



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 прозвание¹. 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 Солоном².

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 Феодору³, 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, Академии⁴ (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)⁵ “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 Фрасиллом⁶ (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.)⁷ отверг подлинность нескольких второстепенных диалогов. Но настоящим зачинателем отрицательной критики Платона должен быть признан *Аст* (1778—1841)⁸. 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 учнейшей 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*⁹, 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», «Клитофон», «Минос», «Эпиномис». Таково же приблизительно суждение *К. Ф. Германна*, *Штейнгарта*, *Зуземиля*. Историк греческой философии *Целлер*¹⁰ 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*¹¹ [«*Untersuchungen über die Echtheit u. Zeitfolge der Platonischen Schriften*» (Wien, 1861)] отрицательно относится к «Пармениду», впоследствии также к «Софисту» и «Политику». *Шаарумидт* [«*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, прищипывает 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*¹² 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», «Феаг», «Гиппий I», «Клитофон», «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 отделял 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-

зание 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 частности. 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 Тейхмиллером¹³. 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 юношей. 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 вмещаются 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 большую 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») ¹⁴. «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 (ὀφρηητικῶν), в отличие от ищущих (ζητητικῶν). 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 мирозерцание, 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 мирозерцания. 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 благости, 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 особенной 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 зрения¹⁵. 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 — αἰ γινόμενον τε καὶ ἀλλοιούμενον 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 — μή 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 заключает 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*)¹⁶ 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 вечной и смертной 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, изо 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 (устами 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 предваряет *будущие* ощущения, и произвести такое предварение 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 (*ὑποθέσεις*) 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 *беспредельное* (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 двойкую 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 присутствии ему руководственным, или начальственным, значением (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, ἐλίκοιροι), т. е. военное сословие, особая добродетель которого есть мужество. Наконец, чувственным вождениям в человеке соответствует в обществе класс людей, занятых физическим трудом для удовлетворения материальных нужд и потребностей своих и всего общества; 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 новоплатоники.

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. Prodrömus platonischer Forschungen (Göttingen, 1852); Entwicklung der platonischer 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); Pfeleiderer. Zur Lösung der Platon Frage» (Freiburg, 1888); Dьtmmler. Akademia (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 новоплатонизма, родом из Ликополя в Египте, учился в Александрии у Аммония Саккаса, считающегося основателем новоплатонической философии. Переселившись в Италию (ок. 241 г.), Плотин становится известным учителем в Риме, потом живет в Кампании, где задумывает основать философский монастырь¹⁷ 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 Порфирий¹⁸, 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* (ὑπερούσιον), 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 ὄν), 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 выходение 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, выходение 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 (ἑτερότες). 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» (τρεις 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 осязательность 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 александрийской 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.

