неких приспособлений для переноски тяжестей, как это сделал Протагор (Diog. Laert. IX, 53; Diels, II, 2 Aufl. S. 526)<sup>14</sup>, и кончая условиями быта, в которых бы сделалась мыслимой реализация сложных планов общественного переустройства, перевоспитания.

Изобретя законы, нужно ввести их в жизнь, и при этом чем скорее, тем лучше. Что для этого требуется? Требуется хотя бы один вождь, рождением к тому предназначенный, кто сумел бы увлечь за собою город, — все равно, как ибсеновский Бранд<sup>15</sup> сумеет увести за собою народ в горы. И тогда, восклицает в своем реформаторском энтузиазме Платон, «все совершится, чему ныне не верят» (P. 502b). Найдется вождь, и он сумеет сделать так, чтобы граждане «захотели» перестроить заново свою жизнь (Ibid.). Этот принцип добровольности в восприятии «закона» находит у Платона крайне характерный отголосок в его делении законов на «чистые», тиранические, указы, подобные рецептам врачей, и на законы, снабженные «вступлением» как средством убеждения тех, к кому они обращаются (N. 723a). Чистый закон есть голое приказание. А именно с рабами Платон рекомендует разговаривать не иначе как приказанием — почти всегда делает он, правда, оговорку (N. 777e)<sup>16</sup>.

Итак, закон есть изобретение, открытие и как таковое добровольно усваивается гражданами, становясь «всеобщей догмой» государства. Гомеровский базилевс, а через него и простой смертный, от богов «получает» закон. Это — «дар», но от него отказываться не приходится. В переводе на язык действительности подобное пожалованье богами права есть утверждение наличного правопорядка в качестве чего-то незыблемого, извечного, что

люди призваны брать таким, как оно есть, вне всяких мыслей о «добровольности» в акте усвоения. Наоборот, закон Платона, будучи создан руками человеческими, усваивается добровольно — подобно всякому иному «изобретению». И в этом Платон до конца сын своего времени. Демосфен в известном, попавшем в Дигесты<sup>17</sup>, определении закона, станет говорить о последнем как о «даре и изобретении богов». Земное право, человеческим творчеством созданный закон снова, в духе усиливающегося благочестия, вознесется на небо\*. Но это небо, для которого не бесследно пройдет эпоха Просвещения. Боги обратятся, подобно людям, в «изобретателей» законов!

Если закон в подлинном, а не тираническом смысле есть добровольно усвоенное, ввиду его внутренней ценности, «мнение» (dogma), то можно ли говорить о власти, властвовании как некотором признаке государства? Разумеется, это здесь не зависит от нашей точки зрения. О каком «государстве», собственно, идет речь? Именно невыяснение этого предварительного вопроса вплоть до наших дней позволяет исследователям говорить в общей форме о власти, властвовании как «признаке» государства. Однако государство есть не только определенное соотношение «сил», человеческих взаимозависимостей, но и не менее определенный «идеальный постулат», требование, которое мы диктуем жизни. И в этом смысле, поскольку мы государству не слепо подчиняемся, а сознательно его оправдываем, постольку государство перестает быть «носителем власти», а обращается в общественный союз, призванный реализовать то или иное содержание справедливости. Позиция, которую занимает в данном случае Платон, несомненно двойственная. С одной стороны, он воспроизводит обычную в его дни точку зрения на «идеальную» природу государственной организации: властвуют не «лица», а «закон»; «закон есть единственный властитель». Говоря о демократии, олигархии и тирании, он не хочет их называть «государством» — все равно как хор из Софоклова «Эдипа» (879) не хочет называть полис полисом, если в нем попирается правда\*\*. Перечисленные государственные величины в глазах Платона суть лишь скопища насильников: ни в одном из них власть не покоится на добровольном («охочем») подчинении (N. 832c). В том уголовном кодексе,

\* Ср.: Кагаров Е. Религиозные и нравственные воззрения аттических ораторов // Журнал Мин-ва нар. просвещения. 1915. 11.

\*\* Современная противоположность между правовым и не правовым государством в античной идеологии есть противоположность «просто государства» и «не государства».

который Платон хочет ввести в своем государстве, после преступления против богов тотчас следует «порабощение законов» как наиболее тяжко караемый деликт<sup>18</sup> (N. 856b). Законы Платона, хотя он и учил нас не осязать, а «думать» идеи, приобретают именно характер некоторой осязательности. Это кумир, который почитают, как почитают родителей, богов. У Платона нередко встречаются подобные сопоставления. И для него есть нечто большее, нежели «способ выражаться», когда он мечет громы против «поработителей законов»!

До сих пор перед нами выступал Платон ясного, не допускающего никаких двусмысленных толкований принципа. Но есть еще Платон — нетерпеливый реформатор, который хочет видеть реализацию своих законов, и при этом наискорейшую. А если так, то можно ли ждать, покуда нарастет «всеобщее убеждение» в необходимости воспринять законы Платона? Нужно действовать, и при этом действовать с помощью средств, как можно более прямым путем ведущих к поставленной цели. Отсюда — неожиданный оборот. Платон, только что отрицавший «государственность» таких порядков, как тирания, олигархия и демократия — с их голым властвованием, готов использовать факт этого властвования в своих видах. При этом именно та форма, где подобное властвование получает наибольшее заострение, наибольшую концентрацию, именно она и влечет к себе Платона. Тирания — вот что он готов использовать для реализации своего идеального государства. Наименее идеальное, обращенное в наиболее идеальное, краше которого люди пусть и не пытаются искать! Нужно только найти тирана — «юного, памятливого, образованного, мужественного и величественного по природе» (N. 709e). Невольно возникает вопрос: это не та ли сильная, исключительная натура, которую ищет «молодая софистика»? Разумеется, сильный человек Платона использован им в «благих целях». Но ведь и те титанические натуры, которые разбивают оковы общественных конвенций, — как мы это вычитываем из слов софиста Трасимаха, спорящего с Сократом, — разбивают их не для мелкого жульничества, а для «целостной несправедливости» (P. 344c), для той несправедливости, которая нередко таит в себе семена новой, грядущей справедливости. И если одна из таких сильных натур, родственник Платона, Критий<sup>19</sup>, не останавливается перед кровавым режимом, перед устранением своих политических противников путем «самоубийств по приказу» \*, то ведь не забудем, что и Платон готов отбросить свою справедливость, свои высокие принци-

\* Ср.: Nestle W. Kritias // Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. 1903. 2—3.

пы в борьбе за их реализацию. Разве это не «макиавеллевские советы», которые он подчас готов дать своим «правителям»? <sup>20</sup> «Ложью и обманом на каждом шагу придется правителям пользоваться во имя пользы управляемых.

По примеру лекарей нельзя всего этого не назвать полезным» (Р. 459d). Платон, давши своим правителям совет лжи и притворства, вслед за этим дает и конкретную иллюстрацию. В заботах о добром потомстве стоящие у кормила правления не должны оставаться перед устройством «кривой жеребьевки», т. е. перед фальсификацией в распределении брачующихся пар. Тогда будет достигнута цель — искусственный подбор, а вместе с тем недовольные будут в таком случае все валить на плечи «случая», а не на «правителей» (Р. 460a). И такие вещи Платон готов приписать Сократу! Или еще один пример из области тех же брачных отношений. По проекту Платона, брак разрешен для женщин между 20—40, для мужчин — между 30—55 годами. Сексуальные отношения вне этого возраста разрешаются, но зачатый плод должен быть искусственно изгнан — «не доношен до света», как выражается Платон. Если, однако, аборт почему-либо невозможен, то с младенцем нужно поступать так: нужно устроить, чтобы у него «как бы не было пищи» (Р. 461c). Греческое обычное право предоставляло отцу право умертвить новорожденного, пока тот не приобщен к домашнему союзу. Сердобольные, но бедные родители широко пользовались другим правом — подкидыванием (в глиняных горшочках \*). Что же делает Платон? Оставляя в стороне всю его политику искусственного подбора (эвгенетику), нельзя не застыть перед холодным ликом правителей его государства, устраивающих «фабрику ангелов» для незаконно появившихся на свет младенцев! Обычай был жесток, но он шел более прямым путем: именно эта его сторона интересует нас в данный момент.

Мы проследили связь Платона с духом времени и убедились, что она прочнее, нежели философ сам бы хотел нас в этом убедить. Даже следов «иммoralизма», кривой Дики, не мог не подметить наш анализ — следов новой «макиавеллевской софистики». Нельзя вместе с тем не отметить еще один пункт, который [показывает] связь Платона с веком Просвещения — в его хороших и дурных сторонах — делает еще более отчетливой: именно противоположность между «законом» и «природою». В сущнос-

---

\* Обо всем этом см. прекрасные страницы: *Zimmern A. E. The Greek Commonwealth. 2nd ed. 1915. P. 328—329*; пользуюсь случаем указать на это великолепное введение в культуру греческого полиса.

ти, именно у Платона эта противоположность, родившаяся до него, получила определенную формулировку. Не соглашаясь с тем конкретным воплощением, какое получала порою антитеза «естества» и «закона», Платон вполне соглашается с самим принципом и на нем строит свой собственный угол зрения. В этом отношении заявления, которые мы встречаем в «Государстве», совершенно категоричны. Закон, который устами Сократа обосновывает Платон, «не есть нечто невозможное или лишь благое пожелание: данный закон согласен с природой; наоборот, те законы, которые существуют, представляют из себя нечто вопреки природе» (Р. 456с). Эта природа не есть старая природа, космос, а та новая природа, которую отыскиали софисты со своими трактатами о «человеческом естестве» (Продик)<sup>21</sup>. Человеческая природа, природа отдельной личности, а не порядок целого, делается отправным пунктом естественного права софистики. И Платон идет вслед за веком. Стоит сослаться хотя бы на его рассуждения о мужчине и женщине (Р. 445d—456a). Они построены на признании основного тождества «природы» представителей обоего пола (женщины лишь «послабее»), и понятия «по природе», «природой» пестрят здесь на каждом шагу. Из этой тяги к человеческому естеству Платон, в противоположность радикальным течениям его эпохи, не делает широких выводов. Однако в высшей степени любопытно наблюдать, как это начало «человечности» переливается у философа через те узкие общественные грани, которые он себе отмерил.

В данном случае интересен вопрос об отношении Платона к идее панэллинизма. Конечно, его точка зрения отличается от знаменитой формулировки, которую мы находим у современника Платона — Исократ в его «Панегирике» (§ 13)<sup>22</sup>. «Прозвище “эллин” употребляется не столько в смысле происхождения, сколько для обозначения умственной культуры. Поэтому эллинами зовут, скорее, тех, кто получил эллинское воспитание, нежели лиц одной и той же крови (собственной природы)». Греческая культура уже до Александра В[еликого] разрывала, таким образом, узкие рамки греческого мира. Так далеко Платон не хочет, однако, идти. Но тогда, когда мы станем подчеркивать узость его государственного идеала, его приверженность формам старой, отмежеванной городской жизни, мы не должны в то же время забывать, что внутри «эллинского племени» Платон достаточно энергично подчеркивает элемент близости, общности — несмотря на политическую неспаянность частей. Общественную их организованность он, разумеется, знает, когда говорит об общих святилищах Эллады, куда стекается население со всех концов



(Р. 470е). Члены государства Платона — разве это не будут «фил-эллины», т. е. по-дружески ко всему эллинскому относящиеся люди? Разве они не станут считать Элладу чем-то своим (Р. 470е)? С последовательностью, достойной софиста консервативного толка, Платон говорит о двух группах, на которые раскалывается мир: на одной стороне стоят «близкие и родственные» по их природе эллины, на другой — чуждые им варвары (Р. 470с). По отношению к варварам эллины «по природе» находятся в положении вечной войны, наоборот, к эллинам — «по природе» друзья. И между ними не может быть войны, а могут быть лишь междоусобные брани, от которых, пессимистически прибавляет Платон, болеет Эллада (Р. 490d). Подобную идеологию «боевого эллизма», резко противопоставленного «варварству», традиция охотно связывает с Аристотелем. Однако приоритет, несомненно, на стороне Платона — в этом, как и в ряде иных пунктов. Так, нетрудно было бы подметить у Платона проведение резкой грани между «животной природой» раба и противоположной ей природой свободного (N. 776b—778a). Характерны его усердные призывы не иметь рабов из эллинов (Р. 469с). Не будем, однако, игнорировать, что яркую формулировку *естественной* противоположности между рабом и свободным еще задолго до Платона и Аристотеля дал Феогнид в своих «Элегиях»<sup>23</sup>: «Из морского лука не вырастет ни роза, ни гиацинт. Так не рождается от рабыни ничто свободное». Рабья голова от природы принижена, а шея согбенна (535 и след.).

Идеалы Платона далеки от всечеловечности: из рода человеческого философ вырывает лишь известную долю — эллинское племя свободнорожденных людей. Эти люди, переплетенные узами кровной общности, спаянные близостью интимнейшего соседства, чувствуют себя «сородичами, братьями» (Р. 415а), и это обстоятельство всегда будет коррективом в аристократизме греческого типа, в том числе и в аристократизме Платона. Связь тесна, но она связует отдельные личности как самодовлеющие личности, как носителей того «всеобщего убеждения», которое и есть закон государства. Каждая из личностей несет ответ за самое себя. В качестве удобного орудия в руках риторы, играющего на пред-рассудках толпы, образ греха, переданного от отцов к детям, будет еще играть свою темную роль, но ведь уже поэзия (Феогнид) и трагедия V века<sup>24</sup> умеют энергично бороться против идеи родовой ответственности. Отрицает эту ответственность и Платон. «Позор и возмездие, павшее на отца, не должны переходить на детей» (N. 856с). А если это род преступников? Что — если на голову и отца, и деда, и прадеда опустил карающий меч? Пла-

тон — в нерешительности и идет на компромисс: потомуку линии преступников не место в «идеальном государстве», пусть он вернется в свое старое отечество (N. 856d). И там, очевидно, живет спокойно.

Индивидуальная ответственность сильна в первую очередь своей «негацией»: освобождением личности от органических связей с родом, домом. Но не попадает ли эта личность, освобожденная от одной формы зависимости, принадлежности, в исчерпывающую зависимость от «целого» в форме государства? Знает ли греческий полис самоутверждающуюся в ее правах личность? В наши дни мы уж не склонны давать на этот вопрос слишком категорический ответ в отрицательном смысле. Детальный анализ хотя бы Демосфена способен убедить, что греческому уму если и была чужда идея «каталога» естественных прав человека и гражданина, то представление об этих правах не было чуждо и не могло быть чуждым. Демосфен знает свободу от личного насилия (даже личность раба защищена!); свободу от внесудебного ареста и от произвольного обыска; свободу «критики властвующих» — свободу слова, лишение которой переживается гражданином в изгнании как нечто самое тяжелое [ср. ответ Полиника Иокасте в «Финикиянках» Еврипида (391)!]. Кроме того, нельзя не отыскать у Демосфена<sup>25</sup> указания на сумму «активных» политических прав: прав на место, которое мы занимаем в государственной организации (In Timocratem 192 \*). Но, быть может, самым основательным аргументом против теории «растворения личности в полисе» следует признать то, что полис, целое, есть не столько иная величина, возвышающаяся над составляющими ее частями, сколько «сумма» этих составных частей. Государственное право Демосфена — это совокупность правомочий отдельных лиц в качестве участников в «государственном интересе». И этот интерес подвергается дележу в его наинагляднейшей форме. Фемистокл<sup>26</sup>, который предлагает богатую добычу серебра из Лаврионских рудников «не делить», а употребить на постройку флота, действует вопреки *usus*'у<sup>27</sup>. Недаром принятие подобного предложения стоит Фемистоклу больших усилий! Крайне показателен также вопрос о «государственном долге». Когда демократия, сбрасывающая «30 тиранов», не противится выплатить 100 талантов, занятые ими у Спарты, то это оказывается фактом, который будут помнить долгие поколения \*\*. «Личность» государства

\* Ср. по этому поводу: Hug A. Demosthenes als politischer Denker // Stud. aus d. class. Altert. 1886.

\*\* Ср.: Zimmern. P. 309, p. 1.

как нечто отличное от «лиц» ее составляющих далеко еще не родилась. И мы видели, как мало склонен Платон за понятием государства как «большого человека» видеть нечто большее, нежели «умственную проекцию», способ выражаться: он всего менее забывает «отдельных лиц», государство составляющих. Если личности с нашей точки зрения живется тесновато в пределах античного государства-города, то этому виной не «целое», в котором она безвозвратно тонет, а бытовая, так сказать, теснота — во все и во вся проникающее соседство! Образ Медеи у Еврипида, которая, чтобы не прослыть гордячкой, вынуждена «на площади» делиться своим горем, изменой мужа, пусть да послужит предостережением для тех, кто вздумал бы современный индивидуализм слишком смело сопоставлять с античным. Не забудем, что Демосфен, который готов защищать даже личность раба от насилий, в то же время готов отводить от своих клиентов упреки в «быстрой ходьбе», в «громком разговоре» и т. п.! Таково давление быта, давление узкой, все знающей, все видящей, все необычное или в себе замкнутое резко осуждающей городской общины. Никто иной так хорошо не вводит нас в атмосферу этого быта, как Аристофан.

Возвратимся, однако, к Платону. Живет ли его «личность» обособленной от полиса жизнью, или она целиком, без остатка, подчинена его интересам, его задачам? Одним словом, оставляет ли закон, который изобретен Платоном, место для личной свободы, и если — да, то в каких пределах? Казалось бы, в том всеобъемлющем плане общественного переустройства, которое готов предпринять Платон, личность связана по рукам и по ногам, обращена в некий винтик государственной машины, не вольна в своих действиях и желаниях. Однако это не совсем так. Прежде всего не может не вносить корректив та атмосфера умственной свободы, которою питается душа самого Платона. Заковать чужие души в тиски закона! Это ли не противоречие с теми лучшими заветами, которые ему передал Сократ, великий освобожденец душ рабских, скованных, — Сократ «Пира»! И мы видим, как Платон, набросавши свою схему перевоспитания людей, готов отрицать за нею нечто большее, нежели значение «примера», программы (Р. 536d). При этом произносятся такие знаменательные слова: «Никакой науке не должно по-рабски учить свободного. Напрягая тело, не вредят ему. Насильственное же обучение по отношению к душе не может быть прочным» (Р. 536e). Воспитание должно быть актом свободного усвоения, хотя бы оно и производилось в организованных по определенному плану воспитательных учреждениях. Платон — основатель Академии, которая,

не забудем, лишь при Юстиниане, в 529 г., перестала существовать<sup>28</sup>. Если бы внутри ее царила атмосфера монастыря, догматической муштровки, не стекались бы туда лучшие преподавательские силы — вроде математика Евдокса, который переносит в Афины, к Платону, свою школу из Кизика<sup>29</sup>. В Академии был храм в честь Муз. И вокруг него процветала свободная исследовательская деятельность, не стесненная узкой теологической системой. В этом отношении крайне показателен расцвет экспериментальных наук. Племянник и преемник Платона — Спевсипп оставляет после себя фрагменты трактатов о некоторых породах рыб и грибов. Аристотель мог здесь научиться не только «политике»!\*

Платон основывает не монастырь, а свободный университет, — хотя бы и с храмом. Религия не на пути у свободной науки, как она не на пути у Ксенофана. Вспомним замечательнейший по экспрессии и показательности отрывок из его «Силл» (Diels, 18): «Не с самого начала боги открыли смертным все, но постепенно, в поисках, открывают им лучшее». Боги, которые людям подают пример искания «лучшего». Такова античность. Боги, которые с самого начала все нужное людям открыли. Таково средневековье\*\*. Если мы присмотримся к теологии Платона, поскольку она поставлена в то или иное отношение к его политике, то мы увидим, как скромна роль первой и как широко отмерена отдельной личности грань религиозной свободы. В государстве Платона есть, правда, жрецы — ежегодно избираемые (из не запятнанного убийством рода!). Есть толкователи священных обрядов: в числе трех их намечает Дельфийский оракул по списку кандидатов от фил. Эта должность — пожизненная (N. 759c–d). Разумеется, в государстве есть храмы — не только для богослужений, но и для производства выборов: в торжественной обстановке, среди жертвенных животных движется избиратель. Как же ему не проникнуться важностью и ответственностью своей роли (N. 753d)! Храмы есть. И иных, кроме публичных, Платон не хочет знать. Почему? Потому что в частных капеллах легко может быть нарушен установленный культ (N. 509d). Трогательна эта заботливость Платона по отношению к отеческим обрядам, но она не служит переходным моментом к отрицанию свободы религиозной совес-

\* См. обо всем этом интересные страницы несколько парадоксальных, но очень самостоятельных книг: *Burnet J. Greek Philosophy*. 1914. P. 213—230; *Walden J. The Universities of Ancient Greece*, 1913.

\*\* В этой связи очень поучительна статья: *Puhlmann. Hellenentum und Geistesfreiheit // Die Geisteswissenschaften*. 1913. N 1.

ти. Вслед за запретом «частных капелл» Платон категорически заявляет: «Молиться, однако, может каждый сам по себе или с кем-либо другим, кто пожелал бы принять участие в его молитве» (Ibid.). Государство в стороне. Никаких посредников, никаких представителей. И никаких разрешений для молитвенных собраний. Стоя на почве старой, традиционной, церковности, Платон не собирается заглушать струю новой, интимной, религиозности.

Нельзя ли, однако, без общения с небом обойтись совсем? Терпимо ли в государстве «отрицание богов»? На этот вопрос ответ Платона не столь категоричен, как казалось бы. Позиция философа в данном случае весьма многогранна и нуждается в крайне осторожном подходе. Для чего Платону нужны боги, нужно небо? Разумеется, не для того, чтобы вместе с простодушным героем Аристофановых «Облаков» — Стрепсиадом объяснять дождь как мочеиспускание Зевса через сито. Небо Платону нужно не для того, чтобы «объяснять» природу. Тогда ему незачем было бы основывать Академию! Не нужно ему небо и как источник всяческих магических сил и влияний. Платон отрешивается от богов в образе «кудесников» (Р. 383а), отрешивается от вульгаризованного орфизма с его «забавными обрядами» (Р. 364е). Небо, боги Платону нужны как проекция морального принципа в мир, как утверждение «справедливости» в качестве конечного, космического начала. Боги есть. Боги следят за справедливостью. Доказательству этих двух, тесно связанных постулатов, Платон отводит много места в своих «Законах». Тем самым он дает отпор «отрицанию богов» как подрыву некоторого незыблемого обоснования справедливости.

И действительно, если мы всмотримся в «атеизм», с которым считается Платон, то его корень обнаружится не в том, что люди V и IV веков, подобно вольтеровским героям, считают религию детской сказкой, которая рассеивается, если отправиться в напрасные поиски рая и тому подобных вещей. Дело не в том, что люди «греческого просвещения» не находят на их старых местах богов, как их не находят люди «французского просвещения», а в том, что начинает в их глазах тускнеть справедливость как некоторое космическое, божественное начало. При этом линия развития может протекать по двум направлениям. С одной стороны, справедливость может перемещаться из космоса в отдельную человеческую личность и отныне там пребывать. Таково перемещение, которое совершается у Демокрита, для которого делать «подобающее» нужно ради ответственности перед нами самими: страх и стыд пред всем, что вне нас, не должны играть определя-

ющей роли в наших поступках. Разумеется, роль неба в таком случае оказывается пассивной. И хотя Демокрит говорит нам о богах как ниспослателях всего доброго, но не здесь лежит центр его моральной философии. Справедливость — внутри нас. А несправедливость? Несправедливость тоже в нас: люди пребывают во зле благодаря собственной слепоте и невежеству (Diels, 175). Как, однако, это терпят боги? Больше того — как они терпят, чтобы несправедливость торжествовала за счет чужой справедливости, чтобы справедливость вообще страдала так или иначе?

Этот проклятый вопрос ставит не Демокрит, а греческая трагедия V века — особенно Софокл, а еще резче Еврипид. Софокл со своим царем Эдипом, гибнущим за проклятие рода, находит известный выход, утешение в том, что его несчастный герой «после смерти» ведет божественное существование, являясь для страны, его приютившей, источником всякого благополучия. Разумеется, это значило не решить вопрос, а мнимо его устранить. Поэтому «Эдип в Колоне» есть не «трагедия милости», а трагедия замаскированного «недоумения». Ведь остается вопрос, доволен ли Эдип, погибший за чужие грехи, посмертной ролью целительных мощей. Еврипид с особенной отчетливостью поставил ту же проблему «несправедливой судьбы невинного» в «Ипполите» — этом христиански (орфически!) чистом юноше, гибнущем из-за слепой к нему страсти его матери — Федры. Речи умирающего Ипполита полны знаменательного смысла. Он не хочет верить, что своей смертью надлежало искупать чужой грех, грех рода. Личность уже хочет своей собственной судьбы. Справедливая личность хочет справедливой судьбы. Ипполит отказывается ответить на вопрос, кому же нужна его невинная кровь. Трагедия кончается в искусственно примиренном тоне. В действительности примиренности нет. И мы угадываем настроение Еврипида в словах «Электры»: «Не следует верить в богов, если неправда превыше правды» (582). Герой Еврипида, Беллерофонт, в них уж не верит: «Скажет ли кто, что есть боги в небесах? Их нет, их нет» (Fragm. 10; Didot). Перед нами настроение, которое со своей ясностью выражено у поэта начала V века, Феогнида, далеко недостаточно оцененного исследователями греческой этики и политики: «О ты, царь над бессмертными, где же справедливость, если муж, уклоняющийся от злых дел, не совершающий насилия, хранящий клятвы, терпит обратное, несмотря на свою справедливость? Найдется ли кто-нибудь из смертных, кто при лицемерии всего этого будет в состоянии поклоняться бессмертным» (743)?

В «Государстве» Платона софист «новой формации» — Трасимах издевается над Сократом, который хочет право поставить



впереди силы. От речей Трасимаха до нас дошли жалкие обрывки, но среди них есть один крайне знаменательный: «Боги не следят за людскими делами. Иначе разве они не стали бы следить за самым великим из благ — за справедливостью? А мы видим, что люди поступают вопреки справедливости» (Diels, 8). Здесь из уст Трасимаха звучат далеко не те вещи, какие ему влагает в уста Платон: «Справедливость самое великое из благ!» Но как бы то ни было, а этого блага он среди людей не находит. И тотчас к ответу привлекается небо. Не потому изверились люди в справедливости, что нет богов, а потому изверились они в богах, что нет справедливости. Здесь корень «отказа от неба». Аристофан показывает нам это в легкомысленно-очаровательной форме в комедии «Плутос», где люди, исцеливши бога богатства от слепоты и убедившись, как несправедливо было раньше распределение имущественных благ, отказываются ходить в храм к старому Зевсу. Иначе как «за надобностью» — жалуется жрец покинутого бога. Неужели для «аттических крестьян» изготовлял Аристофан подобные шуточки — как хотят нас уверить некоторые исследователи? \* Если Аристофан был действительно глашатаем «сельского населения», то разложение религиозно-моральных устоев зашло очень глубоко. Во всяком случае, аудитория Аристофана была достаточно широка. И богам было основание почувствовать себя встревоженными. В той же комедии, в «Плутосе», они шлют узнать, в чем дело, что жертв им не приносят, и получают ответ: «Плохо о людях заботились» (1117). Небо оказалось спокойно вззирающим на земную несправедливость. Конечно, небом не очень доволен Менелай в «Илиаде»: он называет Зевса, который ему мешает умертвить Париса, «губительнейшим из богов». Но в дни Менелая небо еще не сделалось источником «лишь» справедливости, как оно уж начинает делаться в глазах героев не «Илиады», а «Одиссеи».

Каково же отношение Платона к этим двум оттенкам разложения старой религии — к идеологии Демокрита, с его личностью, осознавшей справедливость внутри себя, и к тому умонастроению, где несправедливость земная убивает справедливость божественную? В своих «Законах» Платон ставит вопрос о том, может ли отрицатель богов быть добрым. Его ответ совершенно категоричен: «Тот, кто не признает бытия богов, будучи от природы наделен совершенно справедливым характером, станет ненавидеть злых и, поскольку он не входит в соприкосновение с несправедливостью... он будет избегать недобрых, а любить доб-

\* Ср.: *Reinach. Orpheus. 1909. P. 134.*



рых» (N. 908b). Можно ли спастись вне веры в божество? Можно ли вообще быть «добрым», если на душе лежит грех отрицания бытия богов? Мы видим, что на эти вопросы Платон дает совсем иной ответ, нежели те этические системы, для которых недостаточно нашей собственной «доброй натуры», а нужна точка опоры «вне нас», в доброй природе божества. Однако Платон не хочет в своем государстве поощрять неверующих, хотя и справедливых, людей: он боится «соблазна» — по отношению, очевидно, к тем, чей моральный базис, будучи обоснован исключительно на их собственной «природе», мог бы оказаться недостаточно прочным. Платон признает, однако, что соблазна в данном случае меньше, нежели тогда, когда атеизм соединен со злой природой. Добрая природа, добро по природе — сколько в этом «софистических» откликов! Невольно приходит на ум великий из софистов — Еврипид, с его героями, обладающими добрыми натурами, вроде Ипполита или безымянного мужа Электры, этого «обедневшего дворянина с благоразумной душой». И любопытно, что именно у Еврипида мы находим скрытый упрек в адрес тех, кто учил, что «добродетель есть знание». Его несчастная Федра говорит нам о себе: «Не раз в ночи подолгу я размышляла над тем, что делает людскую жизнь порочной. В моих глазах, не в соответствии с природой разума люди творят зло; ведь многие из них умеют прекрасно соображать. Не в этом дело, а в том, что мы, учась и зная доброе, не радеем о добре, одни по беспечию, другие по предпочтению, которое они оказывают наслаждению перед возвышенным» (357). Еврипид не раз говорил нам о том, как он мечтает, чтобы у доброй природы были бы такие же осязательные признаки, как и у золота: тогда можно будет сразу заметить того, у кого добро не на языке, а в сердце. В данном случае, однако, Еврипид лишь варьирует мотив, который мы находим уже у Феогида. И у того же Феогида встречается такой отрывок: «Никто не изобрел средства делать глупца мудрым; злого — добрым... путем науки не сделаешь дурного мужа хорошим» (430). Утверждения об «интеллектуализме» греческой этики нужно если и принимать, то с большей долей оговорки — при этом, как мы видим, и по отношению к Платону, автору сократических диалогов!

Мы видим таким образом, что постановка этической проблемы у Платона могла протекать по направлению, намеченному Демокритом. Небо могло упускать мораль из своих рук. Тем не менее Платон по этому направлению не идет: наоборот, энергично утверждает связь неба и морали. Любопытно, что если взять лишь «Государство», то здесь Платон как будто не на верном пути в понимании мотивов похода на небо. Действительно, все зло ока-

зывается в «безнравственном освещении», какое небо получает на страницах поэзии и драмы. Все эти битвы богов, неловкие положения, в каких боги оказываются хотя бы у Гомера, — все это должно быть самым энергичным образом изгнано из идеального государства (Р. 378d и др.). В действительности, однако, люди готовы сквозь пальцы посмотреть на грехи своих старых олимпийцев, но не хотят им прощать иной вещи: несправедливости земной жизни, людских отношений. И разумеется, Платон все еще далек от углубленного понимания дум и сомнений века, когда он хочет спасти положение тем, что называет богов или, вернее, «бога» источником не всего, а лишь добра (Р. 380b). Как же терпит бог наличие неправды? Демокрит указывает на человеческую слепоту, но Еврипид ответит, что его Ипполит вовсе не слеп, а гибнет от чужого ослепления. Вопрос ни с места.

В «Законах» мы видим Платона подошедшим вплотную к вопросу о несправедливой судьбе справедливого. Едва ли многих удовлетворил бы его ответ, ибо уж слишком ценным пришлось бы пожертвовать, чтобы воспринять ответ Платона. И это ценное заключается не в чем ином, как в праве личности на ее собственную судьбу, на собственный, ею исчерпывающийся «план жизни». Плохо или хорошо, а мы проживаем «свою» жизнь, утверждаем «свое» самоцельное бытие. И вдруг оказывается, что у нас нет права ни на свою жизнь, ни на справедливость или пусть даже несправедливость по отношению к своей жизни. На место всего этого снова водружается старый космос со своим таинственным планом, в котором мы не более как марионетки, играющие заданную нам роль — справедливую или несправедливую, в этом нечего разбираться, тем более на это роптать. Важно лишь, чтобы этот конечный план был справедлив, а именно в подобной вещи Платон не позволяет нам сомневаться. Вот его рассуждения. «Не будем считать бога худшим мастером, нежели смертных мастеров, которые, чем они лучше, с тем большей тщательностью и совершенством вырабатывают в заданных им работах с одинаковым искусством как целое, так и детали. Неужели же мудрейшего бога, стремящегося и могущего пещись о мире, мы признали бы готовым на заботы о мелких частях, а ничуть не заботящимся о целом — подобно бездельнику или надорвавшемуся над работой ничтожеству» (N. 902e—903a)? Бог заботится именно о «спасении и добротности» целого. «И твоя доля, о жалкий, направляет взоры на это целое. Ты не заметил, что из-за целого все творящееся происходит. И та счастливая сущность, какая пребывает в жизни целого, создается не ради тебя, а ты ради нее» (N. 903c). Практический вывод ясен. Отдельная личность

снова теряет право на свою судьбу, которую для нее у таинственных судеб мира отвоевала греческая мысль до Платона. Платон, с его вкраплением нашей отдельной судьбы в план целого, возвращается, в сущности, к той старой точке зрения, которую мы находим в греческом мифе, в его первоначальном, не видоизмененном внешне и внутренне виде, как это случилось под влиянием трагедии. В данном случае особенно поучителен миф о царе Адмете, который сумеет заново использовать Еврипид в своей «Алкесте». Адмет угоден богам. Адмету суждено умереть. Боги хотят отвлечь эту смерть. Их решение: за Адмета должен умереть кто-нибудь другой. Справедливость таким путем восторжествует, Адмет получит награду — хотя бы и за счет своей невинной жены, Алкесты. Алкеста готова принести себя в жертву добровольно, и именно на этом акте самопожертвования, хотя и без достаточной определенности, сконцентрированности, строит Еврипид свою «Алкесту». Обстановка самопожертвования выросла, однако, из решения богов: кто бы то ни было, а умереть за жизнь Адмета должен. И если позднейшие излагатели мифа ставят выполнение божественной воли в зависимость от «согласия» того, кто захочет спасти Адмета от смерти, то это уж модернизация мифа \*. Старая канва мифа: замена одной жизни другою как нечто естественное, не нуждающееся в санкции тех, по отношению к кому эта замена производится. Мы не можем здесь останавливаться на любопытнейшем пункте — именно на том, как создавалась подобная, определенная в ее очертаниях, система мирозерцания. Ясно лишь одно, что она говорит об эпохе, когда личность спаяна была тесными узами с космосом, родом, домом. Процесс освобождения еще впереди. Но по отношению к Платону этот процесс уже был позади. Поэтому веет книжностью, надуманностью в этой реставрации понятий, некогда полных жизненного смысла. И трудно себе представить, чтобы Платон своей формулой способен был убить скепсис века по поводу «счастливой сущности» мирового плана. Но и сам философ, если бы он «действительно», а не только книжно переживал подобный отказ от права на свою судьбу, был бы уж не Платоном, пламенным искателем новой справедливости, а пассивным свидетелем творящейся несправедливости. Чем же возмущаться, что проклинать, если целое в конечном итоге есть гармоническое разрешение всего несообразия отдельных частиц, несправедливости отдельных чело-

\* Ср. изложение Аполлодора в: *Thomson J. Alcestis and her Hero // The Greek Tradition: Essays in the Reconstruction of Ancient Thought. 1915. P. 114.*

веческих судеб? Подобно тому как в кальвинизме предустановленность человеческой судьбы — ко спасению или к гибели — не препятствуют тяге к энергичному устройению человеческого бытия, так же точно и в платонизме доктрина «справедливости конечного плана» не влечет за собой фатализма, протрации, не убивает духа реформаторства, которым жив Платон...

В какую же сторону направлена реформа общественного быта у Платона? В чем лежит центр той «новой справедливости», какую он хочет поведать миру? Казалось бы, что в том «социализме и коммунизме», какой развит на страницах «Государства» и какой выброшен за борт на страницах «Законов». Отсюда — измена Платона основному своему идеалу. «Основной» ли это в действительности его идеал?

Значило бы ломиться в открытую дверь — доказывать, что Платон уже нашел до него поставленной проблему социально-экономических неурядиц. Достаточно взять комедии Аристофана, особенно его «Женское вече»<sup>30</sup>, «Плутос», чтобы в этом с несомненностью убедиться. Аристофан тем именно и интересен, что он дает нам картину не индивидуальных разрозненных исканий, а широких общественных настроений, толков и пересудов. Недаром его сцена так тесно связана с народным собранием, с одной стороны, с клубом околота — с другой. Это сцена той многоликой «демократии», которую Платон, под сердитую руку, называет «театрократией».

Не подлежит также сомнению, что Платон не только натолкнулся на «социальный вопрос» его времени, но и согласился со всей остротой этого вопроса. Достаточно сослаться на несколько мест из «Государства». Сократ доказывает, что лишь то государство, которое он со своими собеседниками «изготавливает», заслуживает этого имени. Все же существующие государства суть как бы несколько государств внутри одного. И они противостоят друг другу подобно враждующим лагерям. Таковы государства «бедных» и «богатых». Внутри каждого из этих подразделений Платон готов констатировать дальнейшие группировки, дальнейшие контрасты (Р. 423е). Еще любопытней следующий отрывок из «Государства». «Разве ты не видишь, — спрашивает Сократ своего собеседника Главкона, — что в олигархически управляемых государствах есть нищие? — Почти все, — следует ответ, — кроме стоящих у власти». Там же, где много нищих, там много и воров, вообще преступников. «Разве можно не согласиться с тем, что из-за отсутствия образования, из-за дурного присмотра и дурного государственного устройства создаются подобные явления» (Р. 552d-e). Бедность, а бедность темна, — вот где корень преступ-

ности. Тут же, рядом, ставятся дефекты государственного устройства.

Казалось бы, что «социальная политика» Платона ответит нам по всем тем пунктам, какие указаны в только что приведенном исчислении общественных язв. И в первую голову будет взята фронтальным натиском проблема бедности как некоторого результата коренной неправильности существующего экономического строя. Но именно этого натиска мы у Платона напрасно бы искали. Наоборот, переустройство экономических отношений Платоном не только игнорируется, но определенно осуждается. Он явно не сочувствует тому «социализму» его дней, который, исходя из представления о некоторой изначальной общности («общинности»!) экономических благ, продолжал толковать, как он толковал и в дни Солона, о «черном переделе». Всего менее сочувствует Платон «намекам» на погашение долгов и перераспреде имущественных масс — намекам, какие срываются с языка ненавистных философу демагогов (Р. 566а). Никакой победы бедности над богатством Платон не ищет (Р. 557а). В таком случае он ищет «смягчения» имущественных неравенств? И да, и нет. Да, поскольку мы возьмем «Законы». Нет, поскольку мы возьмем «Государство».

В «Законах» мы видим Платона, выступающего с проектом борьбы против чрезмерного накопления богатств в форме запрета владеть имуществом свыше учетверенного размера против основной, установленной государством нормы. Здесь Платон оказывался примкнувшим к той политике решения экономической проблемы, которую можно назвать политикой «умеренности», серединности. Объект, к которому обращается социальный политик, не есть строй «целого», а хозяйствование отдельной личности: путем ли убеждений, проповеди, как у Еврипида (ср. с речами Тезея в «Просительницах», 238), или же путем ограничительного законодательства, как у Платона или, после него, у Диодора \*, ставится предел жадности, заgreбушим рукам, завидушим глазам. Греки говорят нам о борьбе с  $\pi\lambda\epsilon\omicron\nu\epsilon\acute{\iota}\alpha$ <sup>31</sup>. И в данном случае античность, как это случается редко, протягивает руку средневековой. Ведь и средневековые стремятся умерить страсть к наживе, ищет пропорциональности между нормой потребностей и средств к их удовлетворению. Того же ищет социальный политик и в Древней Элладе. Бедный дворянин, за которого Клитемнестра выдает замуж Электру, жалуется, что бедность мешает ему

\* Ср.: *Puhlmann R.* Die soziale Dichtung d. Griechen // Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. 1898.

принимать гостей как подобает. «Что же касается обычной еды, то дело сводится к немногому; для того чтобы насытиться, нужно равное количество и богатому, и бедному» («Электра» Еврипида, 429). Однако полное равенство имуществ нежелательно. В «Прокситернидах» Еврипида есть такой отрывок: «Мудро устроено, что богатство может взирать на бедность, а бедность на богатство» (176). Почему? Для богатства бедность — это напоминание об умеренном пользовании средствами; для бедности богатство — лишний толчок к улучшению материального достатка. Тем самым индивидуалистический строй оказывается обоснованным некоторыми моральными основаниями и обращается в наглядный жизненный урок. Но этот урок не должен быть слишком жестоким. Отсюда — необходимость «смягчить» резкость экономических контрастов. Таков Еврипид. Таков и Платон, создатель «Законов». Как мы видим, он не может претендовать в данном случае на особую оригинальность — как не может претендовать и Аристотель, с его советами, обращенными к богачам: уделять от щедрот своих и тем самым устранять вопиющую бедность.

Каков же, однако, Платон, создатель «Государства»? В чем здесь он усматривает свою реформаторскую программу? Ответ слишком хорошо известен, чтобы детально его излагать. Нужно для «властвующих» создать такие условия жизни, чтобы они явились истинными носителями общегосударственных интересов, а не были представителями как бы враждебного лагеря по отношению к подвластным. Властвующих, не одушевленных этим общим интересом, столь же мало можно назвать «правителями», сколь мало можно назвать закон законом, если только он не издан ради всего государства (N. 715b). Как же практически добиться подобного типа властвующих, который, в глазах Платона, столь расходится с тогдашней действительностью? Нужно сделать так, чтобы у них было полное или почти полное отсутствие всего «частного», всего того, что способно было бы вызвать в их личности раздвоенность, уклонить их в сторону интересов, которые не суть интересы общегосударственные. Отсюда — стремление «экспроприировать» частное из жизни правителей. У них нет собственного имущества, «кроме предметов первой необходимости»; у них нет «своего очага», ибо дома их должны быть устроены так, чтобы каждый мог туда входить, когда ему вздумается (P. 416d). Правители сходятся вкуче для принятия пищи, «как если бы то был лагерный образ жизни» (P. 417d). У них нет семьи, ибо ни родители детей, ни дети родителей «не должны ведать» (P. 457d). Брак поставлен под строгий контроль со стороны государства: указаны предельные сроки, в какие можно иметь детей, а путем

«кривой жеребьевки» брачующиеся подчинены искусственному подбору. Собственность и семья, этот корень «частных интересов», склонностей и привязанностей, оказывается, таким образом, вырванным наирадикальнейшим способом. Участники диалога пытаются все обратить в шутку. Как? И на гетер у будущих правителей не окажется достаточно средств? На этот шуточный вопрос дается не шуточный ответ: «Основывая государство, мы не на то смотрим, как сделать известную группу населения особенно счастливой, а все государство» (Р. 420b). Перед Платоном — проблема «спасенья государства» (Р. 417a), а государство гибнет, поскольку во главе его стоят те, кто в край угла ставит собственное счастье, частное благополучие. Устраним же все те условия, в каких создается тяга к собственному, частному.

И тем самым устраним вопиющую рознь бедности и богатства? В этом-то и вопрос! В «Государстве» есть любопытное место. Как станет народ называть правителей? «Охранителями и опекаателями». А правители — народ? «Плательщиками и кормильцами» (Р. 463a). Разумеется, поскольку правителям, с их спартанским образом жизни, требуется немногое, «кормежка правителей» не окажется для народа вещью слишком обременительной. Но исчезнет ли проблема бедности? Можно, конечно, истолковывать молчание Платона как его согласие с тем, что — исчезнет. Но, во всяком случае, он многозначительно в этом пункте молчит. И многозначительность подобного молчания заключается именно в том, что перед Платоном в «Государстве» стоит вопрос не об экономическом переустройстве общества, а о реорганизации правительственного механизма. И этот механизм вкрапляется внутрь экономических отношений, которые, по существу, остаются прежними. Реформа Платона выглядит так, как если бы в современном государстве все лица, связанные с делами правления, должны были бы довольствоваться «жалованьем», исчисленным в размере «нормальных потребностей». Все же остальное население, все «плательщики и кормильцы» продолжали бы жить, как и раньше. В сущности, в запрете лицам, состоящим на государственной службе, заниматься доходными, частными промыслами, как мы это находим в организации современного чиновничества, есть черточка подлинного платонизма! И этот запрет, как и у Платона, ничего общего не имеет с идеей экономического переустройства всего общества на новых, не частных основаниях. Нельзя не отметить, что у Платона те, кому доверено кормить правления, получают от остальных граждан «жалованье» (Р. 416e). Это — плата за их труд, которая имеет своим основанием свободный обмен услугами, столь характерный для строя ин-



дивидуалистического. Невольно возникает вопрос, в чем же вина софистов, не отказывавшихся брать плату за свой преподавательский труд?

Поиски Платона преданных общественному интересу правителей нельзя не сблизить (не поднимая вопроса о «влиянии»!) с теми порядками, какие существовали в итальянских городских коммунах средневековья. Не столь радикально, как у Платона, здесь тоже хотят правителей поставить вне отвлекающих их в сторону «частных» дел, «частных» впечатлений. Вот, например, «*Ordinamenti della Giustizia*» Флоренции 1292 г. Согласно этим «Уложениям правосудия», приоры (античные архонты!) обязаны жить вместе, вместе принимать пищу, не давать частных аудиенций \*. Эти примеры можно было бы умножить, равно как и сослаться на литературные отражения подобных порядков (см.: Sachetti, новеллист XIV в.; Nov. 83, 87, 108) \*\*. Смысл их, как и в «Государстве» Платона, лежит в тяге к «общественной» обстановке внутри «частноправового» в его экономических основаниях быта. Конечно, итальянские приоры чувствуют себя посвободнее архонтов Платона, но это уж вопрос не столько качества, сколько количества.

«Социализм» Платона не есть предвосхищение идеи переустройства процесса производства и распределения благ на «общественных основаниях». И в этом смысле, если Платон от своих не заинтересованных ни в чем частном правителей в «Законах» отказывается, то этот отказ не может быть истолкован как некоторый возврат к индивидуалистической точке зрения, в «Государстве» будто бы преодоленной. Отказ совершается, но он лежит не в плоскости «социализма», «индивидуализма», а в том, что правители «Государства», порывавшие все частные склонности и привязанности, в «Законах» перед нами выступают в образе простых смертных. Это те же люди, но только без прежнего подъема, без прежней готовности принести себя целиком на служение интересам целого. А между тем социальная их принадлежность осталась тою же. Вспомним, что уже в «Государстве» Платон говорит нам о своих правителях, живущих «как бы в лагере». Когда в «Законах» будет определяться состав тех, кто связан с делами государства, то это именно те, кто знает жизнь в лагере: «конни-

\* Ср.: Villari. I primi due secoli della storia di Firenze. 1905. P. 401.

\*\* Этими, в моих глазах крайне ценными для уяснения позиции Платона, сведениями, я целиком обязан своему коллеге по Новороссийскому университету, приват-доценту П. М. Бицилли. Приношу ему свою живейшую благодарность.

ца и пехота». Наоборот, о моряках Платон умалчивает. И в тех же «Законах» мы наталкиваемся на крайне показательный факт, как мало его симпатии на стороне тех элементов, которые составляют флотский экипаж. Платон цитирует отрывок из «Илиады» (XIV, 96), где Одиссей укоряет Ахилла за то, что тот приказал ахейцам садиться на корабли. Разве он не знает, что стоит им это сделать, и они обратятся в трусов. Еще бы — комментирует на свой лад Платон — разве можно сажать рядом львов и овец, сухопутных бойцов и корабельщиков! Истинное военное искусство, и притом то, где возможна «индивидуальная» заслуга, есть сухопутное, а не морское: для последнего и не очень хорошим человеческим материалом можно обойтись (N. 706d—707b). За этими рассуждениями мы улавливаем истинные мотивы, которые и в «Государстве», и в «Законах» делают Платона защитником сухопутной рати: нам очень хорошо показал эти мотивы автор замечательнейшего по силе трактата конца V века, так называемой «Псевдо-Ксенофоновой Афинской политики» (напечатана в пер. А. Захарова в «Сборнике в честь проф. Бузескула», 1913—1914). Здесь со всею ясностью показано, как флот сделался оплотом демократического режима, ибо из демоса вербуются корабельщики — те самые, над которыми будет издеваться Исократ, другой их противник: посмотрите на этих завоевателей, как они с подушками под мышкой выходят на берег (О мире, § 16)! Платон верен своим политическим симпатиям и в «Государстве», и в «Законах». Их корень лежит в антидемократизме прирожденного аристократа. Наоборот, в недоброжелательстве Платона к флоту мы не можем усматривать намека на «сухопутность» его экономической политике, на желание оторвать свое идеальное государство от связи с морем. Со всей ясностью Платон хочет различать слабосильных, ни на какое иное дело не способных «торгашей», восседающих за своими прилавками на рынке, и «эмпоров»<sup>32</sup>, заморских купцов, смело бороздящих моря! По отношению к последним мы не чувствуем у Платона какой-либо антипатии (Р. 371c—d). Но ведь этих «эмпоров» Платон всего менее собирается смешивать с теми, торгующими своей физической силой, рабочими, которых он готов считать «не вполне достойными общения» (Р. 371e).

Правители «Государства» и правители «Законов» — члены все той же общественной группы, но не одного и того же душевного настроения. Все равно как английский сквайр в его социальной сущности тот же и в дни Карла I, и в дни Карла II, но далеко не тот же в его внутреннем облике, так точно и правитель у Платона, не меняясь в своей социальной принадлежности, меняет что-

то внутри себя. В нем нет того прежнего одухотворения, с каким он выступал в «Государстве», безжалостно отменяя все свои частные страсти во имя спасения целого. В «Законах» это уже тонкий политик, который удивительно хитро, путем сложного аппарата правовых норм, хочет сохранить свою позицию в государстве. На место естественного лидерства становится искусственная привилегированность. Тем самым Платон обращался в обычного в те дни, хотя и талантливого, обоснователя «олигархического режима», который он раньше отвергал просто как режим негосударственный, а теперь вводит под именем «смешанного» или, буквально, «переплетенного» правления (N. 693d). Аристотель разовьет это учение; за ним — Дикеарх Мессинский<sup>33</sup>. И люди, забыв о Платоне, будут говорить о «дикеарховом образце», покуда Панэций<sup>34</sup>, а вслед за ним Цицерон со своим «genus permixtum»<sup>35</sup> не возьмет нить развития в свои руки. И тут, конечно, ей не конец...

В учении Платона о смешанном из разных элементов государстве нам малоинтересны все те способы, путем которых философ хочет дать перевес в правлении имущим классам: в основу выборов, распределения должностей и повинностей положена система имущественных цензов; беднейшая группа изобретателей участвует в выборах факультативно (тем самым поощряется политический абсентеизм!); наоборот, участие в выборах остальных граждан обязательно; кандидаты в совет 360 должны избираться по 90 человек от каждого цензового класса и т. п. (ср. N. 756b и след.). Нам здесь интересны не все эти ухищрения, для некоторых государств весьма современно звучащие, а нечто другое: интересно стремление резко заострить грань между «властью» и «свободой», между «правителями» и «управляемыми». Тем самым внутри мирозерцания Платона намечается линия развития, которая, преодолевая греческое «государство-общество», приводит нас к «государству и обществу» эпохи греко-римской, вообще эпохи монархического абсолютизма. Конечно, это еще только намеки. И Исократ со своим идеальным правителем Никоклом, все видящим, все знающим, все по себе в государстве выравнивающим, был бы для нас здесь интересней, нежели Платон. В данном случае в греческое мышление входил некоторый чуждый ему элемент. И недаром государство в «Законах» построено на смешивании принципов, из которых принцип «свободы» местного, эллинского происхождения, а принцип «властвования» не местного, восточного. «Есть два вида государств, из которых поистине рождаются, как от матерей, все остальные. Одно из них — монархия, другое — демократия. Первое в чистом виде —

у персов, второе — у эллинов. Остальные государства — сплетение из обоих. Должным и неизбежным образом государство включает в себя элементы и того, и другого. Таким путем достигается сочетание свободы с благоразумием» (N. 693d). Разумеется, в этих обращениях в Персию за одним из «необходимых и должных» элементов конституции Платон не был одинок: похвалы «добрым» персидским монархам — до того добрым, то при наличии серьезных дел они не станут охотиться дальше, чем в ближнем парке (Ксенофонт), — были обычным явлением в дни Платона. Исократ сделает шаг вперед, изобретя «греческого» идеального монарха. Есть нечто трагическое в этом зрелище «свободной» Эллады, идущей на выучку к «варварскому» Востоку! Платону не суждено будет видеть, что получится из смешения эллинской и варварской государственности. Аристотель будет менее счастлив, и его ученик Александр Великий, которого он готов приветствовать как «гегемона», несущего свободу греческим городам в Малой Азии, возвратится оттуда как «деспот», который потребует от эллинов, наряду с другими подданными, совершения акта «проскинесы», коленопреклоненного признания своего надчеловеческого достоинства<sup>36</sup>. Племянник Аристотеля, Каллисфен, падет от руки Александра после отказа совершить этот унижительный акт. А он унижителен и в глазах Исократа, несмотря на весь его монархизм (Панегирик § 41 \*). Платон всего этого не увидит. Он умрет с верой в возможность идти средним путем, сочетая начала «деспотии» и «свободы». Разумеется, деспотия в государстве Платона не означает момента произвола, как и не является персидский монарх, идеализированный у Ксенофонта, капризным тираном: наоборот, это «живое» воплощение законности, муж, не нуждающийся в понукании со стороны внешней правовой нормы. Элемент «деспотизма», господства — в переводе на язык практики Платонова государства, означает возможность, которая дается его правителям действовать самостоятельно, независимо от народного содействия. И в этом направлении Платон идет столь далеко, что он готов покуситься на один из существеннейших пунктов греческой свободы — на участие народа в отправлении правосудия. Основываясь на том соображении, что судебное решение есть «акт властный», а совершение этих актов может быть лишь в руках правителей, Платон готов за народом оставить —

\* Обо всем этом см.: *Meyer Ed. Alexander d. Grosse und d. absolute Monarchie* // Kl. Schrift. 1910; совершенно верный тон взят также у Е. Байбакова: Происхождение эллинистического культа царей // Сборник в честь проф. Бузескула.

самое большое — суд местный (по филам), общегосударственный же трибунал избирается «всеми правителями» (N. 767a–b).

Таков Платон «Законов», но не станем игнорировать того, что уже в «Государстве» правители и «частные лица» поставлены друг против друга на почтительное расстояние. В этих «частных лицах» звучат нотки, столь знакомые каждому, кто держал в руках трактаты XVI и XVII столетий, с их старанием разграничить правителей, этих «публичных персон», от «персон частных»\*. Платон любит критиковать Гомера и делает это с поразительным отсутствием исторического чутья — вещь для Платона (на то он реформатор!) вообще характерная. Один из образцов этой критики для нас особенно поучителен. Платон крайне недоволен изображением необузданных выходок Ахилла по адресу Агамемнона, как «частного лица против властвующего». Наоборот, с уважением цитируется то место из Илиады (IV, 431), где про воинов сказано, что они «молчат, почитая военачальников». Базилевсы у Гомера, несмотря на всю божественность их связей, далеки, однако, от мысли о себе как о публичных персонах, а о народе — как о персонах частных. Они, подобно Гектору, не прочь, чтобы в народных собраниях ораторы возносили лишь их славу, но мы знаем, что это их понятное стремление находит у «частных персон» решительное несогласие. И, поскольку им приходится выслушивать вещи неприятные, никто не думает, что нарушается их публично-правовое достоинство, хотя, конечно, Терситу<sup>37</sup> и достается от Одиссея. Но ведь для своей критики Терсит выбрал момент на редкость неудачный: ахейцы в панике отступают, и нужна твердая рука «единого вождя», чтобы их остановить. Вожди Гомера не могут быть взяты в качестве предшественников «правителей» Платона — не могут быть взяты, ибо Гомер не знает грани, которая отделяла бы власти от народа, государство от общества. Для этого нет еще практического мотива, как и нет «бытовой обстановки». Гомеровский базилевс ест лучших агнцев, пьет сладчайшее вино, но он бьется в то же время в первых рядах среди прочих бойцов, с ними побеждает, с ними и гибнет. Гомеровский базилевс не есть восточный деспот, со своего возвышенного седалища наблюдающий, как бьются его войска, или же монарх эпохи абсолютизма, роль которого — «найти для своих подданных военачальников, под чьей командой они сумели бы показать любовь к родине»\*\*. Для того чтобы «власть» была идео-

\* Cp.: *Becon Th. The Catechism. P. S. P. 302; Hooper J. Later Writings. P. S. P. 84.*

\*\* *Morysine R. An Exhortation to styrre all Englishe men to the defence of theyr countreye. 1539.*

логически отделена от «народа», нужно, чтобы она «фактически» перестала быть рядом с народом — хотя бы и в первых рядах. У Геродота очень тонко подмечено, как лидийский царь Дейок, чтобы прослыть «особым существом», стал сноситься с народом не иначе как через вестников (I, 99). Однако и правители Платона слишком рядом, по-соседски живут с народом, чтобы их признали особыми существами, «публичными персонами». Для реализации своих планов Платон должен был бы выбрать иные бытовые условия, а он цепко держится за свой полис! Быт же полиса есть быт соседей. Где уж тут до государства и общества, до определенной грани между правителями и управляемыми? Ее нет даже между рабами и свободными — жалуется нам анонимный автор «Псевдо-Ксенофонтовой Афинской политики»! Тесное соседство смешивает, нивелирует.

Платон держится за свой полис, за старый узкий городской строй. Никакой «филэллинизм» не заставляет его изменить этому, если не «основному», то все же прочно привившемуся к греческой культуре, государственному идеалу. Государство Платона есть «достаточный и один» город (Р. 423с). Он может расти, но «одним» он должен оставаться. В «Законах» Платон укажет нам на численную грань своего государства-города: оно должно включать 5040 семейств. Это число нас не должно удивлять: ведь оно делится на целых 59 делителей, а это небесполезная вещь, принимая во внимание возможные способы группирования граждан в мирных и военных условиях (N. 738a). Характерна эта «предусмотрительность» (педантичность) в личности Платона и «математизм» склада его мышления!

Государство Платона — «один град, и град достаточный». Какой характер носит эта достаточность, это самодовление? С самого начала, чтобы подойти правильно к Платону, нужно отказаться от склонности видеть в самодовлении «государства-града» намек на экономическую изолированность. Иными словами, всего менее в Платоне нужно искать сторонника замкнутости, отгороженности от экономических связей с внешним миром. Заявления самого Платона в данном случае совершенно определены. В его государстве нет никаких «пошлин» ни на ввоз, ни на вывоз (N. 847b). Платон — фритрэдер<sup>38</sup>, хотя бы и с той оговоркой, что не все он готов впускать в свое государство и не все оттуда выпускать. Все равно как отдельная человеческая личность у Платона не «самодовлеет», а нуждается в приобретении многого «путем обмена», столь же мало одно государство экономически независимо по отношению к другим государствам. Понятие автаркии ни у Платона, ни у других греческих писателей близкой ему эпо-



хи не означает «экономической самобытности». Достаточно вспомнить хотя бы рассуждения, которые ведутся у Геродота между Солоном и Крезом: все равно как отдельному лицу не даны все блага, точно так же ни одна «земля» не довлеет себе (I, 32). И странно было бы, если бы было иначе, если бы именно в Древней Элладе родился идеал экономической самостоятельности, — в Элладе, которая, подобно современной Англии, своим хлебом не сумела бы прокормиться! Мы знаем, что означал обмен в древней эллинской жизни, знаем, что означала «экономическая изолированность» в моменты войн. Аристофан в своей комедии «Ахарнане» хорошо нам это показывает. Здесь выведен тип бюргера, в лице Дикепола, который, не считаясь с воинственными планами стратегов, заключает «в свою пользу» мир с соседями. Сразу же все эти мегарцы и другие поставщики Афин стекаются со своими продуктами на рынок. Дикепол, к общей зависти, все скупает. Хор комментирует: «Видишь, видишь, о город, благоразумнейшего и сообразительного мужа, чего только он не может покупать из товаров, заключивши мир, — покупать полезнейшее в хозяйстве, что подобает есть в теплом виде. Все течет автоматически» (973). Обмен не случайный, а организованный, действующий «автоматически», как машина, — среди этой обстановки «экономическая автаркия», если бы она была у Платона, прозвучала бы весьма неуместно. Разумеется, ничто не мешает горожанам, живущим путем обмена, со вздохом вспоминать деревню, где всего «вдоволь» и не приходится на каждом шагу слышать: «Купи, купи» (ср.: «Ахарнане», 33)! При всей тяге к сельской простоте все эти Дикеполы не могли бы расстаться, однако, с городом. И Платон, участник пиршеств с тонкой беседой, открывая под Афинами свою Академию, столь же мало обращается в деревенского человека, сколь мало современный лондонец, поселившись в предместье, приближается к провинциалу. Именно тягой к природе «горожанин» выдает с поличным свою городскую душу — подобно тому как античные «опростители», поселившись в пещерах и выцарапывая на стенах трогательные похвалы дикому образу жизни, обнаруживают, что им мало удастся приблизиться взаправду к «пещерным людям»!\*

Экономическая связь вовлекает государство Платона в тесное общение с внешним миром. Рамки полиса невольно раздвигаются вширь. Чувство принадлежности к великому целому, к племени эллинов, тоже колеблет эти рамки, подрывает основы городской замкнутости. А это чувство мы констатировали у Платона. Экономика и «филэллинизм», таким образом, на пути

\* Ср.: *Mahaffy J. P. The Silver age of the Greek World. 1906. P. 338.*



у государства-города. И тем не менее Платон крепко-накрепко за него держится. В чем же конечный мотив подобной «узости» политического идеала у Платона? В чем смысл «самодовления» его полиса? Думается, что ничто лучше не вводит нас внутрь этого смысла, как следующий отрывок из «Законов». Платон говорит нам о том, как жители его идеального государства «дружески встречаются друг с другом во время жертвоприношений, сближаются, узнают друг друга. Нет большего блага для государства, нежели это взаимное знакомство. Там, где люди проживают в полном неведении касательно образа жизни своих ближних, никто никогда не может надеяться ни на заслуженную награду, ни на должность по достоинствам, ни на справедливость по соображению» (N. 738d–e). Итак, идеальный социальный порядок невыносим вне знания друг друга. Нет этой предпосылки, и люди бродят как во мраке. Можно ли присуждать лавровый венок тому, чьи подвиги совершились не на наших глазах? Можно ли подавать свой голос за архонта, чья жизнь, чьи предки, чьи потомки не перед нашими глазами? Можно ли судить о деянии нашего ближнего, если мы не знаем всю его подноготную? Платон на все эти вопросы отвечает отрицательно. И тем самым он проводит резкую грань между своим миросозерцанием и миросозерцанием нашим. Если бы спросили, в чем их различие в наиболее существенном пункте, то ответ может быть один: мы стоим за «большое государство, а Платон вместе с эллинским миром — за «маленькое», легкообозримое государство, как выразился Аристотель. Отсюда вытекают и для нас, и для греков свои «плюсы», но и свои «минусы». Греческое государство ценно тем, чем ценно ремесло по сравнению с фабрикой: в нем есть «душа», его функционирование не подобно машине, работающей на бесконечный спрос. Для грека государство не есть ряд «абстрактных учреждений», где-то там совершающих правительственную работу, а есть ряд конкретных лиц, с ним здесь, рядом, направляющих государственный корабль. Он видит этих своих архонтов, знает всю их жизнь. Ничто не укроется от его пронизательного взора. Однако здесь намечается «минус» греческого государства-лилипута: гражданин слишком уж хорошо знает своих правителей, а правители — его. В результате идеал «знания друг друга» обращается в мелкую действительность «знания слишком хорошо». Тот, кто читал комедии Аристофана, не мог не заметить, какие неопишемые по их грязноте проделки называемых по имени граждан становятся предметом обсуждения на сцене. Нельзя не закрыть книгу с мыслью: «Тесна эта атмосфера соседства!». Там, где для греков начинается «минус», для нас, с нашим большим государством,

начинается «плюс». На просторе этого государства дышится свободней. Но и больше того: лишь на этом просторе возможен грандиозный размах культурного строительства. Когда Исократ писал золотые слова: «С благополучием Эллады связан прогресс мудрости» (О мире, § 48), то он не хотел в то же время видеть, что между широтой греческой мудрости и узостью ее политических идеалов выросло непримиримое противоречие. Исократ знает цену греческой культуре, но напрасно мы искали бы у него какие-либо широкие политические задания. И его идеальный монарх — не Александр Великий с его грандиозными планами, а мелкий кипрский князек, гордящийся тем, что предвоенен своим «отцовским наследием» (К Никоклу, § 7; Никокл, § 4). Поход на «варваров» ничего в Исократе-политике не меняет! У большого государства — большие и задачи. Но эти задачи именно в силу их огромности оно не может не выполнять вне элемента машинообразования, бездушности. Где то там, в центре, творится правительственная работа. Из них тех, кто ее творит, мы и тысячной доли не знаем. И конечно, никакая пропорциональная система выборов не заменит нам нашего непосредственного участия в правительственной организации. В результате и то, что нам эта организация дает в форме закона, получает характер холодного приказа откуда-то сверху или, в лучшем случае, со стороны входящего. Вырабатывается учение о праве как о некоторой величине, лишенной связи со справедливостью. Во многом из этого отчуждения личности от государства виною грехи системы абсолютизма. И в подобном отчуждении, разумеется, всегда может быть свое «больше или меньше». В минуты же национальной опасности средостение и совсем способно исчезнуть. Однако не нужно закрывать глаза на условия жизни современного государства. Именно потому, что оно велико, скрепы его отдельных частей не могут носить того интимно-органического характера, как в античном государстве-городе.

Малому государству Платона противостоит большое государство, до наших дней готовое гордиться лишь своими размерами. В государстве-территории лежала опасность для эллинских «городских» идеалов. Но была и другая опасность, которую способно разделять любое государство. Она заключалась в уходе «лучших людей» из государства в позу безразличия к его делам. Мудрец Платона, который «самым главным» делом своей жизни все еще готов признать «изготовление» идеального государства, сменится мудрецом, который вместе с Сенекой скажет: нет государства «*quae sapientem aut quam sapiens pati possit*» (De Otio, 8, 3)<sup>39</sup>. Государство вообще не дело мудреца. Нет ничего показательней, нежели позиция эпикурейцев, которые отказываются «по-

литику» признать частью «мудрости» \*. Голос мудреца направлен на то, что «подобает для личного устройства» (слова Филодема цит. у Philippson'a). Сократ-бюргер окончательно поглощен Сократом — устройтелем личной жизни, взыскателем личного спасения. Платон страстно хочет «спасти город». Но и на него находят минуты сомнений: так ли уж это важно для мудреца? Образ Платона был бы не полным, если бы мы не подчеркнули в нем подобных ноток «аполитизма».

Мудрец Платона, «великая душа в малом граде», способен порою смотреть сверху вниз на то, что творится вокруг него (Р. 496b). И неудивительно. Ведь мудрец знает, что, окунувшись в политику, он окажется в положении человека, попавшего в звериное логовище: погибнет раньше, нежели успеет принести пользу (Р. 496d). Что же остается делать мудрецу с его мудростью? «Хранить спокойствие и делать свое». Все равно как во время урагана путник, прижавшись к стене, станет выжидать, куда пыль не пронесется мимо него, так и мудрец, стоя сторонкой, будет наблюдать, как другие погибают от беззакония. И он будет при этом испытывать чувство радости, что ему удалось прожить здешнюю жизнь «незапятнанным несправедливостью и нечестием». С доброй надеждой, весело и бодро он отойдет в иное, загробное, бытие (Ibid.). Как выпукло намечено это настроение «самодовлеющей мудрости»! И мы будто осязаем то усилие, которое Платон над собою делает, когда он, устами Сократа, говорит: такой мудрец уйдет из жизни, не совершив самого великого, не «изобретя подобающего государства». Ведь в подобающем государстве и он лишь выиграет, и от его личных достоинств спасется «целое» (497a).

Среди существующих «неподобных» порядков Платон чувствует себя как человек в зверином логовище. И после неудачных попыток, если верить традиции, превратить зверей в людей он «уходит от государства», уходит от политики. Перед нами Платон — основатель Академии, учитель, исследователь. Тем самым Платон не отказывался, однако, от своей реформаторской деятельности, а утверждал ее в том непреходящем пункте, что без культурного перевоспитания людей немыслимы никакие внутренние изменения в государственном бытии. А поэтому, хотя и вне «политики», Платон все же продолжал служить государству.



\* Ср. с интересным анализом риторики Филодема в: Philippson R. Die Rechtsphilosophie der Epikureer // Arch. f. Philos. 1910.



**Б. А. ЧАГИН**

## **Философия Древней Греции**

(стенограмма лекции)

### **МАТЕРИАЛИЗМ И ИДЕАЛИЗМ В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ**

*Энгельс и Ленин о древнегреческой философии*

Марксистско-ленинская философия исходит в своем историческом развитии из всего прогрессивно-революционного в науке и философии, что было создано в результате развития всемирной истории. Она исходит из опыта классовой борьбы, которая в философии находит свое выражение в борьбе двух основных направлений — материализма и идеализма.

Само собой разумеется, что марксистско-ленинская философия *критически перерабатывает* все прогрессивное, проверяет его на рабочем движении и делает выводы, которые не под силу были всем идеологам эксплуататорских классов. История философии является страницей в книге классовой борьбы, закона развития человеческого общества. Вот почему мы обращаемся к изучению истории философии, в частности к изучению философии Древней Греции.

Древняя Греция явилась колыбелью развития философии в Европе. Древнегреческая философия стала отправным пунктом начала развития философии эпохи Возрождения в Европе. Древнегреческая философия оказала влияние и на развитие философской мысли в новое время.

Греческая философия крайне поучительна потому, что она *содержала в зародыше, в возникновении почти все позднейшие типы мировоззрений*, почти все позднейшие формы материализма и идеализма, хотя и не в развернутом виде. Греческая фило-

софия является характерной и в том смысле, что *она показывает процесс возникновения материализма и идеализма*. Она в ясной форме показывает, что философия является отражением классовой борьбы и представляет собой идеологическое оружие политики того или иного класса.

Наконец, греческая философия представляет собой изумительное явление в развитии мировой философии в том смысле, что она впервые *развила диалектику*, которая, правда *в наивной первобытной* форме, выступила во многих работах древних греков. Древнегреческая диалектика являлась, несомненно, важнейшим итогом развития всей древнегреческой философии, ее наиболее зрелым плодом. На это обращают внимание Энгельс и Ленин.

### *Наивная диалектика древних греков*

Диалектика у древних греков не являлась результатом глубокого научного осмысления окружающей их природы и общества, осознания законов их развития. Древнегреческая диалектика являлась *продуктом непосредственного созерцания* греками объективной диалектики, присущей самой природе так, как она выступала перед их взорами.

Маркс, Энгельс и Ленин чрезвычайно *высоко оценивают* древнегреческую философию, и в первую очередь за то, что она развивала диалектическое мышление. Природа для греков находилась в постоянном движении, изменении. Мир представлялся им как нечто целое. Все вещи природы рассматривались ими не изолированно, а во взаимной связи и сцеплении. Однако всеобщая связь явлений в природе и их развитие греками не доказываются; она является простым продуктом созерцания ими явлений природы, частично же просто предположением.

Греки не исследовали отдельных вещей в подробностях, их интересовал исключительно общий взгляд на мир как на целостный процесс, который представляет собою взаимную связь всех вещей. Это был недостаток. Ведь необходимо было не только диалектически взглянуть на мир как на целое, но нужно было рассмотреть и исследовать и каждое явление в отдельности.

В диалектики греков, указывает Энгельс, «всеобщая связь явлений в мире не доказывается в подробностях: для греков она является результатом непосредственного созерцания. В этом недостаток греческой философии, благодаря которому она должна была впоследствии уступить место другим видам мировоззрения. Но в этом же заключается ее превосходство над всеми ее позднейшими метафизическими соперниками. Если метафизика права

по отношению к грекам в подробностях, то греки правы по отношению к метафизике в целом» \*.

Греческая философия стала исходным пунктом развития философии в эпоху феодализма и начала буржуазного общества. Без нее невозможно понять историю философии нового времени.

Более того, как замечает Энгельс, «мы вынуждены будем в философии, как и в других областях, возвращаться постоянно к подвигам греков». Как в области искусства, литературы, так и в области философии греки оставили после себя богатейшее наследство.

### *Совпадение науки с философией*

Характерной чертой греческой философии было то, что она первоначально выступила в своей нерасчлененности с наукой; она сливалась с последней. Между философией и наукой того времени — астрономией, математикой, географией — была самая теснейшая связь. Философы были одновременно и естествоиспытателями. Наука того периода времени была крайне слабо развита; в ней много было еще мифологического, очень слабо был развит эксперимент; она преимущественно довольствовалась простым описанием явлений природы.

Греческая философия выступает как *философия класса рабовладельцев на различных этапах его истории*. Она отражает в своем содержании классовые интересы той или иной группы рабовладельцев. Пробуждение философской мысли в Древней Греции относится ко VI веку до н. э. В это время рабовладельческий строй, ломавший устарелый родовой общественный быт, был *исторически прогрессивным*, так как означал развитие производительных сил, а, следовательно, развитие науки — математики, астрономии, географии и проч. «Только рабство, — пишет Энгельс, — создало возможность более широкого разделения труда между земледелием и промышленностью и, благодаря ему, расцвета древнегреческого мира» \*\*.

Это было время борьбы поднимающегося класса рабовладельцев против родовой аристократии.

### *Милетский материализм*

Первой философией древних греков был *стихийный материализм*. Греки стихийно воспринимали окружающую действитель-

\* Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. XIV. С. 340.

\*\* Там же. С. 183.

тельность так, как она непосредственно выглядела. Они видели в ней материальную природу. «Материалистическое мировоззрение, — указывает Энгельс, — означает просто понимание природы такой, какова она есть, без всяких посторонних прибавлений, — и поэтому-то это материалистическое мировоззрение было первоначально у греческих философов чем-то само собою разумеющимся» \*.

Философия материализма впервые возникает в городах Милете и Эфесе в Малой Азии. Это были наиболее развитые в торгово-промышленном отношении города греческой колонии Ионии. В них развивалась промышленность, и в особенности торговля.

Первые философы и ученые того периода времени были одновременно политиками и купцами. *Материализм VI века до н. э. представлял собой мировоззрение передовой торгово-промышленной части рабовладельческого класса.* Это был период становления рабовладельческого общества, период борьбы класса рабовладельцев против родовой аристократии.

Первыми материалистами считают Фалеса (694—546), Анаксимандра (610—546) и Анаксимена (585—528) из города Милета. Отсюда принято называть этот материализм милетским.

*Милетский материализм выступает в теснейшей связи с естествознанием своего времени.* Фалес был геометром, занимался астрономией, предсказывал солнечное затмение; Анаксимандр занимался астрономией и географией; Анаксимен занимался математикой и астрономией. «Древнейшие греческие философы, — пишет Энгельс, — были одновременно и естествоиспытателями».

Общим для всех материалистов из Милета было, во-первых, *связь их философии с естествознанием*, во-вторых, *признание единой материальной основы мира*, в-третьих, *выведение из этой единой материальной основы мира всех форм материи*, в-четвертых, *признание целостности, нерасчлененности природы* и, в-пятых, *наивный диалектический взгляд на природу*.

Милетский материализм отражал в своем содержании исторически прогрессивные взгляды торгово-промышленной части класса рабовладельцев.

Обратимся к характеристике взглядов первых стихийных материалистов Древней Греции.

Фалес считал, что в основе природы находится первовещество — *вода*. Начало всему, учил он, есть вода; все начинается от воды и все возвращается в нее. Испарения воды питают солнце и другие небесные светила. Вода возвращается на землю в виде дож-

\* Там же. С. 651—652.



дя, в форме тумана, росы, подземных ключей и проч. Материя (вода) бесконечна. Из нее путем уплотнения образуются все вещи природы. Воде, как первовеществу, присущи внутренние материальные силы, являющиеся источником развития и изменения в природе.

Земля, согласно мнению Фалеса, находится в центре мира, в середине водной стихии; она плавает, подобно куску дерева. Природа представляет собой непрерывный процесс изменений вещей, круговорот вещества, превращение одних форм материи в другие.

Анаксимандр, подобно Фалесу, видит также основу мира в едином материальном начале. Но, в отличие от Фалеса, он представляет себе это материальное начало не в форме конкретного вещества, а в виде неопределенной материи, которую он назвал «*апейрон*».

Первоначальная материя — апейрон вследствие своей внутренней силы выделяет из себя конкретные вещества, превращается в различные конкретные материальные формы.

Анаксимандр в своей философии развивает *учение о противоположностях*, которые присущи материи. Противоположности находятся первоначально в апейроне в скрытом виде, а затем обнаруживают себя как противоположность теплого и холодного, сухого и влажного. Из этих материальных противоположностей происходят все конкретные вещи материальной природы. Земля, по учению Анаксимандра, подобна цилиндру, она находится в относительном покое, будучи одинаково удалена от границ мира. Интересен взгляд Анаксимандра на развитие земли. В нем в наивной форме выражен принцип эволюции.

Земля, по его мнению, имеет свою историю, она возникла, как и все, из апейрона. Первоначально она находилась в жидком состоянии; высыхая, она порождала живых существ, в том числе и людей. Мир, по словам Анаксимандра, непрерывно творится и разрушается. Процесс творения и разрушения мира имеет свой внутренний источник — борьбу противоположных материальных сил, заключенных в первовеществе, в апейроне.

Во взглядах Анаксимандра много наивного, такого, что сейчас может вызвать улыбку. Однако его мировоззрение полно глубоких мыслей. Ему впервые принадлежит глубокое предположение о том, что непрестанное движение материи и смена различных форм совершаются путем борьбы противоположностей.

Второй важной мыслью Анаксимандра является требование рассматривать Вселенную, в том числе землю, животных и человека в их историческом развитии.

«Первоначально человек, — сообщает о мнении Анаксимандра Плутарх, — произошел от животного другого вида». Таким образом Анаксимандр пытается связать органическую и неорганическую природу воедино; он отвергает пропасть между той и другой. Конечно, Анаксимандр свои положения не доказывает, они являются лишь предположениями, догадкой и результатом непосредственного созерцания им явлений природы. Взгляды Анаксимандра являются *ярким образцом первобытной, наивной диалектики древних греков*. В наши дни диалектика не только есть продукт непосредственного созерцания явлений природы.

Материалистическая диалектика Маркса—Ленина является итогом глубокого, научного познания окружающей нас жизни, природы и общества, выводом из практической революционной деятельности пролетариата. В этом мы имеем коренное различие между материалистической диалектикой наших дней и наивной, первобытной диалектикой древних греков.

Третий философ-материалист милетской школы Анаксимен усматривает в воздухе первовещество природы. По его мнению, воздух объемлет весь мир. Из него все возникает. Анаксимен отрицает божественное происхождение мира. Вселенная существовала вечно. Сгущение и разрежение воздуха порождают все разнообразные вещи природы. Сгущение и разрежение воздуха порождают огонь, ветер, тучи, воду, землю. Испарения от земли, разрежаясь, порождают огонь, из которого образуются звезды и другие небесные светила, вращающиеся вокруг земли. В области астрономии Анаксимену принадлежит предположение о том, что затмение и фазы луны являются результатом того, что солнце и луна состоят из двух частей — светлой и темной. Затмения происходят тогда, когда солнце и луна поворачиваются к земле своей темной стороной.

Таков милетский стихийный материализм с его наивной диалектикой.

### *Диалектика Гераклита*

Наиболее полно материализм, связанный с диалектическим взглядом на природу, был развит в V веке до нашей эры *Гераклитом* из города Эфеса. В материализме Гераклита древнегреческая философия достигла своих вершин.

В V веке до нашей эры в Древней Греции происходила ожесточенная классовая борьба между передовой группой рабовладельцев, которые были связаны с промышленностью и торговлей, и

реакционной группой рабовладельческого класса — земельной аристократией. Гераклит был представителем реакционной земельной аристократии. Будучи идеологом этой рабовладельческой группы, он мечтал о возрождении былого ее политического господства. Вот почему в области политических убеждений он ярый противник греческой демократии; он с крайним презрением относится к ней.

Он активно выступает против господства «черни», против ее своеволия. Он проповедует аристократизм личности, противопоставляя толпе аристократов — «лучших людей». В своих фрагментах он писал: «Лучшие люди одно предпочитают всему: вечную славу — преходящим вещам. Толпа же насыщается подобно скоту»; «Один для меня десять тысяч, если он наилучший». Гераклит выступил против демократического движения. «Своеволие, — писал он, — следует гасить скорее, чем пожар».

На фоне ожесточенной классовой борьбы в городе Эфесе и возникает мировоззрение Гераклита. Гераклит предполагает не вечным существующий политический порядок; он мечтает о возврате господства земельной аристократии. Вот почему его философия стремится представить существующий порядок вещей как в природе, так и в обществе не неизменным, не вечным, а временным, преходящим. «Все течет, — говорит он, — все изменяется». Как в природе все изменяется, так и в обществе должны произойти изменения. Политический строй демократии не вечен.

Гераклит — *материалист*. Он развивает материалистическую диалектику, учение о развитии через противоречие. Правда, в его учении имеются элементы идеализма и метафизики; он далеко не является последовательным диалектиком-материалистом. Его диалектика носит еще *наивный характер*. Она у него является лишь *догадкой и предположением*.

Философия Гераклита подвергается извращениям со стороны буржуазных философов. Для последних характерно: 1) отрицание материалистического содержания философии Гераклита; 2) отрицание его диалектики; 3) стремление представить Гераклита как малоизвестного философа, который не оказал сколько-нибудь большого влияния на развитие последующей философской мысли. Наряду с этим у идеалиста Гегеля мы встречаем попытку превратить материалистическую диалектику Гераклита в идеалистическую диалектику, затушевать его материализм. Меншевиствующие идеалисты при рассмотрении философии Гераклита всячески *затушевывали его непоследовательность и элементы идеализма*. К тому же они стремились представить диалектику Гераклита в качестве современной диалектики. Этим

самым они принижали диалектику Маркса — Энгельса — Ленина до уровня наивной, притом абстрактной, диалектики.

Гераклит в основу всего существующего кладет материальное начало — огонь. Огонь-материя находится в вечном движении. Он порождает свои различные формы. Материя находится в газообразном, жидком и твердом состоянии. Элементы природы суть огонь, вода и земля. При этом огонь является первовеществом. Огонь порождает не только все основные первичные формы материи, но также и все сложные вещи. Из огня все возникает и в огне все находит свое разрешение. Гераклит — материалист, поэтому он отвергает бога. Мир существует извечно; он не создан никем. «Он всегда был, есть и будет живым огнем». «Этот космос, — указывал Гераклит, — один и тот же для всего существующего, не создал никакой бог и никакой человек, но всегда он был, есть и будет вечно живым огнем, мерами загорающимися и мерами потухающими».

Гераклит в своем мировоззрении развивает материалистическую диалектику, учение *о противоположностях*. Бытие Гераклит рассматривает как развивающуюся вселенную в противоречиях. Противоречия существуют объективно, реально в самой природе вещей. Противоречия являются основой всяческого развития, основой изменений в природе. Все течет, все изменяется, нельзя вступить дважды в один поток.

Развитие природы, согласно взглядам Гераклита, обусловлено борьбой противоположностей. Вещи порождают друг друга, изменяются, уничтожаются, обращаются в свою прямую противоположность благодаря развитию в них реальных противоречий. Каждая вещь в своем развитии на основе противоречий порождает свое собственное отрицание. «Огонь, — говорит Гераклит, — живет смертью земли, воздух живет смертью воды». «Из смерти земли рождается вода, из смерти воды рождается воздух, из смерти воздуха — огонь, и наоборот».

Таким образом, для Гераклита любое вещество превращается в другое путем отрицания на основе развития противоречий. Каждая вещь таит в себе внутренние противоречия, которые, развиваясь, порождают свое собственное отрицание и одновременно создают предпосылки для появления новой вещи, т. е. своей противоположности. Гераклит в наивной форме подходит к формулировке первого закона диалектики — закона единства и борьбы противоположностей.

*Принцип противоречия он пытается распространить и на общественные явления, на общество. Истории также присущи противоречия. Развитие противоречий приводит к изменению об-*

щества. «Война, — говорит Гераклит, — есть отец всего. Она сделала одних богами, других — людьми, одних — рабами, других — свободными». «Но должно знать, что война всеобща, что правда есть раздор и что он возникает через борьбу и по необходимости». Итак, и в обществе мы имеем противоречия как движущее начало всяческого изменения и развития.

Крупной заслугой Гераклита, таким образом, является развитие им диалектического взгляда на мир. Движение через противоречие для него является началом всей Вселенной. Однако диалектика Гераклита имеет *абстрактный характер*. Он не видит, что противоречия, борьба противоположностей в различных процессах имеют конкретный характер. Борьба противоположностей в природе и в обществе имеет различный характер. Это положение должно быть распространено на каждый процесс. *Отсутствие конкретности, историзма* — вот что характерно для диалектики Гераклита. Диалектике Гераклита *присущи элементы метафизики*. Он признавал гармонию, примирение противоречий.

### *Материализм Демокрита и его борьба против идеализма*

Весь последующий период развития рабовладельческого общества в Древней Греции характеризуется в V—IV веках до нашей эры ожесточенной классовой борьбой между реакционной рабовладельческой аристократией и прогрессивной группой рабовладельцев — демократией. Это нашло свое выражение в борьбе двух направлений — материализма и идеализма.

Величайшим представителем материализма этого времени является *Демокрит (460—360)*. Его родиной является крупный торговый центр Греции — город Абдеры. Демокрит был представителем греческой демократии. Его идеалом является умеренность во всем. «Прекрасна, — учил он, — надлежащая мера во всем. Излишек и недостаток мне не нравятся».

Демокрит выступил идеологом «*нового класса богатых промышленников и купцов*» (Энгельс). Само собою разумеется, что Демокрит отстаивает основы рабовладельческого общества. Рабы, по его мнению, необходимость всякого государственного строя. «Пользуйся слугами, — писал он, — как членами (своего) тела, (употребляя) одного (из них) для одного дела, другого — для другого».

Демокрит — сторонник демократического способа правления в рабовладельческом обществе. Он утверждал, что «бедность в демократии настолько же предпочтительнее так называемого бла-

гополучия (граждан) при царях, насколько свобода лучше рабства».

Прямую противоположность взглядам Демокрита составляет философия идеалиста Платона. Последний был ярким сторонником аристократического режима в рабовладельческом обществе. Рассказывают, что Платон задался целью сжечь все сочинения Демокрита. В лице Демокрита и Платона мы, следовательно, встречаемся с двумя идеологами враждебных групп рабовладельческого класса. Борьба между материализмом и идеализмом отражала собой классовую борьбу между реакционными рабовладельцами и прогрессивной группой рабовладельцев, связанных с промышленностью и торговлей.

Обратимся к содержанию философии Демокрита.

Маркс называет Демокрита «эмпирическим естествоиспытателем и первым энциклопедическим умом среди греков». Демокрит *связывает свою философию с естествознанием своего времени*. Наряду с Гераклитом он, несомненно, является вершиной философской и научной мысли Древней Греции. Все положения стихийного материализма ионийской школы получили во взглядах Демокрита наиболее яркую формулировку. Он подвел итоги развития раннего материализма. Вот почему Ленин, рассматривая историю философии, начинает первый круг истории философии с Демокрита, синтезировавшего в своих взглядах предшествующее развитие материалистической мысли в Древней Греции.

Но Демокрит в отличие от Гераклита развивает *механистический материализм*. Механицизм является существенной чертой содержания его философии. Демокрит развивает впервые в истории Древней Греции атомистическую теорию материи. Согласно его взглядам, реально *существуют только атомы и пустота*. Он пишет: «Начало вселенной — атомы и пустота, все остальное существует лишь во мнении». Атомы заполняют лишь часть пустого пространства. Они в своей совокупности образуют все тела природы. Между атомами существует связь. Она имеет чисто внешний, механический характер и выражается в механической форме движения.

По словам Демокрита, миру присуще вечное движение, которое имеет строго механический характер. Движение возникает вследствие столкновения атомов в мировом пространстве. Демокрит знает *одну форму движения — механическую, пространственную*. Все остальные качественно разнообразные формы движения — свет, тепло, жизнь — он сводит к этой механической форме движения, к пространственной форме перемещения тела.

Атомы в своем сцеплении образуют вещи. Гибель вещи означает распадение атомов. Таким образом, мир — это вечный круговорот соединения и распада атомов. Этому вечному круговороту присуща необходимость, которая своим основанием имеет все то же механическое движение.

Демокрит развивает точку зрения эволюции мира: мир возникает из сцепления атомов и затем распадается, с тем чтобы вновь возникнуть. Земля знает также свою историю. Она проходит ряд этапов; она знает свое возникновение и свою гибель. Движение мира и смена его стадий совершается *закономерно, по необходимости*.

Он пишет: «Все совершается по необходимости, так как вихри являются причиной возникновения всего земного, и эти вихри называются необходимостью». Необходимость своим основанием имеет движение атомов. Рассматривая мир, Демокрит приходит к выводу, что он имеет форму шара. Мир, однако, не единственный во Вселенной. Вселенная знает много миров. Демокрит признает существование бесконечного числа миров. Они периодически возникают, разрушаются и гибнут и снова возникают на тех же самых началах.

Демокрит, подобно всем представителям старого милетского материализма, *связывает органическую природу с неорганическим миром*. Органический мир является, по его мнению, продуктом развития неорганической природы. Итак, в учении о Вселенной Демокрит развивает точку зрения *постепенного развития*, точку зрения голой эволюции, *исключающей перерывы, скачки*.

Атомы, согласно учению Демокрита, представляют собой неделимые частички материи. Они лишены качественного своеобразия. Они обладают *формой, порядком или расположением и величиной*. В зависимости от различия формы, расположения и величины атомов тела становятся теплыми и холодными. В зависимости от формы, расположения и величины атомов образуется все разнообразие материальных тел.

Число атомов неизменно; поэтому материя вечна и неизменна. Атомы *лишены внутренней силы, активности*. Демокрит делает шаг назад по сравнению с первыми стихийными материалистами — Фалесом, Анаксимандром и Анаксименом, которые признавали внутреннюю активную силу материи. Демокрит не признает ее. Причина движения материи, по его мнению, заключается во *внешнем столкновении атомов*.

Для Демокрита не только природа состоит из атомов, но для него и душа также материальна; она также составлена из мель-



чайших атомов сферической формы. «Атомы, имеющие сферическую форму, составляют огонь и душу». «Атомы эти имеют сходство с теми пылинками, которые видны в полосе света, выходящей через окно».

В учении о познании Демокрит развивает взгляд, согласно которому наши чувственные восприятия не являются истинным познанием. Только с помощью разума — заявляет он — мы познаем вещи и их основу — атомы. Разум доставляет нам объективную истину.

Таким образом, Демокрит различает два рода знания — чувственное и рациональное. Чувственное познание есть «темное познание», не вскрывающее нам сущности вещей; познание же с помощью разума — это истинное познание, вскрывающее нам суть вещей. К темному познанию Демокрит относил: зрение, слух, запах, вкус, осязание. Он ошибочно *отрывал мышление от чувственного познания, противопоставляя их друг другу*.

Отсюда Демокрит приходил к выводу о том, что в познании человек имеет дело с двумя родами качеств: первичные качества, которые реально существуют в вещах, например форма, величина, и вторичные качества, которые зависят всецело от наших чувств и не являются присущими вещам: они мнимы.

Это учение о первичных и вторичных качествах означает *агностицизм* — сомнение в существовании качественного разнообразия вещей, а также сомнение в возможности познания нашими чувствами отдельных качественных сторон вещей. В этом заключается один из существенных недостатков механистического материализма Демокрита.

Итак, для философии Демокрита характерны следующие принципы: 1) *атомическая теория*, 2) *механицизм в учении о материи и движении*, 3) *учение о смене миров* и 4) *учение о первичных и вторичных качествах*.

Учение Демокрита впоследствии оказало большое влияние на развитие материалистической философии и естествознания. Эпоха Возрождения в Европе в области науки и философии связана с восстановлением взглядов Демокрита, в частности его гениального научного предположения — атомистической теории. Демокрит, конечно, не доказал атомистическую теорию; она у него лишь догадка, предположение, не обоснованное ни экспериментом, ни научным познанием природы, но она явилась гениальным предвидением научного открытия, сделанного впоследствии естествоиспытателями.

Учение Демокрита в новейшее время всегда вызывало ненависть со стороны идеализма. «Демокрита, — замечает Ленин, —

Гегель рассматривает совсем уже как мачеха... Невыносим идеалисту дух материализма!!» \*

### Объективный идеализм Платона

Противником демократического материализма выступил Платон (427—347 до н. э.) — идеолог рабовладельческой аристократии. Он вел широкую реакционную политическую пропаганду против греческой демократии.

Платон развивает систему *объективного идеализма*, в которой исходным пунктом является идея блага, совпадающая с богом. В учении о познании Платон развивает *рационализм*. Он относится крайне пренебрежительно к чувственному познанию. По его мнению, оно не может доставить нам истину. Он игнорирует опытные знания человека, в частности естествознание. Он борется самым активным образом против материализма.

Платон игнорирует философию материалистов — Анаксимена, Анаксимандра и других, усматривая в естественно-научных взглядах последних лишь иллюзию познания. Истинное познание, по его словам, заключается лишь в системе понятий, которыми оперирует наш разум в полной независимости от чувственного опыта. Понятие, и только оно, по его мнению, является источником нашего познания. Понятие у Платона не представляет образ предметов; оно существует самостоятельно. Понятие Платон противопоставляет единичным вещам материального мира.

Тем самым Платон устанавливает в своей идеалистической системе два мира: мир вещей и мир понятий, существующих самостоятельно и независимо от человека. Мир материальных вещей, по словам Платона, является преходящим, временным миром, так как вещи существуют не вечно. Между тем как мир понятий является единственно реальным миром, вечно существующим. Вещи исчезают, гибнут, в то время как понятия вещей (понятие человека, добра и проч.) существуют незыблемо, остаются навсегда. «Материальные вещи суть бледные копии понятий».

Представьте себе — говорит Платон в «Государстве» — человека, закованного в цепи в пещере. Лицо этого человека, прикованного к стене пещеры, обращено в ней. Стена освещена при помощи огня костра. У входа в пещеру проходит вереница людей. Человек, прикованный к стене пещеры, видит на стене тени

\* Ленин. Ленинский сборник. Т. XII. С. 207.

проходящих людей. Вместо действительных голосов этих людей он слышит громовое эхо. Прикованный к стене пещеры человек никогда не видел людей, никогда не слышал их голоса. Поэтому он, по словам Платона, будет рассматривать тени людей как действительные сущности, а громовое эхо считать реальным голосом этих теней. Мы — говорит Платон — уподобляемся этому человеку, когда считаем вещи за действительный мир, так как вещи суть не что иное, как тени. Действительной сущностью вещей являются их понятия, которые вечны и неизменны.

Итак, для Платона в учении о мире характерен объективный идеализм, утверждающий, что идеи, понятия образуют реальную сущность мира. Среди всех этих идей и понятий идея бога является основной идеей. Таким образом, его идеализм утверждает религию. Между понятиями, образующими действительную суть материального мира, и вещами последнего существует связь, которая устанавливается с помощью души. Душа знает мир проходящих предметов и одновременно связана с миром понятий — богом. Душа, таким образом, стоит между материальным миром и миром духовных сущностей.

Платон в учении о душе *развивает реакционный взгляд о врожденности знаний*. По его мнению, знания не приобретаются с помощью чувственного опыта, практики. Знание существует извечно в разуме человека. Знать — это вспоминать, развивать воспоминания.

Следовательно, Платон развивает реакционное учение о врожденности идей. Человек, говорит Платон, наделен определенным кругом знаний; он постепенно разворачивает эти знания. Человек, лишенный достаточно широкого кругозора идей, никогда не может приобрести глубокого понимания действительности.

Эта реакционная теория врожденности знаний теснейшим образом связана у Платона с его реакционными политическими взглядами и борьбой против греческой демократии. Впоследствии она была развита Декартом. Эта теория имеет чрезвычайно широкое распространение и в настоящее время среди идеалистов-естествоиспытателей.

В учении о природе Платон стоит на точке зрения телеологии. Мир не знает причин, он развивается не по причинам, а по целям. Мир целесообразно устроен, и эта целесообразность дана богом.

Одним из центральных вопросов объективного идеализма Платона является его учение об этике. Оно носит реакционный характер и имеет целью сохранить эксплуататорский, рабовладельческий строй Греции. Основы его этики зиждутся на учении об

идеях. Политические и моральные устремления человека направлены к тому, чтобы освободить себя от материальных интересов, освободить себя от земных наслаждений. Тело и чувство, заявляет Платон, являются могилой и темницей души. Поэтому человек в своем поведении должен преодолеть чувственные стремления, чувственные взгляды. истинное назначение человека — бегство от земного бытия в мир потусторонний, в мир идей, в мир божественный. Средством для этого являются знания, благодаря которым душа человека, по мнению Платона, уподобляется божеству, так как открывает истинную сущность мира, т. е. идеи.

Учение Платона об этике *оказало большое влияние на этику христианства* в эпоху феодализма. В своем этическом учении Платон требовал преодоления чувственных стремлений, преодоления телесных наслаждений, отречения от земного мира. Задача этики — властвовать над чувствами, их укрощать. Христианство также требует ухода от телесного мира в мир потусторонний, божественный. Таким образом, принципы этики Платона совпадают с основными положениями морали христианства.

Вот почему учение Платона об этике в средние века пользовалось широким распространением. *Оно давало возможность держать массы в духовном угнетении, проповедовать воздержание от земной, чувственной жизни.* Вместо настоящего материального мира оно предлагало потусторонний мир нравственных идей. Оно уводило массы от борьбы против эксплуататорских классов. Учение Платона в целом глубоко реакционно.

Между тем меньшевистствующие идеалисты пытались идеализм Платона изобразить прогрессивным, так как он якобы открыл диалектику понятия. В действительности же взгляды Платона глубоко враждебны материализму и науке.

### *Общая характеристика философии Аристотеля*

Последующее развитие Древней Греции знаменует собой движение Македонии на первое место среди древнегреческих государств. Это время крупнейших внешних завоеваний Александра Македонского. Этими завоеваниями как бы были раздвинуты границы мира. Греческая торговля и промышленность вновь получают побуждение для своего дальнейшего развития. Вот в это время мы и встречаемся с философией Аристотеля.

Философия Аристотеля (384—322 до н. э.) отражала в своем богатом, всестороннем содержании мировую гегемонию Древней Греции. Энгельс называет *Аристотеля «самой всеобъемлющей головой»* среди философов Древней Греции. Маркс и Ленин вы-

соко оценивают работы Аристотеля за диалектику, которую он в них развивал и за критику идеализма Платона.

Для Аристотеля характерна широкая разработка всех философских вопросов в тесной связи с наукой его времени. Вот почему мы говорим об энциклопедичности, всесторонности знаний Аристотеля.

Аристотель явился основателем формальной логики; он разработал «физику», учение о природе, написал работу о гражданском обществе и его политико-экономических основах, специально посвятил книгу вопросам этики, разработал теорию и историю искусства.

Для Аристотеля *характерны в области философии колебания между материализмом и идеализмом*. В отличие от идеалиста Платона он *признает существование материального мира*. В своей «физике» он исследует законы его развития. Материя, образующая мир, состоит, по его словам, из качественно разнообразных элементов: земли, воды, воздуха и огня. Эти элементы превращаются друг в друга.

Аристотель, подобно своим предшественникам материалистам, отрицает пропасть между органической и неорганической природой. Он стоит на той точке зрения, что неорганическая природа порождает животный и растительный миры. Однако этот материалистический взгляд на природу *теснейшим образом связан у Аристотеля с идеализмом*. Простейшие элементы материи становятся вещами, по его мнению, только тогда, *когда в них привносится сверхчувственная форма*. Материя пассивна; она лишена всякого движения; она инертна. Она только тогда получает свое движение, когда в нее привносится форма.

Представьте себе — замечает Аристотель — перед вами глыба мрамора: она не производит на вас никакого впечатления, но вот этой глыбе мрамора придается форма; мрамор оживает, перед вами статуя. Или перед вами лежит слиток бронзы. В этот инертный кусок металла привносится форма, тогда этот металл оживает: перед вами статуэтка. Точно так же происходит и все в окружающем нас мире. Материальный мир сам по себе не изменяется; он приходит в движение только тогда, когда в него привходят извне сверхчувственные формы. Эти формы составляют, по словам Аристотеля, истинную сущность всех вещей, их разнообразия. Материя пассивна; форма активна, благодаря ей происходит формирование материи в вещи. Формы сверхчувственны, вечны, неизменны, существуют вне времени.

Таким образом, форма создает качественный вещный мир. Форма, действуя на материю, побуждает ее к движению. Движе-

ние есть продукт сверхчувственной формы. Аристотелевское учение о форме представляет собой самый доподлинный идеализм. Форма не материальна; она идеальна и существует в потустороннем мире.

В тесной связи с идеалистическим учением о форме находится у Аристотеля утверждение о том, что мир в своем движении руководствуется принципом цели. Природа развивается не по причинам, а согласно целям. «Природа, — писал он, — ничего не делает бесцельно. Она производит, по возможности, прекраснейшее».

Таким образом, Аристотель *исходит при рассмотрении природы из идеалистического принципа цели*, а не причины. Это приводит его к признанию господства разума над миром, иначе говоря, бога. «Мир не хочет, — писал он, — чтобы им управляли плохо. Нехорошо многовластие: один да будет властитель».

Так *идеализм Аристотеля*, как всякая другая форма его, *приводит к религии*, приводит к признанию бога.

Нельзя не отметить, что Аристотель подвергает критике платоновский идеализм, который превращал материальные вещи в иллюзию, признавая истинным лишь понятия, идеи. Аристотель отверг существование идей как самостоятельных сущностей наряду с вещами. Он выступил против платоновского разрыва единичного и общего. Аристотель резко подчеркивал, что существуют только конкретные вещи. Понятия же вещей реально не существуют. «Мы не можем, ведь, принять, — писал он, — что есть некий дом (вообще) наряду с отдельными домами».

Эта критика платоновского идеализма была прогрессивной. От нее, несомненно, выигрывал материализм. «Когда один идеалист, — замечает Ленин, — критикует основы идеализма *другого* идеалиста, от этого всегда выигрывает материализм» \*.

В отличие от Платона Аристотель придавал крупнейшее значение нашему чувственному познанию, чувственному опыту. Это нашло свое отражение в его учении о познании. Он критикует Платона за его рационализм, согласно которому мы познаем окружающее только с помощью разума; чувственный опыт есть источник наших заблуждений.

Аристотель справедливо *требует внимания к чувственному опыту*. «Разум, — указывает он, — подобен книге, на страницах которой ничего в действительности не написано». Чувственный опыт заполняет эту книгу разума.

Аристотель признает, что *исходным пунктом познания является чувственный опыт*, наши ощущения. Мысли, высказыва-

\* Ленин. Ленинский сборник. Т. XII. С. 235.

емые Аристотелем о чувственном опыте как начале наших познаний, имеют материалистический характер. За это хвалит Ленин Аристотеля.

Но наряду с материалистическим учением о чувственном познании Аристотель склоняется к неверному идеалистическому выводу, что истинным познанием является познание только с помощью разума. Так Аристотель непрерывно колеблется между материализмом и идеализмом.

И в учении о противоречиях Аристотель, с одной стороны, признает развитие материи через противоположности, а с другой стороны, подвергает резкой критике учение о противоречии Гераклита. «Невозможно также, — замечает он против Гераклита, — чтобы противоположные определения вместе были даны в чем-нибудь». Следовательно, Аристотель отрицает существование противоречий в предмете.

В связи с отрицанием существования противоречий в вещах Аристотель в своей «Логике» развивает учение о формально-логических законах, которые отрицают существование противоречий и отстаивают принцип тождества вещей. Аристотель явился основателем формальной логики, не допускающей признания развития через противоречия.

Последующее развитие рабовладельческого общества приводит его к загниванию. Это находит свое отражение в идеологии господствующего класса в форме упадка искусства, падения науки и распространения всяких мистических учений. В художественной литературе наблюдается развитие идей пессимизма, упадочности. «Живи незаметно» — таков лозунг этой эпохи, эпохи распада рабовладельческого общества. «Жизнь тяжела, безотраднa» — вот мотив почти всех памятников художественной литературы этого времени. Широко развиваются религиозные учения и религиозные секты. В философии всецело господствуют идеалистические учения.

На общем фоне упадка древнегреческой культуры и развития идеализма в философии мы находим только одно материалистическое учение, которое стремилось продолжать традиции древнегреческого материализма. Это — материализм Эпикура.

### *Материализм Эпикура*

*Материализм Эпикура* (342—270 до н. э.) не оригинален, он представляет собой воскрешение материалистического учения Демокрита. Однако, несмотря на это, материализм Эпикура сыграл крупную историческую роль, так как явился почти единствен-



ным протестом против всякого рода идеалистических и религиозных учений на общем фоне упадка древнегреческой культуры в связи с загниванием рабовладельческого общества.

Эпикур в своей философии *восстанавливает атомистическую теорию Демокрита*. Он признает существование неизменных атомов и пустого пространства. Сочетание атомов образует все вещи в природе; их распадение означает гибель вещей. В отличие от Демокрита Эпикур полагал, что атомы при падении «вниз» отклоняются от своего первоначального пути движения; они движутся по кривым. В этом имеется догадка будущего открытия физиками движения электронов по кривым. Материализм Эпикура, как и материализм Демокрита, был *механистическим*.

В отличие от Демокрита Эпикур *развивает в учении о познании сенсуализм*, точку зрения, согласно которой мы познаем окружающий нас мир с помощью наших чувств. Чувственное познание, по Эпикуру, является истинным. Исходя из своего сенсуализма, Эпикур строит свое учение о морали, согласно которой в основу правил поведения человека должны быть положены его стремления к наслаждению жизнью.

Это наслаждение прежде всего состоит в независимости и спокойствии духа. Условием этого является преодоление страха смерти и божественной силы. Эпикур — *атеист*. Он отрицал существование богов. За это его критикует Гегель. «У Эпикура, — пишет он, — нет... конечной цели мира, мудрости творца». На что Ленин резко замечает: «...бога жалко!! Сволочь идеалистическая!!»

Непосредственным учеником Эпикура явился гениальный римский поэт-философ — материалист эпохи I в. до н. э. Лукреций Кар. В своей поэме «О природе вещей» в художественной форме он изложил основные принципы материализма Эпикура.

На этом мы заканчиваем краткий обзор истории греческой философии, борьбы материализма с идеализмом. *Греческая философия* в истории развития человеческого познания *занимает первый круг, первый исторический этап*. Она составляет исходный пункт дальнейшего развития философии эпохи Возрождения, новой и новейшей философии.

Ленин пишет: «Круги в философии: обязательна ли хронология насчет лиц? Нет!

Античная: от Демокрита до Платона и диалектики Гераклита. Возрождение: Декарт versus Cassendi (Spinoza?).

Новая: Гольбах — Гегель (через Беркли, Юм, Кант).

Гегель — Фейербах — Маркс».

*Диалектический материализм является итогом, выводом развития всемирной истории, и в частности итогом всемирной истории человеческого познания. Диалектический материализм, являясь высшей ступенью развития материалистической философии, неразрывно связан с предшествующим развитием философии, в частности с материализмом Древней Греции. «Все то, что было создано человеческим обществом, — пишет Ленин, — он (Маркс. — Б. Ч.) переработал критически, ни одного пункта не оставив без внимания. Все то, что человеческою мыслью было создано, он переработал, подверг критике, проверив на рабочем движении, и сделал те выводы, которых ограниченные буржуазными рамками или связанные буржуазными предрассудками люди сделать не могли» \*.*



---

\* Ленин. Собр. соч. Т. XXV. С. 387.



**П. П. БЛОНСКИЙ**

## **Философия Плотина**

(фрагменты из монографии)

### **ЭЛЛИНСКИЙ ФИЛОСОФ И ЕГО ОСНОВНАЯ ПРОБЛЕМА**

Философия Плотина — последнее значительное слово античной философии, окончательный и, следовательно, решающий ответ на ее вопросы. Для того чтобы понять философию Плотина, надо поэтому раньше выяснить, кем был эллинский философ, что являлось его основной проблемой и как он ее решал.

1. Для этого посмотрим сперва в пеструю толпу ранних эллинских философов. Единство их основного философского настроения сразу бросается в глаза: вот Гераклит с его бесконечно глубоким презрением к людям-детям и со столь же глубоким сознанием величия божества; вот Парменид, чей путь вне тропы людской, чутко внемлющий словам богини о том, что едино, вечно, неизменно и абсолютно противоположно тленному миру и смертным мнениям; вот аскеты-пифагорейцы, очищающие свою душу от земной скверны посредством созерцания божественных вещей; вот Эмпедокл, изгнанник богов и скиталец, плачущий и рыдающий, что пришел в безотрадную страну, где царят убийство, злоба и толпы прочих бед, противопоставляющий свидетельства богини-музы бредням смертных детей и однодневок; вот Анаксагор, видевший ценность жизни в созерцании неба и мирового порядка и называющий небо своею отчизною. Даже «материалист» Демокрит зовет к подчинению чувственности разуму, т. е. чистой божественной субстанции из самых совершенных атомов, пребывающей в груди человека; даже среди софистов, скорее представителей риторики, нежели философии, мы встречаем

Продика, учившего, что жизнь полна зла, и Антифона<sup>1</sup>, для которого жизнь ничтожна, плоха, кратковременна и смешана с великими скорбями. А у самого начала эллинской философии стоит неясная фигура первого теоретика Фалеса, осмеянного, как говорит легенда, фракиянкой за то, что, заглядевшись на небо, упал в колодец, и самый ранний из дошедших до нас античных философских фрагментов, фрагмент Анаксимандра, трагически вещает: «Из чего рождение вещам, в то и гибель возникает соответственно надобности: воздают ведь они правосудию и возмездие друг другу за неправду соответственно порядку времени»<sup>2</sup>.

Стоя перед судом, Сократ, этот античный философ *par excellence*, говорит: «Я люблю вас, господа афиняне, но повиноваться буду больше богу, нежели вам, и, покуда дышу и в силах, отнюдь не перестану философствовать... Знайте, так велит бог, и я думаю, что никогда у вас не было большего блага в городе, чем мое служение богу: ведь я брожу, ничего иного не делая, как убеждая вас, и молодых, и старых, ни о теле, ни о деньгах не заботиться ни раньше, ни столь же сильно, как о душе, как бы возможно лучшей была она»<sup>3</sup>. И слова Сократа, слова о философии как служении богу и заботе о душе лягут в основу представления о философе у Платона.

Для Платона философ — человек, живущий особой жизнью, исцеляющей душу и возрождающей общество. Философии надлежит поэтому посвятить весь свой век. Сама душа философа — особенная душа: еще до рождения там, в занебесном месте, она больше других душ созерцала истинную действительность; вот почему в ней скорее, нежели в них, оживает воспоминание о том мире, когда она в земной жизни встречается с самым чистым лучом из идеального мира — красотой. Страсть к прекрасному является для души возрождающей силой и залогом бессмертия, так как стремление рождать приобщает смертных к бессмертию, но движущая сила стремления рождать — страсть, любовь к прекрасному. Это стремление проявляется у животных в рождении телесном, честолюбивый политик жаждет родить бессмертную славу в прекрасных деяниях, но самое высшее — созерцание абсолютной красоты, ясной, чистой, бессмертной. Кто достиг этого, тот живет истинной жизнью и больше всех других угоден богу. Вся земная жизнь философа — вдохновленная богами для величайшего счастья мания<sup>4</sup>, осмеиваемая неразумной чернью; это — возрождение в красоте и любви, жизнь истинно бессмертной души.

Философ Платона — человек, любящий истину и обладающий истинным познанием, созерцающий абсолютную красоту в ее

цельности и единстве, вечное и неизменное единое сущее. Такой человек презирает телесные наслаждения, умерен, свободен от жадности, великодушен, мужествен, справедлив и благороден. Он способен к участию, имеет хорошую память, благопристойен, скромнен и воспитан. Он не желает променять свет своей прозревшей жизни на тьму практической деятельности и потому чуждается последней. Лишь в идеальном государстве он — правитель. Венец его земной жизни — жизнь созерцательная, а загробный удел — вечное блаженство. Таков истинный философ. Жизнь его противоположна жизни политического деятеля. Последний — раб: так, например, судебный оратор связан временем и темой и должен всячески заискивать перед присяжными. Философ же пользуется полной свободой: его прообраз — Фалес, заглядывавшийся на звезды, и лишь телом он в государстве. Правда, он беспомощен в обыденной жизни, но зато знает настоящую жизнь — бегство из тленного мира и уподобление богу, состоящее в том, что человек становится справедливым и внутренне благочестивым.

Да, философия — бегство из смертного мира и стремление к бессмертию. Высшее благо — созерцание вечного мира, и так как этому мешает тело, то избавление от тела, физическая смерть — шаг вперед к этому созерцанию. Истинный философ желает умереть. Философствовать — значит желать умереть, и истинное познание возможно только после смерти: наши органы чувств не дают истинного знания, болезни тела препятствуют достижению его, и оно открывается лишь освобожденной от тела душе. Истинные добродетели — такие, которые возникают из стремления освободиться от тела; они — очищения души. Заключение в тело, словно в темницу, философская душа распознает обманы чувственности и верит только чистому мышлению, которое ведет ее к истинному и вечному, дабы в смерти посредством созерцания вечного душа приобщилась к вечному. Чисто бестелесная вечная жизнь — посмертная жизнь философа<sup>5</sup>.

Апофеоз созерцательной жизни дает Аристотель<sup>6</sup>. В то время как грубая чернь гонится за наслаждением, а политик — за почестями, философ — созерцатель, живущий самой блаженной и божественной жизнью — жизнью чистого разума. Из всех наук на первом плане должны стоять науки умозрительные, особенно та из них, предмет которой — вечное, неподвижное, отделенное от чувственного мира. Это — первая философия, философия в собственном смысле этого слова, иными словами, богословие (theologike)<sup>7</sup>, так как предмет ее — божественное. Умозрительная, т. е. метафизическая, или богословская, философия, — са-

мое божественное и самое ценное. Преимущества созерцательной жизни велики и многочисленны: 1) в ней проявляется лучшая часть нашей души — разум и направлена она на самые важные предметы; 2) она, в противоположность практической жизни, длится непрерывно; 3) она дает наивысшее наслаждение; 4) она дает максимальную самостоятельность, так как мудрец может предаваться созерцанию сам, один, без друзей; 5) к ней стремятся ради нее самой, а не ради связанных с ней выгод; 6) она лишена тревожений и дает вечный покой; 7) она, как жизнь чистого разума, божественна в сравнении с обычной жизнью человека и в ней находит удовлетворение стремление человека к бессмертию.

Осуждение земной жизни и беспрестанная тяга к божественному — тема ранней греческой философии; служение только богу в заботе о вечной жизни души — заповедь Сократа Платону; умозрение божественного как самое ценное в жизни — венец философии Аристотеля, завершение его этики и метафизики. Итак, цель эллинского философа может быть прекрасно сформулирована словами Евдема, ученика Аристотеля, — служить богу и созерцать<sup>8</sup>.

2. Мы слышали первый фрагмент греческой философии: неизбежная гибель всех вещей за творимую ими неправду — его основная мысль. Для Анаксимандра наш тленный мир проникнут борьбой противоположных стихий, и от этого тленного мира философ обращается к бессмертной и нетленной, а потому божественной беспредельности. Точно так же и для Гераклита мир наш — мир борьбы противоположных стихий, но в основе своей все — божественный, вечно живой огонь. Антитетично и мирозозерцание Парменида<sup>9</sup>: с одной стороны, вещаемое богиней сущее, с другой — смертный мир контрастов света и тьмы. Итак, две мысли характеризуют ранних эллинских философов: смертный мир борьбы противоположностей и бессмертное единое начало. Антитетика и унитаризм — вот их философия. Даже пифагорейцы, которых обычно принято считать только дуалистами, учат все о том же: они выводят все существующее из двух начал — предела и беспредельного<sup>10</sup>, но лишь предел является для них положительным и активным началом, обуславливающим возможность бытия отдельных вещей и познания их; вот почему и Аристотель без всякого колебания отождествляет предел с единым. И все тот же мотив о возникновении тленного мира множественности из единого и возврат его вновь к единому явится основной темой философии Эмпедокла<sup>11</sup>. Наконец, и Анаксагор поведает нам об устрояющем мире множественности и правящем им божественном уме. Итак, тема ранней эллинской философии — вечное божественное единое и тленный мир множественности и ан-

титетики; резкая грань ляжет между этими двумя мирами, резкая, но все же не окончательная, поскольку единое рождает множественное и правит им: она будет все время колебаться, доходя до максимума у Зенона<sup>12</sup>, до минимума у Демокрита.

Вся философия Платона — непрестанное восхождение к безусловному началу. Оно, единое и сущее благо, — источник бытия и жизни, а также конечная цель всего существующего. Видеть благо — высшая наука. Поэтому философ только тот, кто любит единое в его целостности, тогда как другие люди видят лишь множественность мира. Он ищет повсюду единое во многом и успокаивается только тогда, когда находит безусловное единое.

И все же единое должно находиться в живой связи с миром множественности. Сущее в себе и сущее в связи с миром множественности — лишь два преемственных последовательных состояния сущего; ни единое само по себе, ни мир множественности сам по себе не мыслимы: их нельзя отвлечь друг от друга, между ними существует необходимая логическая связь. Этот вывод Платона христианин выразил бы так: Бог невозможен без мира и мир невозможен без Бога<sup>13</sup>. Но если вовсе нет Бога? — Если единое есть несуществующее, то, по Платону, нет ни бытия, ни генезиса, ни связи, ни понимания тленного мира множественности<sup>14</sup>. Итак, унитаризм Платона не исключает множественности: он не абстракция конкретного мира, но конкретный монизм. Именно сущее, как единство, включает в себя покой и движение, тождество и различие: недвижимое и тождественное, оно производит движение и различие, свойства мира иного, мира множественности, который не отрицается, как ирреальный, но признается, как причастный к сущему, как ирреальность, имеющая основу в реальности.

Но если тленный чувственный мир имеет основу в абсолютной реальности, тогда он оправдан. Еще у Гераклита мы находим теодицею<sup>15</sup>, а у Платона его конкретный монизм связывается с теологией. И именно как автор телеологической системы «Тимея» Платон чаще всего будет привлекать внимание потомков<sup>16</sup>. Телеология же станет центральной темой для Аристотеля. Божество Аристотеля — недвижимый первый двигатель Вселенной, вечное и деятельное начало. Оно недвижимо в том смысле, что не получает движения извне, но само в себе имеет источник движения, будучи умом, приводимым в движение своими собственными мыслями<sup>17</sup>. Оно первый двигатель в том смысле, что от него исходят во Вселенную движение и полнота бытия и оно есть то, ради чего все движется и существует. Вот почему жизнь мира понятна лишь с точки зрения воздействия на нее божества и бо-



жественных мыслей, и телеология Аристотеля связывает бога, как *ens realissimum*<sup>18</sup>, с миром, который реален лишь постольку, поскольку подвергся действию формирующего начала, который сам по себе лишь материал для деятельности бога, лишь возможность реального бытия. Генезис мира есть восхождение от потенциальной сущности к сущности законченной и обладающей всей полнотой бытия.

Итак, осуждение тленного мира и устремление мысли к божественному единому, с тем чтобы постичь это единое и связать его с оправдываемым через эту связь тленным миром, — вот тема эллинской философии, шедшей от унитаризма ранних мыслителей через конкретный монизм Платона к телеологии Аристотеля.

3. Каким же методом решал эллинский философ свою проблему? Уже Фалесу приписывается требование самопознания<sup>19</sup>, и аналогия между человеком и космосом вполне ясно выступит у Анаксимена<sup>20</sup> и в «*De victu*» и «О семи»<sup>21</sup>. Гераклит внемлет глубоко заложенному в душе вселенскому слову и вопрошает самого себя; его учение о едином пользуется аналогией с единством «я»<sup>22</sup>, его учение о всеобщем течении относится прежде всего к душе, и очень многие аргументы его взяты из области человеческой жизни. Вся философия элеатов была одновременно и метафизикой, и логикой: она определяла тождественное, свободное от противоречий сущее и в то же время открывала логические законы тождества, противоречия и исключенного третьего<sup>23</sup>. Итак, самопознание — один из основных методов ранней эллинской философии.

Сочетание вновь повторенного Сократом «познай самого себя» с орфическим учением о знании как воспоминании виденного душой до земного падения даст диалектический метод Платона<sup>24</sup>. Для Платона чувственные впечатления земной жизни — лишь стимулы для работы ума из самого себя, органы чувств не дают материала для истинного знания, которое врождено душе; таким образом, процесс познания — чисто логический, диалектический процесс. Этот глубоко рационалистический процесс состоит из двух моментов: сведения множественного и гипотетического к единому и божественному и, с другой стороны, разделения единого на множественное<sup>25</sup>. Центральный пункт этого познания — видение блага<sup>26</sup>. Таким образом, чувственные стимулы индуцируют ум на единое и безусловное, вслед за умозрением которого идет дедукция чувственного мира из абсолютного. Логика и умозрение, диалектика и умственная интуиция — методы Платона.

Если для Платона самое важное — умственное сведение множественного к единому и безусловному и умозрение последнего,

то Аристотель стал известен особенно тщательной разработкой дедукции, силлогизма. Силлогизм исходит из общих принципов, непосредственно присущих уму, и высшее стремление ума — познание этих принципов, умозрение их. Как этика Аристотеля обязывает его к метафизике, так и логика его — логика метафизическая, развившаяся из диалектической эйдологии Платона: силлогизм выражает реальную связь причин и следствий, общих начал и отдельных явлений.

Самопознание, воспоминание души, диалектика, силлогизм — вот метод эллинского философа. Этот философ умел быть скептиком по отношению к чувственному познанию, ибо история эллинской философии есть развенчивание чувственного опыта, начиная с Гераклита и Парменида, продолжая пифагорейцами и элеатствующими сократиками и оканчивая Платоном и автором силлогистики. Критика чувственного опыта — общее место в эллинской философии. Но ум для тогдашнего философа был чем-то божественным в человеке: именно через ум человек становится божественным и проникает в божественное. Эллинская философия — почти сплошной апофеоз ума, в том числе и человеческого ума как части вселенского ума: лишь умом постигаем мы высшую истину, божественное единое и его связь с конкретным миром. Путь к истине — путь ума, рационализм.

Мистика рационализма — вот как может быть названа эллинская философия, верившая в ум как в высшее, божественное начало в человеке. Но мистикой рационализма эта философия может быть названа и по иной причине: центральным пунктом умственной работы для нее было не восходящее логическое размышление, но умозрение. Венец логических рассуждений — умственная интуиция (*idein*)<sup>27</sup>. Ум непосредственно мыслит самого себя, т. е. зрит божественное и сливается с ним; это учение Аристотеля есть только вывод из изначальных тем эллинской философии — самопознания ума и божественности ума. Итак, эллинский философ-созерцатель свою основную проблему о совершенной реальности решал посредством логического размышления и умозрения.

4. Такова эллинская философия. Надо жить умозрением, умственной созерцательной жизнью; надо считать ум божественным началом в человеке; надо стремиться от тленного к вечному и, найдя вечное, постичь живую связь вечного и единого с тленным и множественным, которое объяснимо лишь телеологически; видеть умом это единое есть высшая наука — вот основные положения ее. Типичный эллинский философ был интеллектуалистом в этике, рационалистом в методологии, конкретным монис-

том в метафизике и интуитивистом в теории знания. И эти черты эллинской философии навсегда определяют характер подлинной философии: интеллектуализм отграничивает философа от человека повседневной жизни, рационализм кладет грань между философией и религией, а конкретный монизм и интуитивизм отделяет философию от абстракций науки. Правда, не раз впоследствии специфические признаки философии будут затемняться и она будет становиться то житейской, то религиозной, то научной. И, может быть, только в Элладе, где все виднейшие философы вполне естественно выстраиваются как бы в одну линию, философия блещет единством и последовательностью.

Традиционная история философии привыкла называть ранний период эллинской философии натурфилософским, и в первых эллинских философах она видела главным образом ученых<sup>28</sup>. Она привыкла также думать, что лишь эллинская послеаристотелевская философия<sup>29</sup> поставила на первый план вопросы нравственности. Традиционная история философии не захотела видеть, что вопросы высшей жизни, понимаемой как умозрение истинно сущего, — вечные вопросы эллинской философии. Увлекаясь, по примеру доксографов, выявлением различий между эллинскими мыслителями, традиционная история философии не увидела общего всем им учения о созерцательной жизни и едином<sup>30</sup>.

В этом лежит причина и того, почему традиционная история философии обычно так мало занимается Плотинем, который именно основные проблемы эллинской философии сделал центральным содержанием своей философии. В самом деле, почти все исследователи философии Плотина согласны в том, что основа его философии именно учение о созерцании и едином. Но если так, тогда интеллектуалистический интуитивизм и конкретный монизм Плотина — плод эллинской философии и последняя без него — книга без окончания.

Но если есть единство в эллинской философии и если есть единство между ней и философией Плотина, если, с другой стороны, философия Плотина объединяет, как увидим ниже, античную философию со среднеевропейской<sup>31</sup>, тогда поистине един путь философии и отнюдь не беспорядочное блуждание в хаосе противоречивых философских мнений история философии. Тогда история философии представит нам непрерывную эволюцию одного и того же творчества, одного и того же стремления, одной и той же проблемы. Тогда мы увидим, что философия, как и все в мире, не делает скачков. Едина подлинная философия, а история философии есть наша учительница положительной философской традиции.

## ПЛОТИНОВ ВОПРОС

1. Древность обыкновенно считала Плотина платоником, причем отделяла платоников от академиков<sup>32</sup>. При этом Плотин ставился в тесное отношение к своему учителю Аммонию<sup>33</sup>, философское дело которого определялось как синтез учений Платона и Аристотеля. Плотин считался «учеником» Аммония, оригинальность которого состояла в синтезе аристотельствующего платонизма с пифагореизмом, и пифагореизм Плотина сближал его с Нумением<sup>34</sup>. Во всеобщем сознании Плотин выступает как глава новой философской школы и «весьма божественный человек», но на трудность его сочинений жаловался уже его товарищ и соученик Лонгин<sup>35</sup>, и Порфирий и Прокл считали необходимым комментировать Плотина.

Преемниками новой платоновской школы Плотина древность столь же единодушно считала Порфирия и Ямвлиха, ученика Порфирия. Также всегда считалась «платоновской» и афинская школа Прокла, в которой Академия слилась с Платином. Таким образом, «неоплатоники» — Плотин, Порфирий, Ямвлих и Прокл — издревле образуют один и тот же ряд и философия Плотина понимается как предшественница теософии Ямвлиха и языческой схоластики Прокла.

Век, когда осознавалась философия Плотина, был также веком осознания противоположностей эллинской и христианской культур. С этой точки зрения неоплатонизм, на который пытался опереться Юлиан в своей реставрации язычества<sup>36</sup>, понимался как философия умирающего язычества. Тем не менее христианские мыслители находили именно у платоников наибольшее родство с собой: «К нам никто не подошел ближе их», причем как раз Плотин считался самым подлинным платоником. У Плотина отцы Церкви находили материал для своего учения о Троице, Св. Духе, Провидении и бессмертии и имматериальности души, а также их привлекало у Плотина его бегство из телесного мира и мистическое слияние с Богом.

Из отцов Церкви наибольшее философское значение имеет Августин. Но именно Августин был типичным выразителем христианского понимания Плотина. У Августина метафизика Плотина прочно укрепились в связи с учением о Троице, причем учение Плотина о бестелесной истине сочеталось с учением о Боге, а учение об уме с учением о Логосе Иоанна. Из остальных отделов философии Плотина Августина особенно привлекло учение о промысле, которое Августин связывал с христианской теодицеей, учение о бестелесном, которое Августин склонялся понимать

спиритуалистически, и ряд психологических теорий, связываемых с христианским интересом к душе. Отметим, что у Плотина же Августин нашел противоядие против дуализма и пессимизма манихеев<sup>37</sup>. Однако Плотин вызывал у Августина острое неудовольствие своим политеизмом и язычеством, и ясно, что для Августина Плотин — мыслитель умирающего Рима<sup>38</sup>.

Так был заложен фундамент традиционного понимания философии Плотина. Это понимание в Средние века было еще более развито. Западноевропейская средневековая философия в свой первый период (до середины VI в.) Плотина как такового не знала: он пребывал достоянием греко-сирийской и арабско-еврейской философии<sup>39</sup>. Но она почти не знала и Платона. Зато она прекрасно знала платоников. Мы бы сказали: ранняя средневековая философия была наследницей римской школы Плотина, сама не зная об этом. В самом деле, она ревностно изучала в переводе Боэция<sup>40</sup> комментарии Порфирия и Викторина к «Categorii» и «De interpretatione»<sup>41</sup> Аристотеля, зачитывалась неоплатоником Марцианом Капеллой, штудировала неоплатоника Макробия, и все, что знала она о Платоне, было частью «Тимея» в комментарии неоплатоника Халкидия и двумя сочинениями близкого к Гаю и Плотину Апулея<sup>42</sup>. Так невидимо Плотин влиял на западноевропейское Средневековье, и Кассиодор<sup>43</sup>, основа средневековой образованности, шел за неоплатоником Боэцием и Апулеем.

Кроме вышеуказанных, средневековая философия основывалась на Августине (к нему близко стоял Клавдиан Мамерт<sup>44</sup>) и Псевдо-Дионисий<sup>45</sup>. Сочинения Псевдо-Дионисия являются, как общепризнано, результатом сильнейшего влияния неоплатонизма, правда, не только Плотина, но и Ямвлиха, и особенно Прокла. Также общеизвестно колоссальное влияние этих сочинений на Иоанна Эриугену<sup>46</sup>, всю средневековую мистику и даже на схоластику Фомы Аквинского. Отсюда можно заключить о влиянии Плотина, особенно если мы прибавим, что мы называли *все* наследие Средневековья.

Итак, уже по чисто внешним фактам мы можем убедиться в том, что западноевропейская средневековая философия — ученица римских неоплатонических комментаторов и плотинизирующих Августина и Эриугены. Но при этом весьма важно, что она и не подозревала об этом, считая всех их «платониками». Отсюда следовало, что Европа стала смешивать Плотина с Платоном, точнее, воспринимая идеи Плотина, относила их к Платону, этому, по мнению Эриугены, «philosophus summus»<sup>47</sup>. Выражаясь резко, Средневековье, забыв о Плотине, стало Плотина называть Платоном.

Во второй половине Средневековья Европа через посредством арабов теснее соприкоснулась с миром античности. Для нашей цели особенно важно подчеркнуть знакомство с Аристотелем, Проклом и плотинизирующими арабскими философами. В результате создалась знаменитая антитеза: Платон (т. е. Плотин)—Аристотель, причем у Платона (т. е. Плотина) мистики XII—XIII вв. особенно углубили мистико-«христианские» мотивы, а Аристотель, известный раньше и больше всего как автор «*Organon*»<sup>48</sup>, стал знаменем для схоластического рационализма. Но этого мало. Все меньше и меньше начинает фигурировать столь обычное до XIII в. «Платоново» учение о Троице, все больше (но все же мало) начинает сознаваться разграничение между Платоном и платониками, причем «*Stocheiosis theologike*»<sup>49</sup> Прокла является как бы руководителем при этом разграничении. Прокл уже определяет собой мистику XIV—XV вв., как это можно весьма ясно видеть, например, у Экхарта<sup>50</sup>. Но здесь вспомним, что Псевдо-Дионисий, определивший через Эриугену всю средневековую мистику, был прежде всего продолжателем неоплатонизма Прокла. Так весьма исподволь намечается антитеза: Платон — неоплатонизм, которая на самом деле была антитезой: Плотин — Прокл. Следствием такого исторического недоразумения было сближение неоплатонизма с христианской мистикой и (под влиянием арабов) понимание учения о Троице в духе сирийско-арабских учений об эманации.

В XV веке греческие эмигранты принесли в Италию античных писателей. Гемистий Плифон<sup>51</sup>, воспитанник Академии, привез во Флоренцию ко двору Козимо Медичи усиленный интерес к Платону и Плотину. Марсилий Фичино, по просьбе Медичи, переводит Платона, «платоников» и, по просьбе Пико Мирандольского<sup>52</sup>, переводит Плотина (1492 г.) и комментирует его. Современные исследователи считают перевод Фичино неудовлетворительным: а) он сделан с не вполне удовлетворительной рукописи; б) он излишне часто прибегает к парафразам. Однако этот приговор слишком суров, и перевод местами крайне поучителен и для нас; считая Плотина платоником и прекрасно владея чувством философского греческого языка, Фичино часто прекрасно устанавливает значение терминов Плотина.

XVI век был веком крайне интенсивного интереса к Плотину. С 1492 по 1559 г. перевод и комментарии Фичино выдерживают 3 издания [во Флоренции, Зальцбурге (1540 г.) и Базеле], а, кроме того, до 1615 г. выходят три издания греческого подлинника [editio princeps в Базеле (1580 г.); неизвестное издание, которым в 1593 г. пользовался Лаврентий Родоман; изд. в Базеле 1615 г.].

Италия, Швейцария и Англия (Кембридж) последовательно являются очагами плотинизма, причем особенно влияет его натур-философия и — в конечном итоге — его богословие<sup>53</sup>. Европа XVII века окончательно связала Плотина с Проклом и сделала его богословом.

Теперь мы можем подвести итоги. Мы видели, как Европа, все время живя идеями Плотина, сделала его представителем умирающего языческого Рима и предшественником «последних язычников» Ямвлиха и Прокла. Мы видели, как нашла она у Плотина учение о Троице, Логосе, Св. Духе (мировой душе), Провидении и как она слила его учение о душе со своим спиритуализмом, в результате чего спиритуализировалась и вся поэтика и метафизика Плотина. Мы видели дальше, как Европа, живя Платином, думала, что она живет Платоном, и как она в результате подобного исторического недоразумения потом обособляла «Платона» от «платоников» и соединяла Плотина с Проклом. Мы видели, как она научилась считать Плотина только платоником и тесно связала его со своей мистикой и своим богословием. Мы видели, как приучалась она связывать Плотина с Востоком и восточным эманатизмом. В результате Плотин наметился как «платоник», «философ умирающего язычества», «богослов», «мистик», «учащий о Троице, Логосе и Провидении», «спиритуалист», «последователь восточной теории эманации», «вне русла общеевропейской философии», «фантазер». При таком взгляде на Плотина уже нетрудно было, помимо сближения его с Проклом, сблизить его и с Филоном<sup>54</sup>. Сближение Плотина с Филоном пережило, по всей вероятности, следующую историю: Филон (повидимому, впервые открытый), усиленно издаваемый и переводимый в XVI в., сразу же был усмотрен как мыслитель, близкий к «Платону», против какового мнения в XVII в. поднялась реакция (например, у Пето); обособление Филона от Платона (и христианской ортодоксии) вызвало потребность в усиленном изучении Филона в XVIII в., одним из результатов которого было сближение Филона с александрийцами и «богословом» Платином (оба они изучались прежде всего с точки зрения учения о Троице), а отсюда недалеко было (позднее) до учения об «александрийской философии».

2. К концу XVIII века легенда о Платине окончательно устанавливается. Сводку «обычных мнений» о нем дает Мейнерс (1782). Обычно, говорит он, считают неоплатоническую школу создавшей в Египте на грани II—III веков благодаря эклектике Потамену<sup>55</sup> и врагу христианства Аммонию, причем последний-де в борьбе с христианством стремился объединить в своем



эkleктизме различные языческие системы и дать мистико-аллегорическую апологию политеизма. Сам Мейнерс не разделяет этой характеристики, не считая ее специфическим отличием неоплатонизма и смягчая полемический характер неоплатонизма. Однако и сам он считает типичным для неоплатонизма его суеверные догадки о богах и демонах, о теургии, природе души, ее назначении и добродетелях, причем берет в одни скобки и Плотина, и его преемников. Для Мейнерса неоплатонизм — греческая Каббала. Так представляет неоплатонизм Мейнерс, причем его мнение все же значительный шаг вперед сравнительно с «обычным мнением», ярко сформулированным Бруккером<sup>56</sup> (1724): «In id conjuravere pessimi homines, ut quam veritate vincere non possent religionem christianam fraude impedirent» (главным образом, своим учением о Троице)<sup>57</sup>.

Эта легенда о Плотине перешла в XIX век благодаря главным образом «Истории философии» кантианца Теннеманна (1807). Теннеманн упрекает Плотина в пренебрежении к опыту и чувственным явлениям и называет его философию «Schwarmerei, Traumerei der Phantasie»<sup>58</sup>. Плотин является эkleктиком в худшем смысле этого слова: он искажил чужие мысли. Как мыслитель он совершенно не оригинален. Для него самое типичное — его глубокая религиозность, но и она не оригинальна, а внушена Востоком. Философия Плотина является результатом борьбы язычества с христианством, она — религиозная система умирающего культа, «eine Geisteskrankheit»<sup>59</sup>, заменившая религию суеверием и научное познание мистическим созерцанием. Плотин и последующие неоплатоники, гностики и восточная магия — явления однородные.

Правда, не все так смотрели на Плотина. Ряд исследователей, правда численно незначительный, подходят к его философии и с других точек зрения. Бейль в своем Словаре<sup>60</sup> устанавливает наличие глубокой связи между Плотиним и Спинозой. Готтфрид Мюллер<sup>61</sup> в 1798 г. жалуется, что «non est quod miremur homines aetatis nostrae Plotinum neque legere neque... ita intelligere, ut difficultas iis relinquatur plane nulla. Ubique enim haerent, ubique impediuntur»<sup>62</sup>. При этом особенное внимание привлекает учение Плотина о созерцании единого [*Grimm. Commentatio qua Plotini de rerum principio sententia (Enn. III. 8. 8—10) animadversionibus illustratur. 1788*]<sup>63</sup> и красоте (*Taylor. Plotinus on the Beautiful. 1787; Five books of Plotinus. 1794; Selected works of Plotin. 1817*)<sup>64</sup>. Так, во-первых, ставится вопрос о понимании подлинника Плотина, а во-вторых, объявляется философски ценным его учение о едином, интуиции и красоте. В результате у Тидеманна [*«Geist*

der speculativen Philosophie». 1791. Bd III. S. 263 u a.)]<sup>65</sup> Плотин получает реабилитацию как философ умозрительного направления.

3. Умозрение, интуиция, единое и красота — какие все это заманчивые темы для германского послекантовского идеализма! Плотин привлекает к себе внимание многих крупных мыслителей этого периода, и конгениальность их, быть может, была причиной пробуждения интенсивнейшего интереса к Плотину в начале XIX века. Гете увлекается Платином в 1805 г. и даже переводит трактат V. 8. 1 (об умственной красоте)<sup>66</sup>. В том же году будущий издатель Платина, Крейцер<sup>67</sup>, переводит пресловутое III. 8<sup>68</sup>. Так эстетика и натурфилософия Платина привлекает новых мыслителей. Раньше всего бросилось в глаза сходство между Платином и Шеллингом с его натурфилософией в стиле Бруно-Тимея<sup>69</sup> и его учением об интуиции Абсолюта. В 1809 г. выходит «Adumbratio decretorum Plotini de rebus ad doctrinam morum pertinentibus», автор которой, Винцер<sup>70</sup>, после разбора учения Платина о трех субстанциях, вхождении души в тело и добродетелях, констатирует сходство Шеллинга с Платином. Как бы ответом Винцеру является небольшая работа Герлаха «De differentia, quae inter Plotini et Schellingii doctrinam de numine summo intercedit» (1811)<sup>71</sup>, к сожалению, очень поверхностная. Сам Шеллинг упоминает о Платине в «Philosophische Untersuchung über das Wesen der menschlichen Freiheit» (1809), в том месте, где говорит об учении об эманации (Гете также считал философию Платина философией эманации), причем, по его мнению, «Plotinos (I. 8. 8) spitzfindig, aber ungenugend den Übergang des ursprünglichen Guten in die Materie und das Böse beschreibt», а также в «Philosophie der Mythologie und Offenbarung», своем предсмертном труде, где он говорит о неоплатониках, что «sie ihrer Philosophie selbst das Ansehn einer Mythologie zu verschaffen sich bestrebt»<sup>72</sup>, в доказательство чего ссылается на Урана, Крона и Зевса Платина. В учении неоплатоников Шеллинг особенно подчеркивает их рационалистически-аллегорическое толкование, экстаз и учение о Троице, причем приводит их в связь с христианством.

Что Плотин помимо «De tribus hypostatibus»<sup>73</sup>, который изучал еще Файстингий в 1694 г., интересовался преимущественно эстетикой и натурфилософией, теперь доказывают следующие факты. В 1814 г. Крейцер, уже известный как переводчик натурфилософского III. 8, издает «Plotini liber de pluchritudine» (I. 6)<sup>74</sup>. Крейцер приводит эстетику Платина в связь с Платоном, Аристотелем, стоиками, академиками и пр., дает «grammatica

nonnulla de vocibus kallos, pulcer», излагает связь «inter disciplinam Graecorum arcanam doctrinamque pulcri» и «fabulae»<sup>75</sup> Плотина и Прокла (о Нарциссе, Цирcee и Калипсо); при этом чрезвычайно важно, что Крейцер ставит вопрос о критике текста и лексиконе Плотина и связывает I. 6 с «Procli disputatio de unitate et pulchritudine»<sup>76</sup>. В следующем же (1815) году Гейгль издает «Die plotinische Physik»<sup>77</sup>, цель которой «den Plotinismus in die Kenntnisse unserer Zeit zu übersetzen»<sup>78</sup>.

Таким образом, в начале XIX в. определяется самостоятельный интерес к Плотину как самостоятельному мыслителю в связи с общим подъемом спекулятивной философии. При этом у Плотина выделяются учение об интуиции единого и о трех субстанциях, а также эстетика и натурфилософия. В итоге этого самостоятельного интереса Крейцер ставит вопрос о подлинном тексте, а Энгельгардт в 1820 г. начинает перевод Плотина, причем он дал перевод лишь первой «Девятки» (и биографии Плотина) с очень хорошими и вдумчивыми комментариями (в 1817 г. Тейлор переводит на английский язык 15 избранных трактатов).

Но наряду с этими попытками развивается и традиционная легенда о Плотине. Традиционное учение о Плотине дает Бутервекк в «Philosophorum Alexandriorum ac Neoplatonicorum recensio accuratior» (1823)<sup>79</sup>. Бутервекк делит «александрийскую» философию на 3 направления: еврейское (Филон), христианское (Иустин Мученик, Климент, Ориген) и неоплатоническое (Аммоний, Плотин, Порфирий). Неоплатоники, по его мнению, «Platonis disciplinam adulterant»<sup>80</sup>, и Плотин отличается от Платона учением о созерцании, эманации и демонах, причем учение о созерцании и эманации возникло под влиянием Индии и Персии (жизнь в Александрии и поход с Гордианом<sup>81</sup>), а учение о демонах является оригинальной вариацией Зороастра (отклонение в происхождении зла). Неоплатонизм после Плотина лишь усугубил восточные мотивы в его философии.

4. Тридцатые годы являются новой эпохой в изучении Плотина. Эта эпоха открывается лекциями Гегеля по истории философии. Гегель рассматривает Плотина как необходимое следствие внутреннего развития греческой философии и освобождает его от упреков в восточном фантазировании. Для Гегеля Плотин — типичный диалектик чистой мысли, основной метод которого — «er immer das Besondere zurücksührt auf das ganz Allgemeine»<sup>82</sup> — и основная задача которого — стремление духа к доброму и истинному, к живому общению с идеальным и субстанциальным. Метафизика Плотина «есть возврат души от отдельных предметов к созерцанию единого, истинного и вечного, к размышлению над

истиной, дабы душа достигла блаженства от этого рассматривания и жизни в нем». Как таковая, метафизика Плотина соединяет Платона и Аристотеля и снимает противоположности стоицизма и эпикуреизма посредством «Innerlichmachung»<sup>83</sup>, именно «что самосознание сознает себя в своем мышлении как абсолютное». Так понял Плотина конгениальный ему Гегель.

В сравнении с Гегелем «Geschichte der Philosophie» Риттера<sup>84</sup> делает шаг назад. Риттер противопоставляет Плотина, основывающегося на Платоне, Аристотеле и стоицизме, христианству, но низко ценит его диалектику. Он видит центр философии Плотина в учении о созерцании единого, но пренебрегает его физикой и отводит мало места его этике. Для Риттера самое главное у Плотина — его учение о познании и мистицизм, причем «у него нельзя указать ни одного нового понятия», но лишь соединение старых противоположностей. По мнению Риттера, учение Плотина — «Emanationslehre»<sup>85</sup>. В этом Риттер сходится с Маттером («Histoire de l'école d'Alexandrie», t. III, 1828)<sup>86</sup>, который в своем кратком очерке философии Плотина слишком сближает его (в чем мало повинен Риттер) с Востоком.

В 1835 г. в Оксфорде выходит трехтомное критическое издание Плотина Крейцера<sup>87</sup> с комментариями и переводом Фичино, примечаниями Крейцера и индексом *graecitatis Plotinianae*. Через 20 лет оно, с известными изменениями, будет переиздано в Париже. Как ни плохо это издание, читатели все же получили доступ к Плотину.

Однако новая эпоха в понимании Плотина все же создавалась: после Гегеля выступил Штейнгарт. Еще в 1829 г. Штейнгарт опубликовал небольшой «Quaestionum de dialectica Plotini ratione fasciculus primus»<sup>88</sup>. В 1840 г. он издает «Meletemata Plotiniana»<sup>89</sup>, а в 1848 г. пишет краткую статью о Плотине в словаре Паули. Для Штейнгарта Плотин — последний греческий диалектик, преемник диалектики Платона: «Основная предпосылка его учения — вера в абсолютно первое, простое, над всем возвышающееся как творческий и первоактивный (*urkräftige*) принцип сперва мыслящего духа, затем живой, от века создающей и устрояющей вселенную души; этот принцип был для него в своем внутреннем существе абсолютным благом, на все действующей несозданной силой любви. Так начинается его философия там, где окончилась философия Платона и Аристотеля, и в то время как оба эти мыслителя, хотя разными путями, достигли посредством рассмотрения отдельных вещей: один — своего идеального мира и в конце концов идеи всех идей, идеи блага, другой — неподвижно движущего перворазума, — Плотин, в котором прежде всего

сильна была вера в бога, может быть благодаря его занятию еврейской философией, поднялся с высоты этой основной мысли, чтобы созерцать жизнь и сущность всех вещей в идеальном мире духа и еще выше духа — в боге». Ключом к диалектике Плотина Штейнгарт считает его учение о категориях, выводимое из «Софиста», а из «Парменида» выводятся основные понятия сущего и несуществующего, материи и формы, единого и многого, целого и частного, ограниченного и беспредельного, причем влияли и Аристотель, и стоики. Плотин должен занять первое место после Платона и Аристотеля. Плотин понимал Платона как «philosophus philosophum»<sup>90</sup>: он исходил из «целого» и объяснял из него противоречия и детали, перерабатывая образы Платона в понятия, и если он некоторым местам у Платона придал новое значение, то «никакое пророчество Писания не находит своего (idios) разрешения». Так, когда Плотин усваивает учение Платона о категориях в «Софисте», уча о единстве их в уме, когда он, отождествляя бога с идеей бога, говорит, что благо, как благо, связано с истинным и чистым наслаждением духа, он лишь доводит мысли Платона до конца. Что же касается Аристотеля, то Плотин смотрел на него через Платоновы очки и не всегда понимал: например, недооценивал его физики, логики и этики. Однако он усвоил учение Аристотеля об уме, близко стоит к учению его созерцательной жизни, дал прекрасную критику категорий и реконструировал учение Платона об «участии». Крайне важны и чисто физиологические изыскания о лексиконе Плотина (например, pistis = Bberreung, которое лишено убедительного доказательства)<sup>91</sup>.

Выясняющееся своеобразие Плотина поставило на очередь вопрос об отношении его к христианству. Уже в 1820 г. переводчик Плотина и Дионисия пишет «Dissertatio de Dionysio Areopagita plotinozante»<sup>92</sup>. В 1832 г. Гейгль издает II. 9 (против гностиков). В 1836 г. К. Форт издает «Neuplatonismus und Christenthum. Untersuchung ьber der angeblichen Schriften des Dionysios des Areopagitus, mit Rьcksicht auf die verwandte Erscheinungen. Th. I. Neuplatonische Lehre»<sup>93</sup>. Он усматривает у Плотина стремление объединить идеал и жизнь, умозрительную спекуляцию и стремления сердца. Философия Плотина — религиозно-этическая. II. 9 указывает, по его мнению, отношение Плотина к христианству. Эта же тема разрабатывается сходным образом и у Неандера: «Bber der welthistorische Bedeutung d. 9. in d. II Enn.»<sup>94</sup>. По мнению Неандера, Плотин, как увлекающийся систематик, не смог понять христианство, смешал его с гностицизмом и просмотрел общее со своей философией. II. 9 имеет всемирно-историческое

значение: именно — здесь *эллин* Плотин борется с христианством и восточным гностицизмом. Наконец, в 1836 г. Ян пишет «*Basilius Magnus Plotinizans*»<sup>95</sup>, где доказывает, что трактат «О Св. Духе» в конце 5-й книги «Против Евномия» есть почти дословное заимствование из Плотина (V. 1. 1—5; также и 9-я глава трактата «О Св. Духе» есть мозаика из Плотина); наконец, кроме Дионисия, заимствовал у Плотина и Кирилл Александрийский в сочинении «Против Юлиана».

5. Сороковые годы внесли мало нового. Лишь во Франции, в связи с объявленным конкурсом, вспыхивает работа над Плотин. Почти одновременно выходят три работы об истории александрийской школы — Жюль Симона (1845), Бартеlemi де Сент-Гилэра (1845) и Вашеро (1846—1851). Труд последнего наиболее основателен. Он излагает Плотина в контексте александрийской школы, восточных влияний и особенно сильного влияния Нумения. Плотин, по его мнению, сочетал рационализм Платона, эмпиризм Аристотеля и эманацию Востока. Наибольшее внимание Вашеро уделяет учению о едином, космологии, логике и психологии, игнорируя этику и эстетику Плотина. Особенно резко мистицизм Плотина подчеркнут у Daunas («*Etudes sur la Mysticisme: Plotin et sa doctrine*», 1848)<sup>96</sup>.

Что же касается Германии, то здесь Шwegлер (1848) продолжал традицию Гегеля. Для Шwegлера неоплатонизм — попытка «монистической философии, снимающей раздвоение между субъективностью и объективностью», дающая нам синтез послеплатоновской и платоновско-аристотелевской философии. В этом смысле он — «*Schlusspunkt der alten Philosophie*»<sup>97</sup>. Как реакция против скептицизма, философия Плотина выражает интерес к абсолютной истине, но уже в форме субъективного состояния экстаза, постулирующего над душой и разумом третий, высший, принцип, единое, из которого эмануирует все существующее. Будучи, как монизм, «*Vollendung*»<sup>98</sup> древней философии, неоплатонизм, как философия экстаза, есть «*die Selbstauflösung der alten Philosophie*»<sup>99</sup>.

Следующее десятилетие является эпохой больших работ о Плотине. Эти работы открывает известная «*Philosophie der Griechen*» Целлера (3-й т. в 1852 г.)<sup>100</sup>.

Целлер предтечами неоплатонизма считает неопифагорейцев и пифагорействующих платоников, у которых эклектизм данной эпохи в союзе со скептицизмом породил полувосточную философию откровения, развившуюся на почве частью греческого, частью иудейского эллинизма и с середины III в. разработанную Плотин в обширную систему. Философию Плотина Целлер выводит

из Александрии, причем сильно сближает с ней, косвенно или непосредственно, философию Филона. Тем не менее Целлер выводит Плотина из античного строя мыслей: «Дуалистический спиритуализм Платоновой школы соединяется здесь со стоическим монизмом, чтобы создать нечто новое». Центр философии Плотина — идея бога и единение с божеством. Плотин довел до крайности мысль о бесконечности и сверхмирности божества; его система — система динамического пантеизма, а не эманации; идеи Плотина — действующие силы, или духи; мировая душа обладает самосознанием. Плотин равнодушен к физике и примыкает к Платону во взгляде на чувственный мир, но идет дальше Платона, считая материю злом; он учит, подобно Платону и стоикам, о Провидении и, как стоики, учит о «симпатии», «творческих понятиях», мировых периодах, Эроте, но полемизирует со стоиками в своем неглубоком учении о свободе воли; учение об экстазе сближает его только с Филоном. Этические и религиозные взгляды Плотина Целлер разрабатывает весьма обстоятельно, но учение об Эроте и прекрасном особенно не выделяется в своем изложении.

Через два года выходит «Die Philosophie der Plotin» (1854) Кирхнера<sup>101</sup>. По мнению Кирхнера, в греческой философии следует различать два направления — ионийскую диалектику с ее учением о субстрате изменяющихся вещей и дорийскую мудрость, повествующую о вечном и божественном (формы, числа, понятия). Платон и Аристотель объединили эти понятия, но в эпикуреизме и стоицизме они опять обособились, и неоплатонизм их вновь синтезирует. Его заслуга — систематизация, а не оригинальность. Плотин соединил Платона (благо) и Аристотеля (ум), и основной вопрос его — как из единого возникает все существующее. Этот вопрос решается им при помощи иерархии, эманации и откровения. Его философия — теософия, и все его мирозерцание носит этически-религиозный характер. Однако Кирхнер излагает этику (и эстетику) Плотина в психологии, а религиозное учение разрабатывает повсюду. В результате философия Плотина Кирхнером излагается так: «Die Construction des Universums»<sup>102</sup> (единое, ум, душа, природа, материя) и «Der Mensch und seine Bestimmung»<sup>103</sup> (доземное состояние и падение; земное состояние — психология и этика, существование после смерти).

В 1851 г. выходит новое издание — «Plotini opera» Кирхгофа<sup>104</sup>, который, как мы уже знаем, крайне критически относится к изданию Порфирия и ставит вопрос о хронологии трактатов. В 1857—1861 в Париже выходит трехтомное издание с комментариями, в которых Буйлье ставит Плотина в ряд с Платоном и



Аристотелем, считая его верным преемником заветов платонизма, и дает богатый материал для историко-философских параллелей; при этом Буйлье особенно подчеркивает «восточные влияния».

Под сильным влиянием Кирхгоффа находятся «Neuplatonische Studien»<sup>105</sup> Рихтера (1864—1867). Рихтер подходит к оценке Плотина с конфессиональной точки зрения: «Seine Philosophie dem Evangelium gegenüber nur wie eine Ahnung und ein sehnsüchtiges Vorempfinden der Wahrheit zu betrachten ist»<sup>106</sup>. Тем не менее он высоко ценит философию Плотина именно как «Religionsphilosophie»<sup>107</sup>. Плотин — монотеист, а не пантеист и не последователь теории эманации. Центральное место в его философии — антитеза бога и материи; в этом ключ к его психологии и этике, да и все учение Плотина о природе — религиозно-философское. Философия Плотина — «der historische Abschluss der antiken Philosophie», при этом «der kritische Abschluss», и «Ansatz zu einer systematischen Verknüpfung des Plato und des durch stoischen Begriffe erweiterten und umgebildeten Aristoteles»<sup>108</sup>; сам Плотин — «Prophet der neuern Philosophie»<sup>109</sup>, причем Рихтер восстает против обвинений Плотина в мистицизме и ориентализме. В изложении Плотина Рихтер, следуя Ибервегу<sup>110</sup> и др., исходит из III. 8, где теория<sup>111</sup> Аристотеля сочетается с идеей блага у Платона. В основу изложения кладется метафизика (план: о потенциальности и актуальности; учение о категориях; душа как посредник между двумя мирами), за которой следуют богословие [1) индуктивное развитие — духовный мир как мысль, красота и свобода; 2) дедуктивное развитие — единое, сущность, разум, мировая душа], физика (мировая душа, материя, телесный мир), психология и этика. Особенностью метода Рихтера (а также, пожалуй, и Кирхнера) является непосредственное реферирование содержания отдельных трактатов Плотина.

В 1868 г. выходит «Философия Плотина» Владиславлева. Владиславлев вооружается против метода Рихтера: «При разбросанности изложения, частых повторениях труд автора производит впечатление черновой работы, которая не прошла еще периода сличения и критики материалов». Работа самого Владиславлева производит, в смысле научной внешности, прекрасное эстетическое впечатление. Владиславлев утверждает, что философия Плотина создана под влиянием прежде всего Нумения, а затем — Филона и новопифагорейцев. Однако Плотин везде дает новую переработку: он окончательно отделил идею бога от мира, создал ряд своеобразных психологических (имматериализм и интеллектуализм) и этических (очищения, экстаз, 4 рода добродетели) уче-

ний, отделил ум от Первого начала, внес философию в политеизм и создал эстетику как самостоятельную дисциплину. Владиславлев отрицает эманантизм и пантеизм Плотина; вообще, метафизические характеристики не подходят к его религиозно-нравственной системе. Самое оригинальное в Плотине — применение аналитического метода в метафизике и объединение мистицизма с реализмом.

В заключение отметим, что в 1860-х годах вспыхивает вновь интерес к эстетике Плотина, которой посвящаются работы Фолькманна («Die Hñche der antiken Dстетik», 1860), Бреннинга («Die Lehre vom Schñnen bei Plotin», 1864), Витринги («De egregio, quod in rebus corporeis constituit Plotinus, pulchri principio», 1860), Груккера («De Plotinianis libris etc.» — разбор I. 6 и V. 8) и Мюллера («Zum Lehre vom Schñnen bei Plotin», 1866)<sup>112</sup>.

6. Только что описанный период был периодом самостоятельных монографий о Плотине. Эти монографии дали цельное представление о Плотине и выявили его самостоятельную философскую ценность: лишь после Целлера, Кирхнера и Рихтера можно было говорить о философии Плотина в ее целом без грубых недоразумений. Плотин, сказали бы мы, получил признание, и прежний «платоник» и «мистик-богослов» предстал как автор оригинальной и ценной философии. Однако общие монографии о Плотине еще продолжали страдать крупными недостатками. Одним из таких недостатков являлось, по моему мнению, недостаточно тщательное отношение к тексту Плотина. Одни из авторов, например Целлер и Владиславлев, «растерзывали» Плотина, навязывая ему ход собственной мысли и затушевывая этот огромный историко-философский грех «сопоставлениями» и собственными связующими «переходами». Другие исследователи были более осторожны в обращении с контекстом Плотина. Так, мы видели, что Кирхнер и Рихтер реферируют трактаты Плотина. Однако эти рефераты нельзя назвать вполне удачными. Это — рефераты-пересказы: исследователь почти *механически* пересказывает текст Плотина, причем «туманное» обычно им опускается. Таким образом, как раз то, что должно привлечь особенную энергию исследователя, дипломатически обходилось. Перед следующим поколением встала задача, сохраняя метод реферирования, заменить реферат-пересказ рефератом-анализом. В этом отношении многое сделали Герман Фридрих Мюллер и де Клейст. В 1867 г. выходят «Ethices Plotinianae lineamenta» Мюллера, давшего за год до этого перевод V. 8; в 1875 г. он же дает комментированный перевод III. 8, а в 1882 г. издает «Plotin sich Forschung nach die Materie». Результатом занятий Мюллера являются его

новое издание «Plotini Enneaden» (1878—1880) с его во многом новым переводом и «Dispositionen zu der drei ersten Enneaden des Plotinos». В то же время (1883) де Клейст издает «Plotinische Studien»<sup>113</sup>, в которых дается прекрасный анализ 4-й Девятки. Наконец, уже в наши дни (с 1912 г.) Мюллер вновь печатает ряд анализов отдельных трактатов и проблем Плотина. Все эти крайне непритязательные по форме анализы *крайне ценны* и в большинстве случаев верны по существу, устраняя массу предрассудков.

Начиная со второй половины 1890-х годов интерес к Плотину повышается. Исследование общих проблем греческой философии, например о материи (Боймкер), о логосе (Аалль и Гейнце) или о душе (Роде), вводило Плотина в сонм общегреческой философии в деталях его учений. Однако появлявшиеся трактаты, например Пизиноса («Die Tugendlehre des Plotin», 1895), Рохолля («Plotin und das Christentum», 1898) и Шарпенбройха («Plotini de pulchro doctrina»)<sup>114</sup> малозначительны и по размерам, и по исполнению.

Эпоху в изучении Плотина произвел во многом конгениальный ему Гартман. Подвергнув разбору аксиологию Плотина в «Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus», Гартман в «Geschichte der Metaphysik» (1899) дает совершенно новое понимание Плотина<sup>115</sup>. По его мнению, Плотин объединяет религиозно-нравственный и метафизический интересы, преодолевая интеллектуализм Аристотеля и заменяя логической спекуляцией «sinnige Keime, intuitive Aperçus, ahnungsvolle Andeute, kühne, phantasievolle Träume vor aller Kritik und ohne alle kritische Bewährung» Платона<sup>116</sup>. Религиозный интерес отличает Плотина от стоико-эпикурейской морали, а соединение религии с теоретической метафизикой — от неопифагорейцев, евреев и гностиков. Разделяя телеолого-панлогический монизм стоиков, Плотин вместе с иудейством следует идеалистическому спиритуализму, а своим учением о веществе как несуществующем он (правда, не совсем) преодолевает платоновско-аристотелевский дуализм. В метафизике Плотин решает поставленную скептиками проблему об апориях субстанциального плюрализма. Гартман основывает изложение метафизики Плотина на учении его о категориях чувственного и умственного мира и о едином, причем подчеркивает волюнтаризм Плотина и отрицает близость его к христианскому теизму. В изображении Гартмана Плотин является мыслителем, полным огромного значения для последующей европейской философии.

Памяти Гартмана посвящена работа Дрекса («Plotin und die Untergang der antiken Weltanschauung», 1907)<sup>117</sup>. По мнению Дрекса

са, «если Платон — величайший диалектик и художник, а Аристотель — величайший ученый, то Плотин — величайший *метафизик* среди философов древности, может быть самый великий, о котором вообще может сообщить история философии». Будучи родственным неопифагорейцам, Плутарху, Нумению и прежде всего Филону, Плотин отличается от них, как философски слабых религиозно-практических мыслителей, тем, что он «ищет логического обоснования и оправдания... и ясно ставит себе целью теоретически преодолеть скептический образ мыслей своего времени». Основная проблема Плотина — «как мыслить бытие, чтобы познать его вопреки всем возражениям скептицизма?», а ответ на эту проблему — его учение о духе и природе как ступенях единого развития, результате интуиции единого, из какового учения следовало существенное тождество бытия и мышления. Философия Плотина складывается из двух моментов — индуктивного восхождения и дедуктивного нисхождения. Исходя из проблемы сущности (ousia), Плотин отвергает стоико-эпикурейский материализм и натуралистический плюрализм Аристотеля, тем самым восходя к интеллигибельной действительности. Здесь центральная мысль Плотина: «Das wahrhaft Wirkliche ist das wahrhaft Wirksame», «мышления бытия (genetivus objectivus) есть мышление бытия (genetivus subjectivus)»<sup>118</sup>, иными словами, действительность есть самоинтуиция интеллекта. В этом зерно «cogito ergo sum» Декарта<sup>119</sup>, монады Лейбница, трансцендентального единства апперцепции Канта, абсолютного «я» Фихте, тождества идеального и реального Шеллинга, самодвижения и самоосуществления Гегеля. По Древису, Плотин — «конкретный монист» и «отец философии Бессознательного». Подобно Гартману, Древис подчеркивает волюнтаризм Плотина и отделяет его учение от христианского учения о Троице. Из остальных пунктов философии Плотина Древис особенно останавливается на учении о категориях, мировой душе, психологических процессах, этике (учение о высшем благе и средствах достижения его, причем интеллектуальная интуиция отличается от экстаза) и эстетике (Плотин — «величайший эстетик древности»).

Романтики шеллинго-гартмановского направления вообще усиленно работают над Плотиним. В 1905 г. Кифер издает перевод «Enneaden in Auswahl» с примечаниями в духе Гартмана, а Леоп. Циглер пишет «Der abendlndliche Rationalismus und der Eros»; в 1909 г. Гассе выпускает исследование «Von Plotin zu Gtthe». Из других работ, которые менее значительны, можно указать работы Голльвитцера («Plotins Lehre von der Willensfreiheit», 1900—1902), Хорста («Vorstudien... von Plotiner Dste-

tik», 1905), и Альверманна («Die Lehre Plotins von der Allgegenwart des Göttlichen», 1905), и вновь Голльвитцера («Beiträge zur Kritik und Erklärung Plotins», 1909)<sup>120</sup>.

Еще Шопенгауэру бросалось в глаза сходство платонизма с априоризмом Канта. В новейшее время удается наметить и конкретные черты родства Канта с (английским) платонизмом. С другой стороны, сознается конгениальность Плотина и Гегеля (Döring A. Plotin und Hegel. 1906). Легко отсюда понять, что интенсивный интерес к Плотину проявляется и в «марбургской школе» Когена—Наторпа<sup>121</sup>, где над Плотинем работают Кассирер и Фальтер («Beiträge zur Geschichte der Idee. Jahrb. I. Philon und Plotin»)<sup>122</sup>. В соответствующем же духе понимает Плотина и Ланц («Момент спекулятивного трансцендентализма у Плотина»).

## ПОДЛИННЫЙ ПЛОТИН

1. Прогресс науки в очень сильной мере зависит от метода, каким эта наука пользуется. Поэтому и история философии должна прежде всего задуматься о своем методе. Каков же метод истории философии? История философии изучает определенные факты — объективно данные в истории философские системы. Отсюда первой задачей истории философии является возможно точное наблюдение этих фактов, как они зафиксированы в сочинениях философов и свидетельствах о них современников и потомков. Такое наблюдение, однако, является отнюдь не пассивным восприятием наблюдаемого, но анализом его. Анализ сочинений философов — вот из чего должен исходить историк философии.

Этот анализ должен определяться не субъективными желаниями исследователя, но объективными свойствами исследуемого. Исследователь должен в самом предмете найти основания для порядка и способа расчленения изучаемого предмета. Анализируемые сочинения философа сами своим текстом должны указать историку философии, в каком порядке вести анализ и какие части мировоззрения изучаемого мыслителя и в какой последовательности должны выступать.

Таким образом, совершенно недопустимо прежде всего пренебрежительное, поверхностное отношение к «Орега» (сочинениям. — *Примеч. ред.*) философа. Если наша первая задача — уяснение текста в его полном объеме, то абсолютно неправильно, когда историк философии (на первой стадии своего исследования) выбрасывает из поля своего внимания то или иное как «невразум-

мительное» и «неинтересное». Неясное как раз и должно стать предметом уяснения, а отбрасывать «неинтересное» историк философии имеет столь же права, как историк литературы — «скучную» повесть, а ботаник — «некрасивый» цветок.

Недопустим также произвольно-субъективный распорядок отдельных частей мирозерцания философа. Сам текст философа должен указывать, из чего исходит его мирозерцание и к чему последовательно идет. Исследователю же также позволено «вымышлять» исходную точку философа и расчленение его системы, как естествоиспытателю — начало процесса развития какого-либо явления и составные части его. Все это надо не вымышлять, а видеть, т. е. усматривать из контекста философа.

Итак, метод историко-философского исследования (в первой стадии) — объективно-аналитический, причем я делаю ударение на слове «объективный». Но самое первое условие объективного анализа — точность восприятия. Безусловно, недопустимо для историка философии под предлогом, например, популяризации философа, прибегать к принципиальному изменению его текста и его основных понятий. Вот почему мы назвали бы предлагаемый метод *консервативным* (в буквальном смысле слова). И мы решительно настаиваем, что лишь объективный и консервативно-точный анализ фактического контекста философа является единственно научным методом изучения его. Тот, кто этим методом не пользуется, выдумать может даже весьма привлекательного «своего» философа, но не в силах понять философа таким, как он есть.

Мы находимся сейчас на первой стадии научного изучения Плотина, относительно которого, как мы видели в предшествующей главе, так сильно фантазировали предшествующие философы. Нам далеко еще до «исчерпывающих» работ о Плотине, которые могут быть лишь в конце изучения, а не теперь, когда даже сам текст его и философски, и даже филологически неудобочитаем. Поэтому самая полезная задача для современных исследователей — объективно-точный анализ трактатов Плотина. Мы должны быть скромными, как добросовестные ученые, и признать, что очередная задача сейчас в сильной мере лишь черновая и подготовительная работа, без которой в дальнейшем немыслима никакая другая. Мы считаем, что, при современном состоянии знаний о Плотине, рекомендуемый Владиславлевым «метод сличения»<sup>123</sup>, столь процветающий у Целлера, Дрекса и др. и доведенный до абсурда у Фальтера и Ланца, есть метод «растерзания» философа и метод «произвольной мозаики» из сочинений его. На сегодняшний день приемлем лишь метод «реферирования», ко-

торому следовали Рихтер, де Клейст и Мюллер<sup>124</sup>. Но задача такого реферирования — не популярное и интересное изложение, каковое не может быть главной целью научного исследования. Поэтому метод «популярного изложения», как, например, у Кирхнера или Рихтера, должен отойти в область преданий. Единственно полезный и приемлемый сейчас метод — анализ и комментарий, после которого текст Плотина должен стать логически вполне ясным. Если мы примем во внимание, насколько Плотин и сейчас «труден» и «темен», мы поймем, как почетна и необходима очередная задача плотиноведения. Прежде чем рассуждать о Плотине, надо суметь (что не очень легко) понять его с точностью до абзаца (в идеале — до каждой отдельной строки).

Но пока мы от такой точности весьма далеки. Пока нет точности не только в строках и абзацах, но даже, как мы не раз видели, в сплошных трактатах. Пример хотя бы последнего переводчика, Кифера, ярко свидетельствует, как и сейчас абсолютно не понимают даже общего смысла некоторых глав и трактатов Плотина, притом весьма важных (о точности русского перевода-фантазии Малеванского и не приходится говорить<sup>125</sup>). Но этого мало: искажены даже основные термины Плотина. Так, например, иногда передают «Единое» (Hen) через «Всеединство», тогда как у Плотина всеединством является ум, а единое — абсолютно (haplos) единое<sup>126</sup>; далее, переводят «Ум» (Nous) часто через «Дух» (Geist), чем Плотин спиритуализируется, тогда как ясно, что ум и дух совершенно различные понятия в античном мире (дух = pneuma = spiritus, иногда animus; ум = nous = intellectus, intelligentia, mens); затем, как мы отмечали, смешивают eidos и idea, совершенно даже не пытаясь переводить их отдельно и буквально (eidos = вид; idea = зрелище; во всяком случае, forma и species, но не загадочное Idee, idea, идея) и тем самым оперируя энигматическими словами, а не имеющим реальное содержание понятием, причем даже не смущаются тем, что Плотин *доказывает* их тождество; далее, «рассудок» (logos = рассуждение, т. е. слово, рассудок = verbum, ratio) передают почти всегда через «разум» (Vernunft), абсолютно игнорируя его дискурсивную (преимущественно словесную) и производную (от ума) природу; наконец, «сущность» [ousia = essentia = суть, откуда и понятна ее связь с проблемой истинно существующего, так как суть = подлинность, как сущее (on) = настоящее, истинное даже в рус. яз.] передают через «субстанцию», не смущаясь тем, что субстанция = hypostasis, а сущность = умственным видам вещей, и что понятия «основание, подставка»<sup>127</sup> не то, что понятия «суть, подлинность»: первое — принцип (arche), а второе — истина (aletheia). Чтобы не



загромождают нашего списка, напомним еще обычный перевод «*pronoia*» через «Провидение» (а не «промысл»), существование которого Плотин как раз опровергал, упорное избегание ассоциаций «мастер делает» (*demiourgos poiei*), заменяемых креационистическим «Создатель творит», и частый перевод *hupokeimenon* через ионийский «субстрат» (а не субъект)<sup>128</sup>. Подобными примерами можно загромождить еще несколько страниц, но и приведенные ясно показывают, что нет почти ни одного термина из философии Плотина, который бы не был извращен, *часто тенденциозно* («дух»; «Логос = Разум, а не дискурсивная способность»; «Провидение»; «Создатель»; «субстанция»). Примеры эти доказывают и еще одно: сейчас дай нам Бог расчистить только леса в философии Плотина, а не мечтать воздвигать законченные здания. Как хорошо будут понимать Плотина, когда будут понимать его буквально!

Но метод объективно-консервативного анализа отдельных трактатов все же стоит перед двумя возражениями. Прежде всего, как быть тогда с избеганием повторений и сопоставлением противоречий? В главе о ноологии Плотина я, надеюсь, показал, что многие «повторения» у него — мнимые повторения; лишь в учении о мировой душе и в описании блага Плотин действительно повторяется, но, я бы сказал, эти повторения весьма типичны: Плотин в первом случае отделяется от современных ему платоников, а во втором — удовлетворяет свою любовь к Абсолюту; остальные же повторения редки. Что же касается противоречивых мест у Плотина, то я их не нашел и склонен думать, что обилие их у некоторых исследователей Плотина (хотя, правду сказать, о существовании этих противоречий, скорее, просто говорят, чем показывают и сопоставляют их) объясняется противоречием текстов Плотина тенденциозной апперцепции исследователей.

Но, продолжают возражать нам, не даст ли наш метод лишь конгломерата случайно связанных друг с другом текстов и мыслей. По мнению Дрекса, сочинения Плотина «*Gelegenheitschriften*»<sup>129</sup>, и все значительные исследователи Плотина, например Целлер, были правы, когда «они извлекли главные мысли философа из различных сочинений его, подвели их под определенную точку зрения и так систематически соединили собранное в единое целое». Правда, тут же он был вынужден признать, что «этим внесется чуждый самому философу момент в изложение его взглядов». И это, конечно, правда. Философию Плотина начинают с гносеологии или чаще всего с метафизики его. Нечего и говорить о том, насколько гносеологический интерес не централен у Плотина, не написавшего ни единого трактата в духе обычной гносе-

ологии. Но мало чем лучше обстоит дело и с метафизикой. Здесь сразу же мы наталкиваемся на ряд историко-философских курьезов: 1) одни (Иберверг, Рихтер, Кифер и некоторые другие) начинают «метафизику» III. 8, т. е. натурфилософским трактатом, необычайно популярным в эпоху Шеллинга, но абсолютно непонятным для впервые приступающего к Плотину (большая часть его занята описанием видотворчества материи через стремление к созерцанию растительной природы мировой души, чего не поняли и многие исследователи Плотина), и уже предполагающим знакомство с основными понятиями Плотина; 2) другие (большинство) начинают «метафизику» ноологией, удовлетворяя этим историческую традицию о Троице и свои гносеологические вкусы, но не будучи в силах начать прямо с «единого» и безнадежно путая ноологию с генологией (образцы такой путаницы у Целлера, и особенно у Рихтера, буквально на каждой соответствующей странице). Но, самое главное, такое изложение буквально «превратное», т. е. обратное тому методу «восхождения», который господствует почти во всех трактатах Плотина. Поэтому ряд писателей, как мы видели, начинают с индукции, но в весьма робких и скромных размерах. Мы же сделали любимый метод Плотина нашим собственным методом, и тогда «случайная» связь «случайных» трактатов у Порфирия стала систематическим единством мыслей Плотина, принятым его школой.

2. Из всех методов тот наилучший, который наилучше оправдывает себя в деле. По отношению к Плотину тот метод наилучший, который, не внося ничего чуждого и призванного, наилучше объединяет мысли Плотина, минимально нарушая контекст трактатов и историческую традицию. Таков ли наш метод? Какого Плотина он нам дал?

Миросозерцание Плотина исходит из вопроса, что такое человек. По мнению Плотина, надо различать человека как «животное» и «истинного человека». Этот истинный, внутренний человек, подлинное наше «я», есть душа, ум. Отсюда — ответ на вопрос, какой жизнью должен жить человек: он должен жить жизнью чистой души, обращенной к уму и богоподобной. К такой жизни ведут человека музыка, эротика и философия. В этой максимально совершенной внутренней интеллектуальной жизни мудреца, или идеального человека, все счастье человека, которое ничуть не зависит от внешних условий, даже от своей продолжительности. Эта жизнь состоит в созерцании красоты и постепенном восхождении от безобразия к оформленному, имеющему «вид», телесно-прекрасному и, далее, от вида прекрасных тел к прекрасным поступкам и прекрасной душе, а от нее к абсо-

лютно прекрасному — уму и наконец к источнику красоты — добру, высшему благу. Это потустороннее начало — цель всеобщего стремления. К нему стремится все существующее, все вещи, все живое и имеющее ум. Все стремится к нему и бежит от зла. Зло — это материя<sup>130</sup>. Оно не является положительной реальностью: оно лишь недостаток и отсутствие добра, его ирреальная антитеза. Погружаясь в мир материи, душа, безгрешная в себе, слабеет, и эта слабость света души во мраке материи — наши пороки, недостаток добра. Но если жизнь в теле — зло, тогда бегство «отсюда» на милую родину, к отцу — «туда» — наша нравственная заповедь. Это бегство не надо понимать как физическое самоубийство: нет, оно — в совершенстве души, или «внутреннего человека», в этом мире.

Что такое наш мир? Он резко распадается на 2 части: небесную и подлунную. В подлунном мире царит закон всеобщего изменения, небесный же космос вечен. Он — живое существо, состоящее из чисто огненного тела и дающей ему жизнь и движения небесной души. Эта душа, пространственно не смешиваясь с ним, объемлет его повсюду и, вечно стремясь к миру ума, производит круговращение неба. Как же влияет небесный мир на подлунный? О каком-либо специфическом влиянии небесных светил на нас не может быть и речи; есть только всеобщая связь всех мировых явлений, «соаффекция», сочувствие всех отдельных частей живого космического целого. Что же представляют собой тела нашего материального мира? Они — соединение материи с тем или иным видом. Материя, как субъект и приемник видов тела, нетелесна, бескачественна и бесколичественна и как таковая, будучи «пустой», неопределенной, познается лишь посредством аналогии с сущим как другое, чем то, т. е. как ирреальное, злое, безобразное и ложное. Ирреальность материи надо понимать как вечную потенциальность, лишенную силы и развития: материя актуально не существует и не знает прогресса. Она — вечная возможность, в которую извне приходят виды и понятия мировой души, и, таким образом, тело в своих качествах определяется активными понятиями (логосами) души, и телесные качества — «тень» этих понятий, чисто внешне (не смешиваясь) сочетающаяся с «подлежащим» (субъектом-материей). Такой взгляд на материальный мир чужд мысли о плохом мастере мира прихотливой восточной фантастики, восточных суеверий и аскетическомистической морали, основанной на полном презрении к миру: правда, телесный мир только «подобие», но подобие красоты, истины и в конечном счете добра<sup>131</sup>.

В мире «беспричинное неприемлемо». Но всеобщая причинность не есть роковая судьба. Над миром царит необходимость только лишь постольку, поскольку мир материален. Вообще же мир определяется умом, и в определении чистой души через ум — свобода души. Вся вселенная причастна уму и рассудку, и, поскольку ум владычествует над материей, мир есть гармония. Мир не абсолютно идеален, но как целое он прекрасен, ибо, хотя мир и не создан по замыслу Провидения, все же ум первее вселенной, и вселенная как целое — подобие его. В этом смысле мир определяется промыслом, и даже зло получает смысл в целом мира, а для нас зло — объект борьбы, в которой развиваются наши силы, ибо мир — арена борьбы, а мы — атлеты на этой арене, исполняющие военный танец. Но в этой игре на жизненной сцене все же участвует лишь внешняя тень человека. Наша жизнь руководится высшим; она определяется нашим высшим характером, или нашим божеством, Любовью (Эротом) к красоте и интеллектуальному, являющейся нашей (и даже космической) «активностью к добру». Эта активность, или действенность, наполняет собою всю жизнь души, так как нетелесное неаффицируемо (поэтому, с другой стороны, неаффицируема и материя, но не как активность, а как вечно потенциальное). Последовательная смена моментов деятельности мировой души и создает «прежде» и «потом» мира. Так вечная душа в своей деятельности «овременила» мир<sup>132</sup>. Что же побуждает душу действовать? — стремление созерцать ум. Природа, т. е. низшая, производящая потенция мировой души, стремится к созерцанию и в своей интуиции получает от высшего мира виды, но так как ее интуиции смутны и слабы, то из них «как бы выпадают линии тел». Так «видотворит», «делает виды», или мертвые рассудки (понятия)<sup>133</sup>, тел действием своих сменных рассудков (понятий) слабо созерцающая умственные виды *Physis*<sup>134</sup>.

Мировая душа едина, но наши души не являются частями ее, как едина и наша душа, но отдельные потенции ее не суть части ее. «Душа не имеет частей»: она как таковая есть единство потенций. Однако, будучи единством в себе и в отношении к вселенной как целому (мировая душа) душа становится множественной, поскольку она начинает заботиться об отдельном теле и погружается в него (индивидуальная душа). В этом погружении в индивидуальное тело и дерзком обособлении от души, вообще, и состоит самоутверждение индивидуальной души, представляемое как постепенное проникновение отдельного луча общего света с неба в темный воздух, причем после смерти душа вновь возвращается «туда», к общей душе, если только ее не постигнет воз-

мездие за земную несправедливую жизнь в виде нового воплощения. Но не только люди обладают душой: имеют души и животные, и растения, одушевлена и земля, обладают душой, притом чистой и идеальной, не ведающей времени и связанного с ним воспоминания, и небесные светила.

При этом вся эта душевная жизнь, разлитая во вселенной, образует единство, связанное общим сочувствием, которым объясняются вполне естественно явления мантики и магии. Что же такое душа? Душа есть в большей или меньшей мере активность, действенность, энергия, и все психические процессы должны объясняться не посредством теории восприятия и сохранения пассивно получаемых впечатлений, но их надо рассматривать как активные процессы души. Душа есть активность, направленная на познание телесного, и в этом смысле душа — рассудок, но рассудок действенный, руководящий жизнью нашего организма. Такое энергетическое понимание души упраздняет обычные пространственно-материалистические представления о душе, затрудняющие понимание проблемы бессмертия души, вхождения ее в тела и единства ее.

Итак, индивидуальная душа — отступница, забывшая о своей родине. Но ее долг — вспомнить, какого она рода и достоинства. Для этой цели она посредством гесюхии<sup>135</sup> должна воссоединиться с «великой душой». Тогда она, существующая как рассудок, оперирующий представлениями, поймет, что ее рассудок — лишь образ ума: самопознание рассудка ведет душу к познанию ума. Этот ум, энергетически описываемый как единство мыслящей мысли и мыслимых мыслей, предполагает первое единство. Таким образом, мы получаем три первоначальные «подставки», основы (субстанции): единое<sup>136</sup>, ум, душа, каждая из которых, мыслимая как действенность, энергия, «идет вперед» и производит «худшую» энергию, или действенность. Мы познали уже душу, и теперь очередь за умом. Подлинная жизнь множественно-единого ума — самосознание, которое говорит уму, что он есть множественность своих объектов, но такая множественность, которая предполагает единство. Это единство, как то, что является основой самопознающего ума, «потусторонне уму и сути». Суть, истина, имманентна уму и внутренне присуща ему, так как нет умственных предметов вне ума, ибо нет истинных мыслей вне истинной мысли. Но до ума дан все же отец истины, т. е. та потусторонняя монада, которая обуславливает самопознание ума и познается путем сосредоточенного умозрения как всеобъемлющее трансцендентное благо, лишенное логических определений и даже мысли. Мышление бесчисленного числа ум-

ственных видов, прообразов оформленных материальных тел, присуще только уму, и так как вид есть, с одной стороны, прекрасное, а ум, с другой стороны, есть совокупность видов, то ум есть красота. Таким образом, прообраз для всего прекрасного в чувственном мире и мире искусства есть мир истины, ума и красоты, причем последний мир мыслится как мир действительности, действительности и видов, а ум представляется мастером («демиургом») вселенной как «подобия» умственного мира.

Если умственный мир есть прообраз чувственного мира, то те роды, под которые мы подводим все разнообразие умственных предметов, суть прообразы родов чувственных вещей. Умственный мир есть взаимопроникающее единство сущего, тождественности и различности, неподвижности и действительности; чувственный мир — отношения тел, качества, количества и движения. В основе единства всего чувственного мира лежит повсюду присутствующая и действующая единая мировая душа, а в основе единства всего существующего лежит повсюду присутствующее первое единое. Так постепенно мир множественного (материальный мир), мир единства и множественности (психический мир) и мир множественно-единого (интеллигибельный мир) ставятся в отношение к «просто единому», причем ни многочисленность вещей, ни множество умственных видов не препятствуют учению о едином. Это единое мыслится как абсолютное благо и абсолютная активность, или воля, причем, однако, мы не должны забывать трансцендентности высшего бога. Бог «по ту сторону ума» и, как таковой, может быть сознаваем не путем логического предиктирования, но лишь посредством мистического соприкосновения с ним. Такое соприкосновение с источником энергии, жизни, истины и красоты, благом как таковым есть высшее наслаждение и высшая цель. Страстная любовь к богу как источнику света и страстное стремление богоуподобиться через мистическое слияние с повсюду присутствующим богом — альфа и омега философии Плотина.

Такова подлинная философия Плотина, как она развивается начиная с I. 1 и кончая VI. 9. Является ли это случайной связью случайных трактатов, есть ли здесь систематическое единство, оправдал ли себя наш метод, предоставляем судить читателю. Если да, тогда всякое привнесение точки зрения исследователя, как привнесение чуждого самому философу момента в изложение его взглядов, излишне. Таким «привнесением» мы обязаны тем, что до сих пор имели не подлинного Плотина, но псевдо-Платонов. Чтобы иметь подлинного Плотина, нужно не говорить за Плотина, но добиваться, чтобы он заговорил.

3. Предпосылкой нашего метода является логическое единство содержания трактатов Плотина. Но эти трактаты написаны в различные периоды. Поэтому логически вполне правомерен и иной метод: сгруппировать трактаты по хронологическим периодам и уловить логическое единство в трактатах каждого отдельного периода на основании сличения их текстов. Тогда наше исследование разбилось бы на три части: 1) обращение к познанию душевного мира; 2) умственный и чувственный мир; 3) смысл бытия. Отдельными главами первой части тогда были бы: 1) путь восхождения [через красоту (I. 6) к добру (VI. 9) посредством (самоубийство исключается — I. 9) богоуподобления (I. 2) путем диалектики (I. 3)]; 2) телесный мир [материя (II. 4) и тело (II. 6)]; 3) душа [имматериальность и бессмертие (IV. 7), связь с телом (IV. 8), душа и мир (II. 2) и единство Души (IV. 1—2 и 9)] и ее определение через ум [фатум (III. 1) и власть над душой высшего (III. 4)]; 4) ум [умственный мир как прообраз (V. 4; 1. 2, III. 9), иерархия трех начальных субстанций (V. 1. 2)]. Вторая часть распалась бы на такие главы: 1) углубление учения о душе [апории Порфирия (IV. 3—5); мировая душа и *physis* (III. 6—8); ощущение и память (IV. 6)]; 2) углубление учения об уме [красота (V. 8), диада (V. 5) и потусторонняя монада (V. 6)]; 3) метафизика (VI. 1—8); 4) учение о чувственном мире (II. 5, 8, 7; 1. 9). Третья же часть была бы такой: 1) смысл бытия [о промысле (III. 2—3; II. 3), о добре и зле (I. 7, 8)] и цель жизни [счастье (I. 4), самопознание (V. 3), *Эрот* (III. 5), назначение человека (I. 1)].

Однако приведенный план имеет лишь предварительное значение. Сличение отдельных трактатов, хронологически близких, позволит обнаружить в них и бульшие единства. Так, например, можно объединить смежные в хронологическом каталоге Порфирия трактаты: VI. 9, V. 1, V. 2, II. 4, далее III. 9, II. 2, III. 4, далее II. 6 и V. 7, потом III. 8, V. 8, V. 5, II. 9 и т. д. Возможен целый ряд и иных сочетаний, которые, пожалуй, внесут сильные изменения в составленную нами предварительную схему. Но здесь при более тщательном изучении нас может постичь и неудача: хронологическая связь отдельных трактатов, по-видимому, вполне случайна. Это и явилось главной причиной неудачи кирхгоффовского издания Плотина. Также обречена на неуспех попытка объединять небольшие группы смежных трактатов. Все это побуждает нас, признавая хронологический метод объективно правомерным, признать его практически малопродуктивным для выявления логического единства миросозерцания Плотина.

Однако мы не отбрасываем его совершенно, так как в качестве подсобного метода он может все же дать известные указания.



Именно: мы видим, что он указывает на следующее движение мысли Плотина: путь восхождения, материя, душа, ум, метафизика, чувственный мир и смысл и ценность его. Это указание подтверждает в общем нашу схему: назначение человека, материальный мир и природа, душа, ум, единое в его отношении к миру. Таким образом, в основе развития мысли Плотина, если эта мысль действительно не явилась к началу его литературной деятельности сложившейся, логически лежит принятая нами схема. Наша схема — логическая последовательность, не расходящаяся с теми предпосылками, которые лежат в основе хронологической последовательности. Тем не менее все же известные расхождения существуют. В этих случаях хронологический метод может быть иногда хорошим коррективом. Так, мы приняли его во внимание при расположении изложения трактатов IV, извлекли из него ряд выводов по отношению к V и VI, на основании его начали изложение II с учения о материи, а в изложении I учение о счастье поставили в связь с учением о благе; наконец, краткость изложения III с обильными экскурсами объясняется им же. Словом, мы должны пользоваться и хронологическим методом, но не как основным, ибо нас интересует логическая связь, а не историческая случайность в миросозерцании Плотина, но как подсобным, дающим нам для нашего анализа ряд ценных коррективов, ибо история мысли часто хорошо выявляет и логику мысли.

4. Объективно-консервативный анализ, восполняемый данными хронологических наблюдений, дает возможность более или менее *научной* реконструкции миросозерцания Плотина. Но недостаточно только реконструировать: анализирующее описание должно смениться сравнительно-историческим исследованием. Второй момент историко-философской работы — сравнительно-генетический метод.

Сравнительно-генетический метод и сейчас широко популярен в истории философии, но, к сожалению, в худшей своей разновидности. Эту разновидность данного метода я бы назвал *априорным* сравнительно-генетическим методом. Сформулировать сущность его можно следующими примерами: 1) скептики усомнились в существующих видах познания, Плотин же выдвинул новый вид познания, следовательно, Плотин отвечал скептикам; 2) Аристотель учил о высшем благе, о благе же учит и Плотин, следовательно, Плотин зависит от Аристотеля. Априорный сравнительно-исторический метод основан на *общем логическом* сходстве *общих* идей двух мыслителей. Поверхностность сравнения и произвольное отношение к историческим фактам — главные поро-

ки его, и только лень и привычка к априористическому мышлению еще до сих пор привлекают к нему исследователей.

Мы всячески должны настаивать на *эмпирическом* сравнительно-генетическом методе. Этот метод исходит из зафиксированных в сочинениях фактов философской мысли и сопоставляет эти *факты* во всех их *деталях*. Но даже когда обнаружено сходство между этими фактами, то простое «similitudo» или «post hoc» абсолютно еще не означает «propter hoc»<sup>137</sup>: только из того, что учение А похоже на учение В и было после него, еще не следует, что А взял свое учение у В; это надо еще доказать. Словом, мы хотели бы, хотя бы по отношению к Плотину, заменить современное, столь частное поверхностное и фактически не обоснованное, суесловие историков философии приблизительно тем, что филологи называют «исследованием источников», с той лишь разницей, что мы, сопоставляющие мысли системы мирозерцания, а не слова, будем особенно остерегаться «цитатоедства», да, кроме того, нам окажутся, как увидим ниже, полезными не только пункты сходства, но и пункты отклонения.

Научный (по методу отыскивания причинного отношения между двумя фактами философской мысли) анализ источников Плотина пока только в зародыше. Поэтому делать вид всезнаек вряд ли есть нужда: признак хорошего ученого — знать, чего и где он не знает, и «nescio» в устах историка философии иногда может быть столь же плодотворным, как и «scio»<sup>138</sup>, во всяком случае плодотворнее «общих замечаний» о генезисе Плотина тех исследователей, которые «nesciunt»<sup>139</sup>, что хороши только те общие замечания, которые следуют (и с крайней осторожностью) из частных. Вопреки им, мы заранее предупреждаем читателя, что наши выводы будут сравнительно скудными и проблематичными.

5. Плотин — платоник. Это общепризнанно. Но нас интересуют детали зависимости Плотина от Платона. Выяснить этот вопрос крайне трудно. Главную причину этого я вижу в том, что мы продолжаем до сих пор мудрить над Платоном и до сих пор не понимать его: каково отношение между богом, умом, мастером и «идеей блага»? что такое «идея» и «эйдос»? что такое несуществующее? Расшифрованы ли «Софист» и «Парменид»? Не затрудняет ли нас как раз самое важное в «Филебе» и «Тимее»? И разве именно эти диалоги, а также «идеология» «Государства» и «Федра» не главнейший материал для сравнения Плотина с Платоном? Пока мы не будем иметь «понятого Платона», мы не сможем основательно сравнивать известного Плотина с неизвестным Платоном. Мы хорошо узнаем Плотина только тогда, когда будем знать Платона.

Но все-таки кое-какие шаги необходимо делать и сейчас. В своем исследовании я не могу отвлекаться на экскурсии для Платона и вынужден идти от Плотина. Я прибегаю к гипотезе, что Платон и Плотин употребляли греческие слова в одном и том же словесном смысле, т. е. что, если, например, у Плотина *eidos* = вид, то и у Платона мы будем переводить таким же образом. Предположив, что у них *словесно* (а не логически) терминология совпадает, я укрепился далее в своем предположении, когда смог все нужные для сопоставления места у Платона перевести указанным образом без затруднений. При этом предположении удалось получить несколько выводов.

Мы констатировали, что исходный пункт Плотина — мораль. Этические трактаты его хронологически могут быть собраны в 2 группы (6, 9, 2, 3; 5, 4, 8, 1, 7). Тема первых — путь к добру; тема вторых — счастье и зло. Там — путь, здесь — цель. Все темы первой группы (кроме фрагментарного I. 9) внушены Платоном: I. 6 — ср. с «Пиром» (и «Федром»); I. 2 — ср. с «Теэтетом», «Федоном» и «Государством»; I. 3 — ср. с «Федром». Мы видели, что и разработка их Платонова же. Итак, исходная точка миросозерцания Плотина — путь к добру, мыслимый в терминах платонизма. Что же касается второй группы, то I. 9, определяющий конечную цель, благо и счастье, написан на тему «Государства»; из остальных же более близок к «Филебу» Платона I. 4 (счастье) своей диалектической (а не описательной) частью, а I. 8 и, особенно, I. 5 непосредственно из Платона своих основоположений не берут. Итак, учение о благе и (отчасти) о счастье также взято у Платона. Таким образом, миросозерцание Плотина исходит из учения Платона о путях и целях философской жизни.

Выйдя из морали «Теэтета», «Федра», «Государства», «Пира» и «Филеба», Плотин переходит к учению о материи, в котором исходит из «Тимея», и учению о качествах материи, в котором возможно найти сходство со взглядами «Парменида» и «Филеба»; наконец, II. 2 (мировая душа) сближается с «Тимеем» и (отчасти) с «Законами». Однако здесь уже *не следование* идеям Платона, но *развитие* их. В трактатах второго периода (5, 9, 8, 7, 1), кроме II. 1 и 9, мы имеем лишь обострение развития общих идей Плотина [различие чувственного и умственного мира (II. 5); телесность как основа качества есть вид (II. 7)], но не непосредственное влияние; в II. 9 мы имеем частичные попытки сравнительно ортодоксально и рационалистически понимать Платона, а II. 1 (космос) есть как бы комментарий к известным местам «Тимея». Наконец, II. 3 отводит много места рационализации учения Платона о Мойрах<sup>140</sup> (9; 15). Итак, в своем учении о телесном мире

Плотин исходит из представлений «Тимея» о материи, космосе и мировой душе, последовательно развивая, применяя к новым проблемам и обостряя их, причем его понимание Платона тяготеет к рационализму. Платон дал Плотину представление о космосе и мировой душе и *внушил* ему учение о материи (и зле — I. 8).

В начале своей деятельности Плотин интересовался более всего проблемой души. До конца своей жизни (I. 1) он оставался верным Платоновой антропологии «Государства». «Федр» же и «Тимей» легли в основу учения о вхождении души в тело и ее посмертной судьбе, а также — учения о единстве и делимости мировой души, причем и здесь замечается определенная *тенденция* развивать Платона в известном направлении и рационализировать его. Однако нельзя не отметить, что целый ряд страниц и мыслей обширной психологии Плотина стоит вне непосредственной зависимости от Платона.

Мы знаем уже, что Плотин очень много внимания отдал ноологии. Сам Плотин относит, и то с оговорками, к Платону учение о трех субстанциях («Письма») <sup>141</sup>, но это, самое большее, сходство, а не влияние. Непосредственное влияние сказывается в ноологии лишь в V. 8 («Федр»), а также (менее) в V. 9 и 7 («Парменид»). Здесь мы можем сказать: Плотин взял у Платона учение о «видах», «зрелищах» и «умственной интуиции» (*noesis*), теорию «парадеймы» и, в связи с ней, концепцию «красоты в себе». Но трактаты 9, 7, 1 (и примыкающий к нему 2) являются ранней группой ноологических трактатов (да и V. 8 относится к первой половине следующего периода). Отсюда вывод: Платон определил *исходную точку ноологии* Плотина. Что же касается шестой Девятки, то непосредственное влияние Платона устанавливается в 9 (самом раннем — учение «Государства» о благе и созерцании), 7 (очень сильное влияние теории «видов» и учение «Филеба» о благе), 6 (учение о числах), 2 (учение о категориях «Софиста») и 3 (учение о «подобии», отчасти теории «качества» и «движения»), причем опять у Плотина выступает особая *тенденция* (см. интерпретацию «Филеба» в VI. 7 и учение о единстве в VI. 2).

Натурфилософский интерес сравнительно равномерно распределен у Плотина (1, 9, 4; 6, 8, 7; 2, 3, 5). Кроме афористического 9, влияние Платона замечается в очень большом числе трактатов 4 (мировая душа), 6 (прямой комментарий учения «Тимея» о материи), 7 (учение о времени «Тимея»), 5 (прямой комментарий текстов «Пира»).

Итак, подведем итоги. Чем, когда и как влиял Платон на Плотина? Платон влиял на Плотина своими орфико-пифагорейскими и чисто диалектическими диалогами: «Федр», «Государство»

(V—VI и X), «Филеб», «Тимей», «Парменид», «Софист», «Пир», «Федон» (слабее — «Теэтет», «Законы», «Письма»). Платон влиял все время, до самой смерти Плотина, причем именно его влияние выступает сразу же и как самое сильное. В чем же сказалось это влияние? — *Миросозерцание Плотина вышло из учения Платона о цели и путях философской жизни, из взглядов Платона на космос, мировую душу и природу человека (душа и тело), из его учений о «приемнике», «видах» и умственном мире как прообразе, из диалектики Платона о сущем, едином и числах.* В этом смысле Плотин можно смело назвать платоником.

Но Плотин был своеобразным платоником. Он, мы видели, сразу же выступает как продолжатель и толкователь «мнения Платона». Его развитие учений Платона и толкование их имеет вполне определенную тенденцию... Какую?

6. Лонгин усматривает историко-философскую позицию Плотина в оригинальном и обширном синтезе пифагорейских и Платоновых принципов<sup>142</sup>. Мы знаем уже, что Плотин усваивал Платона тенденциозно. Из Платоновых диалогов он наиболее пользовался теми, которые можно назвать орфико-пифагорейскими [«Филеб», «Тимей», «Государство» (V—VI и X), «Федр», «Пир», «Федон», учение о богоуподоблении в «Теэтете» и учение о числах]. Таким образом, сказали бы мы, Плотин как платоник является учеником Платона как орфика — пифагорейца и основателя древней Академии. От пифагорейцев Плотин решительно заимствует их учение о «трех жизнях», и его этика есть этика «философской» жизни. Эта этика, идущая через музыку и математику к созерцанию умственного мира, этика «очищения души» и «обращения», есть типично пифагорейская этика. Этот пифагореизм и побудил Плотина сосредоточиться прежде всего на психологии. Доказывать наличность сильного орфико-пифагорейского элемента в психологии Плотина значило бы ломиться в открытую дверь. Мы отметим лишь наиболее решающие моменты пифагорейского влияния. Таковыми мы считаем, во-первых, признание индивидуальной души с ее «дерзновенным отделением» и посмертной судьбой и, во-вторых, концепция «неделимой» части души. Вся история индивидуальной души представляется Плотину по-пифагорейски: «дерзновение», «забота» об индивидуальном теле, «погружение», посмертное возмездие. При этом Плотин — крайне правоверный пифагореец, принадлежащий к той секте, которая учит о душепереселении в животных и растения. История философии учит нас, что именно этот пункт играл большую роль в истории развития пифагореизма, и характерно, что многие «неоплатоники» в вопросе о судьбе души не по-

шли за Плотиниом. Но и учение о природе души находилось также под влиянием пифагореизма: резкое противопоставление «рассудка» «ощущению» в связи с учением о сущности души как «мнящей» и «помнящей» и умозрениями о «едином» и «множестве», «неделимой и делимой сущности» сближают Плотина не столько с Платоном, сколько со Спевсиппом, Ксенократом и поздними пифагорейцами<sup>143</sup>. Пифагорейско-платоновского же происхождения и учение о «демоне», связываемое, как у пифагорейцев, с учением о судьбе. Наконец, из орфико-пифагорейских представлений развилось и учение о мировой душе с ее отношением к миру и индивидуальной душе и, что особенно типично, аналогия между мировой и чистой индивидуальной душой, а также орфично учение о *Physis* и ее стремлении к «*theoria*» блага (Платона), или единого (пифагорейцев); также пифагорейско-платоновское учение о том, что мировая душа «овременила» мир.

Одним из самых пифагорейских трактатов Плотина является V. 1, благодаря чему Платинова ноология связывается с пифагорейской психологией и генологией. Учение о трансцендентности единого типично для «эмпедокловской», если можно так выразиться, секты пифагорейцев<sup>144</sup>. Отсюда развилось учение Платина о едином. Отсюда же и возможность учения о «троице» единого, ума и мировой души, которое, как показывает Нумений и как свидетельствует Плотин, именно пифагореично. Плотин указывает также и на пифагореизм своей генологии, противопоставленной интеллигибельному плюрализму Аристотеля (V. 1, 9); единство интеллигибельного мира и учение об уме как диаде, а также учение о числах пифагореичны. Мы не имеем исследований об учении пифагорейцев об «идеях» и «зрелищах», поэтому мы не можем здесь высказывать категорических суждений, но пусть это будет пока лишь предварительной гипотезой, учение Платина о «видах» окрашено в сильно геометрический оттенок пифагорейского учения о «формах» и «пределах», а учение о «зраках», в связи с учением о созерцании (V. 9) и метакритикой критики Аристотелем учения Платона о числах (VI. 6, 12—14), родственно арифмологической трансцендентальной «идеологии» пифагорейцев, насколько мы предугадываем ее<sup>145</sup>. Наконец, именно в недрах пифагореизма особенно осложнялся дуализм материи и форм, связанный с дуализмом зла и добра: «италийская теория» материи выросла из пифагореизма, равно как и учение о «круговращении» и вечности Космоса, а также и Платиново учение о мировых «периодах».

Итак, мирозозерцание Платина — мирозозерцание пифагорейского «философа», стремящегося к «очищению» души и «созер-



цанию» единого. Представления Плотина о человеческой душе, ее истории и природе, о «демо́не» и о мировой душе, с массой мелких деталей, пифагореичны. Его оригинальная ноология создавалась под сильным влиянием пифагореизма, и отсюда же выросли идеи его ноологии и его учение о материи, зле и космосе. Мы видим, следовательно, что Плотин действительно дал обширный синтез пифагорейских и платоновских принципов. Лонгин был совершенно прав, сближая Плотина с пифагорействующими платониками Нумением, Кронием, Модератом и Фрасиллом<sup>146</sup>. Почему же большинство исследователей Плотина игнорировало, как мы видели выше, пифагореизм Плотина? Это, по всей вероятности, объясняется двумя причинами: 1) исследователи Плотина игнорировали, как «неинтересный», и «фантастический» пифагореизм Плотина, прямо опуская соответствующие главы его трактатов; 2) исследователи истории эллинистической философии, вероятно по тем же причинам, игнорировали послеаристотелевский пифагореизм. Так чисто искусственно получилось два «*vasua*»<sup>147</sup>, к которым столь же искусственно присоединился и третий *vasium* — римская пифагорейско-академическая философия. В нашем исследовании мы имеем возможность лишь указывать, но не заполнять историко-философские пробелы. Поэтому мы можем дать лишь поверхностный, без детального анализа, вывод. Этот вывод таков: Плотин — тенденциозный платоник. Тенденциозность его состоит в извлечении из Платона всего пифагорейского и устранении из него всего непифагорейского, причем при столкновении и недоговоренности взглядов («делание» мира, судьбы души, единство мировой души, трансцендентность единого и т. д.) верх брал Пифагор. Но так как сам Платон был в весьма сильной мере пифагорейцем, то здесь речь шла, скорее, не о *переделке* философии Платона, но лишь об *особом освещении и особой тенденции дальнейшего развития* ее. С этой точки зрения Плотин был прав, думая, что он следует «мнению Платона».

Хронологически мы видим, что *пифагорействующий* платонизм Плотина выступает сразу, так как в предшествующем мы ссылались почти исключительно на трактаты первого периода. Но и логически пифагореизм, к которому возводятся мораль Плотина, его учение о материи и (отчасти) космология, а самое главное, его психология и логические мотивы его ноологии и генологии, — основа миросозерцания Плотина. Плотин, подобно Фрасиллу, Модерату, Нумению и Кронию, пифагореец-платоник.

7. Плотин — ученик Аммония. Аммоний же в истории философии также синтетик. Но синтез Аммония иной: это синтез Платона с Аристотелем. Как же относится Плотин к Аристотелю?



Если судить по трактатам первого периода, то Плотин не аристотелик. Этические трактаты (I. 6, 9, 2, 3) лишь в очень слабой мере носят следы аристотелизма; психология совершенно игнорирует понятия и проблемы аристотелевской психологии «энтелехии»<sup>148</sup>; ноология не следует учению Аристотеля об уме и критикует его учение об умственном мире; натурфилософские трактаты абсолютно чужды аристотелевским темам: учение о материи и качестве развивается, скорее, в оппозицию Аристотелю. Плотин не аристотелик, и в этом смысле профессора философии пифагорействующего Рима трудно считать правоверным учеником Аммония, если Аммоний таков, каким его изображают.

То же, хотя и в ином роде, впечатление получается и во втором периоде. Здесь положительное влияние Аристотеля также мало заметно. Зато здесь мы имеем массу критики, которой почти не было в первом периоде. Так, трактаты шестой Девятки (например, 1, 6 и 7) критикуют учение Аристотеля о категориях, числах и благе; ноология (например, 6 и 5) тщательно отделяет единое от ума<sup>149</sup>; психология часто, исходя из тем Аристотеля, критикует его понятие энтелехии и специальные выводы из применения этого понятия к объяснению психических явлений; натурфилософия (III. 6, 8, 7) критикует учение Аристотеля об аффицируемости бестелесного и времени; наконец, II. 5 перерабатывает его учение о потенциальном и актуальном.

Тем неожиданней для нас положительное влияние Аристотеля в последнем периоде. Из девяти трактатов (I. 4, 8, 1, 7; II. 3; III. 2, 3, 5; V. 3) здесь пять трактатов (I. 4, 7; III. 2, 3; V. 3) носят следы влияния Аристотеля, иногда очень сильного (I. 4; V. 3). Учения о совершенстве и мысли содержатся в них. Но в основе этих учений у Аристотеля лежит одно и то же понятие — энергия. И когда мы это открыли, мы открываем то же понятие, притом как основное, и в самых ранних трактатах Плотина: его психология основана на понятии души как единой энергии с множеством потенций; его ноология основана на приравнении ума к мысли; его этика истолковывает ум в качестве мысли как совершенную энергию; его генология учит о монаде как абсолютной энергии и трансцендентной мысли; его космология учит о бестелесном двигателе, стремящемся к мысли. Энергизм и ноэтика Аристотеля — одна из основ его философии<sup>150</sup>.

С этой точки зрения делается яснее и критика Аристотеля во втором периоде. Эта критика своеобразна в том смысле, что она не отрицание Аристотеля, но извлечение крайних выводов из его энергизма применительно к его же темам. Именно с этой точки зрения развивается содержание Енн. II и III, с этой точки зрения

развивается «энергическая» психология Плотина, это же понятие является основой учения Плотина о единстве умственного мира, о едином как энергии, об умственном мире как единой энергетической жизни и о категории движения в чувственном мире.

Влияние Аристотеля на Плотина обычно переоценивается: ему приписывается много того, что Плотин получал от Платона. Тем не менее влияние Аристотеля (его «телеологического» энергизма и учения о «*poesis*»<sup>151</sup>) очень значительно и, что весьма важно, плодотворно стимулирующе. Однако точное определение этого влияния — задача будущего. Она будет решена, когда мы разработаем три предварительных вопроса: 1) в чем Аристотель преемник (а не оппонент) Платона — тогда станет ясным, в чем мог быть синтез Платона с Аристотелем у Аммония и Плотина; 2) в чем он расходился с Платоном (после установления учения Платона о «видах» и «зраках» уразуметь учение Аристотеля о «видах» и «формах» и — особенно важно — его критику обособленных «зраков») — после чего поймем, против чего в Аристотеле протестовал Плотин в ноологии. Пока же мы можем характеризовать Платона как преемника телеологического энергизма и ноэтики Аристотеля.

8. Присматриваясь к тому, в каких темах Аристотель влиял на Плотина, мы замечаем, что это было преимущественно там, где Плотин полемизировал со стоиками. Так, например, в этике энергизм Аристотеля в проблеме счастья противопоставляется рассудочной натуралистической морали стоицизма; в учении о материи он же противопоставляется стоическому «всецелому смешению» и теории «субстрата», а в учении о Космосе учение Аристотеля о вечности Космоса и дуализме неба и подлунной питало Платинову критику стоического учения о происхождении Космоса и истечения; в натурфилософии телеологический энергизм Аристотеля, с его панлогическим пониманием совершенства, боролся с учением стоиков о Провидении, и стоическое учение о *physis* переваривалось в котле учения Аристотеля о *poiesis*<sup>152</sup>; в психологии энергизм противопоставлялся стоическому материализму и теории «впечатлений», а в ноологии энергическая ноэтика Аристотеля — пантеистическому натурализму логоса стоиков. Итак, мы можем сказать, что энергизм Аристотеля усваивался Платином в полемике со стоиками.

Еще и до сих пор, как мы видели, исследователи Плотина очень много говорят о положительном влиянии на него стоицизма. Такой взгляд извращает историко-философскую позицию Плотина. На самом деле Плотин — оппонент стоиков. Он, как мы видели, полемизирует со стоицизмом в огромном большинстве своих трак-

татов, особенно в первых четырех Девятках (в последних двух уже отсутствовали соответствующие темы; ср., однако, VI. 1), причем эта полемика к концу жизни Плотина не слабела (I. 4; II. 3; III. 2, 3 носят явные следы ее). Плотин во всех основных вопросах своего миросозерцания расходится со стоиками, но не просто расходится, а именно полемизирует с ними. Таким образом, совершенно неправильно, умалчивая об этой полемике, говорить о сильном влиянии стоиков на Плотина.

Тем не менее совершенно отрицать это влияние невозможно. Это влияние значительно в терминологии Плотина, который часто в своей натурфилософии и психологии пользуется популярными у стоиков терминами, правда часто вкладывая в них иное содержание (например, «мудрец», «идеальный», «судьба», «промысл», «восприятие», «рассудок» и т. п.). Но это влияние сказывается и на содержании миросозерцания Плотина, именно в его учении о «природе», ее «творческих рассудках» и мировой «со-аффекции». Мы бы сказали только, что эти пункты стоицизма вообще были наиболее популярны в пифагореизме, и, кстати, прибавили бы, что и их, особенно учение о *physis*, Плотин (или пифагорейцы) подвергли переработке. Наконец, сходны по манере (но не по сути) диатрибы о счастье мудреца и о промысле. Итак, о значительном влиянии стоиков на Плотина не может быть и речи. Особенно не замечается этого влияния в основных *Enn.* V и VI, столь же важны *Enn.* I и IV — усиленная полемика против Стои<sup>153</sup>.

9. Отношение Плотина к эпикурейцам явно отрицательное: он против теории наслаждения, атомизма, отрицания причинности и промысла и атомистической психологии. Но Плотин столь далек от эпикуреизма, что даже не задерживается на критике его, а скорее, положительно развивает противоположное учение.

Мы видели, что ряд исследователей выводят Плотина из скептицизма, но это мнение — образец неосновательного суждения. В нашем анализе трактатов Плотина *фактических* следов влияния скептицизма мы не находим, и никто до сих пор их не обнаружил. Что же касается «логических» соображений, то с равным успехом можно выводить Плотина и из догматизма, например: «В лице Плотина догматизм, не довольствуясь возможностью рационального познания чувственного и умственного миров, дошел даже до утверждения возможности умственного соприкосновения с трансцендентным». Но подобные логические утверждения не имеют никакой историко-философской цены.

Целлер подчеркивает влияние Филона на Плотина. Одна из задач нашей работы — показать, что такого влияния, как лите-

ратурного, так и идейного, не было<sup>154</sup>. Мы видели глубокое различие между стоическо-монашеской моралью «упражнения» Филона и философско-интеллектуалистической моралью Плотина. Мы видели разницу между креационистическим учением о материи и мире Филона и учением Плотина. Та же разница обнаруживается и между панлогическим учением о промысле Плотина и стоическо-еврейской концепцией провидения у Филона. Что же касается «трех начальных субстанций», то вряд ли есть сходство между понятиями «единое, ум и душа» Плотина и «Сущий, рассудок, потенции» Филона. Сравнить еврейский образ «Сущего» с «сущим» Плотина можно лишь постольку, поскольку на Филона влиял Платон, а учение о Логосе резко отличается от учения о Нусе. Далее, основанная на учении о мировой душе психология Плотина совершенно не может быть выведена из психологии Филона, и совпадения между ними случайны и немногочисленны. Наконец, и пророческое созерцание Филона резко отличается от эстетическо-нравственного умозрения единого и первого блага у Плотина. Итак, не только нельзя выводить Плотина из Филона, но нельзя даже и сравнивать эти полюсы философского интеллектуализма и религиозного богословия. Случайные же редкие совпадения легкообъяснимы из общего влияния на обоих Посидония<sup>155</sup>.

10. Очень часто выводят Плотина из «эклектизма». Но если под эклектизмом понимать ту специфическую философскую школу, которая связана с именем Потамона<sup>156</sup> (таково было мнение многих старых исследователей, а в ближайшее время — Ибервега), то, во-первых, мы почти ничего не знаем о Потамоне и его учении, и, во-вторых, мы ничего, кроме фантастических предположений, не знаем о хронологической и логической связи Потамона с Платином. Если же под эклектизмом понимать поздний платонизм, то этот платонизм, как мы видели, является отнюдь не беспринципным эклектизмом, но рядом вполне определенных течений.

Этот платонизм имел прежде всего ясно выраженное пифагорействующее (Фрасилл, Модерат, Кроний и Нумений) и очень близкое к нему академическое (Феодот и Эвбул) течение, к которому примыкает направление: Аммоний — Плутарх — Кальвисий Тавр. Так как платонизм вообще близок к пифагореизму, то пифагорействующий платонизм, в крайней ли пифагорейской форме (Модерат), в крайней ли платоновской форме (Феодот), в умеренной ли своеобразной форме (Плутарх), является основным течением. К этому пифагорействующему платонизму примыкает, с одной стороны, идущий от Посидония стоический платонизм

(Аттик — Гарпократион — Элиан — Север), представляющий ряд логических градаций от платонизирующего *стоицизма* Марка Аврелия до стоическо-пифагорействующего платонизма Гарпократиона, Аттика и Нумения. С другой стороны, к более ортодоксальной части пифагорействующего платонизма примыкает развивающийся *внутри* пифагорейско-академического платонизма аристотельствующий платонизм (школы Гая и Аммония)<sup>157</sup>.

Плотин — пифагореец-академик, и логически ближе всего стоит к Фрасиллу, Феодоту и Эвбулу. Но внутри пифагорействующего платонизма Плотин занят отграничиванием от стоизирующих Нумения, Аттика, Севера и Крония, и в этом отношении он ученик аристотельствующего платоника Аммония, благодаря чему приходит в сильное логическое соприкосновение со школой Гая. Итак, Плотин — аристотельствующий пифагореец-академик, оппонент стоизирующих платоников и, пожалуй, стоизирующих аристотеликов; Аммоний, Гай, пифагорействующая Академия — его предшественники.

История позднего платонизма крайне туманна. Поэтому и наши схемы носят лишь предварительный характер и, вероятно, подвергнутся впоследствии сильной переработке. Тем не менее самая тесная идейная и литературная связь Плотина с поздним платонизмом слишком ясна. Исследование генезиса философии Плотина должно быть не суммарным сопоставлением его с Платоном и Аристотелем, не фантастическим «логическим» описанием зависимости его от стоиков, скептиков или Филона, не столь же произвольным описанием влияния Нумения на Плотина, но тщательным исследованием литературного наследства позднего платонизма и открытием элементов этого наследства в трактатах Плотина. И так как детально исследованной истории позднего платонизма еще нет (у Целлера, например, мы имеем в данном месте какой-то внешний хаос), то о научно обоснованной картине генезиса философии Плотина не может пока быть и речи. Она вся в будущем. В настоящем же мы можем лишь указать, на каких путях ее *не* найти и на какой приблизительно путь надо *начинать* вступать.

Ввиду такой неясности мы даже не можем сказать, насколько Плотин оригинален. И сейчас еще часто думают, что Плотин не оригинален сравнительно с классической эллинской философией и оригинален сравнительно с «эклектиками». Правильнее было бы думать, пожалуй, наоборот. Гартман, Древис и др. прекрасно выявили несводимость Плотина к классической эллинской философии. Но, с другой стороны, вчитывание в текст Плотина нередко производит впечатление реминисценций из позднего пла-

тонизма, и я бы не удивился, если бы будущие исследователи обнаружили ряд эксцерптов<sup>158</sup> у Плотина из более ранних «платоников». Но, считая Плотина тесно связанным с предшественниками, мы тем не менее признаем и своеобразие его философского гения. Свообразие историко-философской позиции Плотина состоит в том, что, стоя на точке зрения аристотельского платонизма, Плотин, оригинальный ученик Аммония, переработал в полемике со стоицизирующими мыслителями пифагорейский платонизм с точки зрения энергизма и интеллектуализма Аристотеля.

Таково своеобразие основателя римской неоплатоновской школы. Как таковой, Плотин стоит в ряду античных мыслителей. Прибегать к гипотезе азиатских и египетских влияний нам не представилось надобности<sup>159</sup>.

### ВЛИЯНИЯ ПЛОТИНА

Вопрос о влияниях Плотина изучен сравнительно мало. Настоящая глава имеет целью лишь устранение ряда ошибочных представлений и постановку новых вопросов. Детальная же разработка этих вопросов принадлежит будущему.

1. Уже издревле Плотина непосредственно связывали с Амелием<sup>160</sup>, Порфирием и школами Ямвлиха и Прокла. Эта «цепь» неоплатоников представляется наиболее непрерывной. Однако нельзя сразу же не отметить два важных обстоятельства: 1) неоплатоники почти не подверглись детальному монографическому изучению, и потому современные утверждения о них большей частью слишком суммарны и поверхностны; 2) мы почти не имеем анализов их источников, и потому суждения о влиянии на них Плотина большей частью являются «общими» суждениями, суждениями «общего впечатления». Эти обстоятельства внушают нам известный скепсис по отношению к традиционным мнениям, не предпрешая, впрочем, будущих научно обоснованных выводов. Словом, мы хотим сказать «*pausa scimus*» вместо современного «*non dubitamus*»<sup>161</sup>.

Но, может быть, вопрос и не внушает сомнений очевидностью ответа? Вряд ли так.

Порфирий выступает как непосредственный ученик Плотина. Борясь против христиан и теургических суеверий<sup>162</sup>, Порфирий продолжает дело полемики Плотина против гностиков. Проповедуя воздержание от мяса и утверждая, что созерцание бога чи-

стой душою есть самая совершенная жертва, Порфирий развивает ту мораль, которой Плотин следовал в жизни. Как комментатор Плотина, Порфирий хорошо осветил исходную точку и основные вопросы мирозозерцания Плотина. Как и Плотин, Порфирий разрабатывает учение о душе и категориях. Однако сириец и ученик Лонгина сильно выступают в Порфирии<sup>163</sup>. Как ученик ученика Аммония, Порфирий проводит идею согласия Аристотеля с Платоном и тщательно устраняет остатки стоических элементов в этике Плотина. Как сириец, Порфирий усиленно занимается религиозно-практическими вопросами и демонологией<sup>164</sup>. Наконец, что весьма важно, Порфирий расходится с Платином по столь основному для философии и религии вопросу, как вопрос об истории души вне тела. Пожалуй, мы бы могли с наибольшей вероятностью сказать так: Порфирий имеет ряд собственных предпосылок, благодаря которым он иногда перемещает центр философского внимания, а иногда тенденциозен в освещении. «Дух Плотина,» оригинального *диалектика* и эллина-интеллектуалиста, у Порфирия исчезает.

Но все же Порфирий — ученик Плотина. Сириец же Ямвлих и автор «О египетских таинствах»<sup>165</sup> часто являются прямыми оппонентами Плотина и Порфирия, поскольку последний следует Платину. Учение Ямвлиха о принципах, как мы уже видели, явно нарушает положения начала трактата «Против гностиков»<sup>166</sup>. Учение Ямвлиха о душе, расходясь с [таковым] Плотина в том же пункте, что и учение Порфирия, направляется в своей морально-религиозной части против и Порфирия, и его ученика Феодора<sup>167</sup>. Как пифагореец, Ямвлих развивает чисто богословскую часть «арифметики» пифагорейцев. Сочинение «О египетских таинствах» опровергает Порфирия. В общем, Ямвлих прежде всего представитель восточнопифагорейского гностицизма и, с этой точки зрения, не «ученик», но «еретик»<sup>168</sup>. Весь азиатский ряд — Анатолий, Ямвлих, Эдезий, Максим<sup>169</sup> и др. — должен быть резко выделен. Все эти богословы и гностики больше расходятся с Платином, нежели следуют ему.

Также и в философии Прокла мы можем найти массу расхождений с Платином и в области метафизики, и в области психологии, и в области религиозной морали. Сам Прокл подчеркивает, что он следует скорее Платону, чем Платину. Я бы мыслил Прокла как потомка пифагорействующей Академии, а не римской школы Плотина. Великий афинский мыслитель, если можно так выразиться, не родной, но троюродный правнук Плотина, и прямая его генеалогия иная. Не вполне легко связывать Прокла и с сирийским гностиком Ямвлихом.



Итак, и гностическая школа Ямвлиха, и академическая школа Прокла отнюдь не непосредственно связаны с римской школой Плотина. Пока нет детальных монографий о Ямвлихе и Прокле, наши суждения о них весьма шатки. Но одно несомненно: связь богословия Ямвлиха и схоластики Прокла с философией Плотина надо *еще* доказать; выводить же без оговорок «неоплатоников» *непосредственно* из Плотина и переносить на Плотина их свойства мы не имеем никаких оснований.

2. Второй вопрос — отношение между Платином и христианством. Геффкен считает, что между платониками или неоплатониками, с одной стороны, и христианами — с другой, царил «eine Art unglücklicher Liebe»<sup>170</sup>. Это мнение не совсем точно: у платоников никакого рода любви к христианам не было. Так, платоник Цельс дал самую острую критику христианства<sup>171</sup>, Аммоний был отступником от христианства, Плотин на своих беседах спорил с христианами, Порфирий дал вторую по силе систематическую критику христианства, ученики Ямвлиха пытались реставрировать язычество, Юлиан был неоплатоником, ученики школы Прокла были «последними язычниками». Дух неоплатонизма враждебен христианству своим интеллектуализмом, учением о материи, отрицанием креационизма и Провидения, учением о предсуществовании души и т. п. Неоплатонизм, в частности Плотин, вполне явным образом христианства не любил и *не мог любить его*.

Но христианство к Платину тяготело. Великий христианский богослов Ориген вышел из школы Аммония<sup>172</sup>, и ученикам его легко было принимать те или иные идеи Плотина. Влияние неоплатоников, и прежде всего и больше всего Плотина, на «оригенистов» уже давно вскрыто в ряде работ. Григорий Чудотворец, Евсевий Кесарийский, Григорий Назианзин, Василий Кесарийский и Григорий Нисский, антиохийские богословы (Диодор Тарский и Иоанн Златоуст), Синезий, друг Гипатия, Кирилл Александрийский, Феодорит, Немезий, Эней, ученик Гиерокла, и, наконец, Псевдо-Дионисий — все они так или иначе соприкасаются с неоплатонизмом. Влияние Плотина на Августина также общеизвестно<sup>173</sup>.

Итак, христианство училось у Плотина. Но было бы существенно важно *взвесить* долю влияния Плотина на христианство. Нам кажется, что так, как это влияние обычно изображается, значение его переоценено. Если мы находим, предположим, в системе какого-либо христианского богослова *n* элементов, сходных с мирозерцанием Плотина, то из этой общей суммы сходных элементов приходится многое отбросить. Прежде всего приходится

отбросить те элементы, которые изначально присущи христианству, затем — все то, что христианство впитало в себя из стоического платонизма и Филона; наконец, из оставшегося придется вычистить «оригенизм» и «проклизм». В результате, надо сознаться, останется не слишком много.

Христианство было не столько усвоением неоплатонизма, сколько преодолением его. Ранний неоплатонизм Оригена преодолевался в многочисленных «оригенистических спорах», и в конце концов тот же самый Юстиниан<sup>174</sup>, который закрыл школу неоплатоников, приблизительно через 10 лет анафематствовал оригенизм. Путь Августина и неоплатоников-христиан был путь *от* Плотина к Христу. «Проклизм» вызвал полемику Прокопия<sup>175</sup> и окончательно осуждается, в лице Эриугены, Церковью. Так христианство чувствовало себя в своей основе чуждым неоплатонизму.

И действительно, легче найти различие между христианством и Платином, нежели сходство. Там — религия, здесь — философия; там — мораль исполнения воли Божьей, здесь — мораль борьбы и совершенствования; там — вера и добродетели характера, здесь — эстетика и диалектика; там все — создание Бога, здесь — мир вечен, а материя навеки отчуждена от сущего; там — Провидение и чудеса, здесь — логический безличный промысел и принцип естественного мирообъяснения; учение неоплатоников о душе — источник христианских ересей; учение об умственном мире почти совершенно исчезает у Григория Нисского и крайне преобразовывается у Августина; наконец, экстаз Григория Нисского и Псевдо-Дионисия — экстаз Филона, а не Плотина, экстаз же Августина совершенно уже иной, совсем почти не сходный. И даже учения о Троице не слишком сходны: здесь (в философской формулировке) — Бог Отец, Бог Слово и Святой Дух, а там — единое, Ум-творец и Мировая Душа, причем Ум не совпадает со Словом (Рассудком), Душа — с Духом (пневмой), и еще вопрос, насколько Единое отвечает образу Бога Отца (я совершенно не касаюсь самого главного, именно что в христианстве мы имеем дело с религиозными образами, каковые у Плотина имеются лишь как малотипичная иллюстрация); далее, там — Единосущная Троица, а здесь — сущность каждой следующей «ипостаси» (*substantia*, а не *persona*) производится предыдущей и существует хуже, слабее той. Словом, скажем настойчиво: христианство и философия Плотина — разнородные вещи и борьба между ними вполне понятна. Эта борьба кончилась, в общем, победой христианства. Христианская религия победила эллинскую философию

Плотина. На долгие века философия замирает, но замирает она как заимствованная и искаженная философия Плотина.

3. В *деталях* христианской и Платиновой философии есть много общих черт, но *основы* христианства и платинизма совершенно различны: здесь — язычество и философия, там — христианство и религия. Слова средневекового платоника Вильгельма Конхского: «Christianus sum, non academicus»<sup>176</sup> — имеют вполне реальное значение. Тем не менее в Средние века развиваются и философские умозрения, и диалектика.

В предшествующей главе мы уже видели, что нельзя говорить о непосредственном влиянии Платона и даже Аристотеля на первый период средневековой философии, так как тогда были известны лишь часть «Тимея» в переводе Халкидия и только «Категории» и «Об истолковании» в переводе Боэция<sup>177</sup>. Правда, не влиял также непосредственно и Плотин. Но косвенное влияние Плотина было исключительно большим, в чем нас убеждает следующий список основоположников средневековой философии: 1) римские плотиники (ср. утверждение Целлера: «В западной половине Римской империи неоплатонизм существовал, по-видимому, только в той более простой и более чистой форме, которую он имел у Плотина и Порфирия») — Порфирий, Викторин, Марциан Капелла, Макробий, Халкидий, Боэций; 2) обратившийся через Плотина и Викторина к христианству Августин и августино-плотиник Клавдиан Мамерт; 3) прокло-плотиник Псевдо-Дионисий и Максим Исповедник, последователь Псевдо-Дионисия и Григория Нисского. Из Боэция и раннего неоплатоника Апулея создадутся мировоззрения Кассиодора, Исидора и Беды<sup>178</sup>. Таким образом, римские плотиники определяют исходную точку средневековой философии, наиболее видными представителями которой в начале ее оригинального существования являются преемник второго нашего ряда — августианец Алкуин<sup>179</sup> и преемник третьего ряда — ареопагитик Эриугена. Они оба — отцы средневековой философии. Таким образом, хотя средневековая философия есть прежде всего христианская философия, но, поскольку в ней веет дух эллинской диалектики, она — преемница не Платона и Аристотеля, но римской школы Плотина и афинской школы Прокла. Мы имеем все основания говорить прежде всего о плотинизме и проклизме средневековой философии.

Благодаря Пикаве старое мнение о ранней схоластике как споре об универсалиях можно считать упраздненным. На самом деле здесь сталкивались определенные обширные конструкции о Боге, Св. Троице, душе и свободе воли, умственном и чувственном мире, категориях и природе. Самым выдающимся из мысли-

телей этого периода является Ансельм Кентерберийский, сходный в некоторых пунктах с Эриугеной, но прежде всего зависящий от Августина, а тем самым — от Плотина: все знаменитые Ансельмовы доказательства бытия Божия, включая сюда и «онтологическое», ведут свое происхождение от Плотина, к которому возводится и вопрос об «идеях»<sup>180</sup>. Что же касается рассуждений схоластики «о родах и видах (зраках)», то мы бы сделали два замечания: традиционная история номинализма и реализма невероятно запутанна (поведение отдельных мыслителей подвести под те или иные рубрики часто крайне затруднительно; теории их часто берутся из различных контекстов), что указывает на необходимость полного пересмотра ее; 2) но тогда вместо мистического пристрастия схоластиков к беглой и малосодержательной фразе Порфирия во Введении к «Категориям»<sup>181</sup> (эта фраза в историях философии буквально — *sit venia verbo*<sup>182</sup> — играет роль влияния длины носа Клеопатры на всемирную историю) спор схоластиков через Епп. V. 9 и 7 не свяжется ли с критикой Аристотелем отделимости «зраков» и отождествления их с «общим» (*katholon*): ведь у Аристотеля, Плотина и схоластиков даже примеры одни и те же<sup>183</sup>.

Из всего сказанного следуют выводы: 1) влияние Плотина (как и других выдающихся греческих мыслителей) на средневековую философию не было непосредственным; 2) тем не менее оно было огромно, совершаясь главным образом через римских неоплатоников, Августина и прокло-ареопагитиков; 3) так, например, миросозерцание типично средневекового мыслителя Ансельма в своей диалектической части в самых значительных пунктах возводится исторически через Августина и Эриугену к Плотину; 4) разглядеть влияние Плотина мешали: а) легенда о влиянии фразы Порфирия; б) спутанное представление о споре реалистов и номиналистов; в) переоценка влияния Платона и Аристотеля.

4. Непосредственное влияние Плотина (и Прокла) сказывалось на Востоке, но, к сожалению, история философии сделала не слишком много для выяснения деталей этого влияния. Так, например, было бы очень важно детальной выяснить связь Энея и Захарии из Газы с неоплатоником Гиероклом<sup>184</sup> и смысл полемики Прокопия, брата Захарии, с Проклом; также важно было бы исследовать источники и влияние «книги Гиеродея», сирийского Псевдо-Дионисия V в. Также совершенно не исследована история сирийских переводов неоплатоников и мало выяснена роль Давида Армянского<sup>185</sup>. Словом, мы имеем девственную пустыню для историков философии, точка зрения которых затрудняется двумя обстоятельствами. Во-первых, благодаря «Истории логи-

ки» Прантля<sup>186</sup>, византийско-сирийская философия, вообще мало исследованная, заполняется преимущественно описанием работ по логике, чем в «*общем* обзоре» создается ряд aberrаций. Во-вторых, вследствие как этой причины, так и многих других крайне преувеличено влияние Аристотеля. Ярким и, к сожалению, типичным примером такого искажения истории философии для путей славы Аристотеля служит Штёкль<sup>187</sup>. По Штёклю, греко-сирийцы занимались «особенно аристотелевской философией», «знакомство арабов с сочинениями Аристотеля происходило через сирийских христиан», в результате чего получается «арабско-аристотелевская философия». Все время у Штёкля фигурирует Аристотель, и... вдруг: «через греко-сирийских переводчиков и толкователей аристотелевская философия и к арабам перешла в одежде неоплатонизма. *Отсюда то явление, что первоначально арабские аристотелики вращались всецело в круге неоплатонических идей*». Тенденциозность Штёкля сказочна. Так, говоря о сочинениях Аль-Фараби (X в.), что они «очень близко подходят к греческо-неоплатоническим образцам», он продолжает: «К Аль-Фараби примыкает знаменитейший из арабских аристотеликов на Востоке, Авиценна (Ибн-Сина)... Если сравнить системы обоих мыслителей, то в существенном между ними не окажется никакого различия»<sup>188</sup>. Неудивительно, что после этого историко-философское влияние Плотина (и Прокла) — неясная величина. Но тем не менее даже такая тенденциозность историков философии не может затмить слишком ярких фактов. Так, например, в IX в. переводится на арабский язык псевдоаристотелевская «Theologia», местами дословно повторяющая Плотина, в X в. плотинизм ярко выступает в энциклопедии «братьев чистоты», в промежутке создается «De causis»<sup>189</sup>, являющаяся в большей части дословным извлечением из «Institutio Theologica» Прокла, а гораздо ранее — «Elementa theologica» Прокла. На основе этих и подобных сочинений в XI в. создается неоплатонизм Ибн-Гебиrolа (Авицеброна), непосредственно Плотина не знавшего.

В том же XI в. в Византии реставрируется Академия, но история ее от Пселла до Плифона, учителя Фичино, столь же малоизвестна, как и сирийский плотино-проклизм VI—VIII вв. Пути влияния Плотина пока остаются затерянными.

5. И во второй период западноевропейской средневековой философии Плотин непосредственно не влиял. Тем не менее «платоники» XII в. скорее могут быть названы «неоплатониками», причем подчеркнем их (одно из самых ранних в Европе) соприкосновение с арабской мыслью. Бернард и Теодорик Шартрские, и особенно Аделяр Батский, являются типичными неоплатони-

ками, Бернард Турский базируется на платинизме Августина, Халкидии и Апулее, Гильберт<sup>190</sup>, создавший эпоху своим платинизирующим учением о категориях, является комментатором Боэция. Прибавим к этому переводы к началу XIII в. «De causis», псевдоаристотелевской «Theologia» и т. п.

Но христианская Церковь, то самое христианство, которое когда-то боролось с «последними язычниками» школы Ямвлиха и Прокла, которое осудило когда-то Эриугену, начинает вновь борьбу: вновь запрещается Эриугена и предпринимается борьба против неоплатонического арабского Аристотеля Гундиссалина<sup>191</sup>. Однако недоразумение скоро выясняется, и «подлинный» Аристотель противопоставляется «Платону» (т. е. Плотину и Проклу).

XIII век наполнен спором между аристотелизмом и августинизмом, исторически питаемом трудами Гундиссалина и Авицеброном<sup>192</sup>. Бонавентура и Дунс Скотт<sup>193</sup>, францисканские философы, противопоставляются доминиканцам Альберту Великому и Фоме Аквинскому, создателям официальной аристотелико-католической философии. Мы в нашей схеме не можем заняться выявлением философского смысла борьбы между «Аристотелем» и «Августином» (хотя и крайне поучительно было бы узнать, что представлял собой «католический» Аристотель XIII в.), тем более что о влиянии Плотина как такового здесь речи нет. Нам важно лишь наметить путь к рецепции Плотина Западной Европой в XV—XVI вв. Куда же он приведет?

От Дунса Скотта, с его идеями, навеянными Августином и неоплатоническим арабским Аристотелем Авицебронна и Гундиссалина, путь ведет к францисканцу же Вильгельму Оккамскому (XIV в.) и Петру д'Альи (XV в.). Но и в недрах доминиканцев сказываются влияния Августина, Гильберта (а через него Боэция), Псевдо-Дионисия (Прокла и Плотина). Так создается мистика Экхарта, Таулера, «Немецкого богословия» и предтеч Лютера. Августинец Лютер, идейно связанный с «Немецким богословием» и неоплатонизирующий мистикой создаст «протестантство» против католицизма<sup>194</sup>. Августинствующий Декарт и августинец Мальбранш<sup>195</sup> в Париже, где действовали Вильгельм и Петр, создадут т. н. новый европейский рационализм. Родина Дунса Скотта и Вильгельма Оккамского<sup>196</sup> в лице связанных с кембриджскими неоплатониками Локком, и особенно Беркли, создаст «эмпиризм». «Реформация», «рационализм» и «эмпиризм» выросли из идей Плотина. Тот самый мыслитель, который исторически обусловил собой развитие ранней средневековой, и арабской, и еврейской (отчасти) философии, давшей новые силы ев-

ропейской мысли, тот самый обусловил собой развитие и новой европейской философии, только уже более непосредственно. Но если это так, *тогда Плотин, именно Плотин, — основа европейской философии*, в то время как влияние Платона преувеличено, а Аристотель влиял лишь спорадически и частично. Плотин, Прокл и Августин — наши учителя философии.

6. Неоплатонизм открывает собой новую европейскую философию: Фичино, Пико Мирандольский Старший и Цвингли, Пико Младший и Цорци, Рейхлин, Вивес, Кардан, Парацельс и Гельмонт, Телезий и Галилей, Кампанелла, Таурелл, Вейгель, наконец, Николай Кузанский, Бруно и Бёме — все они в большей или меньшей степени неоплатоники. В недрах неоплатонизма созревает кембриджская философия Кэджорта, Паркера, Мора, Норриса и Кольера, и из неоплатонизма же выросло мирозерцание Беркли. Даже английский эмпиризм связан, правда далекой связью, с идеями Плотина: Бэкон учит об активных формах (ср. с энергетикой видов у Плотина), Локк под влиянием кембриджцев развивает неоплатоническое учение о качествах. С другой стороны, из августинизма развиваются кальвинизм и философия Декарта, картезианцев, янсенистов и Мальбранша. Наконец, из августинизма Декарта и неоплатонизма Бруно и еврейской философии разовьется философия Спинозы. Так до XVIII в. европейская философия будет так или иначе связываться с плотинизмом. Наконец в XIX в., как мы видели, бросится в глаза сходство между философией Плотина и философиями Фихте, Шеллинга, Гегеля и Гартмана.

Настоящая глава не ставит задачей анализ влияния Плотина на новое европейское мирозерцание. Для такого анализа понадобились бы целые тома исследований. Нашим списком имен мы хотели дать лишь намек на то, в какой мере современное мирозерцание коренится в Плотине. Тем не менее все же необходимо для более убедительной наглядности произвести сопоставление с Платином хотя бы 2—3 наиболее типичных представителей новой философии.

Одним из героев новой философии является Беркли. Обычно набожного ирландского епископа считают представителем эмпиризма и сенсуализма, выводя его из Локка и Бэкона. Такое мнение крайне ошибочно. Первый труд Беркли («Опыт новой теории зрения»), написанный на тему Enn. II. 8, находится под влиянием Мальбранша; второй, и основной, труд («Трактат») дает критику Локка, совпадает со взглядами ученика мальбраншиста (и кембриджского неоплатоника) Норриса, Кольера и написан в эпоху увлечения Беркли Платоном, в котором Беркли особенно



ценит «благородное презрение к вещам этой чувственной жизни»; «Альцифрон» полон идеями Мальбранша и Псевдо-Дионисия; «Сирус», метафизика Беркли, — типично неоплатонический трактат. По мнению Беркли, тело = сумма идей, а материя = *meta potentia* (возможность); нет предметов познания вне ума, и Бог — единственная и непосредственная активная причина наших идей, а явления природы — слова Божественной речи; сенсуалистический материализм ведет к скептицизму, идеализм — к Богу как единому и благому. По мнению Плотина, тело = вид + ирреальная возможность; нет предметов ума вне ума, и единое — активная первопричина познания, тогда как материя инактивна; «виды» вещей — «слова» (*logoi*) мировой души; сенсуалистический материализм ведет к скептицизму, в противоположность которому Плотин развивал учение о единстве ума и умственного и о едином и благом; точно так же и «номинализм» Беркли отлично вяжется с утверждением Плотина о бесчисленном числе «видов». Правда, «идея» Беркли не равна «идее» Плотина, но Беркли сам не удовлетворен своей «идеей» и кончает тем, что в «Сирисе» отделяет ее от ощущения и, как и Плотин, считает ее активной. И если мы далеки от того, чтобы «топить Беркли в Плотине», то, с другой стороны, «Новая теория зрения» исторически связана с П. 8: «Каким образом далекое кажется маленьким»; введение к «Трактату» — с V. 7: «О том, существуют ли “виды и отдельных предметов”»; «Трактат» — с V. 5: «Что не вне ума умственные предметы, и о благе»; «Теория зрения или зрительной речи» таит идею о «словах» мировой души, воспринимаемых нами как вещи, а «Сирус» развивает Прокло-Плотинову мысль о «цепи» (*seria*) субстанций. Так, «сенсуалистический идеализм» Беркли является одним из моментов в развитии единого идеализма, идущего от Плотина. Основная мысль — одна и та же: материя ирреальна, тело определяется идеями, ум активен, его первооснова — единый и благой Бог.

Другим из героев новой философии является Кант. Но априористическая гносеология Канта, в свою очередь, во многом близка к плотинизму. У Канта мы находим дуализм разума и рассудка, понятий и идей, как и у Плотина — дуализм ума и рассудка, видов и слов-понятий. Рассудок Канта получает «данное» чувственности, которое обрабатывает посредством априорных форм; рассудок Плотина «судит» ощущения (аффекции тела) соответственно «врожденным» «канонам» ума. Вещь, по Канту, есть «X» вещи в себе + понятия и формы рассудка; вещь Плотина есть ирреальное темного познания («мрак») + понятия (*logoi*) и (определяющие их) «виды». По Канту, априорное является трансценденталь-

ным; по Плотину, душа получает знание от ума. Учение Платона о видах (формах) и числах в уме и о времени в мировой душе напоминает априоризм Канта. Кант говорит о сознании вообще и противопоставляет психологическое логическому; Плотин различает индивидуальную душу и никогда не ошибающуюся душу вообще (psyche без члена), обращенную к «уму», который есть «истина» (душа же есть понятие). Кант представляет интеллигибельный мир как мир свободы, интеллигибельных характеров и нравственности; для Платона определение через «ум» — свобода человека, ум — настоящее «я», которое предшествует чувственному бытию, и нравственная заповедь — обращение к умственному миру. И если, по Канту, разум творит природу (с формальной стороны), то, по Плотину, ум — творческий, а творчество есть видотворчество, и все учение Платона о том, что «ум есть сущие и все они в нем», что природа «оформила материю... дав ей понятие», что ум — «закон бытия», поразительно напоминает Канта. С другой стороны, мы уже имели случай видеть конгениальность телеологии Канта с логизмом Платона.

Опуская Фихте и Шеллинга, сродство которых с Платином уже дебатировалось в историко-философских работах, обратимся к Гегелю. Две мысли характерны для Гегеля — идея феноменологии и диалектический метод. Обе эти мысли имеются и у Платона. Феноменология коренится в эллинской диалектике и в идеях «восхождения» и «дороги вперед». Ряд: единое, ум, душа, космос — безусловно, питает мысль о феноменологическом развитии. С другой стороны, уже давно связывали диалектический метод Гегеля с Проклом, а последнего (в этом отношении) с Ямвлихом, но мы видели, что диалектическое движение ума вполне ясно и в чистом виде было установлено уже Платином. Далее, Гегель различает чистое бытие, сущность и понятие, как Плотин различает безатрибутное единое, сущность (интеллигибельную материю) и понятия. Гегель реальное отождествляет с идеей, существование которой — жизнь, жизненный процесс, как и Плотин отождествляет реальное с понятием и видом и бытие вида и зрака, эйдоса и идеи, рассматривает как активность и жизнь. Для Гегеля «die Idee sich ndmlich als absolute Einheit des reinen Begriffs und seiner Realitdt», как для Платона мысль, сущность и идея — одно и то же. Для Гегеля «die Natur ist als ein System von Stufen zu betrachten»<sup>197</sup>, как и для Платона. Для Гегеля, как и Платона, отдельное существование — «отчуждение», и «das Allgemeine»<sup>198</sup> Гегеля во многом соответствует «единому» Платона. Если для Гегеля конкретный Gestalt «Zeichen der Idee... die Gestalt sonst nichts anderes an ihr Zeigt: die Gestalt der Schintheit»<sup>199</sup>,

то это — исходный пункт эстетики Плотина. Так и в основных моментах своего мирозозерцания, и в некоторых деталях его Гегель во многом конгениален с Платином.

Наконец, чтобы закончить наше рассмотрение влияния Плотина, укажем, что, подобно тому как формула Декарта: «*Cogito ergo sum*» — и его онтологическое доказательство ведут происхождение от Платина, так точно Древис, ученик Гартмана, называет Платина «*Vater der Philosophie des Unbewussten*»<sup>200</sup> («ибо интеллект Платина в его тождестве субъекта и объекта, созерцания и созерцаемого, или в качестве интеллектуальной интуиции, точно соответствует бессознательной, сверхсознательной идее Шеллинга и Гартмана» — «ум» Платина, как и «абсолютное сознание» Шеллинга, есть *ein Verobewusstes, Ъberbewusstes* — *Unbewusstes* Гартмана<sup>201</sup>). Так и один из «последних метафизиков» XIX в. связывается с Платином.

Мы хотим быть правильно понятыми. Мы далеки от отрицания оригинальности средневековой и новой философии. Мы утверждаем лишь огромное *влияние* Платина (но это влияние не исключает и других влияний, и вполне оригинальных комбинаций). Мы далеки также и от утверждения огромности *непосредственного* влияния Платина. Но тем не менее мы решительно настаиваем на том, что огромная часть философских проблем и их решений исторически восходит к Платину. Мы утверждаем, что *Платин больше, <чем> кто-либо иной, является основой европейской философии христианской эры*, и в этом смысле он — *исторический корень нового европейского мирозозерцания*.

## ОБЩИЕ ВЫВОДЫ

1. Следя за развитием философии до и после Платина, мы сталкиваемся с одним фактом, который мы не умеем иначе назвать, как единством философии. Все эллинские философы от Фалеса и Анаксимандра через Гераклита и Парменида, пифагорейцев и Сократа, Платона и Аристотеля, неопифагорейцев, академиков и платоников вплоть до Платина являют удивительное единство настроения и мирозозерцания. Осуждение земной жизни и тленного чувственного мира, устремление к созерцанию божественного единства и диалектика самопознающего ума как путь к такому созерцанию — вот основные темы единой эллинской философии. Но они же — и темы Платина. Философия Платина — мирозозерцание типичного «философа», вся жизнь которого посвящена диалектическому восхождению от материального мира через са-

мопознание ума к созерцанию бога, единого и первого блага. Эта философия смотрит на мир материальных тел как на ряд преходящих соединений неаффицируемого ирреального (вечно существующего только потенциально) «материала» с различными «видами», являющимися «понятиями», рассудками, словами природы, мыслимой как растительная потенция души живого космоса. Эта философия смотрит на человека как на тело, оживляемое активностью имматериальной и бессмертной души, подлинная жизнь которой — рассудочное (посредством образных представлений и слов) познание аффекций тела и возбуждение движений в нем. Идеал душевной жизни — чистая душа, воссоединенная с вселенской душой и обращенная к первоисточнику рассудка — уму. Мир ума, мир видов и суетей есть мир бытийности и истины, и ум, жизнь которого состоит в самопознании, есть истина и живое единство мысли и сущего. Истинно сущее есть мысль и ум, мыслящий виды — совершенные и прекрасные прообразы чувственных вещей, но над умом как истиной и красотой возвышается первоеднное благо, основная, производящая все существующее, имматериальная, преисполненная через край энергия, и существующее — подобие, более или менее отдаленное, этой энергии. И высшее благо всей нашей жизни — коснуться этой везде присутствующей энергии, и высшее блаженство для нас — ощутить в тихой сосредоточенности присутствие ее в себе. Так философия Плотина резюмирует вечные темы эллинской философии.

2. Но едина не только эллинская философия. Едина вообще вся философия. Прокл, Григорий Нисский, Августин, Псевдо-Дионисий, Алкуин, Эриугена, Ансельм, арабские неоплатоники и Авицеброн, неоплатонизм XII в., Гильберт, Бонавентура, Альберт Великий, Дунс Скотт, Вильгельм Оккамский, Экхарт, неоплатоники итальянского, германского и английского Ренессанса, Николай Кузанский, Бруно, Бёме и Мор, Лютер, Кальвин и Цвингли, Декарт, Спиноза, Мальбранш, Беркли, Лейбниц, Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель, Гартман — все они лишь отдельные моменты в развитии единой европейской философии, основанной на Плотине. Тема этой философии — восхождение от материального мира к Богу и миру разума, т. е. идеала. Эта философия смотрит на мир материальных тел как на «идеи» и «понятия» «формирующего» рассудка и ума, а на природу — как на содержание «сознания вообще». Это «сознание вообще» транссубъективно и трансцендентально эмпирической душе, и в то время как человеческая душа есть предмет психологии, а человек — предмет антропологии, «сознание вообще» есть «логический субъект», т. е.

рассудок Плотина. Этот «логический субъект», рассудок, как «чистый», живет в самопознании, которое одно лишь раскрывает истину, и целостная интуиция (noesis) является идеалом его. Интеллектуальная интуиция — предельная мечта чистого рассудка, а интеллигибельный характер — подлинный человек, свобода и нравственность которого — самоопределение через ум. Царство разума — идеал для царства действительности, абсолют — предельное философское достижение, и чаще всего он представляется как Бог, активность, воля и энергия. Так современная философия резюмирует вечные темы платоновско-эллинской философии. Так едина вся европейская философия. Но если правда, что основные темы и основные решения такие же и в индийской философии, тогда едина вся вообще философия как создание арийского гения.

Две великие борьбы приходится выдерживать этой единой философии. Ее первая борьба — с «мудрецами» стоиков и эпикурейцев. Ее вторая борьба — с гностиками, христианами и «аристотеликами» XIII—XV вв., т. е. католической богословией Фомы Аквинского. И та, и другая борьба имеет глубокий смысл: первая отметала материализм, натурализм, сенсуализм и рационализм (логицизм) «общей» мудрости, противопоставляя вульгарно-житейскому смыслу подлинно философский идеализм; вторая отметала фантастику, пророчество, магизм и богословское вероучение, противопоставляя вероучению подлинно философскую диалектику. Так проходит единая философская философия в своем развитии через строй житейской мудрости и религиозного вероучения.

3. Утверждая единство философии, мы тем самым изменяем предмет истории философии. Будущая история философии уже получает возможность быть не мозаикой пестрых мирозерцаний отдельных философов, но историей непрерывно и последовательно развивающейся философской мысли. От начала философия уже выработала определенный взгляд и определенное отношение, и история философии — история последовательного развития этого взгляда и этого отношения. История философии — история эволюции *единого* факта, именно единого взгляда и отношения «умного» человечества ко «всему». Я хотел бы, чтобы моя мысль была ясной для читателя. Чтобы заострить ее, я бы сказал так: история философии ставится (в этом отношении) рядом с историей культуры и генетической психологии. Я сказал бы так вполне уверенно, если бы эти две науки имели вполне бесспорную и ясную физиономию.

Но если история философии — история эволюции концепции «всего» и отношения к нему «умного» человечества, то, как историко-психологическая наука, она выявляет и «до-умную» основу философии. Известная формула: «Философема из мифологемы» — вполне правильна, и наши основные философские понятия — прежние мифологические образы. Наш абсолютизм развился из центрального света как бога, отца и царя всего существующего, наше «сознание вообще» и «логический субъект» — из души и ума «живого» (как человек) мира, наш спиритуализм — из космической пневмы, наш интеллигибельный мир — из за-небесного места, наша материя — из тьмы как «материала» для придающего вид и форму «мастера»-творца, солнцеподобного «формирующего ума», а наш идеализм и наш атомизм в своей основе — учение о «видах» (формах), «видиках» и «species» тел как той их «собственности», «сути» (ousia), которая доступна лишь умственному взору и находится в уме, в «мастере», за небом, как прообраз земного. Философия легко поддается обратному переводу на язык мифологии. И то чувство, которое питает философию, также имеет свою «до-умную» основу: это, если так можно выразиться, — гелиотропизм, именно: стремление («эротика») к источнику света и уподоблению ему (я бы сказал, мораль «детей света», симпатия к небесному свету). Корни философии уходят в отдаленную глубь первобытной психики. Предмет истории философии, как психологический феномен, подлежит психологическому объяснению.

4. Путь философии — рациональная переработка мифа<sup>202</sup>. Но на какие бы высоты ни поднималась философия, положительное содержание ее выступает вполне определенно. Это содержание в немногих словах выражается так. Философия есть жизненный подвиг «умной» жизни философа, высшая цель которого — стать идеально совершенным. Это совершенство состоит в развитии энергии «подлинного человека», каковым является не животное и даже не душевное, но разумное в человеке. Этот разум открывает человеку мир чувственного опыта как сочетание иррационально-отрицательного и рационально-положительного, причем разум постигает в мире лишь последнее, ибо только оно реально и жизненно. Так, постигаемый мир есть мир идеальных форм, математических чисел и логических понятий. Этот мир является организованным целым и образует собой содержание идеального транссубъективного ума. Точнее, такой мир сам есть содержание самопознающего ума, есть мир самоинтуитивной мысли. Этот мир — единство и идеал, но именно поэтому он в своей основе, мыслимой как субъект, есть наиреальнейшая реальность,

именно максимальная энергия и жизнь. Ощутить свое единство с этим «всем» как субъектом и коснуться его жизни и энергии — предел философских достижений и крайняя цель философской жизни; уйти от иррационального к разуму и супраразуму — путь человека. Таково положительное содержание философии от Платона, Аристотеля и Плотина до Когена, Шуппе, Липпса (*mutatis mutandis* Бергсона), Ойкена и др.<sup>203</sup>

Задача современного философа: с одной стороны, освободить философию от последних остатков мифологии, а с другой — развить в терминах, если можно так выразиться, ноэтики свое положительное учение. И в том и в другом случае Плотин будет ему необходим. Для первой цели Плотин будет нужен ему по той причине, что Плотин есть *основа* современной философии<sup>204</sup>, и в нем, как в основе, мифология философии выступает особенно заметно и красноречиво. Для второй цели Плотин нужен по той причине, что нет мыслителя, который дал бы столь полное, систематичное, цельное и диалектическое миросозерцание, нет философа, который был бы большим философом, чем Плотин.





---

## ПРИМЕЧАНИЯ

Приведенные в Антологии статьи и работы отечественных исследователей наследия Платона и платонизма как философского и культурного течения, конечно, не исчерпывают все написанное и опубликованное на русском языке по данному вопросу. Тем не менее надеемся, что читатель получит достаточно полное представление о «разбросе» мнений, существовавших в XIX—начале XX столетия. Для нас важен не выбор мнений «правильных» или «неправильных» — хотя, не будем лукавить, некоторые из публикуемых материалов ближе к точке зрения составителей данного издания, другие дальше. Однако все они важны при исследовании универсума российской духовной культуры: его истоков, его внутренних оснований.

Помимо задач, сформулированных во вступительной статье к настоящему изданию, следует отметить, что Антология является одной из первых книг в обширной уже серии «Русский путь», где начато исследование лика мира в русской культуре: рефлексии над важнейшими для европейского и мирового человечества мыслителями, писателями, политиками, духовными лидерами. В этом смысле книга «Платонизм: pro et contra» выступает как фрагмент культурной мозаики, представляющей самоидентификацию России в рамках всемирной истории.

Порядок публикуемых текстов в основном хронологический. При написании примечаний составители стремились осветить в первую очередь узловые моменты концепций публикуемых авторов, а также наиболее важные для понимания их текстов ссылки.

### П. Д. Юркевич

Разум по учению Платона и опыт по учению Канта  
(Речь, произнесенная в торжественном собрании Императорского  
Московского университета 12 января 1866 года)

Впервые: Московские университетские известия. 1866. № 5. С. 321—392. Печатается по: *Юркевич П. Д.* Философские произведения. М., 1990. С. 466—526.

*Юркевич Памфил Данилович* (1827—1874) — философ и педагог, сын священника. Воспитание и образование получил в Полтавской семинарии и Киевской Духовной академии (1847—1851 гг.). В 1851 г. был оставлен при

Академии наставником по классу философских наук, в 1852 г. был возведен в степень магистра, в 1857 г. сверх философии ему было поручено преподавание немецкого языка, в 1861 г. он был возведен в звание ординарного профессора и в том же году приглашен на философскую кафедру в Московский университет, где и оставался до конца своих дней. Помимо этого, П. Д. Юркевич преподавал педагогику в Москве, в учительской семинарии военного ведомства. В 1869—1873 гг. он был деканом историко-филологического факультета. Философские труды его немногочисленны, но все работы очень значительны. Помещались они по преимуществу в «Трудах Киевской Духовной академии», в «Журнале Министерства народного просвещения» и в других научных изданиях того времени. Наиболее значимы: «Идея» («Журнал Министерства народного просвещения», 1859); «Материализм и задачи философии» (Там же, 1860); «Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божия» («Труды Киевской Духовной академии», 1860); «Из науки о человеческом духе» (Там же, 1860); «Доказательства бытия Божия» (Там же, 1861); «Язык физиологов и психологов» («Русский вестник», 1862). Не менее замечательны труды Юркевича по педагогике. Им изданы: «Чтения о воспитании» (1865) и «Курс общей педагогики с приложениями» (М., 1869). Это наиболее значительная книга того времени по педагогике, изданная на русском языке.

Юркевич как философ имел мало влияния на общественное мнение, несмотря на заведование кафедрой в светском учебном заведении. За разбор этюда Чернышевского «Антропологический принцип в философии» он подвергся весьма страстным и резким нападкам со стороны автора (статья «Из науки о человеческом духе» в «Трудах Киевской Духовной академии»). Однако эта статья, равно как и другая его яркая работа — «Против материализма», обратила на себя внимание и именно после этого Юркевич был приглашен занять кафедру философии в Московском университете. Конечно же, в полемике Юркевича с Чернышевским философская глубина, точность и правда были на стороне первого. За вторым стояло «общественное мнение», которое редко бывает объективным, но почти всегда «прогрессивно». [Показателен тон отповеди Чернышевского: «Я чувствую себя настолько выше мыслителей школы типа Юркевича, что решительно нелюбопытно мне знать их мнение обо мне» (Полемические красоты // Современник. 1861. Кн. VI), — примерно так же по-хамски будут травить в советские годы профессору старой закладки.] Заслуги Юркевича отмечал Владимир Соловьев, который слушал его в те годы в Московском университете. Соловьев хорошо отзывался о нем: некролог на смерть Юркевича (в «Журнале Министерства народного просвещения», с подробным изложением некоторых его статей) и характеристику см.: *Соловьев В. С.* Полное собрание сочинений. Т. VIII.

Юркевич высоко ценил идеалистическую философию, но не немецкий идеализм Канта и Гегеля; у последнего он находил неизлечимую форму мании величия. Последними настоящими философами он считал Якоба Бёме, Лейбница и Сведенборга. Точкой зрения Юркевича был «широкий, от всяких произвольных или предвзятых ограничений свободный эмпиризм, включающий в себя и все истинно рациональное, и все истинно сверхрациональное, так как и то и другое прежде всего существует эмпирически в универсальном опыте человечества с не меньшими правами на признание, чем все видимое и осязаемое». Юркевич очень любил предостерегать своих слушателей от смешения абсолютного знания с знанием об Абсолюте. Первое

невозможно; ко второму ведут три пути — сердечное религиозное чувство, добросовестное и мистическое созерцание. Список трудов Юркевича можно найти в «Материалах для истории философии в России», изданных Я. Н. Колубовским в «Вопросах философии» (1890. Кн. 3, примеч. 1).

Помещаемая в нашем издании работа «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта» (речь, произнесенная на акте Московского университета в 1866 г.) — наиболее совершенное философское произведение Юркевича. Противопоставление Канта и Платона, двух родственных по тематике, но разных по направлению мыслителей, выполнено им блистательно. Эта работа была высоко оценена наиболее тонкими историками русской философской мысли, такими как Г. В. Флоровский («Пути русского богословия»), Г. Г. Шпет и др. Из трансцендентального идеализма Канта Юркевич делает решительный шаг в сторону метафизического идеализма в духе Платона, — но признание мира идей недостаточно, по его мысли, чтобы от бытия мыслимого перейти к бытию существу.

Статья Юркевича не имеет собственной вводной части в виде предисловия к затрагиваемой им проблематике, что в наше время несколько затрудняет чтение не искушенному в философии читателю. Потому некоторые предварительные пояснения просто необходимы. Автором поднимается актуальная тогда (как, впрочем, и теперь) проблема смысла познания и способов получения знания человеком. Для русского университета середины XIX века, вообще лишенного долгое время философского факультета, важно было определить, хотя бы предварительно, цель философского образования. При этом, разумеется, не мог быть обойден вопрос о природе и сути философского знания как такового. Необходимость самоопределения русской философской мысли в то время по отношению к названным проблемам была очевидной. Естественным было также определить и выяснить свою позицию по поводу уже существующего опыта гносеологического мышления. Юркевич сравнивает два известных подхода к систематическому построению человеческого знания — Платона и Канта — в плоскости их духовного содержания. Философское наследие и первого, и второго с трудом укладывается в шаблонное определение какого-либо «изма», будь это даже идеализм или сенсуализм и т. п. пожалуй, только стиль концептуального изложения взглядов поддается формализации в качестве какой-либо традиции. Каждый в свою историческую эпоху основательно подходил к проблеме знания и находил нечто, имеющее всеобщее значение, независимо от сопровождающего культурного фона. Разница в позициях отражена в различии выстраиваемого хода мысли. Но если Платон был для христианской философской культуры вполне традиционен, то Кант служил примером антипода цельного постижения сущего и был, скорее, точкой отталкивания, чем притяжения, в отечественных философских штудиях. По крайней мере, априоризм Канта (т. е. открытие им форм познания, существующих в субъекте до всякого опыта), по мнению Юркевича, функционально напоминает отношение к идеальному у Платона. Более того, разрешение антиномий кантовского «чистого разума» предполагали найти в сопоставлении со способом определения идей Платоном. Если иметь в виду точку зрения Платона, то в теории Канта практически не раскрывается структура ума и его онтология, а если точку зрения Канта, — то в идеализме первого отсутствует методичное исследование структуры опытного познания. Исторически первой состоялась эпистемология Платона, и потому вначале приводится его мне-

ние о структуре знания. Юркевич цитирует в своем переводе те места из «Теэтета», где Сократ разбирает вместе с Теэтетом отношение чувственного опыта к знанию самому по себе. Далее, после тщательной классификации, положения Платона сравниваются с учением Канта об основах опыта. Несмотря на некоторую поспешность и прямолинейность, Юркевичу удается свести их в одну табличную форму сравнения и сделать свои выводы. По мнению как комментаторов нашего времени, так и современников Юркевича, статья не была понята и оценена по достоинству. Вл. Соловьев и В. Зеньковский считали, что автор намного опередил свое время.

<sup>1</sup> Здесь и далее цитаты из произведений Платона даны в переводе самого П. Д. Юркевича.

<sup>2</sup> Это выражение иногда переводится как «мнение смертных» или — в указанном контексте — «общее мнение».

<sup>3</sup> Полностью в современном переводе С. С. Аверинцева это место из «Тимея» выглядит так: «Это слово, безгласно и беззвучно изрекаемое в самодвижущемся [космосе], одинаково истинно, имеет ли оно отношение к иному или к тождественному. Но если оно изрекается о том, что ощутимо, и о нем по всей душе космоса возвещает правильно движущийся круг иного, тогда возникают истинные и прочные мнения и убеждения (δόξαι καὶ πίστις); если же, напротив, оно изрекается о мыслимом предмете и о нем подаст весть в своем легком беге круг тождественного, тогда необходимо осуществляют себя ум и знание (νοῦς, ἐπιστήμη)».

<sup>4</sup> То есть истинное мнение.

<sup>5</sup> «...человеческий же род что-то мало». — «...лишь малая горстка людей» (пер. С. С. Аверинцева).

<sup>6</sup> «Неопределенное и не существующее».

<sup>7</sup> «Вечно тождественно самому себе» (пер. А. Н. Егунова).

<sup>8</sup> Цитата из Евангелия: Мф. 11, 7.

<sup>9</sup> «Сущность ее выказывается ее же существованием».

<sup>10</sup> То есть сущность, подлинно существующее.

<sup>11</sup> Перечисляются синонимичные термины: сущность, идея сущности, вечно сущее, истинно сущее, истина существующего.

<sup>12</sup> Не совсем точная цитата следующего места: «Мысль бога питается умом и чистым знанием, как и мысль всякой души, которая... узрев [подлинное] бытие... питается созерцанием истины» («Федр», 247d; пер. А. Н. Егунова).

<sup>13</sup> Потенции у Шеллинга являются ступенями или степенями самосознания, проходящего от первого пробуждения сознания до тождества субъекта и объекта в «Я» (см. заключение в «Системе трансцендентального идеализма»).

<sup>14</sup> Это место в «Тимее» давало повод многим мыслителям варьировать некоторую недосказанность у Платона. Например, Филон Александрийский восполнил иудейский монотеизм трансцендентного характера учением о «втором» Боге, который есть одновременно и Слово, и Сын, и первое творение Бога. Однако следует отличать христианское учение о второй ипостаси Св. Троицы от суждений Филона и самого Платона. Логос Евангелия еди-

носущен Отцу и никак не может быть отождествлен с творением или космосом, ибо является творцом последнего, тогда как из «Тимея» следует только то, что космос уподобляется и подражает Отцу всего сущего.

<sup>15</sup> Δεσπότης — господин, начальник или владелец (*греч.*).

<sup>16</sup> *Герbart* Иоганн Фридрих (1776—1841) — немецкий философ и педагог, последователь Канта; пытался усовершенствовать понятие «вещи в себе» посредством введения некоего «реала» — конечного носителя бытия — наподобие монады Лейбница. Юркевич, очевидно, ссылается на 12-й том его Собрания сочинений.

<sup>17</sup> В переводе А. Н. Егунова это место выглядит так: «Рассудок занимает промежуточное положение между мнением и умом».

<sup>18</sup> *Nisi intellectus* — краткая форма принципа Лейбница: «*Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi intellectus ipse*» — «Нет ничего в разуме, чего не было бы в чувстве, кроме самого разума». В усеченной форме (отсутствует последняя часть фразы — «*nisi intellectus ipse*») это выражение стало девизом сенсуализма, идущего от Аристотеля.

<sup>19</sup> *Кеплер* и *Ньютон* — представители европейской науки Нового времени.

*Кеплер* Иоган (1571—1630) — знаменитый астроном, теоретически доказал эллиптическое движение планет по своим орбитам, чем уточнил открытие Коперника. Описал свойства закона всемирного тяготения, не дав окончательной его формулировки. Юркевич имеет в виду то, что в свое время Кеплер был знаменит также поисками математической гармонии мира, выраженной в точных пропорциях межпланетных расстояний. Опорой этих поисков служила геометрическая схема отношений вписанных и описанных сфер вокруг пяти правильных многоугольников, по которым строится космология «Тимея». Это доопытное, по своей природе математическое построение было создано до астрономического опытного открытия.

*Ньютон* Исаак (1643—1727) — английский физик, астроном и математик, считается основателем классической механики, законы которой описал в «Математических началах натуральной философии» (1687). Примечательно то, что свою небесную механику он полагал как одно из доказательств существования Бога, в чем следовал более средневековой традиции учености, нежели духу новаторства Нового времени.

Средневековое университетское образование сводилось к построению единого свода знаний, на вершине которого находилась схоластическая теология, что было вполне естественным, — ибо знаниям о творении необходимо предшествует знание о Творце. Более того, все телеологические выводы из частных наук, пройдя ступени сравнения со смежными дисциплинами и философского обобщения, полагались к подножию богословских истин христианского Откровения. Трудности новоевропейского образования были связаны не столько с потерей наивной веры в непогрешимость названной иерархии дисциплин, сколько с определением нового места философии в общем своде наук и рождением нового типа мышления, который в максимально сжатом и концентрированном виде изложен был Декартом. Метафизика Нового времени по сути своей была антропоцентричной. Попытка создания универсальной системы знаний на новом основании привела к новым трудностям соответствия опыта с требованиями разума у Канта. Утверждая ге-

гемонию абсолютного духа, Гегель выполнил по отношению к именитому предшественнику примерно схожую волюнтаристскую роль унификатора, каким в свое время выступил Спиноза для Декарта. Однако после Гегеля не произошло создания единой университетской научной симфонии знаний.

<sup>20</sup> Στοιχεῖα — в буквальном смысле «азбука»; название «Начал» Евклида, где исходные постулаты всех наук полагаются в математике.

<sup>21</sup> *Reductio ad absurdum* — сведение к абсурду (лат.).

<sup>22</sup> Это же место в переводе Н. О. Лосского выглядит так: «Опыт, несомненно, есть первый продукт, производимый нашим рассудком (Verstand), когда он обрабатывает грубый материал чувственных впечатлений». В переводе Юркевича очевидно смешение понятий «разум» (Vernunft) и «рассудок» (Verstand).

<sup>23</sup> Юркевич цитирует Канта, очевидно, в своем переводе из книги «Логика: Пособие к лекциям» (Logik: Ein Handbuch zu Vorlesungen). См. то же место в кн.: *Кант И.* Трактаты и письма. С. 307.

<sup>24</sup> Здесь и далее текст цитируется по изданию: *Preller L., Ritter H. Historia philosophiae graeco-romanae.* Berlin, 1838.

<sup>25</sup> Здесь и далее цитируется «Критика чистого разума».

<sup>26</sup> *Шема*, или «схема» (Schema), — термин, обозначающий у Канта в «Критике чистого разума» промежуточное звено между чувственностью и абстрактным мышлением: «чувственное понятие».

<sup>27</sup> *In ipsa rerum natura* — в самой природе вещей (лат.).

<sup>28</sup> Имеются в виду примечания к «Определениям» «Математических начал натуральной философии».

<sup>29</sup> Юркевич приводит выражение Канта из § 28 «Прологомен». В переводе Вл. Соловьева это место выглядит так: «...не имею ни малейшего понятия о подобной связи вещей самих по себе, т. е. о том, как они могут существовать в качестве субстанции, или действовать как причина, или же находиться в общении с другими (как части реального целого); и хотя я еще менее могу мыслить такие свойства в явлениях как явления (ибо те понятия не содержат ничего, находящегося в явлениях, а лишь то, что должно мыслиться одним рассудком)»...

<sup>30</sup> *Nomina* — имена (лат.).

<sup>31</sup> Это же место в переводе А. Н. Егунова: «Очевидно, тождественное не стремится одновременно совершать или испытывать то, что противоположно его тождественности и направлено против нее. Поэтому, если мы заметим, что здесь это наблюдается, мы будем знать, что перед нами не одно и то же, а многое» («Государство», 436b).

<sup>32</sup> Действительно, априоризм Канта предпослан существовавшей в то время механистической картине мира.

<sup>33</sup> Кант заслужил много нареканий за подмеченную здесь Юркевичем недосказанную «двойственность» смысла самой по себе метафизики. Отметим, что «реформированием» и дорабатыванием позиции Канта в области метафизики занимались Фихте и Гегель. Первый с точки зрения взятого как сам по себе принципа мышления; второй — из объективности абсолютного.

<sup>34</sup> *Prius* — первейшее (лат.).

**П. И. Линицкий****Учение Платона о божестве  
<фрагменты из монографии>**

Впервые: *Линицкий П.* Учение Платона о божестве // Труды Киевской Духовной академии. 1875. № 9—12; 1876. № 12. Киев, 1876. Печатается по первопубликации.

*Линицкий Петр Иванович* (1839—1906) — философ и церковный писатель. Был профессором философии в Киевской Духовной академии. Настойчиво подчеркивал рационалистический характер своей философии. Сущность рационализма выясняется Линицким из его противопоставления эмпиризму. Он не отрицает эмпирической науки, поскольку она ограничивает свою задачу исследованием фактов, или феноменальной стороны бытия. Философия должна принять все ценное в эмпиризме, но право оценки принадлежит разуму с его априорными началами. Философские принципы Линицкого всего яснее выражены в его книгах: «Идеализм и реализм» (1884—1888) и «Основные вопросы философии» (Киев, 1901). За сочинение «Учение Платона о божестве» (Киев, 1876) он получил звание доктора богословия. Магистерская его диссертация — «Различные направления немецкой философии после Гегеля в отношении ее к религии» — была напечатана в журнале «Вера и разум» за 1887 г. под псевдонимом И. Петров.

Другие главные его труды: «Общий взгляд на философию» (из «Трудов Киевской Духовной академии», 1867); «Нравственные и религиозные понятия древних греческих философов» (Труды КДА, 1870); «Платон — представитель идеализма в древней философии» (Киев, 1870); «Образовательное значение философии» (Труды КДА, 1872); «Обзор философских учений» (Киев, 1874); «Об умозрении и отношении умозрительного познания к опыту» (Киев, 1881); «Славянофильство и либерализм» (из «Трудов КДА». Киев, 1882); «Пособие к изучению вопросов философии» (Харьков, 1892); «Изыскания литературы и философия» (Харьков, 1893); «Есть ли какая-либо связь между религией, верой и наукой» (Харьков, 1898); «Философия Гартмана» (Харьков, 1898). См. некролог Линицкого, написанный профессором П. Кудрявцевым, в «Трудах КДА» (1906. Т. II).

Тема, выбранная автором, до сих пор находится в общем поле внимания как истории философии, так и философской стороны богословских вопросов, которые могут быть адресованы к Платону и к платонической традиции в целом. Связано это, на наш взгляд, с причинами как философско-исторического, так и этико-религиозного плана. И, наверное, первой причиной, интригующей многих искушенных исследователей и просто увлеченных читателей, остается вопрос о загадочном божестве Сократа. В одних случаях Сократ прямо указывает на собственный гений, в других — явственно звучит намек на Аполлона (например, в «Алкивиаде-I» или в «Теэтете»), максимум которого (о самопознании) пытался исполнить афинский мудрец. Тем не менее имя божества нам неизвестно, и каждый век творческого философского интереса к Платону в зависимости от преобладающих симпатий варьировал возможные ответы в свою пользу. Традиция платоновской Академии говорит о неизреченном, недоступном дискурсивному охвату Едином, или Благе. Христианская философская трактовка без особого труда усматривает в нем Творца всего сущего. Начальный «корыстный» интерес и



поверхностное приписывание Платону собственного домысливания и договаривания за него отходит в XIX столетии на второй план. В эпоху становления исторической науки подход к этой проблеме пытались найти со стороны возможных источников платоновского суждения о божестве. Первой, конечно же, всегда называлась мифология греков, а вторым — собственно-философское творчество Платона. Причем не всегда может стать определяющим путь философской реконструкции, ибо она все-таки не свободна от личных симпатий критически мыслящего исследователя. Наш автор, следуя в этом за основательной немецкой критикой, выбирает путь литературно-лингвистического анализа, посредством которого постепенно приближается к материи платонической мысли.

Работа Линицкого разделена на несколько частей. В первой наш автор внимательно рассматривает тексты диалогов, в которых говорится о божестве. Потом он приводит суждения об этих местах современной ему философско-исторической критики, разбирает чужие концепции и делает собственные заключения, которые во многом перекликаются с выводами и суждениями последующих отечественных исследователей и критиков творчества Платона (в частности, с мнением П. П. Блонского, фрагменты работы которого помещены в конце нашего сборника). По причинам ограниченности объема издания перепечатана только заключительная глава работы, где дан подробный анализ представлений о божествах в греческом эпосе. Предшествующая культурная традиция греков уже имела большой мифологический литературный багаж, которым воспользовался Платон. Очевидно, что родоначальник Академии не порывал с благочестивым, на его взгляд, почитанием богов древними. Само занятие философией в устах Сократа звучит как непосредственное поклонение богам. Единственной трудностью, по мнению автора, здесь может стать не разрешенная в самих произведениях Платона проблема совмещения понятия судьбы с монадическим пониманием Блага.

Стиль работы Линицкого отличается филологической выверенностью и лаконичностью изложения. Многие высказанные им положения не потеряли актуальности и по сей день.

<sup>1</sup> Современное название этого диалога — «Государство».

<sup>2</sup> Далее Линицкий приводит противоположные мнения на этот счет: идея блага не есть само божество (Баумгартен, Крузус, Штальбаум, Гевзе). Затем следует некоторое усложнение: По Г. Ф. Германну, идеи суть понятия, полагаемые умом, а ум есть бог, который соотносит свои действия с постигаемыми им идеями. Далее Тренделенбург (см. о нем примеч. 20) предлагал не отделять идею блага и бога, поскольку в первой природа божественного ума содержится и почти исчерпывается таким образом, что последняя, какова бы она ни была сама по себе, во всех отношениях выражается посредством идеи блага. Мнение это базируется на том, что бог в «Государстве» (X, 598) называется Платоном не демиургом (δημιουργός), а творцом (ποιητής), а об идее блага говорится, что она не рождает и творит истину и ум, как бог, а только приносит их и дарует («в области умопостигаемого она сама — владычица, от которой зависят истина и разумение» — «Государство», 517с).

<sup>3</sup> См.: «Тимей», 29е.

<sup>4</sup> Там же, 30с.

<sup>5</sup> Концепция В. Штумпфа рассматривается Линицким в 1-й главе данного сочинения.

<sup>6</sup> См., например: «Государство», 509b.

<sup>7</sup> Линицкий использует здесь аристотелевское учение о причинности, делая это, впрочем, вслед за Целлером в его «Истории античной философии».

Целлер Эдуард (1814—1908) — историк античности и античной философии, преподававший долгое время в Берлине и Тюбингене, создатель фундаментальных трудов по истории греческой и немецкой философии. На русский язык переведен его «Очерк истории греческой философии».

<sup>8</sup> См.: «Государство», 532a.

<sup>9</sup> См.: «Софист», 250b—c.

<sup>10</sup> Ср. со знаменитым местом из «Софиста» (248e—249a): «И, ради Зевса, дадим ли мы себя легко убедить в том, что движение, жизнь, душа и разум не причастны совершенному бытию и что бытие не живет и не мыслит, но, возвышенное и чистое, не имея ума, стоит неподвижно и в покое?»

<sup>11</sup> См.: «Государство», 249b.

<sup>12</sup> См.: «Тимей», 56c. По контексту данного места у Платона можно сделать вывод о том, что данная необходимость есть необходимость разрушения, изменения, присущая вечно изменчивой «матери-кормилице».

<sup>13</sup> Ср.: «Государство», 383a.

<sup>14</sup> См.: «Филеб», 20b и далее.

<sup>15</sup> См.: «Государство», 534a.

<sup>16</sup> Следует оговориться, что такого рода ограничение, конечно, касается у Платона только бога-демиурга из «Тимея». (Последний же, заметим в скобках, сам выступает метафорой деятельности рассудка, который по своей природе определен умопостигаемой основой и ограничен своей направленностью на чувственные формы.)

<sup>17</sup> См.: «Филеб», 64e—65a: «Если мы не в состоянии уловить благо одной идеей, то поймем его тремя — красотой, соразмерностью и истиной...»

<sup>18</sup> См.: «Тимей», 41a и далее.

<sup>19</sup> См.: «Государство», 621d—c.

<sup>20</sup> Тренделенбург Фридрих Адольф (1802—1872) — философ, учитель Дильтея, повлиявший на эмпиричность подхода последнего к предмету истории. На русском языке в 1868 г. выходили его «Логические исследования».

<sup>21</sup> См.: *Trendelenburg F. De Platonis Philebi cosilio*. Линицкий разбирает воззрения Тренделенбурга во введении к данной работе.

<sup>22</sup> То есть пантеон со строгой иерархией.

<sup>23</sup> Такого рода учения о греческой (или какого-либо иного народа) религиозной жизни возникают потому, что мы имеем дело прежде всего с литературными памятниками, которые — как знает это любой религиозный человек — для *внешнего* взора всегда будут неадекватно представлять содержание культа. Недаром ученые XX столетия при рассмотрении античной религии опираются в первую очередь на археологические находки, посвященные надписи, тщательно «отфильтровывая» литературные сообщения.

<sup>24</sup> Дерзость как всемирный Раздор могла даже онтологизироваться. Например, в учении Эмпедокла о Любви и Раздоре как космических силах.

<sup>25</sup> Именно в XIX столетии формируется схема двух культур: «культуры стыда» и «культуры совести». Согласно этой схеме, античность является примером первой культуры, христианское же Средневековье и Новая Европа — второй.

<sup>26</sup> *Пиндар* (522—446 до н. э.) — древнегреческий лирический поэт, писавший на дорийском диалекте. Знаменит созданием хвалебных песен (эпикий), в которых прославлял победителей священных игр (Олимпийских, Истмийских и др.).

<sup>27</sup> *Ксеркс* — персидский царь из династии Ахеменидов (правил в 486—465 гг. до н. э.). Погиб от руки заговорщиков. В данном случае имеется в виду трагедия Эсхила «Персы», написанная, впрочем, еще до смерти Ксеркса (поставлена в 472 г. до н. э.).

<sup>28</sup> Имеются в виду одноименные трагедии Софокла.

<sup>29</sup> Имеются в виду «Воспоминания о Сократе» Ксенофонта.

<sup>30</sup> Здесь Линицкий подходит к одному из определяющих пунктов расхождения телеологического понимания блага, проявляющегося в христианской культуре в Провидении, от античного представления дохристианской эпохи. Судьба у древних греков противопоставляется личной индивидуальности каждого как воля всеобщего, тогда как христианское Провидение есть соучастие всеобщего в индивидуальности каждого.

<sup>31</sup> К сожалению, автор повторяет расхожее клише в отношении к мистериальному опыту античного мира, которое мало что объясняет нам. Как убедительно показывают изыскания М. Элиаде (см., например, «Трактат по истории религий»), практически всякая религиозная жизнь имеет «открытый» источник. Трудность миссионерской проповеди среди северных европейских племен в первые века христианства заключалась как раз в необходимости демонстрации превосходства веры во всемогущего Христа над прежней верой в языческих богов.

Далее Линицким рассматривается известное противопоставление христианской веры и языческого философского разума. Сложность здесь может заключаться в том, что иррациональное как таковое не могло быть положено в основание философии Платона, тогда как мышление, соответствующее христианской догматике, изначально парадоксально, — таков Халкидонский «орос» (вероопределение) 451 г. о соприсутствии двух природ во Христе, таков же догмат о Св. Троице: единство Бога не означает его одиночества. Общим местом оказался апофатизм, неизреченность Первоначала, с тем только различием, что неоплатонизм пришел к такому итогу, а христианское учение о Божестве началось с этого.

<sup>32</sup> См. «Беседы» Эпиктета (ок. 50—ок. 140) и «К самому себе» Марка Аврелия (121—180). И Эпиктет и Марк Аврелий принадлежали к т. н. римскому стоицизму.

<sup>33</sup> *Аристид* Элий (117—187) — ученик Герода Аттика, один из знаменитейших ораторов II в. Занимал однозначную антихристианскую позицию.

<sup>34</sup> *Гален* (129—199) — знаменитый греческий врач, комментатор «Гипократова корпуса».

<sup>35</sup> *Цельс* (2-я половина II в.) — греческий писатель, автор «Правдивого слова», одного из первых сочинений, направленных против христиан, гностиков, иудеев. Данное сочинение дошло до нас в извлечениях христианского богослова и апологета Оригена (см. «Против Цельса»).

<sup>36</sup> См.: Первое Послание к Коринфянам ап. Павла: «Ибо и иудеи требуют чудес, и эллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для иудеев соблазн, для эллинов безумие...» (I. 22, 23).

<sup>37</sup> Ориген во вступлении к своей апологии «Против Цельса» утверждал, что Цельс — эпикурец, и это для публики II—III веков было обвинением в безбожии.

<sup>38</sup> См.: «Метафизика», 1091b: «Поэтому один из них избегал приписывать единому благо: ведь раз возникновение — из противоположностей, то было бы необходимо, чтобы зло составляло природу множества...»

<sup>39</sup> Конечно, в реальности все было сложнее: в «О египетских мистериях» Ямвлиха и «Платоновской теологии» Прокла мы находим метафизическое объяснение теофаний и пребывания божественной сущности на земле. Другое дело, что языческая метафизика как раз не знает такого решительного разрыва между тварным и нетварным бытием, отчего и догмат о соединении божественной и человеческой природ для нее представляет собой нечто странное.

<sup>40</sup> Точнее, телесную стихию, максимально тонкую, все пронизывающую (некоторые из стоиков понимали под духом-пневмой эфир).

## В. Н. Карпов

### «Тезет»

Впервые: Сочинения Платона: В 6 т. СПб., 1871. Т. 5. Печатается по первопубликации.

*Карпов Василий Николаевич* (1798—1867) — философ, переводчик сочинений Платона. Окончил в 1825 г. Киевскую Духовную академию, в которой с 1831 г. преподавал философию. В 1833 г. он был приглашен в Петербургскую Духовную академию, где занял кафедру философии и там же в 1835 г. стал профессором философских наук. С 1844 г. преподает историю философии, логику, историю послекантовской философии, а с 1865 г. логику и психологию. За «Систематическое изложение логики» (1856) получил Демидовскую премию. Посвятив значительную часть жизни переводу сочинений Платона (1-е изд. — Ч. 1—2. СПб., 1841—1842; 2-е — Ч. 1—6. 1863—1879), Карпов выступал и с самостоятельными трудами по философии, но держался в стороне от господствовавших в его время течений. Его позиция обладает удивительной цельностью. Основание для философии, по мнению Карпова, дает сознание. Положение: «Я сознаю» — есть первая непосредственно известная истина, сама по себе ясная и всеобщая, она же должна быть субъективным началом философии. Философия рассматривает все бытие как одно гармоническое целое в сверхчувственном, или мыслимом, насколько оно может быть развито из сознания и выражено в системе. Все входящее в область сознания имеет форму и содержание, которые, сводясь к единству, охватывают в человеке два мира — духовный и чувственный. Дух бесконечен; органическая природа, развитая в человеке до высочайшей степени, конечна. Духу свойственно бесконечное видение, природе — безотчетная, инстинктивная жизнь. Духовное как таковое есть чистая свобода, природа — слепая необходимость. Дух есть Бог, природа — Его творение. Посредствующими звеньями является ряд разумных свободных существ, ко-

торые, по существу своих элементов, могут быть не конечными, не бесконечными, но неопределенными. Этим компонентом философия Карпова несколько напоминает монадологию Лейбница, только с более отчетливым указанием на ангельский мир. Элементы, соединившиеся в бытии человека и через это соединение давшие бытие самому сознанию, внесли в его природу и соответствующие законы, которые, создав внутреннюю связь, составили закон нравственный. Чем больше ум просветляется верой, тем выше его энергия, тем сильнее и обширнее развиваются его идеи. Онтологическая укорененность этики существенным образом отличает философию Карпова от современной ему немецкой классической этики в духе Канта. По мнению Карпова, русские унаследовали практическую философию духовного делания от Востока и никогда не смогут примириться с германским рационализмом. Восточная духовная традиция требует, чтобы ум и сердце не поглощались одно другим и вместе с тем не раздваивали своих интересов, но, развиваясь в постоянной связи между собой как органы веры, и составляли бы в душе твердые основания для решения задач философии.

Главные сочинения Карпова (кроме переводов Платона): перевод и комментарий «Истории философии древних времен» Г. Риттера (Ч. 1. СПб., 1839); Введение в философию. СПб., 1840; Взгляд на движение философии в мире христианства и на причины различных ее направлений (Журнал Мнишества народного просвещения. 1856. Ч. 92); Систематическое изложение логики. СПб., 1856; О самопознании (Странник. 1860. Кн. 1); Философский рационализм новейшего времени (Христианское чтение. 1860. Кн. 3—6, 12); О бессмертии души — против натурализма (Странник. 1861. Кн. 5); Статья о Платоне по поводу собственного перевода его сочинений (Странник. 1864); О нравственных началах (Христианское чтение. 1867. Кн. 9); Вступительная лекция в психологию (Христианское чтение. 1868. Кн. 2); Воспоминание о болховском архим. Макарии, учредителе Алтайской миссии (Странник. 1875. Кн. 4). Кроме того, под его редакцией выходил перевод «Церковной истории» Евсевия и отдельные переводы греческих историков; в 1868 г. были опубликованы посмертно некоторые его стихотворения.

С м. о н е м: Памяти В. Н. Карпова. СПб., 1868; Колубовский Я. Н. Материалы для истории философии в России // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 4; Барсов Т. В. В. Н. Карпов как профессор // Христианское чтение. 1898. Кн. 1; Серебряников. В. Н. Карпов как психолог // Там же; Высокоостровский А. П. Покойный профессор Карпов как почитатель Сократо-Платоновой философии // Там же. 1893. Кн. I; Его же. Об общем характере логики Карпова // Там же. 1898. Кн. I; Миртов Д. П. Заслуги В. Н. Карпова для русской философской мысли // Там же.

О своих переводах Карпов говорил, что «каждое положение платоновской философии имеет значение не как мысль случайная, отрывочная, а как необходимое звено в общем здании системы» (статья о Платоне по поводу собственного перевода его сочинений). Особого новаторства в подходе к корпусу сочинений Платона тут не высказывается. Карпов придерживается общей линии первых критических изданий Платона на немецком языке (например, шеститомное издание переводов Платона Шлейермахером, 1804—1828 гг.). Примечательно, что первое русское комментированное и практически полное издание переводов Карпова, также в 6 томах, было выполнено в традиционном духе.

Помещаемый в нашем издании перевод диалога «Теэтет» входил в 5 том Собрания сочинений Платона, изданный после смерти В. Н. Карпова. Издатели учли комментарии и замечания Штальбаума к немецкому переводу этого же диалога. Текст предваряется вступительной статьей переводчика. Общий пиететический взгляд, сформированный в том числе и переводами Карпова, можно проиллюстрировать цитатой из названной статьи: «На философию Платона надо смотреть как на математический отчет в религиозных и нравственных помыслах всего человечества: Платон пережил как бы все века, сочетал в своем созерцании стремления всех умов и... высказал в одной гармонически сложенной поэме».

### Введение

<sup>1</sup> *Гераклит Эфесский* (ок. 540—ок. 480 до н. э.) — древнегреческий философ, считается основоположником античной диалектики и относится традиционно к «физикам», или натурфилософам. Его сочинения дошли до нас в небольших отрывках афористического содержания. Смысл его изречений не был до конца понятен уже современникам, за что он получил прозвище «Темный». Самое знаменитое выражение: «Все течет» (πάντα ρεῖ) — вошло в поговорку.

<sup>2</sup> *Протагор* из Абдер (ок. 480—ок. 410 до н. э.) — самый знаменитый из софистов, с именем которого принято связывать поворот к антропоцентризму в афинский период античной философии. Не случайно полемике именно с взглядами Протагора и Горгия посвящаются одноименные диалоги у Платона. Собственно, в нашем диалоге проводится подробная проработка и последовательное опровержение волюнтаристических следствий и выводов основного тезиса о чувственной основе знания как такового.

<sup>3</sup> Παντὶ λόγῳ λόγῳ ἀντιτίθεται — все, что разумно, разумом же опровергается (*др.-греч.*).

*Диоген Лаэртский* (Лаэртий) (1-я пол. III в. до н. э.) — автор единственной сохранившейся биографической истории древнегреческой философии (*Vitae philosophorum*); на русском языке была издана под названием: «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» (М., 1979).

<sup>4</sup> Μετὰ λόγου — с объяснением; т. е. мнение с объяснением (*др.-греч.*).

<sup>5</sup> *Ens intellectus* — созерцаемое сущее (*лат.*).

<sup>6</sup> *Парменид* (ок. 515—ок. 444 до н. э.) — основатель элейского метафизического направления в философии, автор знаменитой поэмы «О природе» (т. е. о природе сущего, или о сущем). В этом произведении, дошедшем до нас в отрывках, единое, законченное в себе бытие противопоставляется мнимому существующему движению.

*Зенон Элейский* (ок. 490—ок. 430 до н. э.) — ученик и последователь Парменида, доказывал тезис о единстве бытия методом «от обратного» в т. н. апориях, или затруднениях, вытекающих из допущения множества «истинно существующих».

<sup>7</sup> *Sui generis* — своего рода (*лат.*).

<sup>8</sup> Πάθημα τί — что-либо претерпеваемое (*др.-греч.*).

<sup>9</sup> *Одно*, или единое, — основное понятие логики и онтологии платонической традиции.

<sup>10</sup> См. первое подстрочное примечание (\*) Карпова к тексту диалога «Теэтет».

<sup>11</sup> Имеется в виду «Учение академиков» Цицерона.

<sup>12</sup> *Аристипп* из Кирены (ум. после 366 до н. э.) — основатель киренской школы, был учеником и последователем Сократа в этическом настроении мышления (см. о нем: *Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе, II, 1; III, 8).

<sup>13</sup> *Τῶν παθημάτων* — пережитых впечатлений (*др.-греч.*).

<sup>14</sup> *Κατάληπτα, ἀδιάφευτα* — воспринятые и отторгнутые (*др.-греч.*).

<sup>15</sup> *Критон* из Афин — ученик и друг Сократа. По свидетельству Диогена Лаэртского, ему и Алкивиаду Сократ предложил выкупить из рабства попавшего в плен к афинянам Федона. Критону принадлежат семнадцать диалогов, собранных в отдельные книги, часть из них здесь упоминается: «Об учении», «О познании» и «О знании».

*Симон* из Афин — кожевник; по словам Диогена Лаэртского, остались его записи бесед с Сократом, собранные в книгу т. н. «кожевничьих» диалогов, среди которых есть: «О знании», «О рассуждении», «О собеседовании».

*Симмий* из Фив — ученик Сократа и действующее лицо диалогов Платона. Диоген Лаэртский упоминает двадцать три диалога, надписанных его именем, среди которых: «О словах», «Об истине».

<sup>16</sup> *Антисфен* (ок. 444—366 до н. э.) — афинский философ, ученик Горгия, затем Сократа, основатель школы киников.

<sup>17</sup> *Момус*, или *Мом*, — бог насмешки, пародии и подражания.

<sup>18</sup> *Софрониск* — имя отца Сократа.

<sup>19</sup> Имеется в виду правильное мнение с «размышлением», или «объяснением».

<sup>20</sup> *Эмпедокл* из Акраганта (ок. 490—ок. 430 до н. э.) — путешествующий мудрец, поэт и чудотворец. Учил о четырех стихийных, или природных, началах сущего, участвующих в созидании всего многообразия мира в соответствии с законами притяжения и отталкивания, любви и ненависти. Как и все «физики», написал поэму «О природе», в которой изложил свои взгляды.

<sup>21</sup> *Эпихарм* (ок. 550—460 до н. э.) — поэт, писавший пародии на мифологические сюжеты. Многие из его выражений становились афоризмами.

<sup>22</sup> Пример с теми же числами приводит Кант, когда говорит о том, что в понятии числа «пять» и числа «семь» еще не содержится понятия числа их суммы — «двенадцати», а посему арифметические знания носят синтетический, априорный характер (см.: «Критика чистого разума» и «Прологмены»).

<sup>23</sup> Здесь и далее под «стихиями вещи или слогов» нужно понимать элементы, из которых складываются эти вещи и слоги слов. Карпов употребил термин «стихии» для того, чтобы показать негативное отношение Сократа к т. н. физикам, рассуждавшим о первоначале или первоначалах как о стихиях физического мира.

### «Тезет»

<sup>1</sup> Пагинация, обычно размечающая текст на полях, проставлена в самом тексте в скобках.

<sup>2</sup> Сохранены те же орфография и пунктуация, что и в переводе В. Карпова, кроме тех случаев, когда прямо нарушаются современные правила грамматики.



<sup>3</sup> Афины, будучи союзниками Спарты, вступили в 369 г. до н. э. в многолетнюю Коринфскую войну против Фив.

<sup>4</sup> Очевидно, в то время лагерь афинян поразила эпидемия дизентерии.

<sup>5</sup> *Суния* — место на юге Аттики.

<sup>6</sup> Игра в мяч, описанная, как считают А. Ф. Лосев и А. А. Тахо-Годи, у Гомера (Одиссея, VIII, 371—376):

Взяли тотчас они пурпурный мяч превосходный <...>  
Мяч тот, откинувшись сильно, один под тенистые тучи  
Быстро бросал, а другой, от земли подскочивши высоко,  
Ловко ловил его прежде, чем почвы касался ногами.

(Пер. В. В. Вересаева).

<sup>7</sup> Сократ в шутку называет Феодора «свидетелем» в рассуждении об истинном знании, как в суде. Заметим, что в диалогах зрелого Платона непременно участвуют несколько человек, причем «третьи» лица молча присутствуют при разговоре спрашивающего и отвечающего до того момента, пока им не представится возможность продолжить полемику при новом повороте дела.

<sup>8</sup> Богиня Артемида была девственницей и считалась помощницей при родах.

<sup>9</sup> *Продик* из Кеоса (род. ок. 470 до н. э.) принадлежит к старшему поколению софистов. Занимался главным образом филологией, и в частности синонимикой. Известен его аллегорический софизм о Геракле, который на распутье делает выбор между добродетелью и пороком, и где первое оказывалось кратчайшим путем для достижения истинной выгоды (*Ксенофонт*. Воспоминания. II, 1, 21—34). Относительно всех софистов, пожалуй, только о Продике высказывания Сократа не носят откровенно язвительного характера. Например, в «Кратиле» говорится о небольшом уроке, который «успел» взять Сократ у этого учителя мудрости. Упоминается он и во многих диалогах Платона: «Апология Сократа», «Феаг», «Менон», «Протагор», «Федр» и др.

<sup>10</sup> *Омир* — в современном прочтении Гомер.

<sup>11</sup> В современном звучании: Океан и Тефия [например, по современному изданию под ред. А. В. Лебедева «Фрагменты ранних греческих философов» М., 1989. Ч. 1). В древнегреческих теогонических представлениях Океан заменял или же персонифицировал вечно текущий первобытный хаос.

<sup>12</sup> Имеется в виду золотая цепь между небом и землей, которой владеет Зевс (*Гомер*. «Илиада», VIII, 18—22). Платон несколько критически относится к поэмам Гомера и позволяет себе некоторые замечания в его адрес (например, в «Федре» истолковывает слепоту поэта как наказание богов за пренебрежительное отношение к Елене, похищенной троянцами). Здесь комментарий В. Н. Карпова следует непосредственно сказанному в тексте, отсекая последующие толкования этого места; тогда как в неоплатонической традиции Платона принято считать восстановителем «истинного» философского благочестивого отношения к мифологической традиции в целом и к древним толкователям в частности. Золотая цепь, упоминаемая Платоном, становится метафорой эманативного ряда нисхождения единого во многое, связанное по-прежнему силой онтологического закона [см. по этому поводу коммент. А. Ф. Лосева к § 97 «Первооснов теологии» Прокла в примеч. к «Теэтету» во 2 т. Собр. соч. Платона (М., 1993)].

<sup>13</sup> *Ира* — очевидно, имеется в виду богиня-вестница Ирида («Радуга»).

<sup>14</sup> В одноименной трагедии Ипполит клянется языком, но не сердцем.

<sup>15</sup> В этом месте в примечаниях у Карпова приводится по-гречески цитата (которую мы опускаем) об удивлении как начале философского мышления (см.: *Аристотель*. Метафизика, I, 2, 983a 10—20).

<sup>16</sup> Сократ, по замечанию Карпова, довольно произвольно трактовал смысл имен богов в «Теогонии» Гесиода. У последнего читаем: «Быстрая на ноги дочерь Тавмонта Ирида...»

<sup>17</sup> Невозможность опереться на чувственный опыт в вопросе выбора правильного и постоянного основания знания сходным образом описывается и новоевропейской философией, например у Декарта (в «Размышлениях о первой философии» и др.). Существенное отличие в том, что последний разворачивает систему метафизических взглядов из своего собственного «я» вне диалога. Отсюда, пожалуй, и проистекают проблемы понимания онтологического статуса «другого» в философской мысли последних веков.

<sup>18</sup> *Кинокефал* — собакоголовая порода обезьян.

<sup>19</sup> Сами по себе чувства никогда не составляют знания, но неизбежно связаны с неким суждением о них, которое, если исходит из них, то становится мнением (δόξα). Далее Сократ подробно разбирает последствия такого утверждения.

<sup>20</sup> *Иракл* — в современном чтении Геракл. Упомянутые здесь герои греческой мифологии Геракл и Тезей являются образцами силы, мужества и смекалки.

<sup>21</sup> В этом месте легко прочитывается намек на предстоящий неправый суд, в котором Сократ будет осужден. Платоном в качестве оправдания приводятся причины предстоящей трагедии.

<sup>22</sup> Перечеркнуто — «разве кто будет пожалуй произносить одно имя», и надписано: «если только не произносить одно пустое имя».

<sup>23</sup> Имеются в виду под именем гераклитян последователи Протагора, под именем омиритян — Гомера, а под именем ефесян — поздние, современные Сократу, толкователи Гераклита.

<sup>24</sup> *Мнемосина* — муза памяти. Пример с воском имел продолжение в «Размышлениях о первой философии» Декарта в доказательстве отличий идеи разума от чувственного обмана.

<sup>25</sup> Имеется в виду «косматое сердце» Ахиллеса:

...могучее сердце

В персях героя власатых менее двух волновалось мыслей.

(«Илиада», I, 189; пер. Н. Гнедича).

<sup>26</sup> «Но ведь в тексте-то сотня частей» (*Гесиод*. Труды и дни, 456).

<sup>27</sup> Сократ должен был предстать перед судом базилевса по доносу Мелета. Суд над ним описан в «Апологии Сократа».

## Н. Е. Сковрцов

Платон о знании в борьбе с сенсуализмом  
и рассудочным эмпиризмом

Впервые: *Сковрцов Н. Е.* Платон о знании в борьбе с сенсуализмом и рассудочным эмпиризмом. М., 1871. Печатается по первопубликации.

*Скворцов Николай Ефремович* (1836—1902) — философ и педагог. Окончил историко-филологический факультет Московского университета. Был доцентом по кафедре философии в Киевском университете. Переводил Аристотеля и Платона. Получил степень доктора философии за сочинение «“Политика” Аристотеля». Состоял директором 2-й Харьковской гимназии, позже — Историко-филологического института в Нежине. Его труды — «Что нужно гимназиям»; «Об организме гимназии» (Часть теоретическая. М., 1881; Часть практическая. М., 1889); «О надлежащем приготовлении учителей гимназии» (М., 1890); «Об университетском учении вообще и историко-филологическом в частности» (М., 1891); «Современное педагогическое образование учителей немецких гимназий» (СПб., 1894); «Недуги нашего учебного дела» (М., 1896). В 60-е и 70-е годы прошлого столетия им был задуман и отчасти выполнен цикл работ критического плана, посвященный эпистемологическим диалогам Платона «Протагор», «Менон» и «Теэтет». Полное название включенной в Антологию работы — «Платон о знании в борьбе с сенсуализмом и рассудочным эмпиризмом: Анализ диалога “Теэтет”, с примечаниями к тексту диалога и с предварительными объяснениями к чтению его». Текст печатается по книге, которая разделена на две части. Первая часть содержит только общий филологический обзор диалога с разбором отдельных разночтений и критических замечаний переводчиков и издателей сочинений Платона на современных европейских языках. С философской точки зрения интерес представляет вторая часть работы, содержащая критическое рассмотрение платоновской концепции знания и критику критиков и комментаторов Платона, известных автору (в основном немецких, до середины XIX столетия).

<sup>1</sup> *Секст Эмпирик* (2-я пол. II в. — нач. III в.) — представитель античного скептицизма, систематизировавший основные положения скептиков против известных тогда течений в философии.

<sup>2</sup> *Цицерон* Марк Туллий (106—43 до н. э.) — классик римской литературы, теоретик риторики и популяризатор греческой философии.

<sup>3</sup> *Placita* — мнения, симпатии, взгляды (лат.).

<sup>4</sup> Речь идет о переводе и комментировании А. Шwegлером «Метафизики» Аристотеля, изданной в 4 томах в 1847—1848 гг.

<sup>5</sup> *Энесидем* Кносский (I в.) — главный представитель поздней скептической школы; известны его комментарии на положения Пиррона. *Агриппа* (I в.) — последователь Энесидема. *Фаворин* Арелатский (перв. пол. II в. н. э.) — ритор, представитель поздней софистики, склонялся к скептицизму, автор энциклопедических сочинений на греческом языке, друг Плутарха.

<sup>6</sup> Названы книги Секста Эмпирика «Пирроновы положения» и «Против математиков».

<sup>7</sup> *Стоики, эпикурейцы, новоакадемики* — представители направлений эллинистической философии, существовавших на рубеже эпох. Под «новоакадемиками» понимаются последователи платонической школы.

<sup>8</sup> Кроме того, по мнению Диогена Лаэртского (которое приведено выше, во «Введении» В. Н. Карпова к диалогу «Теэтет»), формалу Протагоровой школы: «Все разумно — разумом же опровергается» — становится основанием античного скептицизма.

<sup>9</sup> Фрея и, далее, Вебера Сковрцов цитирует по изданию «*Quaestiones Protogorae*» (ed. Bonnæ, 1845).

<sup>10</sup> «Как бы нам, искушенным в философии, не приписать Протагору чего лишнего, как это делает Сократ, который, задевая его как софиста, делает выводы из собственных суждений, рассуждая не вполне искренно о собственном мнении Протагора».

<sup>11</sup> Имеется в виду Джорж Грот (1794—1871), автор 12-томной истории Древней Греции.

<sup>12</sup> То есть Платон излагал взгляды Протагора «в форме собственных чувств и суждений».

<sup>13</sup> *Varius et multiplex et copiosus* — разнообразный, многосторонний и изобильный (лат.).

<sup>14</sup> Сковрцов упоминает здесь комментарии Дж. Грота на некоторые диалоги Платона.

<sup>15</sup> Сковрцов называет этот диалог «Республика» соответственно латинскому написанию «*De Republicae*». Общепринятое в европейской философской литературе название диалога — «Государство».

<sup>16</sup> *Плутарх* из Херонеи (ок. 45—ок. 127) — античный писатель-гуманист, проповедник эллинского просвещения, широкую известность получил благодаря циклу «Параллельных жизнеописаний» знаменитых греков и римлян прошлого. На русский язык переводились и другие его сочинения: «О происхождении души по “Тимею”» и «О музыке» (1907 и 1922 гг. соответственно). Здесь имеется в виду комментариев Плутарха на «Пир» Платона. Сковрцов еще в начале главы оговорился по поводу древних писателей, что не все они могут служить адекватными источниками философских доктрин, ибо не всегда вдумчиво относятся к философским проблемам. В вопросе авторства диалогов мнение Плутарха также могло бы не приниматься нашим автором как недостаточно обоснованное.

<sup>17</sup> *Ликург* — царь эдонов во Фракии; вошел в древнегреческую мифологию своим сопротивлением культу Диониса, за что был наказан слепотой (Гомер, Эсхил) и безумием (Аполлодор). Чтобы искупить вину за убийство собственного сына, совершенное в слепоте (безумии), соглашается на добровольное самопожертвование.

<sup>18</sup> *Немесий* Эмесский (2-я пол. V—нач. VI в.) — епископ сирийского города Эмесы. В основной своей работе «О природе человека» (пер. Ф. С. Владимирского, 1904) стремился к целостному взгляду на человека, сочетая христианскую догматику с античными представлениями о строении и физиологии тела; кроме того и отчасти с той же целью, комментировал сочинения Платона и Аристотеля. Сковрцов пользуется сочинением Евсевия Кесарийского «Приготовление к “Евангелию”».

<sup>19</sup> «Менон» обычно относят к началу среднего периода творчества Платона, когда он подходил к построению целостного философского учения. Тем не менее в самом тексте диалога нет «сценария», о котором говорит Сковрцов, или заранее подготовленной постановки с «припоминанием» давно минувших событий либо по памяти («Парменид», «Федон»), либо с зачитыванием «сделанной когда-то» записи (тот же Теэтет, о котором здесь идет речь). Знаменитый эпизод с мальчиком-рабом, припоминающим то, что он не мог узнать в течение жизни по причине неграмотности, хорошо передает искреннюю радость открытия истины. «Скучным», скорее, выглядит изложение

Кантом аксиоматических положений об априорных формах познания (о чем, кстати, последний предупреждает читателя).

<sup>20</sup> Вольное толкование места из «Метафизики» Аристотеля.

Протагор и Аристотель не имели непосредственного контакта и не были связаны единой проблематикой. Сенсуализм первого уже для Аристотеля представляет некое отдельно стоящее суждение, не подкрепленное логическими связями метафизического уровня. Возможно, по этой причине у Аристотеля гораздо больше нареканий и критики, направленной в адрес Платона, чем в сторону учителя софистики. Привлекая Аристотеля, наш автор пытается локализовать область полномочий платонической мысли с точки зрения чувственного опыта, или сенсуализма как такового; ибо, по мнению Скворцова, отказавшись от внимательного изучения всех следствий, вытекающих из позиции Протагора, Платон сам себя направляет на путь пустого схоластического умствования, которое не может быть подтверждено эмпирически.

<sup>21</sup> См. примеч. 12.

<sup>22</sup> *Аристунн* из Кирены (ум. после 366 до н. э.) — основатель киренской школы, ученик Сократа. *Антистен*, или *Антисфен*, из Афин (ок. 455—ок. 360 до н. э.) — см. примеч. 16 к «Введению» к переводу «Теэтета» В. Н. Карпова.

<sup>23</sup> *Motu proprio* — по собственному побуждению (лат.).

<sup>24</sup> *De Platonis ideis sane parum scimus* — о платоновской идее слишком мало известно (лат.).

<sup>25</sup> Имеются в виду издания Фердинанда Дейкса: *De Megaricorum doctrina ejusque apud Platonem et Aristotelem vestigiis* (Bonnae, 1827), и Брандича: *De perditio Aristotelis libris de ideis et de bono sive philosophia* (Bonnae, 1823).

<sup>26</sup> Цитата дана в переводе Т. В. Васильевой по: *Платон*. Собр. соч.: В 4 т. М., 1993. Т. 2.

<sup>27</sup> *Целлер* — см. примеч. 10 к статье Вл. С. Соловьева о Платоне.

<sup>28</sup> Скворцов пользуется изданием: *Campbell. The Theaetetus of Plato*. Oxford, 1861.

<sup>29</sup> Изначальная пустотность мыслящего, ненаполненность никаким содержанием (или, по словам Сократа, «неплодность») действительно не имеет ничего общего с тотальным нигилизмом. Знание как таковое, по мысли платоновского Сократа, не суть «знание чего-либо», но скорее есть ситуация «знания о знании», которое еще лишено объектной направленности (т. е. чистая созерцательность а priori). Собственно, поэтому Сократ отдает роль «знающего что-либо» собеседнику, — сам же только наблюдает за «родами», ибо его собственная обремененность будет означать потерю дистанции по отношению к токам импульсов из источника знания. Включенность и вовлеченность в это течение есть то подвижное состояние, которое подвержено временности, а значит, и лишено созерцательной бесстрастности. Содержательная сторона знания (т. е. мышление), о которой говорит здесь Н. Е. Скворцов, осмысливается как «принуждаемое к раскрытию» со стороны чувственного опыта тогда, когда последний притягивает в устах Теэтета на универсальную роль основы в деле знания.

<sup>30</sup> «Услышав это (изречение Пифии о том, что нет никого мудрее Сократа среди эллинов), стал я размышлять таким образом: что бы такое бог (т. е.

Аполлон) хотел сказать?.. Потому что сам я, конечно, нисколько не сознаю себя мудрым. Долго я недоумевал... потом... пошел к одному из тех людей (государственному мужу), которые славятся мудрыми. Но когда я присмотрелся к этому человеку... то мне показалось, что этот муж кажется только мудрым... Я рассуждал сам с собою, что этого-то человека я мудрее, потому что мы с ним, пожалуй, оба ничего в совершенстве не знаем, но он, не зная, думает, что что-то знает, а я, коли уж не знаю, то и не думаю, что знаю» (21b–d) (пер. Вл. С. Соловьева). Здесь Сократ указывает на дистанцию уже по отношению к полноте знаний, присущих богам (см. примеч. 29). Перед мудростью божества человеческое достоинство может быть выказано как раз только в осознании своего незнания.

<sup>31</sup> Трудно не согласиться с тем, что Сократ никакой идеальной системы скорее всего не создавал. Однако само по себе утверждение о пустотности, ненаполненности первого, полагающего, акта мышления сыграло в истории философии определяющую положительную роль. Речь здесь должна идти не о «бесплодности» самого Сократа, а о том, что вне и до мышления не может кем-либо полагаться существование устойчивого пути к знанию. До этого акта мышления, названного уже в наше время М. Мамардашвили «метафизическим» («Картезианские мышления»), всякое знание еще не является таковым с философской точки зрения, хотя собеседникам Сократа и кажется, что они обладают чем-то вроде общего представления о предмете разговора. С другой стороны, именно живое присутствие и участие в сократической беседе приближает к обретению собственного, самостоятельного пути, что можно сказать уже о Платоне.

<sup>32</sup> Перевод этого места Т. В. Васильевой.

<sup>33</sup> То же.

<sup>34</sup> При переводе «никак не позволено» возникает некоторая несогласованность в предложении: видимо, греческая фраза относится к характеристике Сократа, поэтому следует читать: «Потому, с этой стороны, Платону только, а не Сократу, *позволено* отличать истину от лжи».

<sup>35</sup> К. Штейнгарт аннотировал и комментировал издание диалогов Платона в переводе Иеронима Мюллера. Скворцов ссылается на 3-й том, где был помещен «Теэтет» (Platonis sämmtliche Werke ьbersetzt v. H. Mьller mit Einleitungen begleitet v. K. Stenhardt. Bd III).

<sup>36</sup> Перевод этого места С. А. Ошерова (цит. по: *Платон. Сочинения*. М., 1990. Т. 2. С. 609).

<sup>37</sup> «Материя подвижна, текуча».

<sup>38</sup> «Человеческая мера».

<sup>39</sup> «Он (Протагор) видит в человеке не его врожденную одаренность, но только постоянство тела».

<sup>40</sup> «Знание есть ощущение».

<sup>41</sup> «Чувственно воспринятое знание».

<sup>42</sup> *Прантл* Карл (1820—1888) — немецкий философ, последователь Гегеля. Скворцов ссылается на выражение из его «Истории логики» (I. S. 12): «Мышление есть мера вещей».

<sup>43</sup> Логическая ошибка включения среднего термина силлогизма в одну посылку с ограничением, а в другую — без всякого ограничения.

<sup>44</sup> По всей видимости, Н. Е. Скворцовым задумывался цикл работ критического плана, посвященный главным диалогам Платона. Осуществлены

были, как нам известно, только несколько публикаций: комментарий на диалоги «Протагор», «Менон» и «Теэтет».

<sup>45</sup> *Бюхнер* Людвиг (1824—1899) — немецкий врач, естествоиспытатель и философ; придерживался концепции тождества материи и энергии, или силы, которую излагал в упоминаемой здесь работе «*Kraft und Stoff*» (1855), изданной на русском языке в 1897 г.

<sup>46</sup> «Человек есть мера всех вещей».

<sup>47</sup> *Суземиль*: Die genetische Entwicklung der Platonischen Philosophie.

<sup>48</sup> *Eo ipso* — тем самым (лат.).

<sup>49</sup> Имеется в виду работа Сигурда Риббинга «Genetische Darstellung der Platonischen Philosophiae» (1864).

<sup>50</sup> См.: «Теэтет», 167d.

<sup>51</sup> «Теэтет» (168b). В этом месте у Сократа заканчивается речь Протагора, обращенная к воображаемому оппоненту (т. е. в данном случае к Сократу же): «...если ты слушаешься моего совета, то без неприязни и запальчивости... рассмотри... что все движется и что каждый мнит, — то оно и есть, будь то для одного человека, будь то для целого города. И уже потом суди, то же самое или различное есть знание и ощущение, а не так, как ты делал недавно, пользуясь ходячими выражениями, с помощью которых большинство людей, выдергивая их откуда попало, доставляют друг другу всяческие затруднения» (168b–c).

<sup>52</sup> *Бониц* Германн (1814—1888) — немецкий филолог и педагог, знаменит изданием «Метафизики» Аристотеля в 2 т. (1848—1849). Также позднее выходили отдельно «Изучение Аристотеля» (1862—1867) и «Изучение Платона», изданное, правда, позднее (Бонн, 1875) исследования Н. Е. Скворцова.

<sup>53</sup> «Любовь к словам, к выразительности».

<sup>54</sup> «Испытываемое».

<sup>55</sup> «Все покоится».

<sup>56</sup> *Мелисс* из Самоса (прим. кон. VI—нач. V в. до н. э.) — ближайший последователь Парменида, применял учение последнего о единстве и неподвижности бытия буквально к бытию вещей и материальному миру вообще.

<sup>57</sup> «Нерв доказательства, основной аргумент».

<sup>58</sup> Обычное для русского философа неприятие кантовских категорий. Теме различного отношения к смыслу знания у Платона и Канта посвящена статья П. Д. Юркевича, помещенная в нашем сборнике.

<sup>59</sup> Имеется в виду работа Эдуарда Алберти «Zur Dialektik der Platon vom Theaetet bis zum Parmenides» (Leipzig, 1855).

<sup>60</sup> «Правильное мнение».

<sup>61</sup> «Знание есть правильное (истинное) мнение с объяснением» (см. «Теэтет», 201c).

<sup>62</sup> «Правильное мнение с объяснением».

<sup>63</sup> «Истинное мнение с объяснением».

<sup>64</sup> «Знание есть правильное мнение со знанием» (210a).

<sup>65</sup> «За лошадью разглядеть еще всадника».

<sup>66</sup> «Первая ложь, обман».

<sup>67</sup> «Не как действительность, но как возможность».



<sup>68</sup> Примерно таковы же будут и трудности восприятия идей Платона в средневековой схоластике, когда возникнет спор о реальном или номинальном существовании идей-мыслей Бога о творении.

## Д. Лебедев

### Платон о душе. Анализ диалога «Федон»

Впервые: *Лебедев Д.* Платон о душе. Анализ диалога «Федон» с переводом текста разговора и объяснительными к переводу примечаниями // Из «Записок Императорского Новороссийского университета». Одесса, 1874. Т. XIII. Печатается по первопубликации.

Сведения о самом Лебедеве на сегодняшний день оказались недоступными. Для нашей Антологии выбрана заключительная X глава первой части его работы, которая содержит критический разбор известных автору мнений издателей и комментаторов Платона, а также его собственное суждение о диалоге «Федон». Вторая часть — перевод самого диалога — печаталась отдельно в XIV томе того же издания. Во вступительной статье автор уведомляет читателей о том, что его перевод вполне самостоятелен и не имеет в себе тех неточностей, которыми обладает перевод В. Н. Карпова, изданный несколько ранее.

<sup>1</sup> В предыдущих главах Д. Лебедев детально рассматривает отдельные вопросы в соответствии со структурой диалога, которая в общих чертах предвосхищает тематическую разбивку «Федона», сделанную позднее А. Ф. Лосевым для трехтомного издания сочинений Платона (М., 1968—1972).

<sup>2</sup> «Федон, или о смерти Сократа»; «Федон, или о бессмертии души»; «Федон, или о душе», «о душе и бессмертии» и «о бессмертной душе».

<sup>3</sup> *Шлейермахер* Фридрих Даниель (1768—1834) — немецкий протестантский теолог, филолог и родоначальник герменевтики в европейской философской традиции; был близок к йенским романтикам. С 1804 по 1828 г. издал сочинения Платона («*Platons Werke*») в собственном переводе. У нас более известен изданием переведенных на русский язык «Речей о религии» и «Монологам».

<sup>4</sup> *Аст* Фридрих (1778—1841, по др. данным, ум. в 1871) — последователь Шеллинга, положивший в основу своей герменевтики учение о духе. Кроме основного сочинения — «Жизнь и труды Платона» — издал также «Платонический словарь» («*Lexikon Platonicum*», 1834—1839).

<sup>5</sup> Имеется в виду работа Зохера «*b ber Platons Schriften*».

<sup>6</sup> *Штальбаум* Готфрид (1793—1861) — предпринял критическое издание произведений Платона (1821—1825), которое было учтено при издании сочинений Платона в русском переводе В. Н. Карпова. Лебедев посчитал необходимым привести цитату на латинском языке оригинала, очевидно чтобы оттолкнуться от высказываемой точки зрения и несколько дистанцировано от нее развить свое собственное представление о замысле «Федона».

<sup>7</sup> Выше Лебедев упоминал работу Германна «*Geschichte und System de Platonische Philosophie*», 1839.

<sup>8</sup> Имеется в виду издание: *Susemihl. Die Genetische Entwicklung der Platons Philosophie. Leipzig, 1855.*

<sup>9</sup> Имеется в виду работа последнего «Platon's Phaedon» (1866).

<sup>10</sup> Профессиональная вера.

<sup>11</sup> Имеется в виду Ἀλοεῖσις — «обожествление» Сократа. См. выше примеч. 6 о мнении Штальбаума.

<sup>12</sup> Далее автор приводит диалектические определения, извлекаемые из самого «Федона». Диалог имеет определяющее значение для платонического понимания души вообще, и вопрос о ее бессмертии в таком случае является главным. По Сократу, чтобы стать подлинным философом, нужно «умереть» для этого мира, в котором человек находится телесно, так, что тело объемлется душой. «Умирание» есть не попадание души в объятия смерти с последующим исчезновением, но, скорее, восхождение к внутреннему, которое объемлет саму душу и определяет ее с «внешней» для нее стороны. «Внешнее» и «внутреннее» меняются местами. С точки зрения мирской логики, душа объемлет телесное (хотя при этом находится в теле), а с точки зрения божества, душа, чтобы называться «сущей», должна быть объемлена иерархически более высоким бытием и, следовательно, содержаться идеально (что, собственно, сказано уже в «Тимее» и других, более поздних произведениях). Получается, что путь к «объемлющему» душу пролегает внутри нее самой, но оно не может быть ею *объято* и опредмечено. Необходимо «иступление» души, о котором говорится в «Федре» (244b–c). Отсюда — трудности высказывания об этой метаморфозе души и рождение аллегорического или, по словам Сократа, «мифологического» способа говорения об этом. Ибо, для того чтобы высказаться об этом, нужно уже отчасти перестать существовать для этого мира и, возможно, оказаться «безумным» с его точки зрения. Сократ останавливается на констатации тождества «внутреннего» и «внешнего» для души, взятой самой по себе (тождество души с собственной идеей), после чего рассказывает миф о посмертной судьбе души.

<sup>13</sup> См. выше примеч. 6 о поддержке Лебедевым мнения Штальбаума.

<sup>14</sup> Позднее А. Ф. Лосев и А. А. Тахо-Годи, предпринимая новое полное издание сочинений Платона, помечают этот диалог как «безусловно неподлинное» произведение, «считающееся таковым еще с античных времен» из-за преобладания в нем более поздних эпикурейских и стоических мотивов над платоническими по отношению к смерти (Платон. Диалоги. М., 1986. С. 37 и далее).

<sup>15</sup> «Чего-то божественного».

<sup>16</sup> Очевидно, в тексте ошибка, поскольку Аполлодор и Евклид из Мегары упоминаются среди свидетелей смерти Сократа (59b–c).

<sup>17</sup> В современном переводе С. П. Маркиша это же место: «...если бы я не думал, что отойду, во-первых, к иным богам, мудрым и добрым, а во-вторых, к умершим, которые лучше живых, тех, что здесь, на земле, я был бы не прав, спокойно встречая смерть» (63c). См.: Платон. Собр. соч. Т. 2, М., 1993.

<sup>18</sup> В нашем же сборнике помещен фрагмент работы П. И. Линицкого, где эта особенность отношений античного человека с божественным миром оговорена. «Личное» для древнего грека времен Платона означает примерно то же, что «связанное телесной формой». В данном случае излишне требовать от Сократа личного участия в «судьбе» какого-либо божества, ибо если бог есть совершенное и абсолютное существо, то и внеличное, или сверхличностное.

<sup>19</sup> Вещь.

<sup>20</sup> «Подобно стоящее бытие».

<sup>21</sup> См. примеч. 12 о недостаточности простой диалектики высказывания о сущности души. Далее цитата из «Федра» дается в переводе автора.

### А. Н. Гиляров

#### Платонизм как основание современного мирозерцания в связи с вопросом о задачах и судьбах философии

Впервые: Платонизм как основание современного мирозерцания в связи с вопросом о задачах и судьбах философии. М., 1887. Печатается по первопубликации.

*Гиляров Алексей Никитич* (1856—1938) — философ, психолог и писатель, сын Н. П. Гилярова-Платонова. Окончил Московский университет, где до 1887 г. был приват-доцентом философии; затем был профессором Киевского университета. С 1922 г. — академик Украинской АН. В своих первых трудах — «Платонизм как основание современного мирозерцания в связи с вопросом о задачах и судьбах философии» (М., 1887) и «Значение философии» (Киев, 1888) — Гиляров, под влиянием изучения истории философии, обнаруживает отрицательное отношение к философии как схоластической науке и видит в ней попытку, вызванную стремлением нашего духа к высшему единству, примирить две вечно враждующие в нашей жизни истины — истину ума и истину сердца. Из всех философов самым ярким представителем такого взгляда служил для него Платон. По мнению Гилярова, философский гений достиг именно в его творчестве наибольшей высоты; все дальнейшие системы были или переработкой учения Платона, или эклектическим соединением из предшествовавших учений. Увлечение Платоном сказалось и на чисто историческом труде Гилярова «Греческие софисты» (М., 1888; магистерская диссертация). Вопреки господствовавшим в то время взглядам Гиляров считал, что Платон не уступает Аристотелю в достоверности сообщаемых им сведений. Извращать сведения о софистах Платону не позволяли ни общие его взгляды, ни обычные его приемы, и если сведения Платона о других философах, помимо софистов, вполне достоверны, то почему же нужно считать, что про софистов он выдумывал небылицы? (Тем не менее, следуя особой тематике нашего сборника, нами приводится и противоположная точка зрения, высказываемая Н. Е. Скворцовым.) В этом труде замечен поворот Гилярова к признанию за метафизикой научного значения. Истина, по его мнению, заключается в совмещении платонизма с учением о развитии. Докторская диссертация Гилярова имеет название: «Источники о софистах. Платон как исторический свидетель» (Киев, 1891). Известны его «Обзор трудов по истории философии за 1892—1896 гг.», «Обзор философской литературы за 1898 г.». Помимо философских работ, опубликованы его публицистические сочинения. Так, он издал труд «Предсмертные мысли XIX века во Франции» (1901), в котором на основании крупнейших литературных произведений рисует весьма неприглядную картину современного устройства Франции; в последней главе он, впрочем, указывает и на признаки выздоровления общества.

<sup>1</sup> Гиляров читал в это время курс философии в Московском университете.

<sup>2</sup> Имеются в виду Ксенофоновы «Воспоминания о Сократе», а также «Пир», «Апология» и «Домострой».

<sup>3</sup> «Федр», 247с.

<sup>4</sup> «Пир», 211е, и «Горгий», 519а.

<sup>5</sup> Автор имеет в виду знаменитые пушкинские строки стихотворения «Я помню чудное мгновенье...» и замечательные слова А. Фета в «Вечерних огнях»:

Не тебе песнь любви я пою,  
А твоей красоте ненаглядной.

<sup>6</sup> Этот взгляд перекликается с мнением М. Муретова, которое выражено в его работе, помещенной в нашем сборнике. Правда, второй автор много строже судит Платона, поскольку не видит большого отрыва «платонической любви» от античного выражения чувственности.

<sup>7</sup> Мы увидим, как течение это не «встречное», но основное, и что его никогда не придется «возбуждать», потому что оно всегда было, есть и будет. Не поэтическому мировоззрению приходится бороться с научным, а наоборот — научному с поэтическим (примеч. А. Н. Гилярова).

<sup>8</sup> См.: *Bergh. Poetae Lyrici graeci*. I. Fr. 169 (1878). См. также примеч. 26 к статье П. И. Линицкого.

<sup>9</sup> Точнее — «Von den Grenzen des Schönen» («О границах прекрасного»).

<sup>10</sup> В 1822 г. Шлегель начал издавать собрание своих сочинений.

<sup>11</sup> См.: «Федон», 99d–e: «Я отказался от исследования бытия...», «надо прибегнуть к отвлеченным понятиям и в них рассматривать истину бытия».

<sup>12</sup> У Платона в этом месте значение слова «логос» колеблется между «предположением», «словом» и «мыслью» (примеч. А. Н. Гилярова).

<sup>13</sup> См.: «Пир», 204с: «Возлюбленный действительно прекрасен...»

<sup>14</sup> См.: «Паломничество Чайльд-Гарольда». Песнь третья. 73.

<sup>15</sup> См.: «Гиппий Большой», 286с—287е.

<sup>16</sup> См.: *Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе, III. 8. 1—7.

<sup>17</sup> См.: *Кант*. Критика чистого разума. Введение. III.

<sup>18</sup> Автор излагает содержание «Второй речи» Сократа из диалога «Федр».

<sup>19</sup> См. 42b.

<sup>20</sup> См.: «Пир», 206a—212b.

<sup>21</sup> Ср. с регулятивным принципом Канта (примеч. А. Н. Гилярова).

<sup>22</sup> Ср.: *Плотин*. Эннеады, VI. 9. 10—11. Ср. также с тем, что говорит о созерцании сущего Порфирий (Жизнь Плотина, 23): «Так, божественному этому мужу, столько раз устремлявшемуся мыслью к первому, и высшему, богу по той стезе, которую Платон указал нам в “Пире”, является сам этот бог, ни облика, ни вида не имеющий, свыше мысли и всего мысленного возносящийся, тот бог, к которому и я, Порфирий, единственный раз, на шестьдесят восьмом году, приблизился и воссоединился. Плотин близок был этой цели — ибо сближение и воссоединение с всеобщим богом есть для нас предельная цель: за время нашей с ним близости он четырежды достигал этой цели, не внешней пользуясь силой, а внутренней и неизреченной» (примеч. А. Н. Гилярова).

<sup>23</sup> См.: «Филеб», 53а, 64е; «Тимей», 30с, 87с; «Софист», 228а.

<sup>24</sup> См.: «Государство», 596а: «Для каждого множества вещей, обозначаемого одним именем, мы обычно устанавливаем только один определенный вид»; «Парменид», 132с: «Не мыслит ли эта мысль то единство, которое, обнимая все вещи, представляет собой некую единую их идею?» и т. д.

<sup>25</sup> См.: *Zeller. Griechischen Philosophie*. Berlin, 1881. Bd I. Th. 2. S. 443.

<sup>26</sup> Это место «Исповеди» бл. Августина публикуем в переводе М. Т. Сергеевко.

<sup>27</sup> Там же. С. 446.

<sup>28</sup> Имеется в виду «Наукоучение» Фихте.

<sup>29</sup> *Sub specie aeternitatis* — под знаком вечности (лат.).

<sup>30</sup> Имеется в виду работа Фихте «О достоинстве человека».

<sup>31</sup> Речь идет о книге Конта «Дух позитивной философии». В конце жизни Конт окончательно пришел к выводу о невозможности достижения абсолютного знания. В метафизике его учение может быть обозначено как субъективизм, основывающийся на скептицизме.

## Вл. С. Соловьев

Платон и Плотин

(Статьи из Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона)

Впервые: Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1898. Т. 23. С. 837—851; 916—917. Печатается по первопубликации.

*Соловьев Владимир Сергеевич* (1853—1900) — философ и поэт. По отцу, знаменитому историку С. М. Соловьеву, принадлежал к духовному званию (дед был священником в Москве). В 1869—1874 гг. учился сначала на естественном, затем на историко-филологическом факультете Московского университета. В 1874 г. защитил магистерскую, а в 1880 г. — докторскую диссертацию («Критика отвлеченных начал»). Академическая карьера Вл. Соловьева закончилась в 1881 г., когда он во время публичной лекции воззвал к Александру III не допустить смертной казни народовольцев. Сотрудничал в журналах: «Православное обозрение», «Вопросы философии», «Вестник Европы», «Журнал Министерства народного просвещения», «Русское обозрение». Основные труды: «Философские начала цельного знания» (1877), «Чтения о Богочеловечестве» (1881), «История и будущность теократии» (1887), «Россия и Вселенская Церковь» (1887), «Оправдание добра» (1897), «Три разговора» (1899—1900). Им были переведены «Прологмены» Канта.

<sup>1</sup> *Платон* (Πλάτων) — «Широкий» — нарицательное имя философа, которое заменило ему настоящее и которое означало либо широту лба, либо широту его взглядов (см. указанные Соловьевым соч.: «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» Диогена Лаэртского и «Жизнь Платона» Олимпиодора).

<sup>2</sup> *Солон* (ум. 559 до н. э.) — знаменитый афинский законодатель, причисляемый к числу семи мудрецов.

<sup>3</sup> *Феодор*, или *Теодор* (Θεοδόρος) — знаменитый и уважаемый Платоном математик из Мегары (см. о нем подробнее в примеч. к «Теэтету»).

<sup>4</sup> *Академия* — философская школа, названная так в честь рощи героя Академа, около которой поселился Платон. С небольшими перерывами эта школа просуществовала до 529 г. н. э., после чего была закрыта по указу византийского императора Юстиниана.

<sup>5</sup> *Панэций* (Панетий) из Родоса (185—ок. нач. I в. до н. э.) — представитель Средней Стои.

<sup>6</sup> *Фрасилл*, или *Трасилл*, Александрийский (ок I в. н. э.) — доверенное лицо императора Тиберия, первый из известных кодификаторов сочинений Платона. Ему принадлежит тематическая разбивка диалогов на тетрады. Всего же он насчитывал больше, чем приводит Соловьев, — 56, при условии деления «Государства» на 10, а «Законов» на 12 отдельных диалогов.

<sup>7</sup> *Шлейермахер* Фридрих Даниель (1768—1834) — немецкий протестантский теолог, филолог и родоначальник герменевтики в европейской философской традиции; был близок к йенским романтикам. С 1804 по 1828 г. издал в 6 томах сочинения Платона («*Platons Werke*») в собственном переводе. В России читающей публике известен более изданием переведенных «Речей о религии» и «Монологами».

<sup>8</sup> *Аст* Фридрих (1778—1841, по другим данным, умер в 1871 г.) — последователь Шеллинга, полагавший учение о духе в основу своей герменевтики. Кроме названного сочинения «Жизнь и труды Платона» издал также «Платонический словарь» («*Lexikon Platonicum*»; 1834—1839).

<sup>9</sup> *Штальбаум* Готфрид (1793—1861) предпринял критическое издание сочинений Платона (1821—1825), которое было учтено при издании сочинений Платона в русском переводе В. Н. Карпова.

<sup>10</sup> *Целлер* Эдуард (1814—1908) — немецкий теолог и историк философии, автор 6-томной «Истории греческой философии» [«*Die Philosophie der Griechen*» (1844—1852)]. На русском языке многократно издавался его «Очерк по истории греческой философии», представляющий собой конспективное изложение «Истории».

<sup>11</sup> *Ибервег* Фридрих (1826—1871) — автор первого руководства по всеобщей истории философии, изданного в 1863—1866 гг.

<sup>12</sup> *Грот* Джордж (1794—1871) — английский историк, сочетавший работу в экономической сфере с интересом к античной истории, избирался членом Лондонского парламента. Между 1846 и 1856 г. публикует «*History of Greece*» («История Греции»), отмеченную в то время как лучшее исследование, написанное на европейском языке.

<sup>13</sup> *Тейхмиллер* Густав (1832—1888) — немецкий теолог, сторонник Лейбница и Лотце. На русский язык переводилось сочинение «О бессмертии души» («*Über die Unsterbl. der Seele*»), изданное в 1895 г.

<sup>14</sup> «Нет личности Платона — нет общей характеристики».

<sup>15</sup> Вл. Соловьев переводил «Апологию Сократа» и «Протагора», и первый его перевод входит в изданное в советское время Собрание сочинений Платона в 3, а затем в 4 томах.

<sup>16</sup> Вл. Соловьев имеет в виду *philia* — «дружбу», «дружественное притяжение» стихий, или первоэлементов, в результате чего, по Эмпедоклу, создается мир, и *agapē* — буквально означавшее в древней Церкви трапезу христианской братской любви, которая совершалась после литургии. *Эрот*, или *Эрос*, в досократической традиции — бог любви. В трактовке Платона, из-

лагаемой устами Сократа в «Пире», Эрот причисляется к демонам, поскольку он стремится к полноте и богатству своего отца Пороса, не обладая им изначально, но, пресытившись, ниспадает до нищеты своей матери, Пеннии («Бедности»).

<sup>17</sup> Речь идет о проекте построения своего рода «Государства философов» (Платонополис), которое не смогло бы, конечно же, существовать без разрешения и поддержки властей.

<sup>18</sup> *Порфирий* (234—между 301 и 305) — ученик и издатель сочинений и лекций Плотина. Философия последнего до нас дошла благодаря главным образом этой деятельности Порфирия. Известны его самостоятельные комментарии на диалоги Платона («Кратил», «Парменид», «Тимей» и др.) и сочинения Аристотеля, жизнеописания Пифагора и Плотина, а также полемические произведения против христиан.

### М. А. Орлов

#### Учение Плотина о душе

(На основании сочинения его «О бессмертии души»)

Впервые: Учение Плотина о душе (на основании сочинения его «О бессмертии души»): Отчет Одесской Третьей гимназии за 1883/84 и 1884/85 учебные годы. Одесса, 1885. Печатается по первопубликации.

Сведения об авторе этой работы, к сожалению, оказались недоступными. Известно только, что он был преподавателем старших классов в 3-й Одесской гимназии с 1882 по 1885 г. Текст печатается по традиционному для прошлого столетия печатному изданию годовых отчетов деятельности гимназии за это время, с приложением наиболее удачных, выполненных за прошедший период, работ сотрудников и учащихся. Отметим, что на выбранного нами автора делает ссылку А. Ф. Лосев в 6-м томе «Истории античной эстетики» (М., 1980).

<sup>1</sup> В хронологическом списке написания Платином трактатов это сочинение («Περὶ ἀθανασίας ψυχῆ») идет вторым (см.: *Порфирий. О жизни Плотина*. 4). В издании Порфирия «Эннеады» — это 7-й трактат IV «Девятки». В данном произведении, как, возможно, ни в каком другом, отразилась критика учителя Плотина, Аммония Саккаса, различных неплатонических воззрений на душу.

<sup>2</sup> Первое мнение обычно приписывается Демокриту (в варианте Эпикура такого рода атомы являются эфирными), второе же — учение стоиков о пневме как огненном дыхании тончайшей телесности, пронизывающей весь мир и одухотворяющей косную материю.

<sup>3</sup> Плотин здесь следует рассуждению Платона из диалога «Федон» (85е и далее).

<sup>4</sup> То есть те элементы, которые брались в качестве «архэ» многими философами-досократиками.

<sup>5</sup> По всей видимости — эпикурейская точка зрения.

<sup>6</sup> «Тончайшим телом».

<sup>7</sup> Аристотель отказывается признать движение души, утверждая, что, говоря о движении, мы будем вынуждены говорить и о месте, ставя душу в



один ряд с телесными сущностями. Источник движения (а такова душа) сам вовек необязательно должен двигаться. См.: «О душе», 406а и далее.

<sup>8</sup> Ср.: *Аристотель*. О душе, 407а.

<sup>9</sup> Учение о смешении всего телесного принадлежит стоикам. См., например: *Стобей*. Эклоги, I, 153.

<sup>10</sup> Ср.: «Федон», 92—94, а также: *Аристотель*. О душе, 408а.

<sup>11</sup> Дальнейшие суждения Плотина о душе строятся вокруг суждений из следующих диалогов Платона: «Федон» (72, 78, 88), «Федр» (245, 247), «Тимей» (28а), «Государство» (439, 521).

<sup>12</sup> См.: «Федон», 96а и далее.

<sup>13</sup> *Сорит* (греч. «куча») — парадокс, созданный мегарским философом Эвбулидом Милетским («С какого числа камней начинается куча? С одного? С двух? С трех?..»). Здесь термин «сорит» употребляется как обозначение такого способа рассуждений, когда одно следствие как бы «нагромождается» на другое.

<sup>14</sup> Имеется в виду знаменитое решение мальчиком-рабом математической задачи, из которой Сократом делается вывод о том, что душа этого мальчика еще до рождения должна была знать идеи равного, неравного и т. д. (см.: «Менон», 82b и далее).

<sup>15</sup> Ср. с современным переводом и изданием данного трактата Плотина: «О бессмертии души» // Вопросы философии. 1994. № 3. С. 157—172 (пер. М. А. Солоповой).

## М. С. Корелин

### Падение античного мирозерцания <фрагмент>

Впервые: *Корелин М. С.* Падение античного мирозерцания (культурный кризис в Римской империи). М., 1895. Печатается по первопубликации.

*Корелин Михаил Сергеевич* (1855—1899) — историк, воспитанник Московского университета, где по окончании его, в 1880 г., был профессором на кафедре всеобщей истории. Круг его интересов был весьма широк: всеобщая история, западноевропейская литература, вопросы теории искусства и эстетики. За исследование легенды о Фаусте был награжден золотой медалью; печатал в одно и то же время в «Историческом вестнике» статьи о культуре Возрождения и романтизме («Эпоха Возрождения и германофильство»). Занимался историей папства («Важнейшие моменты в истории средневекового папства»: Русская мысль. 1890) и культурным кризисом Римской империи. Это составило курс лекций, читанных им в Московском политехническом музее в 1891—1892 гг. и изданных в Санкт-Петербурге (1895 и 1901 гг.) под названием «Падение античного мирозерцания (культурный кризис в Римской империи)». Кроме этого, вышла в свет его работа «Ранний итальянский гуманизм и его историография: Критическое исследование М. Корелина» (М., 1892), за которую он получил докторскую степень и которая должна была бы стать введением к не осуществленному им сочинению о Лоренцо Валле. В 1896 г. в журнале «Вопросы философии и психологии» печатались «Очерки итальянского Возрождения» и «Очерки развития философской мысли в эпоху Возрождения».

В настоящем издании приводятся выбранные места из работы «Падение античного мирозерцания». Интерес вдумчивого историка, специалиста по эпохе Возрождения, к платонической философской традиции не случаен. «Великое возрождение наук и искусств» не могло обойтись без идеологической направленности, равно как и без осмысления духовного опыта античного прошлого. Акцент поставлен на культурно-религиозной стороне такого явления, как платонизм, и выводы, которые делает публикуемый автор, характеризуют, скорее, точку зрения «contra» (против) на позднейшую философскую традицию, представленную последователями Плотина.

<sup>1</sup> Стоицизм и т. н. средний платонизм.

<sup>2</sup> Здесь некоторая неточность. Эпикуреизм не отрицал религию. Эпикур признавал существование богов и даже создал весьма своеобразную теологию. Стоики также немало внимания уделяли религиозной проблематике; в частности, именно им принадлежат первые рациональные доказательства бытия Божия (см.: *Цицерон*. О природе богов). Другое дело, что и эпикурейцы, и стоики критиковали суеверные представления о богах, многообразие народных культов, отдавая предпочтение, если можно так выразиться, «умозрительной религии».

<sup>3</sup> «Неопифагореизм» и «неоплатонизм» — достаточно поздние и весьма абстрактные обозначения тех течений, которые возникли в III столетии. Если по отношению к неоплатонизму это обозначение в целом признать удачным, то о сколь-либо целостной традиции неопифагореизма, к которой принадлежали такие разные люди, как Флавий Филострат и Никомах из Герасы, говорить сложно.

<sup>4</sup> Имеется в виду установление единого для всего Римского государства культа императора.

<sup>5</sup> *Аполлоний Тианский* (ум. ок 97) — странствующий проповедник, маг, считавшийся пифагорейцем. Весьма популярная фигура, историческую славу которой принес первый в истории европейской литературы биографический роман Флавия Филострата II (ок. 165—ок. 245) «Жизнь Аполлония Тианского». Этот роман был написан по «заказу» императрицы Юлии Домны (ум. в 217), которая таким образом желала популяризовать культ этого человека, возможно и для противопоставления его культу Иисуса Христа. Действительно, Аполлоний стал популярен при дворе ряда императоров. Так, ему поклонялся Александр Север, а Аврелиан именно после явления ему во сне Аполлония велел установить общегосударственный культ Непобедимого Солнца.

<sup>6</sup> Ср.: *Плотин*. Эннеады, V.1.

<sup>7</sup> Очевидно, автор так понимает двойственность всекосмической души: как разумная, она направлена на созерцание ума, как демиургическая — обустройства, оживляет материю.

<sup>8</sup> Имеются в виду т. н. «Халдейские оракулы», текст, составленный в конце II в. неким жрецом Юлианом (причем явно в эллинизированной среде). Известно, что Ямвлих написал комментарий к ним («Совершеннейшее халдейское богословие»), который, впрочем, до нас не дошел. Судя по сочинению Дамаския («О первых принципах»), в данном комментарии Ямвлих трактовал учение о первоедином в духе «Халдейских оракулов» (см. излагаемую автором двумя строками ниже триаду).

<sup>9</sup> Речь идет о традиционном для неоплатонизма делении на умопостигаемую и умную сферу: мыслимое как объект мышления-стремления естественным образом лежит выше мыслящего.

<sup>10</sup> Излагается теология Ямвлиха согласно воззрениям Саллюстия («О богах») и Прокла (Комментарий к «Тимею»). Впрочем, иерархия богов у Ямвлиха, по этим авторам, была сложнее, в частности высшие боги у него утраивались, а затем удесятерялись. «Натуральные» боги — это демоны, правящие природными явлениями.

<sup>11</sup> Имеется в виду знаменитая сатира Лукиана «Собрание богов», где бог насмешки Мом издевается над обилием новых богов, наполнивших Олимп во времена правления Антонинов.

<sup>12</sup> Император Юлиан Отступник правил в 361—363 гг. Погиб во время похода против персов.

<sup>13</sup> См. речь Юлиана «К Солнцу», где император сообщает, что он составил это сочинение, основываясь на воззрениях Ямвлиха.

<sup>14</sup> Там же, 158а.

<sup>15</sup> На самом деле такого рода боговдохновенными текстами для неоплатоников являлись диалоги Платона, а также поэмы Гомера, Орфея и «Халдейские оракулы».

<sup>16</sup> См.: «Эннеады», V.1.7.

<sup>17</sup> Смех в античной культуре иногда носил черты катарсиса (очищения) и не исключено, что именно это мог иметь в виду Гомер.

<sup>18</sup> См.: «К Солнцу».

<sup>19</sup> Имеется в виду известное скептическое «Письмо к Анебону» Порфирия, ответом на которое явился трактат Ямвлиха «О египетских мистериях».

<sup>20</sup> Автор использует традиционную трактовку порождения мира Единым, которая исходит из нескольких популярных метафор, используемых Плотинем, и превращает его учение об отношении Начала к миру в вульгарный вариант стоицизма.

<sup>21</sup> Неоплатоники четко различали Провидение и природную необходимость (см., например, V и VI книги «Платоновской теологии» Прокла).

<sup>22</sup> Здесь излагается скорее учение о теургии не Плотина, а Ямвлиха (см. «О египетских мистериях»).

<sup>23</sup> См. «О философии из оракулов» — трактат, сохранившийся в извлечении Евсевия Кесарийского.

<sup>24</sup> Как станет видно из нижеследующего изложения этики Плотина, все не так просто. Но самом деле материальное для неоплатоников не есть зло, хотя и может стать его носителем. Зло приходит от неблагоприятного выбора души и в известном смысле субъективно.

<sup>25</sup> См.: *Порфирий*. Сентенции... 21.

## М. Д. Муретов

Новозаветная Песнь Любви

<фрагмент>

Впервые: Богословский вестник. 1903. № 11—12. Печатается по: *Муретов М. Д.* Новозаветная Песнь Любви. Сергиев Посад, 1903.

*Муретов Митрофан Дмитриевич* (1851—1917) — русский православный богослов, профессор Московской Духовной академии. Основные труды — о Новом Завете, об учении о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова. Незадолго до смерти М. Д. Муретова были изданы его воспоминания — «Годы студенчества» (Богослов. вестник. 1916. № 10—12; 1917. № 1).

<sup>1</sup> Слово «симпосион» (συμπόσιον) переводится как совместная дружеская «попойка», или «пирушка». Современное общепринятое название этого диалога — «Пир». Во время первой части античного традиционного пира было принято удовлетворять потребность в пище, с тем чтобы вторую половину уже полностью посвятить беседам за чашей уже неразбавленного вина, тогда как вначале обильную еду запивали разбавленным вином. Вторая часть пира, собственно, и была главной — «сyumпосионом». Муретов пользуется переводом В. Карпова, где в примечаниях приведено свидетельство Атенея: поэт Агафон (Ἀγαθόν) (ок. 448—ок. 400 до н. э.) после 90-й Олимпиады получил общественную награду и, по обычаю тех времен, отмечал ее двухдневным пиром.

<sup>2</sup> О третьем небе в христианской литературе первым заговорил ап. Павел во 2 Послании к Коринфянам (12, 2—4): «Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет — в теле ли — не знаю, вне ли тела — не знаю: Бог знает — восхищен был до третьего неба... что он был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать». В дальнейшем, чтобы не уподобляться гностикам, число небес боялись увеличивать. Иоанн Златоуст (IV в.) говорит только об одном небе («Гомилии на Книгу Бытия»), блаж. Феодорит (V в.) — о двух, Василий Великий (IV в.) и Иоанн Дамаскин (VIII в.) — о трех, ссылаясь на ап. Павла.

<sup>3</sup> *Диотима* — пифия храма Аполлона в Дельфах, к которой, по преданию, обращался Сократ.

<sup>4</sup> Это место из диалога Муретовым приводится по переводу В. Н. Карпова. В более новом переводе С. К. Апта эти же свойства Эрота описаны так: «...он храбр, смел и силен, он искусный ловец, непрестанно строящий козни, он жаждет разумности и достигает ее, он всю жизнь занят философией, он искусный чародей, колдун и софист» (203d—e).

<sup>5</sup> То есть прекрасное само по себе.

<sup>6</sup> Παλινψδέω (Παλίν-ψδή) — «петь нечто противоположное прежнему»; термин, обозначающий покаянную песнь.

<sup>7</sup> См.: «Федр», 249—250.

<sup>8</sup> Отстаиваемая автором точка зрения не вполне учитывает сложность платоновского учения о душе. В упомянутом выше «Федре» приводится, скорее, внешний набросок, чем схематически просчитанная «изнутри» догма. Общность природы душ у богов и людей постигается не генетическим способом («помыслил = воспроизвел»), а иносказательно, аллегорически, т. е. как бы вослед существующему ходу вещей. Соответственно и род любовного влечения не может быть жестко предопределен.

Автор отмечает необычность поведения главного персонажа Платоновых диалогов, но не пытается найти этому объяснения. На наш взгляд, Платон намеренно выделяет этим Сократа в «Пире» из общего числа афинян, причисляющих себя к цеху искусства. Ибо, будучи охваченным особым рода

влечением к прекрасному самому по себе (к «самокрасоте» — по выражению М. Муретова), Сократ в своем повествовании оставляет в стороне чувственные проявления любви. Имманентная вовлеченность в чувственное восприятие прекрасного, взятое само по себе, оказывается, по сути, определением форм, т. е. поверхностным скольжением, без постижения сущности прекрасного. Если оно и приводится, то лишь в качестве отправной точки для толчка к поиску подлинной красоты.

<sup>9</sup> 13-я глава 1 Послания к Коринфянам, называемая в библиистике «Гимном любви», заканчивается словами: «А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше» (1 Кор. 13, 13).

<sup>10</sup> В афинском Ареопаге стояла статуя «Неведомого Бога».

## П. Верецацкий

Плотин и блаженный Августин в их отношении  
к тринитарной проблеме

Впервые: Плотин и блаженный Августин в их отношении к тринитарной проблеме: Вступительная лекция по кафедре патрологии, читанная 20 сентября 1910 г. // Православный собеседник. 1911. № 7—8, 9. Печатается по первопубликации.

Об авторе публикуемой речи, к сожалению, больше ничего не известно, хотя позднейшая критика Плотина и Августина активно использует этот материал.

<sup>1</sup> Интересно, что одним из внешних оснований для отстаивания идеи единства Божества как для неоплатоников, так и для христианских богословов являлась полемика с гностиками, разделявшими (в случае христианизированного гнозиса) Отца Нового Завета и Творца Ветхого, а также парадигму демиурга «Тимея». Хотя Августин жил позднее Плотина и не был непосредственным участником гностических споров, единство Творца сущего, явленного в единстве творческого акта, ему пришлось отстаивать в полемике с последователями манихейского учения.

<sup>2</sup> *Eo ipso* — само по себе (лат.).

<sup>3</sup> Такого рода претензия может быть предъявлена (и предъявлялась даже самыми тонкими авторами прошлого — начала нашего века) к любому мыслителю, занимающему строгую апофатическую позицию по отношению к Первому началу. Однако претензия эта рождается лишь по той причине, что к *описанию* отношения трансцендентного Начала и сущего подходят с точки зрения школьной логики (если сказано «превыше бытия», как же может быть «силой?»). В действительности все те положительные определения, которые Плотин (или Августин, или Ареопагит, или автор какой-либо из «Упанишад») дает Началу, есть лишь максимально правдоподобные (здравые) исходные моменты для суждения о сущем, но не о самом Абсолюте!

<sup>4</sup> Отсюда, собственно, и будет развиваться средневековая концепция тождества возможности и энергии в Божестве.

<sup>5</sup> Несколько странное суждение, особенно если вспомнить трактат II. 9, где Плотин как раз и доказывает, что Космос прекрасен потому, что един.

«Дуалистическое» в нравственном плане (а именно нравственно-метафизический дуализм и имеет в виду автор статьи) возникает лишь как противоположность-противоречие между осознанием мира во всей его полноте и частным, обывательским его восприятием. Первое направляет человека к совершенному благу, второе может вызвать (и вызывает) уклонения от целого, рождает в душах зло. Таким образом, если у Плотина (как и у ряда других «языческих метафизиков») и присутствует нравственно-метафизический дуализм, то он не касается «этого» и «того» миров («тот» мир — всецелое, «этот» — лишь чувственное подобие всего, что существует в обыденном сознании; причем Единое «не удалено» даже от этого чувственного подобия). Подлинно дуальное в метафизике Плотина — это коренная двойственность бытия, которая становится понятна при рассмотрении того, как конструируется Ум, включающий в себя все сущее, при исхождении о Единого. Однако эта дуальность не имеет нравственно-метафизического характера (т. е. не является тем, что мы привыкли именовать дуализмом).

<sup>6</sup> «Благо, от которого все существующее [становится] благом, благо, без которого ничто не [может] быть благом».

<sup>7</sup> Такого рода противопоставление христианского Бога Абсолюту неоплатонизма вызывается (если оставить в стороне чисто идеологические соображения), во-первых, тем, что при рассмотрении наследия Плотина традиционно оставляется за скобками мистическая сторона его воззрений. В этом случае апофатика основателя неоплатонизма может показаться достаточно формальной вещью. Во-вторых, Бог христианства — не вне истории. Его Промысел — то, что направляет историческое событие. Для неоплатоников же история — вещь совершенно неважная и в определении божества не играющая какой-либо роли. Отсюда-то и возникает представление о его внеличной природе (поскольку личность связывается с историей).

<sup>8</sup> *Implicite* — подспудно (лат.).

<sup>9</sup> «*Ego sum, qui sum*» — «Я есмь тот, кто *есть*» (лат.). — Ср. с известным ответом Бога Моисею на вопрос об имени Божества в синодальном переводе: «Аз есмь Сущий» (Исх. 3.14).

<sup>10</sup> Противопоставляются негативный метод и метод анализа высших определений Божества.

<sup>11</sup> Следует сказать, что Единое Плотина нельзя даже назвать «чистым бытием». В том-то и глубина интуиции критикуемого автором неоплатонизма, что Единое в последнем не привязывается ни к какому из бытийных определений, превосходя их все, но не обращаясь в лишенную определений абстрактную точку. Ибо последняя почти ничто, поскольку она меньше бытия. Единое же превосходит его. Оно больше бытия и жизни, а не нечто абстрагированное от них.

<sup>12</sup> Такая интерпретация понимания Платином Единого вызвана тем, что последний, с одной стороны, говорит о внеположности его сущему, с другой же — о присутствии его повсюду.

<sup>13</sup> *Quo modo* — каким образом (лат.).

<sup>14</sup> *Moto proprio* — собственным побуждением (лат.).

<sup>15</sup> Эта фраза показывает, насколько восприятие Плотина находилось под влиянием «Логик» Гегеля. Очевидно, что ни о каком диалектическом саморазвитии Единого ни у Плотина, ни у кого-либо из других неоплатоников

речи не было. Единое не может *развиваться* до мира по той хотя бы причине, что мир ниже его. К тому же сфера диалектического — это сфера Ума.

<sup>16</sup> Применение термина «катафатическое богословие» к образу мышления Августина в отечественной критике очень редко, если вообще не исключительно. Поскольку в широкий обиход терминологическая пара *апофатическое — катафатическое* была впервые введена преп. Максимом Исповедником только в VII столетии, вместе с публикацией трудов Дионисия Ареопагита, она применялась главным образом к характеристике восточного богословия.

<sup>17</sup> *Memoria* — память (лат.). Автор вполне законно идентифицирует «сознание» и «память», поскольку главный когитационный акт *сознания* проводится Августином именно в пределах собственной памяти.

<sup>18</sup> *Interna visio* — букв. внутреннее зрение (лат.).

<sup>19</sup> *A minori ad majus* — от малого к большому (лат.).

<sup>20</sup> *De utroque* — и равно от [Сына] (лат.). Здесь Августин дает повод к проведению аналогии с более поздним догматическим утверждением об исхождении Св. Духа — *Filioque* (и от Сына). Следует заметить, что у самого Августина детальной разработки этого положения нет, есть только попытка выразить равенство отношений трех Лиц в Св. Троице. При этом ипостазизируемый в восточном богословии Св. Дух сводится к принципу отношений между Отцом и Сыном. Этот недостаток западного богословия особенно четко проявится у Фомы Аквинского. По этой причине в восточном тринитарном богословии с особым вниманием относились к различению самого Св. Духа как отдельной ипостаси и даров Св. Духа.

<sup>21</sup> *Mutatis mutandis* — изменив изменяемое, или что следует изменить (лат.).

<sup>22</sup> То есть Плотина, родившегося, вероятно, в Ликополе Египетском.

<sup>23</sup> Имеется в виду Афанасий Великий (293—373) — архиепископ Александрийский. Эта формула была выдвинута им в полемике с арианами и аполлинарианами.

<sup>24</sup> *Trinitas — unus Deus (est)* — Троица есть единый Бог (лат.).

<sup>25</sup> Именно под влиянием Амвросия Медиоланского (339—397), выдающегося латинского богослова и проповедника, Августин в 387 г. принял крещение.

<sup>26</sup> Трудно предположить большую несообразность, чем суждения, подобные этим. Абсолютная безусловность Платонова Единого как раз и свидетельствует в пользу полной его свободы. Единое творит бытие не под логическим принуждением, но совершенно свободно (и именно поэтому оно — Благо). Для подтверждения этой мысли можно привлечь завершающие трактаты VI «Девятки» Плотина.

<sup>27</sup> Действительно, для авторов доникейской эпохи (например, для Тертуллиана, Оригена) отношения между Лицами Троицы диктовались их, если так можно выразиться, «генетическим порядком». Отсюда такое тяготение этих авторов к «субординационизму» в рассмотрении тринитарной проблематики. К слову сказать, здесь и пролегает одно из существеннейших различий между Платином и Августином: неоплатонизм, естественно, исповедовал «субординационистскую» точку зрения на отношения между Единым, Умом и Душой.



<sup>28</sup> Отметим еще раз, что это как раз и выступает свидетельством в пользу свободы творческого акта Единого (как свободно рождает Сына Бог Отец).

<sup>29</sup> *Contradictio in adjecto* — внутреннее противоречие в определяемом объекте (лат.).

<sup>30</sup> Ср. с нашим примечанием 26. Несколькими страницами выше автор говорил о том, что мир проистекает из Единого «с необходимостью».

<sup>31</sup> *Raison d'être* — основание к бытию (фр.).

<sup>32</sup> Необходимо отметить, что учение Плотина о Едином, Уме и Душе не является чем-то аналогичным тринитарному учению Августина, поскольку его функции совершенно иные.

<sup>33</sup> Имеется в виду сочинение Августина «О Троице».

*Савеллиане* — последователи учения Савеллия (начало III в.), утверждавшего, что Бог-в-себе (в состоянии «молчания») есть единое существо, выступая же из своего молчания, он является как Троица.

<sup>34</sup> «Тожждества».

<sup>35</sup> Душа и Ум принадлежат Полноте, создаваемой Единым, однако из этого совсем не следует их «единосущие» с Началом: хотя бы потому, что Единое не имеет сущности, то есть субстрата единства.

<sup>36</sup> *Ариане* — последователи Ария (вторая половина IV в. — 336 г.), утверждавшего, что Бог-Сын не единосущен Отцу, будучи тварным бытием.

## К. А. Кузнецов

Платон: Введение в анализ «Государства» и «Законов»

Впервые: Платон: Введение в анализ «Государства» и «Законов». Одесса, 1916. Печатается по первопубликации.

*Кузнецов Константин Алексеевич* (1883—1953) — филолог, историк права, искусствовед, основатель советского музыковедения. В 1906 г. окончил историко-филологический факультет Гейдельбергского университета, в 1907 г. — юридический факультет Московского университета. После этого обучался в Германии у Ф. Вольфрума истории музыки. По возвращении с 1912 г. — приват-доцент Московского университета. В 1913 г. был профессором во Владивостоке, а с 1914 по 1921 г. — профессором Новороссийского университета и Высших женских курсов в Одессе. С 1923 г. начал преподавать в Московской консерватории, где с 1936 г. занимал профессорскую должность, с 1942 г. заведовал кафедрой истории музыки, а с 1943 по 1945 г. — кафедрой истории русской музыки. Список трудов Кузнецова так же обширен, как и сфера его научных интересов. Первая печатная работа называлась «К характеристике исторической школы юристов» (Одесса, 1914). В 1915 г. он опубликовал свой отчет о годичной стажировке в Англии — «Английская палата общин при Тюдорах и Стюартах» (Одесса, 1915) и тогда же — «Очерки по теории права». Следом увидела свет публикуемая нами работа, а в 1917 г. там же был напечатан труд под названием «Истории философии права: Античная Греция». В 1918 и 1919 гг. соответственно выходят «Основные моменты в истории древнегреческой философии права» и «Идея современного общества и государства». Далее, начиная с 1919 г. тематика печатных работ, очевидно, отражает перемену в научном амплуа К. А. Кузнецова, и еще в Одессе издаются «Этюды о музыке». Потом он пе-

реезжает в Москву, где занимается главным образом западноевропейской оперой и историей русской музыки. В частности, под его редакцией с 1924 по 1927 г. выходит четырехтомная «История русской музыки в исследованиях и материалах».

<sup>1</sup> «О месте... у Платона».

<sup>2</sup> *Дарест* Рудольф — французский историк права. Полное название упоминаемой работы — «La science du droit en Grece. Platon, Aristote, Theophraste» (Paris, 1893). В «Журнале Министерства народного просвещения» в том же году вышла рецензия Ф. Ф. Зигеля: «Наука права в Древней Греции. Отзыв на Dareste».

<sup>3</sup> На наш взгляд, нет особой необходимости противопоставлять «Законы» и «Политика», поскольку несколько ниже в том же диалоге есть следующее высказывание: «...когда скоро в городах не рождается, подобно матке в пчелином роде, царь, тотчас выделяющийся среди других своими телесными и душевными свойствами, надо, сойдясь всем вместе, писать постановления, стараясь идти по следам самого истинного государственного устройства (301e)» (пер. С. Я. Шейман-Топштейн).

<sup>4</sup> Имеется ввиду цитируемое в 8-й книге «Государства» высказывание Еврипида из его «Троянок»: «Тираны мудры ведь, общаясь с мудрыми» (цит. по: Платон. Сочинения: В 3 т. М., 1971. Ч. 1).

<sup>5</sup> Под личиной афинянина, по мнению А. Ф. Лосева, скорее всего скрывается сам Платон [см. примеч. на с. 601 к 3 т., ч. 2 (Собр. соч. Платона. М., 1972)].

<sup>6</sup> *Виламовиц-Меллендорф* Ульрих фон (1848—1931) — немецкий историк и филолог.

<sup>7</sup> *Моммзен* Теодор (1817—1903) — крупнейший немецкий историк и филолог, автор до сих пор не превзойденного по подробности и основательности труда по истории Древнего Рима.

<sup>8</sup> *Еллинек* Георг (1851—1911) — немецкий правовед, сторонник эволюционного взгляда на развитие парламентаризма. Названное сочинение издавалось в переводе на русский язык в 1907 г., причем сразу же в двух различных редакциях.

<sup>9</sup> *Савиньи* Фридрих Карл фон (1779—1861) — немецкий историк права.

<sup>10</sup> Автор перечисляет известные названия памятников античной литературы.

*Гиппий* из Элиды (род. ок. 460 до н. э.) — один из софистов старшего поколения, именем которого у Платона надписано два диалога. Названное сочинение Гиппия (в другом переводе — «Названия народов») до нас не дошло.

По свидетельству Диогена Лаэртского, «Государство» Платона почти полностью совпадает с планом подобного сочинения Протагора, которое, к сожалению, не было известно даже древним компиляторам.

«Политии» — своего рода описания устройства городов. Известно, что Аристотель вместе с Теофрастом (372—288 до н. э.) составили 158 таких описаний.

Вероятно, имеется в виду слушатель и ученик Сократа — Критий из Афин (460—403 до н. э.) — родной дядя Платона, причисляется к софистам. Известны его «Элегии», дошедшие отдельными фрагментами.

<sup>11</sup> *Геродот* из Галикарнаса (ок. 484—425 до н. э.) — «отец истории», по словам Цицерона. Им составлено «Изложение событий» («*Histories apodeixis*»), которое стало началом нового литературного жанра — греческой историографии.

<sup>12</sup> «Над всеми этими [чувствами] стоит разум, решающий, что из них лучше, что хуже; он-то, став общим установлением государства, получает название закона» (пер. А. Н. Егунова; цит. по: *Платон. Сочинения*. Т. 3. Ч. 2, М., 1972).

<sup>13</sup> Это же место в переводе А. Н. Егунова: «Не должно укрыться, что одни местности превосходят другие в смысле рождения лучших или худших людей. И невозможно устанавливать законы вразрез с местными условиями».

<sup>14</sup> Вероятно, имеется в виду случай использования Протагором особой подкладки под тяжелую ношу.

<sup>15</sup> *Бранд* — герой одноименной драмы Г. Й. Ибсена (1828—1906), действовавший по принципу: «Все или ничего». В литературе XX в. стал прообразом, с одной стороны, бескомпромиссного реформатора общества, результат действий которого может иметь непредсказуемые для него же самого последствия; с другой — слепой преданности народа, верящего в искренность своего вождя.

<sup>16</sup> «Впрочем, должно наказывать рабов по справедливости и не изнеживать их, как свободных людей...» (пер. А. Н. Егунова).

<sup>17</sup> Имеется в виду часть законодательного корпуса Юстиниана «*Corpus juris civilis*».

<sup>18</sup> *Деликт* (*delictum*) — юридическое правонарушение, или преступление, влекущее за собой наказание.

<sup>19</sup> Критий возглавлял правление тридцати тиранов в Афинах (411—404 гг. до н. э.). Для того чтобы открыто установить тираническое правление, он убрал Фермена, принадлежащего к более умеренному крылу той же олигархической партии.

<sup>20</sup> Никколо Макиавелли в своем сочинении «Государь», адресованном Лоренцо Медичи, фактически оправдывает любые средства ради достижения высокой цели в деле правления.

<sup>21</sup> Имеется в виду небольшой трактат «Геракл на распутье», где проповедуется «правильный и естественный» выбор того пути, который не идет против совести, но более труден в практическом исполнении.

<sup>22</sup> *Исократ* (436—338 до н. э.) — афинский оратор, учитель риторики, считается создателем общего универсального образования, которое он основывал на владении человеком своей речью.

<sup>23</sup> *Феогний* (ок. 2-й пол. VI в. до н. э.) — греческий поэт из Мегары. Сохранились две его книги «Элегий», основной канвой которых служит рассказ автора юному Кирну о достойных нравах старой аристократии.

<sup>24</sup> То есть цикл произведений Софокла.

<sup>25</sup> *Демосфен* (384—322 до н. э.) — афинский оратор и политический деятель, речи которого до сих пор служат образцом аргументации отстаиваемой точки зрения. Автор имеет в виду речь «Против Тимократа» (есть русский перевод в издании: *Демосфен. Речи*: В 3 т. М., 1999. Т. 1).

<sup>26</sup> *Фемистокл* (524—459 до н. э.) — знаменитый античный политик, благодаря деятельности которого Афины отстояли свою независимость в войне

с персами (480 г.) и впоследствии занимали ведущее место в Делосском союзе греческих городов.

<sup>27</sup> «Практическое использование».

<sup>28</sup> Знаменитая афинская Академия была основана Платоном в 388 г. до н. э. и просуществовала до времени императора Юстиниана (указанный автором 529 г.). История Академии вполне отражает судьбу всей платонической философской традиции и насчитывает три этапа: с 388 по 270 г. до н. э. школа практически без изменений придерживалась учения Платона позднего периода его творчества; в Средней Академии (270—150 гг. до н. э.) сильны были скептические настроения; Новая Академия ближе к концу своего существования вновь возвращается к первоначальному платонизму.

<sup>29</sup> *Евдокс Книдский* (ок. 408—355 до н. э.) известен как математик, астроном, географ и врач. По свидетельству Диогена Лаэртского, переехал вместе с учениками из Кизика в Афины назло Платону, поскольку когда-то был им отвергнут (VIII, 86).

<sup>30</sup> «Женщины в народном собрании» («*Ecclesiazusae*»).

<sup>31</sup> «Корысть».

<sup>32</sup> *Эмпор* — путешественник, купец.

<sup>33</sup> *Дикеарх Мессинский* (Сицилия; IV—III вв. до н. э.) — ученик Аристотеля и Теофраста, обладавший энциклопедическим охватом знаний своего времени. Критически относился к учению Платона о государстве, что нашло отражение в его сочинении «Триполитикон».

<sup>34</sup> *Панэций* с Родоса (ок. 180—100 до н. э.) — эллинистический философ, основатель Средней Стои.

<sup>35</sup> «Смешанный род».

<sup>36</sup> Акт «проскинесы» — низкое коленопреклонение перед правителем божественного происхождения. О первых попытках введения этого ритуала для своих подданных Александром Македонским рассказывает Арриан в книге «Поход Александра».

<sup>37</sup> Терсит упоминается во второй песне «Илиады» (II, 212), где он изображен уродливым, злобным и завистливым человеком.

<sup>38</sup> *Фритрэдер* (от англ. free trade — «свободная торговля») — сторонник модного в XIX столетии течения в политэкономии, означавшего невмешательство государства в торговую и хозяйственную сферу.

<sup>39</sup> Нет государства «благоразумного, или, по крайней мере, которое таким могло бы быть» («О досуге» 8, 3).

## Б. А. Чагин

Философия Древней Греции  
(стенограмма лекции). Л., 1936

Впервые: Философия Древней Греции (стенограмма лекции).

*Чагин Борис Александрович* (1899—1987) — советский философ, доктор философских наук (с 1946 г.), профессор (с 1948 г.), член-корреспондент АН СССР (с 1960 г.). Член КПСС с 1920 г. Окончил Институт красной профессуры (1931 г.). С 1922 г. на преподавательской работе, с 1963 г. — зав. кафедрой истории философии Ленинградского университета, старший научный

сотрудник ленинградской кафедры философии АН СССР. В течение ряда лет был членом редколлегии журналов «Вопросы философии», «Философские науки», редактором «Вестника Ленинградского университета». Основные направления научно-исследовательской работы: история философии, главным образом марксистско-ленинская философия, исторический материализм.

Б. А. Чагин — автор обобщающей монографии о мировоззрении Плеханова, один из редакторов его «Избранных философских произведений» и «Философского литературного наследия». Он также один из авторов шеститомной «Истории философии», первого тома «Истории КПСС», «Краткого очерка истории философии» и т. д. Другие сочинения: «Философские и социологические воззрения Ф. Меринга» (М.; Л., 1934); «Борьба Ленина за марксистский материализм в 90-х гг.» (М.; Л., 1940); «Борьба марксизма-ленинизма против философского ревизионизма в кон. XIX — нач. XX в.» (Л., 1959); «Из истории борьбы В. И. Ленина за развитие марксистской философии» (М., 1960); «Ленинский этап в развитии марксистской философии» (Л., 1960); «Из истории борьбы против философского ревизионизма в германской социал-демократии. 1895—1914 гг.» (М.; Л., 1961); «Г. В. Плеханов и его роль в развитии марксистской философии» (М.; Л., 1963); «Развитие Марксом и Энгельсом теории научного социализма после Парижской Коммуны» (М.; Л., 1964); «Ленин о роли субъективного фактора в истории» (Л., 1967); «Субъективный фактор: Структура и закономерности» (М., 1968); «Создание и развитие К. Марксом и Ф. Энгельсом теории научного коммунизма» (Л., 1970); «Очерк истории социологической мысли в СССР (1917—1969)» (Л., 1971); «Марксистско-ленинский принцип партийности в философии» (Л., 1974); «Разработка Г. В. Плехановым общесоциологической теории марксизма» (Л., 1977); «Структура и закономерности общественного сознания» (Л., 1982); «В. И. Ленин о диалектике объективного и субъективного в историческом процессе» (Л., 1985); «Исторический материализм в СССР в переходный период 1917—1936 гг.: Историко-социологический очерк» (М., 1986) (совместно с В. И. Клушиным).

Помещенная здесь работа представляет собой образец пересмотра истории развития философской мысли в Древней Греции. Подобное действие связано с переосмыслением значения философии вообще с точки зрения универсального космополитизма новой идеологии. В критической философской литературе XIX в. подчеркивалась своего рода возвышенность и неотмирность греческого гения. В сочинениях античных авторов находили некое предчувствие христианской эры. В период становления советского образа мышления искали диаметрально противоположного понимания греческой мысли, с тем чтобы приспособить и присоединить ее к «навсегда» найденному и доктринально выверенному ходу мышления в марксистско-ленинской материалистической колее. Принципиально снята всякая акцентировка духовного, или религиозного, содержания и соответственно выражено крайне негативное отношение к Платону. Автор не вдается в детали читаемого материала, поскольку перед ним не стоит задача его непосредственного раскрытия или демонстрации автономности древнегреческого понимания мудрости как таковой. По этой причине весьма трудно выяснить его собственное отношение к тому, что представляется на суд публики, — отшлифовываются общие положения, которые должны стать новым канонем восприятия истории древней философии (даже страстный возглас по поводу Эпикура

в конце работы звучит не от первого лица, а как заклятие с помощью цитаты из первоисточника). Действительно, четыре послевоенных десятилетия, вплоть до недавнего времени, считалось стандартным восприятие античности как чего-то неокончательного и несовершенного в самой себе, поскольку в античных источниках искали ростки научной методологии и научного подхода к мирозданию, т. е. то, что было представлено в ней в минимальном объеме.

## П. П. Блонский

Философия Плотина  
(фрагменты)

Впервые: Философия Плотина. М., 1918. Печатается по первопубликации.

*Блонский Павел Петрович* (1884—1941) — психолог, педагог и историк философии. Окончил историко-филологический факультет Киевского университета, с 1913 г. до революции был приват-доцентом педагогики и психологии в Московском университете. Одновременно преподавал на Высших женских педагогических курсах. По философским убеждениям был близок к С. Н. Трубецкому. В 1918 г. защитил диссертацию по теме «Философия Плотина» и выпустил книгу с тем же названием. В советское время занимался психологией и педагогикой. В 1919 г. создал Академию социального воспитания в Москве, стал ее первым председателем и профессором (до 1931 г.), где воплощал свою теорию трудовой народной школы. В 1930—1940 гг. заведовал лабораторией памяти, а потом мышления и речи в Институте экспериментальной психологии. В качестве предмета психологии Блонский рассматривал сознательное поведение, тесно связанное с социальными отношениями. Был автором одной из классификаций видов памяти (принятой за основную в отечественной психологической науке), которая построена на подразделении памяти по типу запоминаемого материала на двигательную, эмоциональную, образную, вербальную, представляющие ступени единого генетического ряда. Занимался также проблемами развития мышления и полового созревания.

Кроме названной работы им были опубликованы: «Современная философия» (Ч. 1—2. М., 1918—1922); «Педология» (М., 1934); «Память и мышление» (М., 1935); «Очерки детской сексуальности» (М., 1935). Ретроспективно выходили книги: «Избранные педагогические произведения» (М., 1961); «Избранные психологические произведения» (М., 1964).

<sup>1</sup> *Антифон*, или *Антифонт* (Ἀντιφῶν) (V в. до н. э.) — софист старшего поколения, о котором Ксенофонт упоминает как об оппоненте Сократа (Воспоминания о Сократе, 16, 1).

<sup>2</sup> Автор перечисляет мнения досократических философов, выделяя в них, если позволительно так выразиться, «трагический» элемент, связанный с противопоставлением умопостигаемого и истинного наличному существу. Гераклит — см., например, фрагменты 49 и 105 по Diels—Kranz (далее — DK); Парменид — см. всю первую часть поэмы «О природе»; пифагорейцы — имеется в виду убеждение последних в том, что объяснить все сущее возможно посредством аналогии с числами и математическими объектами в

широком смысле данного слова; Эмпедокл — см. фрагменты из его поэмы «Очищения»; Анаксимандр — фр. 1В и т. д.

<sup>3</sup> См.: «Апология Сократа», 29d и далее.

<sup>4</sup> *Мания* — священное безумие, даруемое богами: окружающим кажется, что человек впадает в безумие, одержим каким-то необычайно сильным стремлением, которое не мотивировано бытовой необходимостью. От корня этого же слова Платон производит мантическое искусство гадания, или узнавание будущего (μανική — μαντική) (См.: «Федр», 244a–d).

<sup>5</sup> П. Блонский излагает идеи трех основных текстов Платона — «Федона», «Государства», «Федра».

<sup>6</sup> Прежде всего это касается «Никомаховой этики» Аристотеля.

<sup>7</sup> См. «Метафизику», 1026a: «Первая же философия исследует самостоятельно существующее и неподвижное. А все причины должны быть вечными, особенно же эти, поскольку они являются причинами тех божественных предметов, которые являются нам. Таким образом, имеются три умозрительных учения: математика, учение о природе, учение о божественном».

<sup>8</sup> Имеется в виду Евдем из Родоса, возможный адресат и редактор (или автор?) т. н. «Евдемовой этики».

<sup>9</sup> Имеется в виду поэма Парменида «О природе», где последовательно излагаются путь истины и путь мнения.

<sup>10</sup> Учение о пределе и беспредельном как началах («архэ») всего сущего можно с уверенностью атрибутировать лишь Филолаю, пифагорейцу третьего поколения.

<sup>11</sup> Здесь уже отсылка к поэме «О природе» Эмпедокла.

<sup>12</sup> Имеются в виду апории Зенона Элейского, в основании которых лежал тезис: «Много не существует».

<sup>13</sup> Ср. со знаменитым выражением блаж. Августина: «Бог всегда творит», т. е. творит, исходя из своей вечности, временное; это, конечно, не обязывает Бога «стать» творцом.

<sup>14</sup> Здесь автор имеет в виду т. н. «восьмую гипотезу» диалога «Парменид» (см. 166b), понятую им, по примеру неоплатоников, в космоонтологическом смысле.

<sup>15</sup> Вероятно, имеется в виду отстаивание Гераклитом борьбы противоположностей и вообще войны как необходимого начала для поддержания прекрасного космического строя (зло в таком случае оказывается лишь субъективным феноменом — ср. с фрагментом 102 из DK: «Для бога все прекрасно и справедливо, люди же одно признали несправедливым, другое — справедливым»).

<sup>16</sup> Бог-демиург в диалоге «Тимей» создает Космос, взирая на прекрасную умопостигаемую парадигму, выступающую для него благим образцом для подражания.

<sup>17</sup> См. XII книгу «Метафизики».

<sup>18</sup> *Ens realissimum* — сущность наиреальнейшая (лат.). Это понятие средневековой схоластики. На наш взгляд, автор здесь слишком сближает телеологию Аристотеля и Фомы Аквинского.

<sup>19</sup> Диоген Лаэртский утверждает, что известная максима: «Познай себя» — принадлежит не Хилону, а именно Фалесу (см.: «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов», I. 40).



<sup>20</sup> Гален, римский врач-теоретик, утверждает, что Анаксимен считал, будто человек является по природе своей воздухом, будучи тождественным архэ Космоса (см.: Комментарий к сочинению Гиппократов «О природе человека», XV, 25).

<sup>21</sup> Имеются в виду трактаты из медицинского «Гиппократова корпуса».

<sup>22</sup> См.: Фр. 1, 12, 26, 101 из DK.

<sup>23</sup> Имеется в виду содержание т. н. «пути Истины» из поэмы Парменида «О природе» и апории Зенона. Хотя, конечно, о формулировке этих логических законов раньше, чем это сделал Аристотель, говорить не имеет смысла.

<sup>24</sup> Трудно сказать, действительно ли орфизм стал источником учения Платона о знании как воспоминании опыта постижения чистого бытия, отстаиваемое им в диалогах «Менон» и «Федон».

<sup>25</sup> У Платона это звучит так (см.: «Софист», 253d–e): «Кто, таким образом, в состоянии выполнить это, тот сумеет в достаточной степени различить одну идею, повсюду пронизывающую многое, где каждое отделено от другого; далее, он различит, как многие отличные друг от друга идеи охватываются одною и как, наоборот, одна идея связана в одном месте совокупностью многих, наконец, как многие идеи совершенно отделены друг от друга...»

<sup>26</sup> См.: «Государство», 519c.

<sup>27</sup> Эту «интуицию» можно понять как акт идеации — переход от множественности сущих к единой идее, пронизывающей всех их.

<sup>28</sup> Гипертрофированное понимание античной философии как науки особенно было свойственно советской философской школе.

<sup>29</sup> То есть эллинистическая философия.

<sup>30</sup> Блонский высказывает свое мнение раньше французского исследователя П. Адо (1963), проповедующего тот же целостный подход (см. недавний перевод этой книги: Плотин, или Простота взгляда. М., 1991). Всеохватывающий обзор творчества Плотина с изложением и частичным переводом его трактатов А. Ф. Лосева появился много позднее (История античной эстетики. М., 1980. Т. 6).

<sup>31</sup> Средневековой.

<sup>32</sup> Такое различие академиков и платоников можно найти лишь в некоторых латинских текстах (у Цицерона и, отчасти, у Августина). Под академической философией в этом случае понимались умеренный скептицизм и эклектика, в отличие от «чистого» платонизма.

<sup>33</sup> Имеется в виду Аммоний Саккас (175—242) — александрийский мудрец, не оставивший после себя трактатов. Судя по всему, философствование для него, как и для Сократа, Антисфена, Эпиктета и многих других античных философов, сосредотачивалось на форме беседы, по отношению к которой письменный текст выступал всего лишь как «напоминание» (памятка). Благодаря Немесию известна его критика стоического натурализма в понимании души. Что касается его положительного учения, то судить о нем следует по текстам Плотина (согласно Порфирию, Плотин считал, что всего лишь пересказывает основные мысли своего учителя).

<sup>34</sup> Нумений из Апамеи (вторая половина II в.) — один из наиболее значительных «пифагореизирующих» платоников эпохи, предшествующей воз-

никновению неоплатонизма. Если судить по Порфириевой «*De vita Plotini*», школу Плотина в Риме долгое время считали идущей в русле учения Нумения. Действительно, в ранних сочинениях основателя неоплатонизма заметно влияние этого сирийского платоника. Однако постепенно Плотин вырабатывает собственный взгляд на Первоначало и подвергает уничтожающей критике Нумениеву концепцию Единого как ума. В связи с этим Порфирий и Амелий писали книги против отождествления учения Плотина с Нумениевым.

<sup>35</sup> *Лонгин* (начало III в. — 273 г.) — знаменитый ритор и философ-платоник. Учился также у Аммония. У Порфирия (в «*Жизни Плотина*», 19) он, скорее, жалуется на безмерное количество ошибок в тексте Платиновых трактатов, которые дошли до него через руки переписчиков, чем на темноту мысли.

<sup>36</sup> Имеется в виду император Юлиан Отступник (331—363), в своих письмах, гимнах, памфлетах открыто примыкавший к платонизму.

<sup>37</sup> *Мани*, или *Манес* (216—ок. 277) — религиозный проповедник, использовавший в своем учении противопоставление Ветхого и Нового Заветов, говоривший об изначальном онтологическом дуализме света и тьмы, добра и зла. К секте его последователей, манихеев, долгое время (около десяти лет) принадлежал и сам Августин (см. о внутренней борьбе и философском становлении августиновской онтологии 7-ю и 8-ю книги «*Исповеди*»).

<sup>38</sup> Следы влияния Плотина на Августина заметны во многих его «ранних» произведениях (см., например, конец I-й книги «*Исповеди*»). Впрочем, именно с легкой руки Августина утвердилось мнение, что для неоплатоников космос есть всего лишь «разнaráженный труп».

<sup>39</sup> Интересно, что в последней нередко происходило отождествление идей Плотина с Аристотелевыми.

<sup>40</sup> *Боэций* (480—524) — знаменитый римский мыслитель, которого можно назвать предшественником средневековой схоластики. Автор многочисленных сочинений, в том числе комментариев к сочинениям Аристотеля и Порфирия.

<sup>41</sup> К «*Категориям*» и к «*Об истолковании*».

*Марий Викторин* (сер. IV в.) — латинский неоплатоник, принявший в пожилом возрасте христианство. Написал ряд логических сочинений, а также полемические трактаты против ариан и манихеев.

<sup>42</sup> *Марциан Капелла* (V в.) — автор энциклопедического труда по философии на латинском языке.

*Макробий* (V в.) — автор комментария к Цицеронову «*Сну Сципиона*», (ок. 400 г.). Суждения Боэция и Макробия легли в основу средневекового понимания законов гармонии космоса, в т. числе музыкальной.

*Халкидий* (вторая половина III — первая треть IV в.) — христианский латинский автор, переведший на латынь «*Тимея*» и написавший комментарий к нему (часть его сохранилась). В своих теоретических воззрениях ближе к Нумению, чем к Плотину, что неудивительно, ибо Нумениев «интеллектуализм» в понимании Начала ближе христианству, чем Платинов вариант апофатики.

*Гай* (не путать со знаменитым римским юристом второй половины II в. Гаем) — платоник, возможно старший современник Аммония. Его сочинения изучались в школе Плотина.

*Апулей* из Мадавры (первая половина II в.) — адвокат, философ, писатель, автор знаменитого романа «Метаморфозы». Оставил ряд философских сочинений, из которых сохранились не два, а три: «О демоне Сократа», «О Платоне и его учении», «О мире».

<sup>43</sup> *Флавий Кассиодор* (490—583) — руководитель канцелярии при дворе готских королей. После 540 г. в отставке. В основанном им Виварийском монастыре написал «Институции» — учебник, в котором содержались основы образования (т. н. семь свободных искусств).

<sup>44</sup> *Клавдиан Мамерт* (вторая половина IV — начало V в.) — известный поэт, живший при дворе императора Гонория.

<sup>45</sup> Имеется в виду Псевдо-Дионисий Ареопагит.

<sup>46</sup> *Эриугена* Иоанн Скот (810—877) — уроженец Ирландии, живший при дворе Карла Лысого, переводчик с греческого, создатель трактата «О разделении природы», имевшего отчетливый эманационистский характер.

<sup>47</sup> *Philosophus summus* — высочайший философ (лат.).

<sup>48</sup> То есть логических сочинений.

<sup>49</sup> «Первоначала теологии».

<sup>50</sup> *Экхарт* Иоганн (Майстер Экхарт; 1260—1327) — знаменитый немецкий мистик, автор «Духовных проповедей», многие из идей которых переключаются с мистикой неоплатоников.

<sup>51</sup> Греческая эмиграция «византийских гуманистов» была связана, во-первых, с преследованием правительством, принявшим точку зрения Паламы и паламистов, во-вторых же — со все возрастающей турецкой опасностью, закончившейся завоеванием османами Византийской империи.

*Плифон* Гемистий (1355—1452) — византийский философ и политик, подвизавшийся при дворе правителей Мореи (Пелопонесских владений Византии, долее всего сохранявших независимость от турок и переживших во второй половине XV столетия культурный и экономический расцвет). Участвовал в объединительном Флорентийском соборе 1438 г., во время которого и познакомился в итальянскими гуманистами.

<sup>52</sup> *Фичино* Марсилио (1433—1499) — флорентийский гуманист, философ, глава флорентийской Академии, созданной в подражание Афинской.

*Пико делла Мирандола* (1463—1494) — итальянский гуманист, сторонник Платона и неоплатонизма, стремившийся создать парадигму «философской религии».

<sup>53</sup> В Кембридже даже складывается неоплатонический кружок.

<sup>54</sup> *Филон Александрийский* (ок. 30 до н. э. — ок. 50 н. э.) — эллинистически образованный иудей, автор многочисленных аллегорических толкований Ветхого Завета, заложивший основу будущей христианской экзегетики. Находился под влиянием античной философии, особенно стоицизма, пифагореизма и платонизма.

<sup>55</sup> *Потамон* из Александрии — основатель эклектической школы (о ней известно ничтожно мало, да и то лишь из Диогена Лаэртского — см. I. 21), согласно современным представлениям, жил значительно раньше Аммония, во времена правления Августа.

<sup>56</sup> *Бруккер* Иоганн Якоб (1696—1770) — автор одного из первых в Германии трудов по истории философии — «Критической истории философии» («*Historia Critica Philosophiae*»), изданной в 6 томах (1742—1744), в кото-

рой подчинял собственно историю философской мысли идее становления христианской догматики.

<sup>57</sup> «В нем (неоплатонизме) составилась заговор падшего человечества, ибо, не имея возможности истиной победить христианское благочестие, запутали обманом».

<sup>58</sup> *Schwermerie, Fraumerie der Phantasie* — увлеченность, мечтание фантазии (нем.). Вполне вероятно, что Блонский был знаком с «Руководством по истории философии» Готлиба Теннеманна (*Geschichte der Philosophie*) в 11 томах (1789—1819).

<sup>59</sup> *Eine Geisteskrankheit* — болезнь духа (нем.).

<sup>60</sup> Имеется в виду «Исторический и критический словарь» скептика Пьера Бейля (1647—1706), изданный в 1695—1697 гг.

<sup>61</sup> Мюллер Готтфрид (1797—1840) — немецкий историк, занимавшийся античной эпохой.

<sup>62</sup> «Нет никого в наш век, кто бы удивился Плотину, не читают... и не задумываются, оставляя трудные места незамеченными; всюду останавливаются и всячески этому противятся».

<sup>63</sup> Упоминается книга немецкого историка Якоба Гримма (1785—1863) «Размышление, в котором рассматриваются Платиновы наблюдения над началами мышления». Трактат Платина III. 8 носит название «О природе, созерцании и Едином», а главы 8—10 посвящены мышлению.

<sup>64</sup> Перечисляются книги Тейлора: «Плотин о Прекрасном», «Пять книг Платина» и «Избранные работы Платина».

<sup>65</sup> Дитрих Тидеманн выпустил 6-томный историко-философский труд «Дух спекулятивной философии от Фалеса до Беркли» (*Geist der spekulativen Philosophie von Thales bis Berkeley*). Bd 6. 1791—1797).

<sup>66</sup> Латинская цифра в нумерации трактатов Платина обозначает номер «девятки», идущая после нее арабская — порядок трактата в данной девятке (в издании Порфирия), вторая арабская — номер главы.

<sup>67</sup> *Крейцер* (1771—1858) — немецкий филолог романтического настроения.

<sup>68</sup> Имеется в виду уже упоминавшийся трактат «О природе, созерцании и Едином».

<sup>69</sup> Джордано Бруно Шеллинг посвящает одноименное произведение: «Бруно, или О божественном начале вещей: Беседа» (1802). Последнее по времени издание на русском языке см. в: *Шеллинг. Сочинения: В 2 т. М., 1987. Т. 1*; в нем в авторских примечаниях цитируется Платонов «Тимей» (68е).

<sup>70</sup> Винцер: «Очерк правил Платина, применимых к учению о нравах».

<sup>71</sup> «О различии между учениями Платина и Шеллинга о высшем божественном произволении».

<sup>72</sup> Сам Шеллинг упоминает о Платине в «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» (1809) в том месте, где говорит об учении об эманации (Гете также считал философию Платина философией эманации), причем, по его мнению, «Плотин (I. 8. 8) остроумно, но недостаточно описывает переход изначального добра в материю и зло» (перевод этого места дан по: *Шеллинг. Сочинения: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 105*), а также в «Философии мифологии и Откровения», своем

предсмертном труде, где он говорит о неоплатониках, «что они сами стремились создавать свою философию, рассматривая мифологию».

<sup>73</sup> Имеется в виду трактат V. I — «О трех первоначальных ипостасях».

<sup>74</sup> «О прекрасном».

<sup>75</sup> ...дает «некоторое правило названия прекрасного и красивого», излагает связь «в искусстве греческих таинственных учений о прекрасном» и «мифах».

<sup>76</sup> Рассуждение Прокла о Едином и Красоте.

<sup>77</sup> Гейгль: «Плотинова физика».

<sup>78</sup> «Перевести плотинизм в знание нашего времени».

<sup>79</sup> Бутервекк: «Тщательное исследование философов александрийских и неоплатоников».

<sup>80</sup> «Исказители платоновских учений».

<sup>81</sup> Плотин участвовал в несчастливом походе императора Гордиана III против персов (243—244 гг.).

<sup>82</sup> «Он всякий раз особенное возвращает к полному всеобщему».

<sup>83</sup> «Духовного делания».

<sup>84</sup> *Ritter* Генрих (1791—1869) — автор труда «История философии».

<sup>85</sup> Эманационное учение.

<sup>86</sup> Маттер: «История Александрийской школы».

<sup>87</sup> *Kreytzer* Георг Фридрих (1771—1858) — немецкий философ.

<sup>88</sup> Штейнгарт: «Вопросы диалектики Плотина, впервые рационально связанные».

<sup>89</sup> «Плотинические упражнения».

<sup>90</sup> *Philosophus philosophum* — философ философов (лат.).

<sup>91</sup> *Pistis* (греч. πίστις — вера; нем. *Berberreung*) — можно перевести как «раскаяние», или «обращение к вере».

<sup>92</sup> «Диссертация о плотинизирующем Дионисии Ареопагите».

<sup>93</sup> «Неоплатонизм и христианство: Исследование доступных рукописей Дионисия Ареопагита с внимательным сличением с аналогами. Т. 1. Неоплатоническое учение».

<sup>94</sup> Неандер: «О всемирно-историческом значении II. 9 (трактата) “Девятток”».

<sup>95</sup> Ян: «Плотинизирующий Василий Великий».

*Св. Василий Великий* (ок. 330—379) — епископ Кесарии Каппадокийской, глава каппадокийского кружка, благодаря деятельности которого был выработан христианский догмат о Св. Троице и Св. Духе, утвержденный на II Вселенском Соборе (381 г.). Мнение Яна о влиянии сочинений Плотина на каппадокийцев многократно подтверждалось позднее и считается бесспорным. Дискутируется степень этого влияния. Вопрос сложный и единого решения до сих пор нет, поскольку он близко подходит к проблеме отношения веры и разума в христианскую эпоху вообще. Обычно отмечаются заимствования на уровне философской терминологии, например утверждение термина «ипостась» (ὑπόστασις) наряду с уже употребляемым понятием «сущность» (οὐσία), тогда как сам стиль мышления каппадокийцев несколько иного направления, нежели у самих неоплатоников.

<sup>96</sup> «Изучение мистицизма: Плотин и его доктрина».

- <sup>97</sup> «Ключевой пункт старой философии».
- <sup>98</sup> «Завершением» древней философии.
- <sup>99</sup> «Саморазрешение старой философии».
- <sup>100</sup> Имеется в виду издание «Греческой философии» Целлера.
- <sup>101</sup> Кирхнер: «Философия Плотина».
- <sup>102</sup> «Строение Универсума».
- <sup>103</sup> «Человек и его назначение».
- <sup>104</sup> Кирхгофф: «Сочинения Плотина».
- <sup>105</sup> Рихтер: «Неоплатоническое учение».
- <sup>106</sup> «Его (Плотина) философию по отношению к Евангелию следует рассматривать только как предчувствие, представление и желаемое достижение правды».
- <sup>107</sup> «Религиозная философия».
- <sup>108</sup> «Историческое отключение античной философии», при этом «критическое отключение» и «задатки к систематическому увязыванию Платона и расширенного и образованного Аристотеля через стоические понятия».
- <sup>109</sup> «Пророк новой философии».
- <sup>110</sup> *Ибервег* Фридрих (1826—1871) — немецкий философ; см. примеч. к статье Вл. Соловьева.
- <sup>111</sup> *Феория* — богозрение, интеллектуальное созерцание.
- <sup>112</sup> Фолькманн: «Вершина античной эстетики» (1860); Бреннинг: «Учение о прекрасном у Плотина (1864); Витринга: «О превосходстве начала прекрасного, которое Плотин помещает в телесности (1860); Грукер: «О книгах Плотина» (I. 6; V. 8); Мюллер: «К учению о прекрасном у Плотина» (1866).
- <sup>113</sup> В 1867 г. выходят «Черты этики Плотина» Мюллера, издавшего за год до этого перевод V. 8 («Об умной красоте»); в 1875 г. он же публикует комментированный перевод III. 8 («О природе, созерцании и Едином»), а в 1882 г. издает «Платиново исследование материи». Результатом занятий Мюллера являются его новые издания — «Эннеады Плотина» (1878—1880), с его во многом новым переводом, и «Порядок в трех первых “Эннеадах” Плотина». В то же время (1883) де Клейст издает «Учение Плотина».
- <sup>114</sup> Пизинос: «Учение Плотина о добродетели» (1895); Рохолль: «Плотин и христианство» (1898); Шарренбройх: «Учение Плотина о прекрасном».
- <sup>115</sup> *Гартман* Эдуард фон (1842—1906) — немецкий философ и психолог, представитель философии «бессознательного», синтезировал в т. н. «динамической метафизике» Гегеля и Шопенгауэра.
- Блонский упоминает работы «Zur Geschichte über Begründung der Pessimismus» — «К истории и обоснованию пессимизма»; «Geschichte des Metaphysik» — «История метафизики» (1899).
- <sup>116</sup> ... «смысловым зерном, интуитивным восприятием, наполненной предчувствием приближением, полную фантазией мечтой, смелой перед любой критикой и без всякого критического оружия» Платона.
- <sup>117</sup> *Древс* Артур (1865—1935) — ученик Гартмана. Приведено название его работы «Плотин и закат античного мировоззрения».
- <sup>118</sup> «Истинно действительное есть истинно действенное» (*пер. со сст.*). «Мышления бытия (genetivus objectivus) есть мышление бытия (genetivus

subjectivus) — имеются в виду разные виды родительного падежного склонения, определяющие принадлежность бытия мышлению в первом случае и принадлежность бытию мышления во втором: «*мышление бытия* (бытия как объекта, на который направлена мысль) есть *бытия мышление* (т. е. бытие действует как субъект мышления)».

<sup>119</sup> *Cogito, ergo sum* — мыслю, следовательно, существую (лат.).

Блонский перечисляет все известные новоевропейские философские концепции главного принципа деятельности сознания, которые начинаются с онтологического самообоснования и заканчиваются утверждением действительности объекта познания.

<sup>120</sup> Кифер издает перевод «Избранных “Эннеад”» с примечаниями в духе Гартмана, а Леоп. Циглер пишет «Западный рационализм и Эрос»; в 1909 г. Гассе выпускает исследование «От Плотина к Гете». Из других работ, которые менее значительны, можно указать работы Голльвитцера («Учение Плотина о свободе воли», 1900—1902), Хорста («Введение... в эстетику Плотина», 1905), Альверманна («Платиновое учение о всеприсутствии Божества», 1905) и вновь Голльвитцера («Вклад в критику и толкование Плотина», 1909).

<sup>121</sup> Марбургская школа неокантианской философии была основана профессорами университета этого города Германом Когеном (1842—1918), который являлся главой школы, и Паулем Наторпом (1854—1924). Наиболее знаменитым продолжателем этого течения был Эрнст Кассирер (1874—1945).

<sup>122</sup> «Доклады к истории идей. Ч. 1. Филон и Плотин».

<sup>123</sup> Речь идет о книге М. И. Владиславлева «Философия Плотина» (1868), в которой и высказано пожелание такого метода.

<sup>124</sup> Именно к этому методу прибегнул А. Ф. Лосев при исследовании творчества Плотина, в опубликованной в 6 томе «Истории античной эстетики».

<sup>125</sup> Имеется в виду перевод ряда трактатов V и VI «Эннеад», осуществленный под редакцией профессора Нежинского института Г. В. Малеванского и впервые опубликованный в журнале «Вера и разум» (1897—1900). До сих пор он составляет основу русских изданий Плотина.

<sup>126</sup> Точнее перевести: «просто» единое.

<sup>127</sup> Греческое *hypostasis* переводится как «основание, подставка». Блонский справедливо отмечает некоторую, скорее, путаницу, чем подмену понятий. Принятие тождественности и одновременно различности при их родственных определениях «сущность» и «ипостась» произошло вне философской среды неоплатоников и потому не вполне применимо к ним. После длительной борьбы за догмат веры в IV в. христианское богословие вырабатывает положение, уравнивающее значение этих терминов: одна и та же сущность в трех ипостасях и вне их не может находиться; поэтому в каждой отдельной ипостаси (Лице Св. Троицы) пребывает вся полнота божественной сущности. У неоплатоников же эти понятия следует различать.

<sup>128</sup> *Hypokeimenon* — подлежащее, подкладка (др.-греч.).

<sup>129</sup> «Случайно записанные».

<sup>130</sup> Такого рода «субстанциализация» зла не соответствует духу учения Плотина и следует обычно из нескольких слишком категорично переведенных фраз трактата «О причине и источнике зла» (I. 8). На самом деле мате-



рия «пуста» и в этом смысле может стать субстратом для принятия зла, последнее же рождается от неправильных действий и неправильного настроения души.

<sup>131</sup> Под «похотливой восточной фантастикой» Блонский подразумевает крайне психологически насыщенные учения гностиков — современников Плотина.

<sup>132</sup> «Так вечная душа в своей деятельности “овременила” мир» — глагол *ἐχρόνωσεν* был переведен А. Ф. Лосевым так же, но полностью это место из III. 7. 11 в переводе последнего выглядит вот как: «[Душа]... овременила себя самое, сделавши это взамен вечности, а затем подвергла и возникший [мир] рабству времени, заставивши его целиком быть во времени...»

<sup>133</sup> То есть логосы.

<sup>134</sup> Понятие «природа» в неоплатонической философии имеет крайне много смыслов.

<sup>135</sup> «Исихия», или «гесюхия» (безмолвие), — особое состояние «я», которое является высшим пунктом познавательной активности и имеет очевидный мистериальный оттенок.

<sup>136</sup> Следует указать, что Плотин называет единое «ипостасью» лишь тогда, когда речь у него идет не о самом едином, а о «едином сущем» (ср. со второй гипотезой «Парменида»), тождественном со всем бытием, т. е. умом. Поэтому введение единого в число субстанций не слишком корректно.

<sup>137</sup> Сходство или «после чего» еще не означает «по причине чего».

<sup>138</sup> «Не знать», как и «знать».

<sup>139</sup> «Не знают».

<sup>140</sup> Мойры (букв. «участи») — греческие богини судьбы. У Платона речь о них идет в диалоге «Государство». Здесь упомянуты три Мойры, дочери Ананке (необходимости): Лахесис, Клото, Атропос (см.: «Государство», 617a–e).

<sup>141</sup> Имеется в виду следующее, непростое для истолкования, место из II письма: «Вот в чем дело: все тяготее к Царю всего и все совершается ради него, он — причина всего прекрасного. Ко второму тяготее второе, к третьему — третье...» (см. 312e).

<sup>142</sup> См.: *Порфирий*. О жизни Плотина, 21. В приводимом Порфирием фрагменте из Лонгина идет речь не о *синтезе* принципов пифагореизма и платонизма, а о глубокой разработке того и другого.

<sup>143</sup> Спевсипп и Ксенократ — ученики Платона, схолярхи Академии после смерти последнего. Не совсем понятно, что имеет в виду П. Блонский под «поздними пифагорейцами», так как к середине IV столетия до н. э. школа Пифагора прекратила свое существование.

<sup>144</sup> Действительно, Эмпедокл был убежден в том, что существует божественная мудрость, совершенно трансцендентная мудрости человеческой. Впрочем, никаких иных свидетельств в пользу трансцендентизма Эмпедокла мы не найдем.

<sup>145</sup> П. Блонский намекает на возможность истолкования пифагорейской аритмологии в духе трансцендентальной эстетики Канта: математическое тогда станет априорными формами созерцания.

<sup>146</sup> См.: *Порфирий*. О жизни Плотина, 21. Фрасилл и Кроний — ныне малоизвестные платоники II столетия. Кроний, возможно, был знаком с Ну-

нением. Во всяком случае, их тексты были популярны в Риме еще начала IV столетия (см.: *Арнобий*. Семь книг против язычников). Модерат из Гаде-са жил в I столетии и был авторитетным мыслителем еще для афинских неоплатоников.

<sup>147</sup> Пустота.

<sup>148</sup> Речь идет об определении Аристотелем души как «первой энтелехии тела, обладающего в возможности жизнью».

<sup>149</sup> В данном случае критика в большей степени направлена на Нумения, чем на Аристотеля. Отметим, что сочинения Аристотеля в то время были не слишком знакомы платоникам. Можно быть уверенным, что Плотин знал физические трактаты Стагирита, его «Органон», его (утраченное к настоящему моменту) сочинения «О философии», «Никомахова этика». Однако «Метафизика» в полном объеме едва ли была ему знакома.

<sup>150</sup> И здесь терминологическое влияние могло быть опосредованным: понятия энергии и динамика в это время перестали быть исключительным достоянием перипатетической школы.

<sup>151</sup> *Noesis* — мышление (*др.-греч.*).

<sup>152</sup> *Poiesis* — произведение, создание (*др.-греч.*).

<sup>153</sup> К этому следует добавить явно стоическое по происхождению представление о всекосмическом государстве душ божественных и человеческих, которое принимает неоплатонизм.

<sup>154</sup> Эта точка зрения не поддерживается другими исследователями. Филон не мог не быть известен ни Плотину, ни его учителю Аммонии. Александрийские же богословы того времени — Климент и Ориген, выросшие в той же интеллектуальной среде, не просто отзываются с похвалой о «пифагорейце Филоне», но и заимствуют у него целые периоды в рассуждениях, целые концептуальные ходы. В первую очередь, по мнению А. Ф. Лосева, это относится к особой мистике умопостигаемого света и, как продолжение и следствие, возникает понятие трансцендентности Первоначала.

<sup>155</sup> *Посидоний* из Апамеи (135—51 до н. э.) — стоический философ, основатель философской школы на о-ве Родос, испытал сильное влияние Платона и Аристотеля. Посидоний — очень популярный мыслитель в первые века по Р. Х., и прежде всего потому, что именно с него начинается синкретическая линия в античной философии.

<sup>156</sup> *Потамон* (см. о нем примеч. 55) — автор термина «эклექтикос» (*ἐκλεκτικός*) — «выбирающий».

<sup>157</sup> Все перечисленные авторы жили во II—III вв. н. э. Многие из них (подобно Плутарху Херонейскому) были, скорее, философствующими писателями, чем собственно философами, другие, наоборот, по преимуществу философами школьными (Феодот и Эвбул, поочередно возглавлявшие Академию). О воззрениях большинства из них мы имеем лишь отрывочные сведения.

<sup>158</sup> *Эксерпнт* (*ex-cerptio*) — извлечение.

<sup>159</sup> Между тем в настоящее время невозможно ограничиться такого рода суждением. В качестве примера укажем на трактаты т. н. «Герметического корпуса», возникшие в том же III столетии, многие из схем в которых напоминают схематику сущего у Плотина, отчего можно говорить о некоем субстрате, послужившем источником и для Плотина, и для авторов «Корпуса».

<sup>160</sup> *Гентилиан Амелий* (вторая половина III в.) — ученик Плотина, весьма плодовитый писатель, сочинения которого, впрочем, до нас не дошли.

<sup>161</sup> «Известно немного» вместо «несомненно».

<sup>162</sup> Имеются в виду реконструируемые по Августину и Ямвлиху трактаты Порфирия «Истинное слово» и «Письмо к Анебону».

<sup>163</sup> Порфирий был финикиянином из г. Тир. Первоначально он учился у Лонгина.

<sup>164</sup> Имеется в виду трактат «О философии из оракулов».

<sup>165</sup> С XIX столетия в науке проявляется тенденция сомневаться в том, что именно Ямвлих написал знаменитый трактат «О египетских мистериях».

<sup>166</sup> «Эннеады», II. 9.

<sup>167</sup> *Феодор Асинский* (последняя треть III — середина IV в.) учился и у Порфирия, и у Ямвлиха. Он был одним из немногих неоплатоников после Ямвлиха, который предпочитал концепциям последнего учение Порфирия. Трактатов Феодора не сохранилось, его идеи дошли до нас в переложении Прокла.

<sup>168</sup> Ямвлих может быть назван «еретиком», лишь если считать, что подлинным неоплатонизмом является то учение, которое было сформулировано в римской школе. Между тем, как об этом свидетельствуют тексты Прокла и Дамаския, Ямвлих заложил основы всей поздней неоплатонической метафизики. Афинские неоплатоники следовали ему, а не Плотину и Порфирию. В этом смысле он — и не еретик, и тем более не гностик (несмотря на гнозисные установки сознания неоплатонизма в целом, их нельзя отождествлять с гностицизмом как историческим явлением). Ямвлих может выглядеть гностиком лишь по той причине, что от него сохранилось несколько богословско-этических трактатов («О египетских мистериях», «О жизни пифагорейской»). Однако свидетельства афинских платоников позволяют понять, что он был в не меньшей степени глубоким метафизиком.

<sup>169</sup> *Анатолий* (вторая половина III в.) — не платоник, а перипатетик, учивший Ямвлиха в Александрии.

*Эдесий Каппадокийский* (первая половина IV в.) — философ и теург, возглавивший школу Ямвлиха после смерти последнего (при этом он перенес ее в Пергам). Учитель Юлиана Отступника.

*Максим Эфесский* (нач. IV в. — 378 г.) — философ, теург, знаменитый толкователь оракулов, старший друг и наставник Юлиана.

<sup>170</sup> «Своего рода неразделенная любовь».

<sup>171</sup> Имеется в виду «Правдивое слово» Цельса, написанное где-то в конце правления Марка Аврелия.

<sup>172</sup> Существует и другая точка зрения, согласно которой Оригеном Порфириево жизнеописание Плотина следует считать не знаменитого александрийского экзегета, а неоплатоника, носившего то же имя.

<sup>173</sup> Перечисляются христианские богословы III—V столетий, влияние на которых Плотина можно установить с уверенностью. Некоторые из них, например каппадокийцы (Григорий Назианзин, Василий Кесарийский и Григорий Нисский), непосредственно общались с пергамскими неоплатониками. Впрочем, на тексты Псевдо-Дионисия, вероятно, большее влияние оказал Прокл. Августин много пишет о неоплатонической литературе (например, в «Исповеди»), а позднее вступает в заочную полемику с Порфирием («О граде Божиим»).

<sup>174</sup> Имеется в виду Юстиниан Великий, император Византии, запретивший в 529 г. преподавание философии в Афинской философской школе, а также в 543 г. на Константинопольском соборе осудивший сочинения Оригена.

<sup>175</sup> *Прокопий Газский* — богослов VI в., особенно решительно выступавший против неоплатонической космологии.

<sup>176</sup> «Я — христианин, а не академик» — то есть верующий христианин, а не философ. Примечательно, что эта торжественная словесная формула как бы продолжает древнюю (II—III вв.) форму исповедания перед принятием мучений за веру: «*Christianus sum*».

<sup>177</sup> Впрочем, «Категории» Аристотеля в переводе Боэция сопровождались «Введением» к ним Порфирия.

<sup>178</sup> *Аврелий Кассиодор* (ок. 477—570) — друг Боэция, основатель монастыря «Вивариум», в котором он собрал значительную по тем временам библиотеку; *Исидор Севильский* (конец VI в.—636 г.) и *Беда Достопочтенный* (674—735) — соответственно испанский и английский церковные деятели, энциклопедисты.

<sup>179</sup> *Алкуин* — наставник в грамоте и науках Карла Великого.

<sup>180</sup> *Ансельм Кентерберийский* (1033—1109) — английский богослов, автор знаменитого «онтологического доказательства» бытия Божия, согласно которому к выводу о существовании Божества мы можем перейти от его понятия, означающего абсолютное совершенство. Однако мы не можем даже помыслить такое совершенство, если не мыслим его существования. Логические предпосылки этого доказательства можно обнаружить в диалоге «Федон».

<sup>181</sup> Фраза эта звучит следующим образом: «Далее, я не стану говорить относительно родов и видов, существуют ли они самостоятельно или же находятся в одних только мыслях, и если они существуют, то тела ли это или бестелесные вещи, и обладают ли они отдельным бытием или же существуют в отдельных предметах и опираясь на них: ведь такая постановка вопроса требует другого, более обширного, исследования».

<sup>182</sup> *Sit venia verbo* — с позволения сказать (*лат.*).

<sup>183</sup> Тем не менее, на наш взгляд, для античности проблема универсалий — проблема лишь гносеологическая. Средневековая же схоластика возникает тогда, когда начинается понимание идеи (рода) как *вещи*, через которую постигается божественность творения мира.

<sup>184</sup> *Гиерокл Александрийский* (первая половина V в.) — автор известных комментариев к пифагорейским «Золотым стихам», александрийский неоплатоник, чье творчество развивалось независимо от афинской школы.

*Эней* из Газы и *Захарий* из Метилены (вторая половина V в.) — христианские богословы.

<sup>185</sup> *Давид Армянский* Анахт — неоплатоник V—VI вв.

<sup>186</sup> *Прантль* Карл (1820—1888) — немецкий философ, последователь Гегеля.

<sup>187</sup> Альберт Штёкль издал в 1865—1866 гг. «Историю философии средних веков» в 3 томах. В 1889 г. на ее основе был издан учебник, часть из которого переводилась на русский язык («История средневековой философии», 1912).

<sup>188</sup> Блонский цитирует по указанному выше, в примеч. 187, русскому изданию страницы 11—12.

<sup>189</sup> «О причинах».

<sup>190</sup> Братья Бернард (ум. до 1130) и Теодорик (ум. ок. 1155) Шартрские пытались синтезировать текст христианского Писания и платоновского «Тимея» для построения физической картины мира. Первый знаменит метафорой об «античных титанах» и «новых карликах» (т. е. о себе и своих современниках).

*Аделяр Батский* (ок. 1090—после 1160) — примирял в своем творчестве Платона и Аристотеля.

*Бернард* из Тура (Бернард Сильвестр) (ум. ок. 1167) — прославился поэтико-философским трактатом «О совокупности мира», посвященном Теодорику.

*Гильберт Порретанский* (1076—1154) — возрождал метафизику в духе Аристотеля.

<sup>191</sup> *Доминик Гундиссалин* (XII в.) — перевел на латынь сочинения Аристотеля, которые на долгое время стали учебником средневековой Европы.

<sup>192</sup> *Авицеброн*, или *Авенцеброль* (ок. 1020—ок. 1070) — писал на арабском языке и переводился на латынь, в частности, Гундиссалином. В своих сочинениях сближал Бога-Творца и материю.

<sup>193</sup> *Бонавентура* (1221—1274) — глава францисканского ордена, носящий имя «серафический доктор» (*Doctor seraphicus*), автор концепции средневекового реализма.

*Иоанн Дунс Скотт* (ок. 1266—1308) — совмещал реализм Бонавентуры с аристотелевским пониманием сущности как «энтости», заключенной в индивидуальные вещах.

<sup>194</sup> Блонский перечисляет имена немецких средневековых мистиков, которые находились вне влияния доминиканского богословия того времени, а значит, были вполне самостоятельны от общепризнанной католической доктрины.

Августинец Лютер, идейно связанный с «Немецким богословием» как автор упоминаемого труда («*Theologia Germanica*») неизвестен, а также существует мнение, что Лютер не ограничился редактированием этого анонимного произведения.

<sup>195</sup> *Мальбранш* Никола (1638—1715) — совмещал картезианство и традиционное понимание философии Августина.

<sup>196</sup> *Вильгельм Оккамский* (Уильям Оккам) (1285—1349) — оксфордский философ, продолжавший учение Дунса Скотта, родоначальник т. н. терминизма (исходившего из теории двух истин). Сближался с номинализмом.

<sup>197</sup> Гегелю «идея [представляется] именно как абсолютное Единство чистого понятия и его реальности», как для Плотина мысль, сущность и идея — одно и то же. С точки зрения Гегеля «природу должно рассматривать как систему ступеней».

<sup>198</sup> Всеобщее.

<sup>199</sup> Если для Гегеля конкретный образ — «знак идеи... образ, впрочем, не что иное по ее [идеи] указанию, как образ прекрасного».

<sup>200</sup> «Отцом философии бессознательного».

<sup>201</sup> Предсознание, сверхсознание — бессознательное Гартмана.

<sup>202</sup> Блонский в некотором роде предвосхищает появление «Мифологий» Ролана Барта, в которых рассматривается наше повседневное пребывание «в мифе» как замкнутом пространстве привычного.

<sup>203</sup> *Шунне* Вильгельм (1836—1913) — немецкий философ, представитель крайнего имманентизма, располагавший принципы познания в «я», а действительную предметность — между «я» и всеобщим сознанием.

*Лунне* Теодор (1851—1914) — психолог, полагавший возможным обосновать логику, эстетику и этику из психических явлений, исследовал бессознательную область психики наряду с З. Фрейдом.

«*Mutatis mutandis*» — «с соответствующими изменениями» (лат.) — то есть, по мнению Блонского, к этому же ряду может быть причислен и Бергсон.

<sup>204</sup> Творчество Плотина сыграло свою положительную роль, которая действительно до сих пор не оценена по достоинству. Но абсолютизация значения его творчества для всей европейской культуры, на наш взгляд, неоправданна. Это излишне хотя бы уже потому, что современное ему иррациональное или сверхрациональное в понимании истины Божества в христианстве изначально имеет иную парадигму мышления, нежели традиционная платоническая, которая несопоставима с ней напрямую. Нечто впитанное и усвоенное уже не есть то же самое в христианской культуре, что было в языческой среде. Далее, вполне понятно, что панлогизм сущего (о котором здесь идет речь) легко переведет стремление имманентного охвата этого сущего в действительность действующего, что впоследствии порождает подобие единой онтологии мировой воли Шопенгауэра; и, в свою очередь, следом «воля к воле» Ницше потребует для себя в ранге абсолютности адекватную себе пустотность, ибо ничего или никого «другого» для нее уже нет. Поэтому из призыва Блонского «назад к Плотину», как нам кажется, должно следовать побуждение двигаться именно по направлению к Плотину, а не *от* него или *из* него, вооружаясь всегда недостаточно хорошо пригнанным к нам оружием для постижения сущего.