



НРАВСТВЕННЫЯ И РЕЛИГИОЗНЫЯ ПОНЯТІЯ ДРЕВНИХЪ ГРЕЧЕСКИХЪ ФИЛОСОФОВЪ.

(Продолженіе).

Вопросъ о познаніи бесспорно составляетъ важнѣйшую и основную часть въ философіи Платона. Но вопросъ этотъ имѣетъ прямую связь съ философствованіемъ Сократа, а потому отсюда же слѣдуетъ выводить и самый смыслъ его. Сократъ искалъ знанія у мудрѣйшихъ повидимому людей своего времени и однако не находилъ его; несмотря на то не безплодно было это исканіе, по крайней мѣрѣ и самъ онъ учился и другихъ училъ, какъ должно искать и какими путями можно находить знаніе, а прежде всего Сократъ показалъ, что такое знаніе—дѣйствительное, а непризрачное; не то знаніе, которымъ обыкновенно довольствуются люди, но знаніе, требуемое разумомъ и могущее вполне удовлетворить его нуждамъ. Знаніе очевидно было понято Сократомъ въ столь строгомъ и возвышенномъ смыслѣ, что оно могло представляться его уму только въ значеніи идеала, какъ долженствующее быть, но чего еще нѣтъ въ дѣйствительности. При такомъ понятіи о знаніи, стремленіе къ нему естественно является нравственно-обязательнымъ, получаетъ значеніе добродѣтели. Дѣйствительно Сократъ смотрѣлъ на свою дѣятельность, сущность которой заключалась въ исканіи знанія, какъ на призваніе, предназначенное ему отъ боговъ. Но въ особенности Платонъ стремленіе къ знанію изображаетъ какъ единственную, высшую добродѣтель, изъ которой происходятъ все другія. Тогда какъ у Сократа это стре-

мленіе было личнымъ его свойствомъ и не болѣе того, въ философіи Платона тоже стремленіе теоретически представлено какъ высочайшій образъ жизни, приводящій человѣка къ участию въ божественномъ и вѣчномъ. Здѣсь это стремленіе отрѣшается отъ личной жизни и является уже предметомъ теоретическаго изслѣдованія; именно, для изъясненія его философія Платона полагаетъ основаніе въ ученіи о познаніи; здѣсь же опредѣляются предметъ такого стремленія, границы и степени возможнаго его развитія въ духѣ человѣка. Философія Платона не ограничивается однако изъясненіемъ того, что такое—знаніе, и изображеніемъ въ различныхъ формахъ любви къ знанію какъ высочайшей добродѣтели; кромѣ всего этого, она представляетъ также изложеніе знаній, соотвѣтственно выработанной имъ теоріи о познаніи, насколько онъ признавалъ для себя возможнымъ достиженіе ихъ. Въ этомъ отношеніи Платонъ также слѣдуетъ Сократу, изыскивая знаніе преимущественно въ области вопросовъ нравственныхъ и притомъ, также подобно Сократу, пользуясь какъ средствомъ къ достиженію его критическимъ анализомъ мнѣній. Эта послѣдняя черта составляетъ важнѣйшую особенность философіи Греческой. Ибо съ этою особенностію ближайшую связь имѣетъ то, что какъ Сократъ философское стремленіе къ знанію ограничивалъ изслѣдованіемъ нравственныхъ вопросовъ, такъ и Платонъ, хотя не исключаетъ изъ философіи вопросовъ физическихъ, но въ отношеніи къ нимъ допускаетъ только вѣроятное, предположительное рѣшеніе ихъ; по крайней мѣрѣ иного значенія онъ не даетъ своему ученію о природѣ вещей, представленному въ Тимеѣ; достовѣрное же знаніе и для него достижимо только въ области вопросовъ нравственныхъ ¹⁾. И это въ самомъ дѣлѣ понятно, если

¹⁾ Приступая къ изложенію физики въ Тимеѣ, Платонъ предварительно высказываетъ ту мысль, что такъ какъ видимый міръ не есть сущее, но только бывающее (το γινόμενον), то объ этомъ возможны только

взять во вниманіе, что, при отсутствіи въ тѣ времена много-вѣковой исторической опытности, при недостаточности средствъ къ наблюдательному изученію вещей, при несравненно большей склонности Греческаго народа къ разсужденію и собесѣдованію, чѣмъ къ тщательному, безмолвному наблюденію и изученію, единственнымъ источникомъ къ образованію научныхъ понятій оставалась критическая обработка общепринятыхъ мнѣній относительно различныхъ жизненныхъ вопросовъ. Мы видѣли, что только помощію критическаго анализа мнѣній были выработаны Сократомъ строгія логическія требованія относительно знанія. Конечно вмѣстѣ съ этимъ Сократъ разоблачилъ несостоятельность мнѣній, но при этомъ онъ былъ убѣжденъ, что хотя общепринятые мнѣнія и далеки отъ истины, однако въ тожѣ время не могутъ быть отвергнуты какъ совершенно ложныя, что незнаніе, свойственное обыкновенно людямъ, не есть совершенное отсутствіе знанія, а только несовершенство, недостаточность, необладаніе имъ въ полномъ и чистомъ видѣ. Впослѣдствіи Аристотель, обозрѣвая источники философскаго знанія, на главномъ планѣ поставляетъ общепринятые мнѣнія, въ особенности мнѣнія древнѣйшихъ мудрецовъ и философовъ и дѣйствительно, при рѣшеніи различныхъ вопросовъ, постоянно обращается къ этому источнику не для того, конечно, чтобы прямо заимствовать мнѣнія у другихъ, но съ тою цѣлью чтобы, посредствомъ сопоставленія различныхъ мнѣній по поводу извѣстнаго вопроса, исправленія и дополненія ихъ, достигнуть положительнаго рѣшенія его. При этомъ онъ руководится тою мыслію, что во всякомъ мнѣніи непремѣнно есть доля истины, ибо искать истины и познавать ее болѣе или менѣе свойственно всѣмъ по природѣ; немаловажнымъ пособіемъ къ приобрѣтенію знанія онъ признаетъ также анализъ словъ, ибо слова—

вѣроятныя мнѣнія, а не достовѣрное знаніе; познаніе природы возможно только въ формѣ *πίστεως*, а не *ἐπιστήμης*. 28 и далѣе.

знаки мыслей. Аристотель предназначаетъ здѣсь въ теоріи тѣ способы для образованія философскихъ идей, которые были уже свойственны философіи по самымъ условіямъ ея происхожденія и развитія въ средѣ афинской демократіи. Впрочемъ, далеко прежде, еще первые греческіе философы, при высказываніи своихъ идей, имѣли постоянно въ виду или исправленіе, или отрицаніе мнѣній, бывшихъ въ общемъ употребленіи, принадлежавшихъ болѣе или менѣе всѣмъ или же по самой природѣ человѣческаго познанія, или же какъ наслѣдіе исторической жизни и воспитанія народа ¹⁾. Къ этой именно цѣли философы постоянно направляли свои ученія; но діалектическое отрицательное направленіе философіи замѣтно обнаруживается только въ школѣ элейской; въ особенности же такое направленіе философіи, въ ближайшемъ взаимодействіи ея съ самою жизнію, развилось у афинскихъ философовъ. Такого рода отношеніе къ мнѣніямъ народа, свойственное греческой философіи, имѣетъ для насъ особенную важность, особенно потому что проливаетъ свѣтъ на тотъ вопросъ, какъ должно смотрѣть на тѣ мнѣнія и понятія, которыя Платонъ и Сократъ критически изслѣдуютъ въ своихъ собесѣдованіяхъ. Народно замѣтить, что собесѣдованія эти большею частію въ своемъ результатѣ прямо не даютъ никакого положительнаго вывода, оставляя вопросъ безъ окончательнаго рѣшенія. Само собою является въ слѣдствіе этого то предположеніе, что положительною цѣлью такихъ бесѣдъ было просто мышленіе по поводу извѣстнаго вопроса, а такая цѣль дѣйствительно была не мало-важною въ то время, когда еще не умѣли сознательно, съ логи-

¹⁾ Такъ еще Ксенофанъ оспариваетъ антропоморфическія представленія о богахъ; Парменидъ различаетъ путь мнѣній и путь истины; Анаксагоръ выражается: несправедливо эллины думаютъ, что нѣчто происходитъ или уничтожается, ничто не происходитъ и не уничтожается... Происхожденіе по истинѣ должно называть смѣшеніемъ (уже существующаго), а уничтоженіе раздѣленіемъ.

ческою послѣдовательностію мыслить. Но воспитаніе мыслительной способности, именно образованіе искусства методически мыслить и разговаривать въ глазахъ самихъ аѳинскихъ философовъ имѣло важность только какъ средство къ достиженію знанія: познаніе истины при этомъ всегда было единственною, желательною цѣлью. Вотъ почему нельзя сомнѣваться въ томъ, что если, при разсмотрѣніи различныхъ мнѣній, Сократъ и Платонъ не останавливаются ни на одномъ изъ нихъ, признавая каждое не состоятельнымъ, и въ тоже время не рѣшая положительно вопроса, то не смотря на то такіа мнѣнія имѣли для нихъ нѣкоторое положительное значеніе и въ самомъ рѣшеніи вопроса, именно служили, по крайней мѣрѣ, моментами, приближающими мысль къ положительному его рѣшенію. Какъ для Сократа, такъ и для Платона мнѣнія, разсматриваемыя ими въ своихъ собесѣдованіяхъ, въ совокупности имѣли значеніе посылокъ, изъ которыхъ стоило только вывести заключеніе. Такая связь греческой философіи съ общепринятыми мнѣніями, съ ходячими тогда представленіями, сообщаетъ ей необычайную жизненность и даетъ высокій интересъ при изученіи тогдашней жизни. Эта непосредственная связь съ жизнью постепенно потомъ ослабляется и наконецъ совершенно исчезаетъ въ философіи, которая съ тѣхъ поръ замыкается въ школахъ, удерживая только тотъ діалектическій способъ обработки понятій, который, при разобщенности ея съ непосредственными интересами жизни, и послужилъ причиною сухого, отвлеченнаго характера ея, обыкновенно называемаго схоластицизмомъ. Но что въ послѣдствіи оказалось недостаткомъ, изобличавшимъ бесплодность, безсодержательность философскаго мышленія, то самое первоначально было достоинствомъ, имѣвшимъ важное значеніе, — разумѣемъ діалектическую обработку понятій. Философія Греческая, въ слѣдствіе указанныхъ здѣсь причинъ, по необходимости вращалась въ ограниченномъ кругѣ не многихъ понятій; она была занята преимущественно діалектическимъ анализомъ и разнообразнымъ при-

мѣненіемъ этихъ понятій; расширеніе знаній происходило въ самой незначительной степени, сравнительно съ могучимъ и многостороннимъ развитіемъ самыхъ утонченныхъ хотя и формальныхъ достоинствъ мышленія. Названіе ученыхъ въ теперешнемъ смыслѣ этого слова рѣшительно неприложимо къ древнимъ философамъ; за то дѣйствительно это были мудрецы съ собственномъ смыслѣ. Задачи жизни, въ самомъ широкомъ значеніи, поглощали ихъ умственные и нравственные силы, а соотвѣтственно великости задачъ требовалась также необычайная энергія духа, самая напряженная дѣятельность силъ, способствовавшая къ многостороннему и прочному ихъ развитію. Безъ сомнѣнія нельзя отрицать глубокаго смысла въ томъ, что первоначально сущность общеловѣческой цивилизаціи состояла преимущественно въ формальномъ совершенствованіи умственныхъ качествъ, а также въ образованіи моральнаго характера; безъ этихъ прочныхъ основъ было бы не возможно ни столь плодотворное развитіе знаній, ни тѣ стремленія къ устроенію общаго благосостоянія, которымъ гордится наше время. Въ самомъ дѣлѣ. тѣ начала, которыми обезпечивается исполнѣ гуманное воспитаніе личности, для насъ есть уже въ извѣстной мѣрѣ приобрѣтенный, готовый капиталъ, заключающійся въ основныхъ, незыблемыхъ нравственныхъ и религіозныхъ понятіяхъ. Не таковы были условія воспитанія личности въ Греціи. Сомнѣніе въ достоинствѣ самыхъ элементарныхъ религіозныхъ представленій довольно рано было возбуждено философами, при томъ же во всякомъ случаѣ представленія эти были таковы, что не только не охраняли отъ многихъ порочныхъ склонностей и дѣйствій, противныхъ нравственному чувству; напротивъ, скорѣе могли служить поддержкою для такихъ склонностей и дѣйствій. Опорою для сознанія о нравственно достойномъ и должномъ была несравненно болѣе жизнь гражданская, чѣмъ религія, именно общность интересовъ, совокупное участіе въ дѣлахъ отечества, желаніе заслужить любовь у согражданъ.... Но съ одной стороны

софистическое образованіе, съ другой—упадокъ политической жизни грозили окончательнымъ разрушеніемъ тѣмъ понятіямъ, которыя развились на почвѣ гражданства и имѣли до сихъ поръ единственное образовательное значеніе. При такихъ обстоятельствахъ единственнымъ убѣжищемъ для всѣхъ лучшихъ стремленій наиболѣе замѣчательныхъ умовъ оставалась философія. Не удивительно, что теперь философія, умствованіе, признается цѣлью жизни. Понятно, что на долю философіи приходилась трудная и многозначительная задача. При шаткости и неопредѣленности самыхъ основныхъ жизненныхъ понятій, безъ которыхъ не возможенъ опредѣленный обзоръ нравственнаго дѣйствованія и жизни, при тогдашнемъ господствѣ въ нравахъ эгоистическихъ склонностей, очевидно важнѣйшею потребностію было образованіе основныхъ, элементарныхъ нравственныхъ понятій; необходимость, нравственная обязательность добыть для себя такого рода понятія чувствовалась каждымъ, кто не могъ довольствоваться призрачнымъ существованіемъ безъ мысли и разума. Но если философіи приходилось служить опорой нравственныхъ силъ въ обществѣ, то однакожъ она не могла создать чего либо новаго, представить такіе идеалы и указать такіа задачи для жизни, которыя не лежали бы болѣе или менѣе въ духѣ исторической народной жизни. Все, что была съ силахъ сдѣлать философія въ этомъ отношеніи, состоитъ въ томъ, что тѣ идеалы, которыми одушевленъ былъ Греческій народъ въ лучшія свои времена, но не были никогда ясно сознаваемы въ формѣ опредѣленныхъ теоретическихъ ученій и понятій, сдѣлавшись теперь предметомъ мысли, перешли въ область понятій и слѣдовательно посредствомъ философіи, овладѣвшей ими, не только могли еще оживлять и направлять къ лучшему силы по крайней мѣрѣ отдѣльныхъ личностей, но, что въ особенности важно, этимъ путемъ сдѣлались достояніемъ чело-вѣчества на все послѣдующее время; по крайней мѣрѣ нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что лучшіе элементы образованности древней,

перешедши въ новую жизнь и преобразившись болѣе или менѣе подъ вліяніемъ христіанства, послужили въ нѣкоторой мѣрѣ основаніемъ для дальнѣйшаго развитія человѣчества. Греческая философія представляетъ въ ясной теоретической обработкѣ тоже самое нравственное содержаніе исторической жизни Грековъ, которое хотя въ болѣе рельефныхъ типическихъ чертахъ, но въ тоже время съ меньшею ясностію для ума, выразилось въ историческихъ событіяхъ, въ политикѣ, искусствѣ, литературѣ. Такимъ образомъ при всей ограниченности понятій и бѣдности тѣхъ положительныхъ знаній, которыми располагала греческая философія, въ другомъ отношеніи она представляетъ для насъ необычайно высокій интересъ. Тѣ источники, изъ которыхъ она почерпала свое содержаніе, не могли дать положительныхъ, многосложныхъ знаній, но въ замѣнъ того поставляли ее въ непосредственную связь съ жизнью.

Относительно общепринятыхъ мнѣній, которыя вообще служили матеріаломъ для греческой философіи, Платонъ одинаково съ Сократомъ былъ убѣжденъ, что они не чужды истины, хотя и не содержатъ ее вполне, то есть не представляютъ полного знанія тѣхъ предметовъ, къ которымъ относятся. Но у Платона такое отношеніе къ мнѣніямъ болѣе или менѣе общепринятымъ, получаетъ метафизическое основаніе. Несостоятельность обычныхъ мнѣній, по философіи его, не заключается въ прямомъ противорѣчій истинѣ, или въ уклоненіи отъ нея, т. е. въ несоотвѣтствіи бытію, но болѣе всего есть слѣдствіе неполноты, несовершенства той области бытія вещей чувственныхъ, къ которой ближайшимъ образомъ относятся эти мнѣнія. Вотъ почему хотя онъ и различаетъ истинныя мнѣнія отъ ложныхъ, однако и первый не признаетъ знаніемъ ¹⁾. Знаніе, по Платону, вообще не

¹⁾ Когда, изслѣдуя вопросъ о знаніи, Платонъ высказываетъ предположеніе, что знаніе есть истинное мнѣніе ($\alpha\lambda\eta\theta\eta\delta\acute{o}\xi\alpha$), то прогнѣвъ

содержится въ мнѣніяхъ, не смотря на то, что бываютъ мнѣнія истинныя, слѣдовательно соотвѣтствующія бытію. Дѣло въ томъ, что бытіе само имѣетъ не равное достоинство. Бытіе вещей, познаваемое чувствами, какъ непостоянное, измѣнчивое, очевидно не можетъ намъ дать вполне прочнаго незыблемаго знанія. Если же должно быть совершенное, непоколебимое знаніе, а такого знанія дѣйствительно ищетъ разумъ, который не удовлетворяется ничѣмъ случайнымъ, могущимъ быть такъ и иначе, подверженнымъ перемѣнѣ, — то въ соотвѣтствіе такому знанію, какъ необходимое предположеніе возможности его, долженъ также существовать и особый міръ бытія, вполне совершенный, отличный отъ чувственно-познаваемого, міръ идеальный. Каково это высшее бытіе, это само собою опредѣляется для Платона изъ свойствъ требуемаго имъ знанія полнаго, совершеннаго, удовлетворяющаго всѣмъ нуждамъ духа. Если разумніе (*νοῦς*), говоритъ Платонъ, и истинное мнѣніе различны, то несомнѣнно есть идеи, недоступныя для чувствъ, но познаваемыя только посредствомъ разума; если бы истинное мнѣніе не различалось ничѣмъ отъ разумнія, тогда все внушаемое чувствами имѣло бы достовѣрность. Нельзя однако же не признать, что это (разумніе и истинное мнѣніе) двѣ вещи несходныя: одно есть слѣдствіе знанія, другое происходитъ отъ непосредственной увѣренности (*ὅτι περὶ τοῦ*); одно всегда вмѣстѣ съ разумомъ, другое неразумно; одно рождаетъ непоколебимое убѣжденіе, другое уступчиво; наконецъ истинное мнѣніе принадлежитъ всѣмъ людямъ; знаніе же есть удѣлъ боговъ, а изъ людей доступно только не многимъ. Итакъ должно признать, что есть родъ бытія, всегда остающійся тѣмъ же (*εἶναι τὸ κατὰ ταῦτα εἶδος ἑχόν*), который не произошелъ и не можетъ погибнуть,

этого опредѣленія Сократъ возражаетъ указаніемъ на ораторское искусство, посредствомъ котораго ораторы и государственные люди умѣютъ внушить правильное мнѣніе своимъ слушателямъ о чемъ либо, не давая при этомъ дѣйствительнаго знанія, не уча ихъ. Theaetef 200 и далѣе.

какъ не принимающій въ себя ничего иного отвнѣ, какъ и не переходящій во что либо иное, бытіе невидимое и неоощуемое инымъ какимъ либо образомъ, доступное только созерцанію ума ¹⁾. Діалектика Сократовскихъ собесѣдованій имѣла постоянную свою цѣлю — изъ частныхъ случайныхъ мнѣній и представленій, посредствомъ отвлеченія сходнаго и существеннаго ихъ содержанія, образовать общегодныя и неизблемыя понятія. Такое направленіе Сократовской діалектики само собою приводило къ Платоновскому ученію о познаніи. Общее и существенное — таково содержаніе истиннаго ²⁾, т. е. совершеннаго знанія. Содержаніе это достижимо съ трудомъ и можетъ быть только постоянною цѣлю дѣятельности умственныхъ силъ, овладѣть же имъ вполнѣ невозможно. Такого рода знаніе осуществляется въ формѣ понятій, образуемыхъ мышленіемъ. По этому и для изображенія бытія, соответствующаго ему, Платонъ заимствуетъ черты отъ отличительнаго характера, принадлежащаго мысленному содержанію понятій, иначе говоря, самое это содержаніе Платонъ представляетъ какъ особый міръ, какъ бытіе постоянное, не измѣняющееся, первообразное, постигаемое умомъ, а не чувствами. Последнее опредѣленіе имѣетъ впрочемъ свой особенный смыслъ. Умственная дѣятельность была для Сократа средствомъ къ осуществленію нравственнаго призванія, приведшимъ его къ убѣжденію, что добродѣтель, по сущности своей, есть знаніе. Въ связи съ этимъ у Платона самое стремленіе къ познанію разсматривается какъ нравственный подвигъ, имѣющій основаніе свое въ побужденіи къ

¹⁾ Tim. 510—526.

²⁾ Безспорно, Платонъ доходитъ до ученія объ идеяхъ посредствомъ критики прежнихъ ученій Гераклита, Элеатовъ и Протагора; но положительною основою для этого ученія служитъ философія Сократа; въ отношеніи же къ означеннымъ ученіямъ критика Платона является преимущественно отрицательною, удерживая изъ нихъ основныя идеи какъ моменты общаго міровоззрѣнія.

нравственному самоусовершенію и въ свою очередь служащій къ развитію такого побужденія. Но если стремленіе къ познанію включаетъ въ самомъ себѣ нравственные мотивы, то поэтому и цѣль такого стремленія — бытіе идеальное настолько же должно быть выше и совершеннѣе чувственнаго міра вещей, насколько, по своему достоинству, стремленіе къ познанію идеальнаго преимущественнѣе простаго ограниченія мнѣніями чувственнаго опыта. Отсюда понятно то вдохновенное изображеніе идеальнаго міра и стремленіе возвыситься надъ ограниченностію чувственнаго опыта которыя мы видимъ у Платона. Вмѣстѣ съ теоретическою потребностію знанія здѣсь соединяются побужденія нравственное и религиозное къ совершеннѣйшей жизни, къ достиженію высочайшаго блага. Вотъ почему и бытіе идеальное, какъ предметъ философскаго знанія въ понятіяхъ Платона есть не просто существующее, но мыслимый, умопостигаемый первообразъ существующаго, совмѣщающій въ себѣ всѣ совершенства, находимыя нами въ видимомъ мірѣ, — при томъ въ болѣе чистомъ и полномъ видѣ. Познаніе этаго бытія не только служитъ къ удовлетворенію умственной потребности человѣка, но вмѣстѣ съ тѣмъ вообще даетъ ему совершеннѣйшую жизнь. Ибо, познавая идеальное, человѣкъ общается съ божественнымъ и вѣчнымъ, дѣлается участникомъ въ жизни совершеннѣйшей, блаженной. Хотя, какъ мы видѣли, Эросъ изображается главнымъ образомъ въ значеніи любви къ истинѣ, какъ стремленіе къ познанію, но съ этимъ стремленіемъ очевидно связываются также въ понятіи Платонова Эроса и всѣ другія, возвышающія человѣка, побужденія. Философія Платона сосредоточиваетъ въ себѣ столь же непосредственнымъ, жизненнымъ образомъ и въ такомъ же тѣсномъ общеніи между собою самыя разнообразныя побужденія, какъ это было въ личности Сократа. Это не есть опредѣленная доктрина, совокупность положеній и идей, приведенныхъ въ систему. Съ этой стороны, то есть со стороны теоретической она, конечно, много различается отъ филосо-

фіи Сократа, ибо представляет далеко болѣе полноты и опредѣленности въ развитіи, но въ тоже время, говоря вообще, она имѣть родственную ближайшую связь съ нею, не смотря на различіе теоретическаго элемента; внутренняя личная жизнь философа точно также выразилась въ ней въ единствѣ и цѣлости. Вотъ почему суждено было философіи Платона въ теченіе всей послѣдующей исторіи человѣчества оживлять и поддерживать самыя разнородныя стремленія, но родственныя ей по духу, въ области религіозной, нравственной и научной.

Итакъ, по ученію Платона, есть два міра: первообразный міръ идей и область бытія вещественнаго чувственнаго. Что касается отношенія чувственнаго бытія къ міру идеальному, то это отношеніе опредѣляется также по аналогіи съ отношеніемъ въ познаніи чувственнаго опыта къ понятіямъ, образуемымъ сознательною дѣятельностію мышленія. Чувственный опытъ (представленія и мнѣнія) далеко не удовлетворяетъ требованіямъ истины, однако не совершенно лишень ея, ибо даетъ матеріалъ для образованія истиннаго знанія; точно также и въ бытіи чувственное имѣть связь съ идеальнымъ. Надобно однако замѣтить, что отношеніе между чувственно-познаваемымъ и мыслимымъ, или идеальнымъ бытіемъ хотя указывается Платономъ, но не изъясняется, ибо полной теоріи о познавательной дѣятельности у него нѣтъ: опредѣляются степени или виды познанія, но взаимное ихъ отношеніе остается неизслѣдованнымъ. Неясность въ опредѣленіи взаимной связи опытнаго познанія съ дѣятельностію мысли отразилась также и на метафизическомъ выраженіи взаимнаго отношенія между чувственнымъ бытіемъ и идеальнымъ міромъ сущаго. Отношеніе это обозначается у Платона неясными, метафизическими терминами (*μεθεξῆς* участие, *μίμησις*, *ομοίωσις*—подобіе, *παράδειγμα*—образцы; идея обозначается какъ само по себѣ существующее: *αὐτὸ καὶ αὐτὸ* и однако имѣющее общеніе съ отдѣльными вещами, *κοινωνία*, соприсутствіе съ ними—*παρουσία*),

подавшими поводъ къ полемикѣ Аристотеля противъ Платоновской теоріи объ идеяхъ ¹⁾. Для насъ эта слабая сторона въ философскомъ ученіи Платона имѣетъ важность въ томъ отношеніи, что изъ нея изъясняются наиболѣе замѣтныя недостатки въ его нравоученіи, въ особенности неопредѣленность и разногласіе сужденій, постоянно встрѣчающіяся тамъ, гдѣ вопросъ касается оцѣнки чувственной стороны жизни и требуется примирить идеальныя стремленія съ натуральными условіями человеческого благосостоянія. По крайней мѣрѣ, всеъ указанные здѣсь недостатки философіи Платона имѣютъ одинъ общій источникъ. Причина ихъ кроется въ томъ, что какъ въ его личности разнородные элементы имѣли живую непосредственную связь между собою, въ такой же непосредственной связи они выразились и въ его философіи; связь эта болѣе чувствовалась, нежели сколько была мыслима. Взаимное проникновеніе несходныхъ элементовъ, сообщающее философіи Платона многосторонній характеръ, было личнымъ его свойствомъ, а не сознательнымъ плодомъ мысли и вотъ почему въ теоріи онъ не могъ указать надлежащаго мѣста и опредѣлить должную мѣру участія въ человеческой дѣятельности для каждаго изъ нихъ. Мы разумѣемъ здѣсь сочетаніе въ духѣ Платона примирительныхъ художественныхъ склонностей съ аскетическимъ направленіемъ мысли ²⁾. Съ одной стороны чувство прекраснаго привлекало духъ къ формамъ чувственного бытія и жизни, но въ тоже время мышленіе побуждало усматривать истину

¹⁾ Впрочемъ и самъ Платонъ сознавалъ, что его теорія идей представляетъ непреодолимая трудности и высказываетъ, хотя и не разрѣшаетъ, недоумѣнія, возбуждаемыя этою теоріею, въ Парменидѣ (если только признать это сочиненіе подлиннымъ).

²⁾ Страннымъ представляется въ философіи Платона то явленіе, что поэзію онъ осуждаетъ (въ *Горгіасѣ* и *Республикѣ*), признавая ее болѣе вредною, чѣмъ полезною, и даже совершенно не понимаетъ ея сущности, а между тѣмъ онъ самъ былъ одаренъ поэтическимъ талантомъ и объ идеальномъ мірѣ говоритъ самымъ поэтическимъ языкомъ.

бытія въ сверхчувственномъ, идеальномъ, ускользающемъ отъ чувственного воззрѣнія и ради идеальнаго отрицать чувственное; мышленіе, познавая общее и существенное, не совпадаетъ съ чувственнымъ воззрѣніемъ, представляющимъ только отдѣльное и служебное, тѣмъ не менѣе связь между тѣмъ и другимъ существуетъ и эта связь наиболѣе очевидна тамъ, гдѣ чувственное съ такою наглядностію представляетъ на себѣ печать мысли, что является какъ бы средствомъ выраженія извѣстной идеи; именно, все прекрасное въ бытіи и жизни являетъ такое единство чувственной формы съ идеальнымъ содержаніемъ. Вотъ почему по Платону прекрасное всего болѣе служить для насъ напоминаніемъ идеальнаго, познаваемого умомъ, мыслию. Пришедши въ этотъ міръ, говоритъ онъ, мы прежде всего замѣтили здѣсь посредствомъ яснѣйшаго изъ чувствъ прекрасное, какъ отображеніе вѣдѣнной красоты. Итакъ красота чувственного міра—вотъ что служить для Платона связью видимаго съ невидимымъ, средствомъ возвышенія отъ чувственно-созерцаемаго къ идеальному. Потому то стремленіе къ идеальному разсматривается подъ видомъ любви къ прекрасному, постепенно развивающейся и первоначально возбуждаемой образами чувственной красоты. Но предполагая такого рода отношеніе между чувственнымъ и идеальнымъ, мыслимымъ, какое существуетъ въ прекрасныхъ произведеніяхъ между мыслию и нагляднымъ выраженіемъ ея въ чувственной формѣ, можно ли утверждать, что идеальное вполнѣ осуществлено въ чувственномъ? Очевидно это не можетъ быть допущено при существованіи тѣхъ несовершенствъ въ чувственномъ мірѣ, въ которыхъ нельзя не видѣть уклоненія и даже прямого противорѣчія въ отношеніи къ тому, что должно быть, но что есть только въ мысли, познающей истинное и должное, а не въ осуществленіи видимомъ. И есть ли что нибудь такое, чего не превосходила бы мысль человѣка, ищущаго полнаго совершенства во всемъ? Такимъ образомъ связь чувственного съ идеальнымъ,

понятая какъ отношеніе въ прекрасномъ невидимой идеи и видимого, матеріальнаго образа выраженія ея, постоянно ускользаетъ и не поддается болѣе или менѣе точному опредѣленію, лишь только дѣлается попытка анализировать ее: чувственное постоянно остается вдали отъ мыслимаго какъ слабая тѣнь его, какъ нѣкоторое подобіе того, что должно бы быть, а между тѣмъ нельзя же совершенно и раздѣлять одно отъ другаго, такъ что Платонъ съ своей точки зрѣнія не могъ допустить того, чтобы идеальное всецѣло содержалось въ чувственномъ, но съ другой стороны не могъ также отвергнуть связь между тѣмъ и другимъ. При такой неопредѣленности въ изъясненіи взаимнаго отношенія элементовъ чувственнаго и идеальнаго какъ въ познаніи, такъ и въ бытіи, очевидно не могло быть у Платона опредѣленной идеи о томъ, насколько, при разсмотрѣніи и рѣшеніи нравственныхъ вопросовъ, должно слѣдовать развитію отвлеченной мысли, и въ какой мѣрѣ необходимо также останавливать вниманіе на фактахъ дѣйствительной жизни и ограничивать ими порывъ мысли. Дѣйствительно иногда онъ просто слѣдуетъ логическому свободному движенію мысли, но въ другихъ случаяхъ обращается къ разсмотрѣнію явленій человѣческой природы и жизни и въ нихъ ищетъ положительнаго рѣшенія вопроса. Вотъ почему въ рѣшеніи нравственныхъ вопросовъ у Платона не видно строгаго единства и послѣдовательности. Надобно смотрѣть, для объясненія нѣкоторыхъ разногласій въ этомъ отношеніи, на то именно, какой точкѣ зрѣнія Платонъ слѣдуетъ при рѣшеніи вопроса. Поэтому, для ясности дѣла, разсмотримъ сначала тѣ именно изслѣдованія, касающіяся нравственныхъ вопросовъ, въ которыхъ логическій интересъ послѣдовательнаго и стройнаго мышленія является преобладающимъ и за тѣмъ отдѣльно изложимъ все тѣ философскія разсужденія, цѣлю которыхъ служить не просто формальная, логическая обработка мнѣвій, но изображеніе желательнаго образа жизни и дѣятельности, который по понятіямъ Платона долженъ быть осуще-

ствленіемъ идеальныхъ требованій, насколько это возможно въ реальныхъ условіяхъ дѣйствительности ¹⁾).

2) Что касается формально-логическихъ изслѣдованій Платона, имѣющихъ предметомъ вопросы практическіе, то для характеристики этихъ изслѣдованій должно замѣтить, что съ точки зрѣнія Платона понятія имѣютъ субстанціальное значеніе, т. е. понятія для него служатъ выраженіемъ сущностей, имѣющихъ бытіе независимое какъ отъ познающаго, такъ и отъ вещей, къ которымъ относятся. Съ тѣмъ убѣжденіемъ Сократа, что истинное, дѣйствительное, а не призрачное знаніе имѣетъ предметомъ своимъ только общее и существенное, у Платона соединялась еще та мысль, что это общее и существенное, познаваемое въ формѣ понятій, такъ и существуетъ, какъ создается умомъ, и есть не только мысль, но и предметъ мысли, имѣющій самобытное бытіе ²⁾). Платонъ изображаетъ какъ дѣйствительно, независимо существующій міръ все то, что мы представляемъ посредствомъ отвлекающей и обобщающей мысли и при томъ такъ именно, какъ представляется въ нашемъ умѣ. Изъ этого воззрѣнія о бытіи идеальномъ объясняется тотъ способъ разсмотрѣнія и рѣшенія вопросовъ, свойственный философіи Платона, который не выходитъ изъ круга логическаго анализа понятій, имѣющихъ такое или иное отношеніе къ вопросу. Образованіе понятій изъ даннаго матері-

¹⁾ Раздѣленіе матеріала, содержащагося въ сочиненіяхъ Платона и представляющаго этическія его изслѣдованія,—по отдѣльнымъ вопросамъ имѣетъ только второстепенное значеніе въ сравненіи съ раздѣленіемъ по способу изслѣдованія, потому что отъ различнаго способа изслѣдованія зависятъ у Платона неодинаковое рѣшеніе вопросовъ, а между тѣмъ объясненіе этого обстоятельства оказывается не удобнымъ и запутывающимъ дѣло, какъ скоро въ основаніе изложенія полагается раздѣленіе по вопросамъ.

²⁾ Потому то это существенное называется мыслимымъ, невидимымъ, существующимъ само по себѣ.

ала мнѣній и явленій дѣйствительности, а также установленіе правильной, логической сѣязи между ними было важно для Платона не только потому, что то и другое требуется самою природою познавательной дѣятельности человѣческой, но въ особенности въ слѣдствіе того, что въ логическомъ образованіи и сѣязи понятій онъ видѣлъ образъ дѣйствительнаго бытія, при томъ первообразнаго, совершеннѣйшаго бытія. Понятно само собою, какая самоувѣренность, энергія мысли должна была произойти изъ такого воззрѣнія объ отношеніи мышленія къ бытію мыслимому. Что касается вопросовъ нравственныхъ, то указанный способъ разсмотрѣнія и рѣшенія ихъ, тѣсно связанный съ этимъ воззрѣніемъ, преимущественно имѣетъ мѣсто въ такъ называемыхъ сократическихъ діалогахъ, гдѣ Платонъ еще во всемъ слѣдуетъ своему учителю. Безъ сомнѣнія такой исключительно формальный способъ изслѣдованія этическихъ вопросовъ, имѣющій въ виду главнымъ образомъ обобщеніе, приведеніе къ единству понятія многихъ частныхъ представленій и мнѣній о предметѣ не даетъ никакихъ основаній для оцѣнки нравственныхъ дѣйствій и стремленій, но можетъ служить лишь къ оцѣнкѣ мнѣній разсматриваемыхъ и то только съ логической стороны, а не со стороны нравственнаго ихъ достоинства; равнымъ образомъ тотъ способъ не можетъ также руководить къ опредѣленію и изъясненію нравственныхъ требованій, къ установленію нормъ для нравственной дѣятельности, а выясняетъ только логическія требованія относительно того, что и какъ должно быть мыслимо о предметѣ при извѣстныхъ данныхъ. Но послѣ мы увидимъ, что такое исключительное вниманіе къ логической сторонѣ въ изслѣдованіи предмета имѣло необычайную важность въ вѣкъ Платона, даже по отношенію къ изслѣдованію и рѣшенію вопросовъ чисто нравственнаго характера. Для насъ же такой формальный способъ обработки вопросовъ нравственныхъ у Платона имѣетъ то значеніе, что при этомъ легко разграничить тотъ матеріалъ мнѣній,

къ изслѣдованію котораго обращается Платонъ, отъ всего того, что сдѣлано имъ изъ этого матеріала, такъ какъ, очевидно, при такомъ ограниченіи изслѣдованія чисто формальною стороною дѣла, ничего существенно новаго не вносится въ содержаніе его. Поэтому есть возможность опредѣлить, что составляетъ въ нравоученіи Платона собственность его личнаго духа, и чѣмъ онъ пользуется изъ области мнѣній какъ средствомъ или матеріаломъ для изслѣдованія, привязывая къ нему свои идеи ¹⁾. И такъ прежде всего важнѣйшій интересъ для Платона при изслѣдованіи этическихъ вопросовъ просто заключается въ обобщающей дѣятельности мысли, стремящейся свести эмпирическое разнообразіе мнѣній и фактовъ опыта къ логическому единству понятія. Стремленіе это обнаруживается въ особенности при рѣшеніи вопросовъ объ изучимости добродѣтели и средствъ частныхъ видовъ ея, или иначе, о единствѣ добродѣтели, такъ какъ и самые эти вопросы были порождены тѣмъ стремленіемъ.

Вопросъ объ изучимости добродѣтели разсматривается въ Протагорѣ. Извѣстный софистъ Протагоръ объявляетъ себя учителемъ добродѣтели, но Сократъ сомнѣвается, можно ли учить добродѣтели. Онъ ссылается на то, что въ народномъ собраніи касательно дѣлъ, требующихъ знанія и искусства, приглашаются къ совѣщанію только знающіе эти дѣла. Напротивъ, если приходится разсуждать о чемъ либо, касающемся управленія государ-

¹⁾ Здѣсь не имѣется въ виду представить генетически правоучительную философію Платона, такъ какъ возможность такого рода изложенія философіи Платона въ высшей степени сомнительна, ибо пока еще не опредѣленъ порядокъ происхожденія сочиненій Платона, до сихъ поръ не установились мнѣнія относительно даже того, какія сочиненія признавать подлинными, и какія не подлинными. Тѣмъ не менѣ сократическіе такъ называемые разговоры очевидно отличаются отъ тѣхъ, въ которыхъ Платонъ является самостоятельнымъ философомъ, а потому по крайней мѣрѣ есть возможность провести черту между принадлежащимъ собственно Платону и тѣмъ, что было достояніемъ общаго сознанія.

ствомъ, тогда за всякимъ признается право давать совѣты; явно, что подобныя дѣла не относятся къ числу тѣхъ, которые изучаются. Притомъ же наиболѣе мудрые и лучшіе изъ гражданъ оказываются не способными передать другимъ добродѣтель, которую сами имѣютъ. Такъ многіе отцы, не смотря на всѣ заботы о воспитаніи своихъ сыновей, не могли однако сообщить имъ своихъ добродѣтелей. Надобно замѣтить, что, объявляя себя учителемъ добродѣтели, Протагоръ разумѣлъ подъ добродѣтелью искусство политическое, τὴν πολιτικὴν τέχνην, т. е. обладаніе всеми необходимыми качествами для того, чтобы быть добрымъ гражданиномъ.. Имѣя въ виду это именно понятіе о добродѣтели, какъ способности къ участию въ управленіи общественными дѣлами, Сократъ ограничивается указаніемъ на то, что въ дѣйствительности по видимому не признается нужнымъ изучать добродѣтель въ этомъ смыслѣ. т. е. обучаться умѣнью управлять общественными дѣлами и что многіе, сами обладая добродѣтелью, не могутъ сообщать ее другимъ. Очевидно, этими замѣчаніями Сократа доказывается не то, что нельзя учить добродѣтели, но только, что въ дѣйствительности добродѣтель не есть предметъ обученія, что она не пріобрѣтается этимъ способомъ. Что же отвѣчаетъ Протагоръ на сдѣланныя Сократомъ замѣчанія? Прежде всего онъ въ формѣ мническаго сказанія о происхожденіи людей и о томъ какъ возникло общежитіе, высказываетъ ту мысль, что послѣднее было бы не возможно, если бы родъ человѣческій, одаренный отъ Прометея способностію къ искусствамъ, что дало ему возможность изобрѣсти все необходимое для удовлетворенія первыхъ потребностей, не получилъ отъ Зевса стыдъ и правду. Ибо, пока по повелѣнію Зевса стыдъ и справедливость не были сообщены всѣмъ людямъ, до тѣхъ поръ хотя и строили города, но не умѣли сохранять миръ и согласіе. Такимъ образомъ, если политическая добродѣтель свойственна болѣе или менѣе всѣмъ, ибо всѣ могутъ разсуждать о дѣлахъ общественныхъ, то это объясняется тѣмъ,

что всѣмъ людямъ даны были стыдъ и справедливость, слѣдствіемъ которыхъ является политическое искусство. Вотъ почему Афиняне допускаютъ всѣхъ принимать участіе въ совѣщаніяхъ о дѣлахъ общественныхъ. А что дѣйствительно всѣ люди признаютъ справедливость и всякую другую политическую добродѣтель свойственными болѣе или менѣе каждому человѣку, объ этомъ свидѣлствуетъ то обстоятельство, что никто не станетъ открыто о себѣ говорить, что онъ не имѣетъ справедливости или другой политической добродѣтели, хотя бы дѣйствительно не имѣлъ ея, ибо въ противномъ случаѣ подвергнется осужденію, между тѣмъ какъ въ тоже время осмѣиваютъ всякаго, кто, не владѣя какимъ либо искусствомъ, говоритъ о себѣ, что имѣетъ его. Далѣе, Протагоръ доказываетъ, что добродѣтель справедливо признается однако происходящею не отъ природы или случайно, но въ слѣдствіе обученія и заботливости о пріобрѣтеніи ея (οὐ φύσει ἡγούνται εἶναι (ἀρετὴν), οὐδ' ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου, ἀλλὰ διδακτὸν τε καὶ ἐξ ἐπιμελείας παραγίγνεσθαι). При этомъ онъ ссылается на то, что зло, не зависящее отъ воли человѣка, но принадлежащее природѣ, не возбуждаетъ ни въ комъ порицанія и гнѣва; напротивъ, за пороки наказываютъ и убѣждаютъ исправиться виновныхъ; что было бы нелѣпостію, если бы добродѣтель не пріобрѣталась посредствомъ обученія и упражненія (ἐξ ἐπιμελείας). Что же касается того, что люди добродѣтельные, уча своихъ сыновей всему иному, чему только можно учить, и дѣлая ихъ мудрыми во всемъ прочемъ, не заботятся о томъ, чтобы и въ добродѣтели, которою сами отличаются, сдѣлать лучшими, то въ самомъ дѣлѣ это заслуживало бы удивленія, если бы дѣйствительно было такъ; потому что одно только необходимо имѣть всѣмъ гражданамъ, безъ чего государство не существовало бы, и это одно есть добродѣтель, т. е. справедливость, благоразуміе, благочестіе. Между тѣмъ извѣстно, что и родители и воспитатели больше всего заботятся о томъ, какъ бы научить дѣтей добродѣтели, сдѣлать

ихъ лучшими и для того постоянно какъ дѣломъ, такъ и словомъ внушаютъ имъ, что то — справедливо, а другое — несправедливо, одно — похвально, а то — постыдно; за тѣмъ въ школахъ также просятъ учителей заботиться болѣе о благоприличіи дѣтей, нежели о чтеніи и игрѣ на цитрѣ и дѣйствительно учителя, заставляя изучать лучшія произведенія поэтовъ, приучаютъ къ подражанію добродѣтельными людьми, о которыхъ тамъ говорится. А обученіе пѣнію и игрѣ имѣетъ цѣлю водворить въ душѣ чувство гармоніи, красоты и умѣренности; гимнастика также способствуетъ добродѣтели, научая управлять своимъ тѣломъ и предотвращая трусость, которая бываетъ слѣдствіемъ неповоротливости тѣлесной. Наконецъ городъ заставляетъ вышедшихъ изъ школы изучать законы и жить сообразно съ ними. Изъ всего этого выводится, что добродѣтель изучима. При такой заботливости, говоритъ Протагоръ, объ общественной и частной добродѣтели, можетъ ли удивляться, Сократъ, и недоумѣвать, изучима ли добродѣтель? Но хотя всѣ граждане причастны добродѣтели, и хотя всѣхъ учатъ, однако не всѣ въ равной мѣрѣ способны къ добродѣтели, какъ не у всѣхъ одинаковая способность играть на флейтѣ. Этимъ объясняется то, что и у лучшихъ родителей могутъ быть худшіе дѣти, хотя, говоря вообще, никто не лишенъ совершенно добродѣтели, ибо и самый несправедливый въ сравненіи съ дикарями можетъ быть признанъ лучшимъ, подобно тому какъ и худшіе игроки на флейтѣ сравнительно съ тѣми, которые совсѣмъ не умѣютъ играть, оказываются удовлетворительными. Очевидно, сущность всего этого разсужденія заключается въ той мысли, что всѣ люди одарены способностію къ добродѣтели, только не въ одинаковой степени ¹⁾, но что одной способности недостаточно

¹⁾ Ibid. 327. οἶμαι μὲν.... ὅτι οὗτος ἔτιον οὗτος εὐφροσύνης γενόμενος εἰς αὐλήσιν οὗτος ἂν ἐλλόγιμας ἡδύχθη, ὅτι οὗτος δὲ ἀφύης, ἀκλεής т. е. чей сынъ былъ бы одаренъ большею способностію къ игрѣ

для того, чтобы быть добродѣтельными; необходимы еще обученіе и упражненіе, и дѣйствительно какъ частнымъ образомъ, такъ и публично родители и воспитатели болѣе всего заботятся о томъ, чтобы научить дѣтей добродѣтели. И такъ здѣсь полное разногласіе между этимъ послѣднимъ замѣчаніемъ Протагора объ изучимости добродѣтели и тѣмъ, что было высказано Сократомъ о томъ же предметѣ, хотя по видимому оба ссылаются на тѣже факты. Сократъ говоритъ, что родители учатъ своихъ сыновей всему другому, только не добродѣтели, Протагору же кажется на оборотъ, что и родители и воспитатели болѣе всего заботятся о томъ, чтобы научить юношество добродѣтели. Очевидно, Сократъ и Протагоръ далеко не одно и тоже разумѣютъ, говоря объ изучимости добродѣтели. Еще прежде изложенныхъ здѣсь разсужденій, Сократъ, представляя Протагору Иппократа, съ которымъ пришелъ къ нему, говоритъ: этотъ Иппократъ захотѣлъ послушать твоихъ наставленій, но онъ говоритъ, что желалъ бы прежде узнать, какую пользу принесетъ ему твое сообщество. И далѣе такъ поясняетъ этотъ вопросъ: если бы Иппократъ, перемѣнивъ желаніе, вздумалъ поучиться у молодого человѣка, не давно прибывшаго сюда, Зевксиппа Ираклейскаго, то пришедши къ нему и услышавъ тоже самое и отъ него, что говоришь ты, то есть, что пользуясь его обществомъ съ каждымъ днемъ будетъ лучше и опытнѣе, спросилъ бы его: въ чемъ же именно я буду лучше и въ какомъ дѣлѣ буду преуспѣвать; Зевксиппъ сказалъ бы ему, что—въ живописи; и если бы учась у Протагора Фивскаго... спросилъ также у него: въ чемъ именно я буду съ каждымъ днемъ лучше, находясь въ общеніи съ тобою, тотъ отвѣчалъ бы, что—въ игрѣ на флейтѣ. Скажи же и ты этому юношѣ и мнѣ, спрашивающему объ немъ: въ чемъ именно успѣетъ и сдѣлается луч-

на флейтѣ, тотъ приобрѣлъ бы и большую извѣстность, а лишенный такой способности не былъ бы извѣстенъ, говорить Прот., приравляя эту рѣчь къ одинаковой способности людей быть добродѣтельными.

шимъ Иппократъ, когда возвратится отъ Протагора, пробывши у него нѣкоторое время?... Послѣ того Протагоръ говорить о себѣ: наука моя состоитъ въ наставленіи относительно дѣлъ домашнихъ, какъ наилучшимъ образомъ управлять домомъ, а также относительно дѣлъ гражданскихъ, какъ бы искуснѣе дѣйствовать и разсуждать о дѣлахъ государства. Это то именно, то есть, исполнять дѣла общественныя и умѣть разсуждать объ нихъ и есть то, что Протагоръ называетъ добродѣтелью. Очевидно Сократъ понимаетъ обученіе въ болѣе опредѣленномъ смыслѣ, какъ сообщеніе другому извѣстнаго искусства, умѣнья или знанія, относящагося къ извѣстному опредѣленному предмету. Но далеко нѣтъ такой опредѣленности въ отвѣтъ Протагора: когда онъ говоритъ, что берется учить искусству управлять домашними дѣлами, а также участвовать въ общественномъ управленіи словомъ и дѣломъ, то здѣсь можно разумѣть или слишкомъ много или слишкомъ мало, смотря потому, какими средствами надѣялся Протагоръ достигать предположенной цѣли. Вотъ почему и тогда, какъ Сократъ сомнѣвается въ томъ, чтобы можно было учить добродѣтели, онъ конечно съ намѣреніемъ сопоставляетъ способъ обсужденія въ народномъ собраніи о дѣлахъ требующихъ специальныхъ знаній съ тѣмъ, какъ происходятъ совѣщанія относительно дѣлъ общественнаго управленія. Я, говоритъ Сократъ, вмѣстѣ съ другими признаю Аѳинянъ мудрыми. Между тѣмъ вижу, что когда совѣщаемся въ народномъ собраніи, то идетъ ли дѣло о постройкѣ, которую необходимо для города сдѣлать, — приглашенные архитекторы даютъ совѣты, касающіеся постройки, нужно ли разсуждать о кораблестроеніи, подаютъ голосъ кораблестроители. И такъ поступаютъ относительно всего прочаго, для чего признается необходимымъ обученіе..... Но какъ скоро случится надобность разсуждать о чемъ либо, относящемся къ управленію государствомъ, то вставши совѣтуютъ о такихъ дѣлахъ и плотникъ и слѣсарь, кожевникъ, купецъ, мореплаватель, бога-

тый, бѣдный, знатный и не знатный и никто этому не противится, никто не говоритъ кому бы то нибыло, что, нигдѣ и ни у кого не учившись, рѣшается подавать совѣты ¹⁾). Итакъ когда сомнѣвается и недоумѣваетъ Сократъ, изучима ли добродѣтель, то сомнѣніе его имѣетъ тотъ смыслъ, можетъ ли быть изучаема добродѣтель точно также, какъ изучается всякій опредѣленный предметъ, всякое специальное искусство, требующее опредѣленныхъ знаній и упражненія. Въ дѣйствительности такого изученія не было, ибо всякому предоставлялось право разсуждать о дѣлахъ общественныхъ, въ которыхъ именно и проявляются добродѣтели, такъ какъ бы признавалось, что для сужденій и участія въ дѣлахъ, требующихъ добродѣтели, нѣтъ нужды въ какихъ либо специальныхъ знаніяхъ, въ нарочитомъ приготовленіи посредствомъ обученія. Въ особенности замѣчательно на взглядъ Сократа то обстоятельство, что люди извѣстные своими доблестями, заботясь объ образованіи своихъ сыновей и поручая ихъ учителямъ, не сообщаютъ имъ своихъ добродѣтелей. Протагоръ, не смотря на многолѣтіе, не могъ разрѣшить этихъ недоумѣній Сократа просто потому, что для него не ясенъ самый вопросъ поставленный Сократомъ. Въ самомъ дѣлѣ, страннымъ представляется то, что сначала попытался Протагоръ объяснить, почему всѣ безъ различія допускаются къ совѣщанію въ дѣлахъ, для совершенія которыхъ необходима добродѣтель и для того обращается къ сказанію о томъ, что боги даровали людямъ стыдъ и справедливость; между тѣмъ тотчасъ послѣ этаго уже утверждаетъ, что добродѣтель не отъ природы, но пріобрѣтается трудомъ и посредствомъ обученія. Положимъ это значить, что отъ природы чело-

¹⁾ Послѣ мы увидимъ, что Сократъ допускаетъ изучимость добродѣтели только подъ тѣмъ условіемъ, если она есть знаніе. Отсюда ясно, что смыслъ разсматриваемаго здѣсь вопроса тотъ, есть ли добродѣтель знаніе и можетъ ли быть передаваема отъ одного къ другому какъ всякое знаніе. Протагоръ, не имѣя понятія о знаніи, не понимаетъ вопроса.

вѣкъ имѣеть только способность къ добродѣтели, для того же чтобы сдѣлаться добродѣтельнымъ, необходимы трудъ и обученіе. Въ такомъ случаѣ добродѣтель, какъ предметъ изученія, поставляется наравнѣ со всѣми другими знаніями и искусствами, которымъ необходимо учиться, дабы быть относительно ихъ судьей: снова возникаетъ прежній вопросъ: почему же однако Аѳиняне къ сужденію о добродѣтели допускають всякаго, не спрашивая учился ли у кого либо о томъ, о чемъ рѣшается судить. Протагоръ какъ будто и самъ видитъ, что напрасно согласился съ тѣмъ, что многіе разсуждаютъ о добродѣтели, не учившись этому. Напротивъ онъ теперь доказываетъ, что всѣ, и родители, и воспитатели, и учителя въ школѣ, и наконецъ самый городъ, издавая законы, о томъ только и думаютъ, чтобы сдѣлать юношей добродѣтельными гражданами. Но самое обученіе въ этомъ случаѣ понимается слишкомъ въ широкомъ и неопредѣленномъ смыслѣ. По Протагору выходитъ, что если родители и воспитатели постоянно твердятъ дѣтямъ, что то—справедливо, а это—несправедливо, одно—похвально, а другое—постыдно, что и тогда, какъ воспитанники изучаютъ произведенія древнихъ поэтовъ и когда учатся пѣть, играть, когда занимаются гимнастикою, что все это есть ничто иное какъ обученіе добродѣтели, а между тѣмъ самъ Протагоръ безъ сомнѣнія ничему подобному не училъ другихъ и однако признавалъ себя наставникомъ добродѣтели и при томъ лучшимъ. Такимъ образомъ разсужденіе Протагора до такой степени расплывается въ эмпирическихъ подробностяхъ, что никакъ нельзя видѣть изъ него, что значить по его мнѣнію учиться и учить добродѣтели, тогда какъ совершенно ясно, какъ Сократъ понималъ изучимость добродѣтели, спрашивая объ этомъ Протагора. Не видя возможности дойти такимъ образомъ вмѣстѣ съ Протагоромъ до согласнаго рѣшенія вопроса, Сократъ обращается къ обыкновенному своему діалектическому способу изслѣдованія и сначала пытается установить правильный взглядъ на добродѣтели,

именно, на взаимное ихъ отношеніе между собою, дабы этимъ путемъ придти къ обобщенному понятію о добродѣтели и такимъ образомъ сдѣлать возможнымъ и рѣшеніе вопроса объ изучимости ея.

Напомнивъ Протагору о томъ, что онъ въ своей рѣчи называлъ нѣкоторые добродѣтели, какъ напр. справедливость, разумительность, святость и однако высказалъ при этомъ, что всѣ добродѣтели онъ соединяетъ въ одно цѣлое, которое можно назвать просто добродѣтелью, Сократъ предлагаетъ ему слѣдующій вопросъ: есть ли добродѣтель нѣчто единое такъ, что справедливость, благоразуміе, благочестіе—ея части, или же это только названія одной и той же добродѣтели? Протагоръ отвѣчаетъ, что названные добродѣтели суть части одной и при томъ соглашается далѣе, что части въ такомъ же смыслѣ, какъ уста, носъ, глаза, уши суть части лица, т. е. имѣютъ между собою связь органическую, а не механическую (подобно частямъ золота). Однако на предложенный далѣе вопросъ, какимъ образомъ люди усвоятъ эти части добродѣтели, такъ ли, что одни имѣютъ одну, другіе—другую, или же необходимо, чтобы пріобрѣтшій одну имѣлъ вмѣстѣ съ тѣмъ и всѣ другія,—Протагоръ отвѣчаетъ отрицательно, указывая на то, что есть люди мужественные, но несправедливые, другіе же отличаются справедливостію, но не мудры ¹⁾. Затѣмъ Сократъ, рассматривая въ отдѣльности каждую изъ названныхъ

¹⁾ Замѣчательно здѣсь отсутствіе логической послѣдовательности. Изъ прежде сказаннаго Протагоромъ, что всѣ добродѣтели имѣютъ органическую между собою связь, прямо слѣдуетъ то заключеніе, что кто имѣетъ одну добродѣтель, въ томъ должны быть и всѣ другія, но эмпиризмъ вообще у Протагора заступаетъ мѣсто мышленія. На опытъ ему представляются такіе факты, что напримѣръ иной отличается мужествомъ, но при этомъ несправедливъ и вотъ прежде сказанное понятіе о добродѣтели забыто, по крайней мѣрѣ не имѣется болѣе въ виду. Итакъ разсуждаетъ лучший изъ людей своего времени, представитель тогдашняго образованія, имѣвшій славу отличнаго наставника юношества.

добродѣтелей, доводитъ Протагора до сознанія, что ни одна не можетъ быть мыслима безъ другой. Если части добродѣтели такъ несходны между собою, что одну можно имѣть безъ другихъ, то слѣдовательно благочестіе (*εὐσέβεια*) не таково, чтобы быть справедливымъ, т. е. можетъ быть безъ справедливости и справедливость, не будучи тѣмъ что есть благочестіе, можетъ быть неблагочестивою. Протагоръ долженъ былъ согласиться, что справедливость, если не тоже что благочестіе, по крайней мѣрѣ подобна ему и наоборотъ. Равнымъ образомъ, Сократъ вынуждаетъ его признать, что благоразуміе и мудрость составляютъ одно. Каждому одному изъ противнаго противоположно только одно, а не многое; такъ прекрасному противоположно только постыдное, въ отношеніи къ доброму нѣтъ иной противоположности кромѣ худаго; высокому голосу противоположенъ только низкій и т. д. Между тѣмъ мудрость и благоразуміе (*σοφία, σωφροσύνη*) одинаково противоположны глупости (*ἄφροσύνη*); поэтому нужно признать, что мудрость и благоразуміе составляютъ одно, иначе пришлось бы отвергнуть прежде допущенное положеніе, что одному изъ противоположнаго всегда только одно, а не многое противоположно. Послѣ эпизодическаго отступленія отъ главнаго вопроса, гдѣ Сократъ изъясняетъ одно мѣсто изъ пѣсни Симонида, снова идетъ рѣчь о единствѣ добродѣтелей. Протагоръ, вслѣдствіе прежнихъ разсужденій соглашается, что справедливость, благочестіе, благоразуміе дѣйствительно близки между собою, но присовокупляетъ, что отъ всѣхъ добродѣтелей отличается мужество, ибо есть люди нечестивые и безразсудные, отличающіеся однако мужествомъ. Я говорю тебѣ, Сократъ, что все это (т. е. мудрость, благоразуміе, мужество, справедливость, благочестіе) части одной добродѣтели, но четыре изъ нихъ дѣйствительно близки одна къ другой, тогда какъ мужество много различается отъ всѣхъ прочихъ. Ибо много найдешь людей самыхъ несправедливыхъ, самыхъ нечестивыхъ, наиболѣе безразсудныхъ и глупыхъ, но отли-

чающихся мужествомъ. Сократъ, послѣдовательно заставляя Протагора согласиться съ тѣмъ, что самоувѣренность или рѣшимость бываетъ только у тѣхъ, которые знаютъ на что рѣшаются, а мужество и есть именно самоувѣренность ¹⁾, и что напротивъ, если самоувѣренность не сопровождается знаніемъ, то она есть безразсудство (слѣдоват. не добродѣтель, ибо добродѣтель есть нѣчто вполне прекрасное), доводитъ его до заключенія, что мужество невозможно безъ мудрости. Но Протагоръ оспариваетъ этотъ выводъ на томъ основаніи, что хотя онъ и призналъ всѣхъ мужественныхъ самоувѣренными (θαρρ' αλέους), но что нельзя утверждать наоборотъ, ибо бываютъ смѣлыми и безразсудные, а потому самоувѣренность не всегда происходитъ отъ знанія, и мужество не тождественно съ мудростію ²⁾. Тогда Сократъ пытается съ другой стороны дойти до того же заключенія, котораго Протагоръ теперь не хочетъ признать. Если до сихъ поръ изъ понятія о мужествѣ онъ хотѣлъ вывести заключеніе о необходимой связи этой добродѣтели съ мудростію или знаніемъ, то теперь наобо-

¹⁾ Здѣсь не безъ причины Сократъ предлагаетъ также вопросъ Протагору: признаетъ ли онъ добродѣтель прекрасною, на что тотъ отвѣчаетъ утвердительно. Дѣло въ томъ, что, признавая добродѣтель прекрасною, уже нельзя было говорить о безразсудномъ мужествѣ, такое мужество не есть добродѣтель, а между тѣмъ рѣчь идетъ о мужествѣ, какъ добродѣтели.

²⁾ Здѣсь Протагоръ также обнаруживаетъ крайнюю несостоятельность мышленія. Въ одно и тоже время онъ и признаетъ необходимую связь мужества съ знаніемъ, мудростію и отвергаетъ. Такъ сначала онъ утверждаетъ, что бываютъ и люди безразсудные мужественными; затѣмъ, когда Сократъ высказалъ замѣчаніе, что самоувѣренность или рѣшимость возбуждается знаніемъ того, на что нужно рѣшиться, и когда добродѣтель признана прекрасною, Протагоръ уже не хочетъ признать мужественными тѣхъ, которые обнаруживаютъ неразумную рѣшительность, слѣдовательно этимъ самымъ уже отличаетъ мужество какъ добродѣтель, имѣющую необходимую связь съ мудростію, отъ безразсудной смѣлости, т. е. противорѣчить прежнему положенію своему и однако, не смотря на это, послѣ снова возвращается къ нему.....

ротъ онъ ставитъ вопросъ о знаніи, дабы на основаніи понятія о знаніи (мудрости) придти къ тому же выводу, но уже съ большею очевидностію. Такъ ли и тебѣ, спрашиваетъ Сократъ, представляется знаніе, какъ многимъ другимъ, или иначе, а многимъ кажется, что знаніе безсильно, не имѣетъ руководительнаго значенія, не есть господствующее нѣчто (*οὐκ ἰσχυρόν, οὐδ' ἡγεμονικόν, οὐδ' ἀρχικόν εἶναι*); не признавая его чѣмъ либо подобнымъ, думаютъ, что и тогда, какъ человѣкъ имѣетъ знаніе, не оно, но что либо иное часто господствуетъ надъ нимъ, или страсть, или удовольствіе, а также печаль, любовь, въ особенности страхъ и такимъ образомъ знаніе представляютъ вообще чѣмъ то въ родѣ раба, которымъ распоряжается все другое. Такъ ли и ты думаешь о немъ, или признаешь его чѣмъ то прекраснымъ, имѣющимъ силу властвовать надъ человѣкомъ? Если бы, напримѣръ, кто нибудь узналъ доброе и злое, то можно ли допустить, что онъ сталъ бы дѣлать только то, что внушаетъ ему знаніе, не увлекаясь ничѣмъ постороннимъ, думая, что достаточно для человѣка обращаться къ помощи одного ума. Протагоръ соглашается признать, что знаніе имѣетъ значеніе руководительное, не предвидя тѣхъ слѣдствій, какія отсюда могутъ быть выведены, ибо соглашается на основаніи того соображенія, какъ онъ говоритъ, что для него (какъ мудреца) въ особенности было бы постыдно не признать, что мудрость и знаніе выше всего человѣческаго. Однако-жъ на какомъ основаніи говорятъ, что не всегда знаніе, но иногда удовольствіе, скорбь и под. руководствуютъ людьми, и что по этому, зная лучшее, многіе не хотятъ того дѣлать, хотя бы и могли, но дѣлаютъ иное. Сократъ пытается дажѣ показать, что утверждать это можно только по недоразумѣнію. Ибо всякій стремится къ тому, что признаетъ для себя благомъ и избѣгаетъ всего, что только считаетъ зломъ для себя, а благо есть то, что доставляетъ удовольствіе, все же дурное, противоположное благу, непріятно. Но хотя благо есть нѣчто пріятное,

а все дурное непріятно, тѣмъ не менѣе не рѣдко бываетъ, что меньшее удовольствіе влечетъ за собою большія страданія и наоборотъ, меньшія непріятности сопровождаются несравненно большими благами послѣдствіями; ясно, что въ первомъ случаѣ удовольствіе не есть дѣйствительное добро и заслуживаетъ порицанія, равно какъ въ послѣднемъ случаѣ и непріятное есть нѣчто доброе. Итакъ, человѣкъ вообще стремится къ доброму, которое есть тоже что пріятное, и отвращается отъ всего дурнаго или, что тоже, не пріятнаго. Но такъ какъ не все же пріятное имѣетъ равное достоинство и не все то, что непріятно, въ одинаковой степени противоположно благу, то поэтому въ примѣненіи натуральнаго стремленія къ благу и отвращенія отъ зла необходима благоразумная осмотрительность, необходимо умѣнье соизмѣрять удовольствія съ неудовольствіями, дабы кажущееся благо не предпочесть дѣйствительному, но скрытому подъ видомъ непріятнаго. Такимъ образомъ для собственнаго своего счастья человѣкъ долженъ обладать знаніемъ, которое состоитъ въ искусствѣ правильно соизмѣрять удовольствія съ неудовольствіями, смотря на ихъ послѣдствія; безъ такого искусства онъ по необходимости будетъ обманываться призрачнымъ благомъ и кажущимся злымъ. Когда, увлекаясь ничтожными удовольствіями, человѣкъ вмѣсто того, чтобы предпочитать благо, избираетъ приносящее вредъ, то это происходитъ отъ невѣжества и въ такомъ случаѣ онъ поступаетъ вопреки собственному желанію блага и предпочитаетъ ему зло, отъ котораго по природѣ отвращается, предпочитаетъ единственно по незнанію, что это есть зло. Поэтому смѣшны слова тѣхъ, которые говорятъ, что иногда, зная лучшее, человѣкъ не дѣлаетъ того, что знаетъ, но избираетъ худшее, увлекаясь минутными удовольствіями. Когда это бываетъ дѣйствительно, т. е. если человѣкъ, увлеченный минутными удовольствіями, предпочитаетъ худшее, то это происходитъ по незнанію; независимо же отъ незнанія, онъ всегда стремится къ лучшему; только заблуж-

дается относительно того, что признавать благомъ и что зломъ,— заблуждается по незнанію и какъ незнанію противоположно знаніе, то слѣдовательно въ знаніи именно и заключается для человека спасеніе противъ бѣдствій и знаніе дѣйствительно имѣеть руководительное значеніе. Изъ этихъ положеній выводится опроверженіе мѣнія Протагора, что мужество отлично отъ всѣхъ другихъ добродѣтелей. Сократъ спрашиваетъ Протагора: скажи, въ отношеніи къ чему мужественные не устрашимы? не въ томъ ли отношеніи, какъ и боязливые люди (οἱ δειλοί)? Нѣтъ, отвѣчалъ Протагоръ...—Или быть можетъ боязливыя обнаруживаютъ рѣшимость только на то, что можетъ внушить имъ самоувѣренность, а мужественные рѣшительны въ отношеніи къ страшному (ἐπὶ τῷ δεινῷ)? Говорятъ такъ. Это правда, но не о томъ спрашиваю. Я хочу знать, что ты разумѣешь, когда говоришь, что мужественные не устрашимы: того ли они боятся, что признаютъ достойнымъ страха, или же того, что не признаютъ страшнымъ. Но въ прежнихъ твоихъ словахъ было показано, что это невозможно (т. е. чтобы человекъ не боялся того, о чемъ онъ знаетъ, что нужно бояться или иначе, могъ бы рѣшиться на то, что признаетъ страшнымъ. И это ты справедливо говоришь. Значитъ, если это правильно было доказано, никто не рѣшится на то, что признаетъ страшнымъ ¹⁾, развѣ кто по незнанію поступитъ вопреки своему натуральному желанію—избѣгать всего дурнаго, злаго. Прежде было признано, что люди трусливые рѣшаются только на то, что не лишаетъ ихъ самоувѣренности, а такъ какъ теперь согласились Сократъ и Протагоръ относительно мужественныхъ, что и они не обнаруживаютъ рѣшимости, какъ скоро встрѣчается нѣчто страшное, то остается допустить, что и му-

¹⁾ т. е. превышающимъ мѣру его силъ; δεινός значитъ—крѣпкій, сильный какъ въ физическомъ, такъ и въ нравственномъ смыслѣ, и при томъ въ послѣднемъ отношеніи какъ въ добрѣ, такъ и въ злѣ; оно значитъ также—страшный, ужасный

жественные подобно трусливымъ бываютъ не устрашимо только относительно того, что можетъ возбудить въ нихъ самоувѣренность. Вотъ почему и говоритъ далѣе Сократъ: значить и боязливые и мужественные одинаково рѣшаются на то же самое, а рѣшаются тѣ и другіе на то, въ отношеніи къ чему бываютъ самоувѣрены. Итъ, совершенно противоположное оказывается въ томъ, на что рѣшаются мужественные и трусливые; такъ одни не задумываясь изъявляютъ желаніе идти на войну, другіе же не хотятъ (т. е. рѣшаются остаться дома, избираютъ болѣе надежное, въ отношеніи къ чему больше чувствуютъ самоувѣренности). Но когда, разсуждаетъ далѣе Сократъ, трусливые люди не хотятъ идти на войну, то очевидно не сознаютъ, что въ такомъ случаѣ они отказываются отъ прекраснаго, добраго и пріятнаго; всякій согласится, что идти на войну прекрасно, а прекрасное есть вмѣстѣ доброе и пріятное. И мужественный въ такомъ случаѣ тѣмъ отличается отъ боязливаго, что, рѣшаясь идти на войну, онъ знаетъ, что избираетъ доброе, прекрасное, пріятное. Здѣсь рѣшимость мужественнаго прекрасна, рѣшимость же труса (остаться дома) постыдна. Ясно, что и мужественные и трусливые одинаково обнаруживаютъ рѣшимость, но различіе (и это самое вѣрное) въ томъ, на что и какъ рѣшаются тѣ и другіе. И мужественный не рѣшится на то, что превышаетъ его силы и что устрашаетъ, слѣдоват. подобно человѣку, лишенному мужества, предпринимаетъ только то, что внушаетъ ему самоувѣренность; все дѣло здѣсь въ томъ, что мужественный, какъ человѣкъ знающій, всегда избираетъ только прекрасное и доброе; тотъ же, кто не имѣетъ этой добродѣтели (мужества), какъ выражается Сократъ, чувствуетъ постыдный страхъ и обнаруживаетъ постыдную рѣшимость и это зависитъ единственно отъ того, что послѣдній по невѣжеству страшится того, чего не слѣдуетъ и рѣшается на то, на что также

не должно бы рѣшаться. Такимъ образ. оказывается, что мужество не только имѣетъ связь съ знаніемъ (мудростію) но даже все значеніе мужества, какъ добродѣтели, единственно зависитъ отъ знанія, безъ знанія возможна только постыдная, не дѣлая смѣлость, не имѣющая значенія добродѣтели. Когда для Протагора это заключеніе сдѣлалось очевиднымъ, онъ пересталъ отвѣчать на вопросы Сократа. Тогда Сократъ замѣчаетъ относительно результата своего собесѣдованія съ Протагоромъ, что послѣ того, какъ онъ не доумѣвалъ прежде, можно ли учить добродѣтели и утверждалъ, что она не изучима, страннымъ представляется то, что теперь онъ добродѣтель признаетъ знаніемъ, и слѣдоват. изучимую; напротивъ Протагоръ, утверждавшій, что можно учить добродѣтели, не соглашается однако признать добродѣтель знаніемъ. Странность здѣсь конечно на сторонѣ Протагора, ибо очевидна связь окончательнаго результата отвергаемаго имъ съ тѣмъ, что онъ долженъ былъ доказывать. Въ Менонѣ говорится, что дабы рѣшить вопросъ, изучима ли добродѣтель, надобно показать, что она есть знаніе. Протагоръ же не только не доказываетъ, напротивъ оспариваетъ это единственное положеніе,—на которомъ онъ могъ бы основать свою профессію—обученіе юношества добродѣтели. Во всякомъ случаѣ окончательнымъ выводомъ въ Протагорѣ слѣдуетъ признать то положеніе, что всѣ добродѣтели имѣютъ въ себѣ нѣчто общее, дающее имъ единство и это общее, соединяющее ихъ въ одно, есть знаніе, или мудрость. Отсюда понятно также и то, въ какомъ смыслѣ Сократъ спрашиваетъ объ изучимости добродѣтели. Выше мы видѣли, что Сократъ и Протагоръ изъ одного и того же основанія дѣлаютъ противоположныя заключенія. Доказательство изучимости добродѣтели Протагоръ между прочимъ видитъ въ томъ, что родители и воспитатели болѣе всего заботятся о сообщеніи дѣтямъ добродѣтельныхъ свойствъ; напротивъ Сократу кажется, что, хотя родители заботятся о воспитаніи своихъ дѣтей и многому ихъ научаютъ, но

при этомъ не передаютъ имъ своихъ добродѣтелей, подобно тому какъ всякое искусство, знаніе сообщается отъ однихъ къ другимъ. Вопросъ, возникающій отсюда, очевидно въ томъ состоитъ, зависитъ ли это отъ того, что добродѣтель, по сущности своей, не можетъ быть предметомъ изученія въ томъ смыслѣ, какъ изучаются искусства и разнаго рода знанія, или же добродѣтель можетъ быть изучаема, а только не изучается на самомъ дѣлѣ, потому что нѣтъ знанія о добродѣтели, никто не знаетъ, что такое добродѣтель. Разсужденіе Сократа о добродѣтели въ Протагорѣ привело къ такому заключенію, что оно есть знаніе и отсюда ясно, что добродѣтель можетъ быть изучаема, но тутъ является еще вопросъ, въ чемъ же именно состоитъ добродѣтель, какъ знаніе, каково содержаніе этаго знанія. Надобно очевидно прежде знать, что такое добродѣтель какъ знаніе, дабы имѣть возможность учить ей ¹⁾. Но именно такого знанія и не было, что и доказалъ Протагоръ на самомъ себѣ, такъ какъ обнаружилъ отсутствіе всякихъ опредѣленныхъ понятій о добродѣтели.

Тотъ же самый вопросъ о добродѣтели разсматривается въ другомъ діалогѣ Платона, въ Менонѣ. Но здѣсь этотъ вопросъ поставленъ съ большею опредѣленностію. Скажи мнѣ Сократъ, изучима ли добродѣтель, или же она не изучается, но пріобрѣтается посредствомъ упражненія, или же не изучается и не пріобрѣтается собственными усиліями, но отъ природы происходитъ, или инымъ какимъ либо образомъ? ²⁾ Всѣ указанные въ этомъ во-

¹⁾ Protag. 361 с. Въ заключеніе здѣсь говорится: обзрѣвая сначала до конца всѣ трудности въ нашемъ изслѣдованіи, я хотѣлъ бы ихъ распутать и желалъ бы послѣ всего пройденнаго рѣшить совершенно относительно добродѣтели, что такое она и можетъ ли быть изучима или нѣтъ.

²⁾ Мен. 76 а. — ἄρα διδακτὸν ἢ ἀρετὴν, ἢ οὐ διδακτὸν ἀλλ' ἀσκητόν, ἢ οὔτε ἀσκητόν οὔτε μαθητόν, ἀλλὰ φύσει παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις, ἢ ἄλλω τινὶ τρόπῳ.

просѣ различные виды рѣшенія его легко могутъ быть выведены изъ представленнаго выше разсужденія Протагора о происхожденіи добродѣтели. На основаніи того, что высказано Протагоромъ, равномерно можно было утверждать, что добродѣтель происходитъ отъ природы (ибо задатки ея даны богами), что она пріобрѣтается также посредствомъ изученія и упражненія (ибо и домашнее и школьное образованіе, наконецъ законы вспомошествовуютъ гражданамъ пріобрѣтать добродѣтель). Протагоръ рѣшаетъ вопросъ столь не опредѣленнымъ образомъ потому, что, соотвѣтственно эмпирическому направленію его ума, онъ исключительное вниманіе обращаетъ на представляющіеся ему разнородные факты, имѣющіе отношеніе къ вопросу, ни мало не заботясь обобщить ихъ сколько нибудь, связать единствомъ опредѣленной мысли, такъ какъ очевидно никакой опредѣленной мысли у него при этомъ не было. Важно здѣсь только то, что въ рѣчи Протагора представлены по возможности всѣ опытные данныя для рѣшенія означеннаго вопроса, но въ тоже время было необходимо для ясности рѣшенія, при различномъ характерѣ данныхъ, съ большею опредѣленностію поставить самый вопросъ. Не смотря на то, Сократъ вмѣсто всякаго рѣшенія по поводу сказаннаго Менономъ вопроса замѣчаетъ, что ему неизвѣстно даже, что такое добродѣтель, а не зная этаго, нельзя рѣшить, какъ достигается она, и что не только онъ не знаетъ этаго, но не знаетъ также никого, кто бы зналъ это. Менонъ однако думаетъ, что можетъ сказать, что такое добродѣтель. Но всѣ опредѣленія добродѣтели, представленныя имъ, оказываются недостаточными. Сначала онъ говоритъ, что есть различные добродѣтели: добродѣтель мужчины состоитъ въ умѣннѣ исполнять общественныя дѣла и при томъ такъ, чтобы вмѣстѣ съ тѣмъ оказывать благодѣянія друзьямъ и врагамъ вредить, себя же оберегать отъ всякихъ непріятностей. Добродѣтель женщины—хорошо править домоу, сберегая все, что въ немъ находится, и повинаясь мужу; также точно есть

добродѣтель дитяти, — мальчика и дѣвочки, добродѣтель старца, иная — свободного, иная — раба;у всякаго, смотря по различію занятій и возрастовъ и для всякаго дѣла есть особая добродѣтель. Отсюда видно; какъ широко и неопредѣленно было обыкновенное понятіе о добродѣтели. Добродѣтелью тогда называлось все то, что мы разумѣемъ теперь подъ различными именами, какъ напр. умѣнье, искусство, способность, знаніе, вообще всякое дѣло, лишь бы только оно велось какъ должно и соотвѣтственно положенію человѣка, называлось тогда добродѣтелью ¹⁾. При такой неопредѣленности въ значеніи слова: добродѣтель, въ слѣдствіе столь многообразнаго примѣненія его въ жизни, дѣйствительно было тогда не маловажною задачею образовать общее понятіе, въ которомъ бы по возможности было схвачено все существенное, что только подводилось подъ названіе добродѣтели. Послѣ того, какъ Сократъ высказалъ Менону, что ищетъ одной общей добродѣтели, хочетъ знать, въ чемъ состоитъ общая сущность всѣхъ ихъ, добродѣтель опредѣляется какъ умѣнье господствовать надъ людьми. Но подъ это опредѣленіе не подходятъ добродѣтели дитяти, раба; при томъ же не просто умѣнье господствовать надъ людьми, но справедливо господствовать — есть добродѣтель; справедливость же, необходимая здѣсь, есть только одна изъ добродѣтелей. Затѣмъ добродѣтель опредѣляется еще такъ: она состоитъ въ томъ, чтобы любить все прекрасное и имѣть силу производить его (*χαίρειν τε καλοῖσι καὶ δύνασθαι*), какъ говоритъ поэтъ, или, стремясь къ нему, быть въ состояніи

¹⁾ Protag. 323 a, b — умѣнье играть на флейтѣ и другія искусства здѣсь называются добродѣтелями, такъ что слово ἀρετή употребляется вмѣсто τέχνη и самъ Платонъ употребляетъ этотъ терминъ въ смыслъ просто совершенства, не только нравственнаго, но и физическаго. См. Gorgias 506 d, e; таково было обыкновенное понятіе о добродѣтели у грековъ.

достигать и пользоваться имъ. Но здѣсь необходимо было объяснить, что разумѣть подъ желаніемъ или стремленіемъ къ прекрасному, ибо нѣкоторые стремятся вмѣсто добраго къ худому, почитая его добрымъ, (—замѣчаніе Сократа, основанное на томъ, что по тогдашнему словоупотребленію представленія о прекрасномъ и добромъ не различались; а добрымъ, равно какъ и прекраснымъ вообще назывались всѣ тѣ блага, приобрѣтеніемъ которыхъ условливается благосостояніе жизни, какъ напр. богатство, честь, здоровье... понятно, что стремленіе къ прекрасному или что тоже добруму въ этомъ смыслѣ свойственно всѣмъ безъ различія—какъ добродѣтельнымъ, такъ и не добродѣтельнымъ); итакъ какъ всѣ стремятся такимъ образомъ къ добруму (въ смыслѣ хорошаго, полезнаго ἀγαθόν) то нужно согласиться, что добродѣтель принадлежитъ всѣмъ; если же различаются люди, то развѣ по способности достигатьжелаемаго и пользоваться имъ, но здѣсь снова неопредѣленность, ибо не всякое приобрѣтеніе благъ и пользованіе ими, а только справедливое—добродѣтельно, такъ что иногда добродѣтель въ томъ и состоитъ, чтобы не приобрѣтати не пользоваться благами. Такимъ образомъ и здѣсь главное оказывается въ одной части добродѣтели, въ справедливости,—а требовалось опредѣлить добродѣтель вообще. Менонъ наконецъ недоумѣваетъ и не можетъ сказать, что такое добродѣтель. Сократъ и самъ сознается, что онъ тоже этаго не знаетъ: является вопросъ, какъ же можно изслѣдовать неизвѣстное; какъ можно знать о происхожденіи добродѣтели, не зная, что такое она ¹⁾). Сократъ пытается однако показать, что можно изслѣдо-

¹⁾ Вопросъ этотъ имѣетъ отношеніе къ одному софистическому положенію, которое и приводится здѣсь Сократомъ. Софизмъ этотъ утверждаетъ, что человѣкъ не можетъ изслѣдовать (ζυγεῖν) ни того, что знаетъ, ни чего не знаетъ; первое не нуждается въ изслѣдованіи; послѣдняго же т. е. чего не знаетъ, нельзя изслѣдовать, такъ какъ неизвѣстно, что изслѣдовать. Мен. 80 с.

вать предметъ, не зная его. Для этой цѣли излагается здѣсь сущность Платоновскаго ученія о знаніи, какъ припоминаніи; по этому ученію, душа будучи существомъ безсмертнымъ, какъ послѣ смерти живетъ, такъ жила и до рожденія; находясь внѣ тѣла, она познаетъ всѣ вещи и при томъ самымъ совершеннымъ образомъ, ибо тогда она созерцаетъ самыя сущности вещей, идеи. Это знаніе душа приноситъ съ собою въ міръ, раждаясь въ тѣлѣ и пользуется имъ всякій разъ, какъ только припоминаетъ, наблюдая вещи и разсуждая объ нихъ, видѣнное ею прежде. Такимъ образомъ знаніе по всей справедливости можетъ быть названо припоминаніемъ, а потому и въ познаніи происходитъ тоже самое, что обыкновенно бываетъ при воспоминаніи. Разсматривая одно, мы можемъ переходить къ другому, имѣющему связь съ первымъ, и такимъ образомъ постепенно, вслѣдствіе натуральной связи вещей, облегчающей воспоминаніе, мы можемъ познавать и то, чего прежде не знали. Такъ какъ, говоритъ Сократъ, въ природѣ все имѣетъ сродство и если душа все знаетъ, то ничто не препятствуетъ, чтобы тотъ, кто вспомнилъ одно, нашелъ и все другое, будь только онъ мужественъ и не утомимъ въ изслѣдованіи (Мен. 81. д.). По этому теперь Сократъ снова возвращается къ вопросу, поставленному въ началѣ, изучима ли добродѣтель или нѣтъ, не смотря на то, что опредѣленіе добродѣтели не найдено. Для того, чтобы рѣшить—какова добродѣтель (т. е. какъ происходитъ), не зная, что такое она, необходимо впрочемъ сдѣлать нѣкоторое относительно ея предположеніе, которое могло бы служить исходнымъ пунктомъ въ изслѣдованіи. Такъ, основываясь на томъ, что добродѣтель есть нѣчто принадлежащее душѣ, нельзя ли рѣшить—изучима ли она, или нѣтъ? и прежде всего, если она есть нѣчто отличное отъ знанія, то можно ли признать ее въ такомъ случаѣ изучимою, или всякому ясно, что ничто кромѣ знанія не можетъ быть изучимо. Последнее кажется справедливо, и потому какъ



скоро будетъ найдено, что добродѣтель есть знаніе, то ее должно признать изучимую. И такъ нужно изслѣдовать, есть ли добродѣтель знаніе, или же она отлична отъ знанія? Безъ сомнѣнія добродѣтель есть нѣчто хорошее ($\acute{\alpha}\lambda\alpha\theta\acute{\iota}\nu$). Но такъ какъ есть много хорошаго и кромѣ знанія, то можетъ оказаться, что добродѣтель не есть знаніе. Человѣкъ дѣлается хорошимъ и полезнымъ только чрезъ добродѣтель, такъ что добродѣтель есть нѣчто хорошее и полезное. Это несомнѣнно, но почему добродѣтель полезна? Не называются ли полезными и многія другія вещи, отличныя отъ добродѣтели, какъ напримѣръ—здоровье, сила, красота, богатство? Такъ какъ однако эти же вещи иногда бываютъ для насъ вредными, то очевидно только правильное употребленіе дѣлаетъ ихъ полезными для насъ. И это справедливо не только относительно вещей внѣшнихъ, но и въ отношеніи къ тому, что принадлежитъ душѣ: въ этомъ отношеніи различаются благоразуміе, справедливость, мужество, воспримчивость ($\epsilon\upsilon\mu\alpha\theta\acute{\iota}\alpha$), память, величавость ($\mu\epsilon\gamma\alpha\lambda\omicron\pi\rho\acute{\epsilon}\pi\epsilon\iota\alpha$) и под.; и все это, что только не есть знаніе, но отлично отъ него, равнымъ образомъ иногда полезно, иногда же приносить вредъ, каково напримѣръ мужество, которое, если не соединяется съ благоразуміемъ, превращается въ слѣпую смѣлость, приносящую много вреда; вообще все предпринимаемое и исполняемое душею, если только управляется умомъ, приводитъ къ счастію, въ противномъ же случаѣ оканчивается несчастіемъ ¹⁾. Такимъ образомъ очевидно, что такъ какъ добродѣтель есть нѣчто принадлежащее душѣ и притомъ необходимо полезно, то она должна быть мудростью ($\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$), ибо все прочее въ душѣ само по себѣ ни полезно, ни вредно, но становится вреднымъ или полезнымъ въ зависимости отъ того, соединяется ли съ мудростію, или глупостію, равнымъ образомъ и богатство и другія вещи, о которыхъ выше упомянуто, что бываютъ полезными и вредными,

¹⁾ Evthyd. 280. 281.

свое достоинство, значеніе заимствуютъ отъ того, какъ употребляются душою, — разумно или неразумно. И такъ все прочее по своей полезности зависитъ отъ души, а принадлежащее душѣ бываетъ добрымъ въ зависимости отъ разума, такъ что разумность (φρόνησις) есть единственно полезное. Но это значить, что добродѣтель есть тоже что разумность, ибо, какъ сказано, добродѣтель необходимо полезна и если такъ, то добрые дѣлаются такими не отъ природы. «Пусть бы отъ природы зависѣло быть добрымъ, тогда нашлись бы и такіе, которые сдумѣли бы отличить добрыхъ по природѣ юношей, и мы по указанію ихъ, стали бы беречь въ акрополисѣ такихъ юношей, тщательно отмѣтивъ ихъ, нежели золото ¹⁾, чтобы никто ихъ не испортилъ, но чтобы достигши зрѣлаго возраста, они были полезны государству»; какъ скоро же не отъ природы люди дѣлаются добрыми, то очевидно вслѣдствіе обученія. Такъ это должно быть и по предположенію, высказанному выше о добродѣтели, что если она есть знаніе, то должна быть изучима, ибо теперь уже найдено, что добродѣтель, если не вполнѣ, по крайней мѣрѣ частію есть тоже, что умъ, или разумность.

Сократъ не успокоивается однако на этомъ выводѣ относительно добродѣтели. Его приводитъ въ сомнѣніе въ настоящемъ случаѣ то, что для всякаго знанія есть наставники, у которыхъ можно учиться, но нѣтъ такихъ, у которыхъ можно бы научиться добродѣтели ²⁾. Софисты, хотя и провозглашаютъ себя наставни-

¹⁾ Т. е. какъ на деньгахъ кладется печать, которая служить знакомъ ихъ цѣнности, такъ и юношей по природѣ добродѣтельныхъ, если бы нашлись такіе, надлежало бы отличить отъ всѣхъ другихъ..

²⁾ И здѣсь Сократъ объясняетъ также, въ какомъ смыслѣ говоритъ онъ, что добродѣтели нѣтъ не учителей, ни изучающихъ. Есть люди специально занимающіеся обученіемъ врачебному искусству, или игрѣ на флейтѣ, но кто захотѣлъ бы изучить добродѣтель, тотъ не найдетъ подобныхъ наставниковъ, которые бы могли содѣйствовать этой цѣли.

ками въ добродѣтели, на самомъ же дѣлѣ не заслуживаютъ этого названія. На замѣчаніе же Анита, одного изъ собесѣдниковъ въ Менояѣ, что отъ всѣхъ добрыхъ и хорошихъ людей, сходясь съ ними, можно научиться добродѣтели лучше, нежели отъ софистовъ, Сократъ возражаетъ: неужели эти прекрасные и добрые люди случайно сдѣлались такими и, не учившись ни у кого сами, могутъ однако учить другихъ тому, чему не учились. Я думаю, говорить Анитѣ, что и сами они учились у прежде бывшихъ людей, столь же прекрасныхъ и добрыхъ; не кажется ли тебѣ, что было много прекрасныхъ людей въ этомъ городѣ?—Есть конечно и теперь люди искусные въ дѣлахъ политическихъ и прежде вѣроятно было ихъ не меньше, чѣмъ теперь, но были ли они столько же искусными наставниками въ своей добродѣтели, объ этомъ вѣдь рѣчь у насъ идетъ, а не о томъ, есть ли теперь добрые и были ли прежде. Изучима ли добродѣтель,—вотъ вопросъ, который мы уже давно изслѣдуемъ. Изслѣдуя же это, мы вотъ что рассматриваемъ: тѣ добрые люди, которые и прежде были и теперь есть, въ состояніи ли были и другому передать свою добродѣтель, или это есть нѣчто не передаваемое и не усвояемое однимъ отъ другаго. Сократъ напоминаетъ далѣе о нѣкоторыхъ добродѣтельныхъ мужахъ (Θεμιστοκλῆς, Аристидѣ), которые при всей заботливости, съ какою они воспитывали своихъ дѣтей, не могли однако сдѣлать ихъ относительно добродѣтели столь же лучшими людьми, каковыми сдѣлались они въ другихъ отношеніяхъ въ слѣдствіе воспитанія или обученія. И не только нельзя указать такихъ примѣровъ, которые бы доказывали изучимость добродѣтели, но даже мнѣнія объ этомъ различны. Такъ, нѣкоторые софисты объявляютъ себя учителями добродѣтели, но другіе, какъ напримѣръ Горгій, который берется учить только краснорѣчію, смѣются надъ ними; поэтъ Θεогнисъ въ своихъ элегіяхъ совѣтуетъ съ лучшими людьми имѣть общеніе, такъ какъ только отъ людей добрыхъ можно научиться добру, между тѣмъ какъ въ

обществѣ худыхъ легко потерять и тотъ умъ, какой есть, но тотъ же поэтъ въ другомъ мѣстѣ говоритъ, что посредствомъ обученія никогда нельзя сдѣлать человека худаго хорошимъ, и такимъ образомъ о томъ же предметѣ высказываетъ противоположное. И такъ если взять во вниманіе сказанное здѣсь, то должно признать, что добродѣтель не изучима. Но этимъ все еще не рѣшается вопросъ, какимъ же образомъ люди дѣлаются добродѣтельными? Сократъ находитъ, что иначе не возможно порѣшить этотъ вопросъ, если не допустить, что дабы быть добродѣтельнымъ, достаточно и одного правильного мнѣнія. Не только тотъ, кто знаетъ дорогу въ Лариссу, или въ другое какое мѣсто, можетъ служить другому надежнымъ проводникомъ по этой дорогѣ, но и всякій, имѣющій вѣрное представленіе объ ней, хотя бы самъ и не проходилъ, слѣдовательно и не зналъ бы ее, также правильно можетъ руководить другаго по той же дорогѣ. Поэтому истинное мнѣніе для правильности дѣла есть руководитель не хуже разумности (*φρονήσις*). Знаніе безспорно выше и полезнѣе истиннаго мнѣнія, отличаясь отъ него большею связностію и крѣпостію: истинныя мнѣнія, пока остаются въ душѣ, хотя производятъ все прекрасное и доброе, но дѣло въ томъ, что остаются въ душѣ не долгое время и скоро убѣгають, такъ что не много имѣють цѣны, пока не будутъ связаны понятіемъ о причинѣ: послѣднее дѣйствіе и есть воспоминаніе, о которомъ было говорено выше. Не смотря на то, въ практическомъ отношеніи правильное мнѣніе ничѣмъ не хуже, и не менѣе полезно, какъ и знаніе. И такъ безспорно люди добродѣтельные руководятся или знаніемъ, или правильнымъ мнѣніемъ. Но если бы добродѣтель основывалась на знаніи, тогда были бы и учителя добродѣтели, тогда люди добродѣтельные передавали бы ее другимъ, а какъ этого нѣтъ, то остается признать, что правильное мнѣніе есть единственное руководство въ добродѣтели: иного предположенія о происхожденіи добродѣтели быть не можетъ; лишь то, что зависитъ отъ случая,

не подлежитъ человѣческому руководству; добродѣтель же безъ сомнѣнія не есть что либо случайное, слѣдовательно зависима отъ человѣческаго руководства; между тѣмъ только знаніе и правильное мнѣніе имѣютъ для человѣка руководительное значеніе, и если добродѣтель не есть знаніе, то ясно, что она происходитъ отъ правильного мнѣнія. На этомъ основаніи должно согласиться, что не посредствомъ мудрости и не какъ мудрецы управляли государствомъThemistocles и другіе мужи, о которыхъ выше было говорено; потому то и другихъ не въ состояніи были сдѣлать такими, каковы сами. Если же не посредствомъ мудрости, то очевидно только при помощи правильного мнѣнія государственные люди правятъ государствами, относительно же мудрости (знанія) они ничѣмъ не различаются отъ людей вдохновенныхъ, изрекающихъ приговоры и предсказанія: такіе люди хотя много истиннаго говорятъ, но сами не разумѣютъ того, что говорятъ. Поэтому и политиковъ можно назвать людьми вдохновенными Богомъ, счастливо совершающими посредствомъ рѣчей много великаго, не зная того, о чемъ говорятъ. И такъ, если вѣрно все сказанное до сихъ поръ, то приходится остановиться на томъ мнѣніи относительно добродѣтели, что она не дается отъ природы и не изучается, но какъ божественный даръ, не зависимо отъ ихъ разума, получается тѣми, у которыхъ она бываетъ.

Когда Платонъ утверждаетъ здѣсь, что добродѣтель основывается на правильномъ мнѣніи и что люди, отличающіеся добродѣтельными качествами, руководствуются въ своихъ дѣйствіяхъ правильнымъ мнѣніемъ; то этотъ выводъ не должно понимать такъ, какъ бы имъ исключались другія опредѣленія Платона о добродѣтели, что она есть знаніе и что слѣдовательно изучима. По крайней мѣрѣ, какъ мы видѣли, въ Протагорѣ утверждается, что добродѣтель есть знаніе, а въ Менонѣ какъ бы въ поясненіе этого положенія говорится, что добродѣтель можетъ быть признана изучимой тогда только, если она есть знаніе. Хотя теперь

въ томъ же Менонѣ понятіе о добродѣтели, какъ знаніи, въ окончательномъ выводѣ отвергается, а вмѣсто того выводится она изъ правильнаго мнѣнія, которое не имѣетъ учительной силы именно потому, что съ нимъ не соединяется сознаніе причины, однако отсюда не слѣдуетъ, что первое опредѣленіе относительно добродѣтели Платонъ признаетъ ложнымъ. Напротивъ, оба эти воззрѣнія очевидно имѣютъ значеніе отдѣльныхъ моментовъ въ развитіи одного общаго понятія о добродѣтели. Съ этой точки зрѣнія, взглядъ Платона на добродѣтель можетъ быть представленъ такъ: добродѣтель, по сущности своей, есть знаніе и какъ знаніе она можетъ быть изучима, но это еще не значитъ, что и въ дѣйствительности она такова; обыкновенно добродѣтель основывается на истинномъ мнѣніи, истинное же мнѣніе не противоположно знанію; оно есть только низшая его степень, есть знаніе неполное и несовершенное; поэтому и добродѣтель человѣческая, какъ происходящая изъ правильнаго мнѣнія, несовершенна. Въ Протагорѣ есть отступленіе отъ главнаго вопроса, упомянутое выше, въ которомъ объясняется одно мѣсто изъ пѣсни Симонида. По словамъ Симонида, трудно сдѣлаться человѣкомъ добрымъ, совершеннымъ во всѣхъ отношеніяхъ безъ недостатка; Протагоръ находитъ, что Симонидъ, сказавши это, потомъ противорѣчитъ себѣ, когда въ другомъ мѣстѣ тогоже произведенія не одобряетъ того изреченія Питтака, что трудно быть человѣкомъ совершеннымъ ¹⁾. По мнѣнію Протагора Симонидъ, осуждая это изреченіе Питтака, тѣмъ самымъ отвергаетъ и собственное свое мнѣніе, что трудно сдѣлаться человѣкомъ добрымъ, какъ бы забылъ о немъ. По объясненію же Сократа Симонидъ ни мало себѣ не противорѣчитъ, такъ какъ слова быть, и дѣлаться (*τὸ γενέσθαι καὶ τὸ*

¹⁾ Вотъ слова Симонида: ἄνδρα ἀγαθὸν μὲν ἀλαθῶς γενέσθαι χαλεπὸν, χερσαίτε καὶ ποσὶ καὶ νόῳ τετράγωνον, ἄνευ ψάγου τετυγμένον. Питтакъ же говорить: χαλεπὸν ἐσθλὸν ἔμμεναι. 339. b. c.

εἶναι) означаютъ не одно и тоже; когда Симопидъ говоритъ, что трудно дѣлаться человѣкомъ добрымъ, то въ этомъ случаѣ высказываетъ собственную мысль, потомъ осуждаетъ Питтака не за тоже самое мнѣніе, а за другое, ибо Питтакъ не сказалъ, что трудно *дѣлаться* человѣкомъ совершеннымъ, но *быть* (εἶμεναι). Въ дальнѣйшемъ изъясненіи Сократа проводится та мысль, какъ такая, которую, по его мнѣнію, хотѣлъ высказать Симопидъ, что не только трудно, но даже не возможно для человѣка *быть добрымъ*; это свойственно только Богу, который одинъ неизмѣнно добръ, т. е. совершенъ—человѣкъ же можетъ дѣлаться, т. е. бывать добрымъ, но быть добрымъ не возможно для него уже потому, что, будучи добрымъ, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ по необходимости бываетъ также худымъ; послѣднее—быть иногда худымъ—такъ необходимо соединяется съ принадлежащимъ человѣку стремленіемъ быть добрымъ, что только для тѣхъ и возможно дѣлаться худыми, которые были или бываютъ добрыми. Такъ, только врачъ бывшій хорошимъ можетъ сдѣлаться худымъ. Сдѣлаться хорошимъ, конечно трудно, но крайней мѣрѣ возможно, напротивъ сдѣлавшись добрымъ, постоянно оставаться въ томъ же состояніи, т. е. не примѣняясь ни къ лучшему, ни къ худшему, это для человѣка не возможно. И такъ добродѣтель человѣческая здѣсь характеризуется, какъ состояніе непостоянное и измѣнчивое; такое понятіе о добродѣтели вполне соотвѣтствуетъ ученію Платона о значеніи мнѣній въ области познанія; мнѣнія—тоже элементъ измѣнчивый, непостоянный, и такой характеръ мнѣній отъ того именно зависитъ, что они бываютъ то истинны, то ложны: добродѣтель человѣческая подвержена переменѣ, такъ что ни одного человѣка нельзя назвать совершенно добрымъ, но каждому свойственно быть и добрымъ и худымъ вмѣстѣ, т. е. попеременно, или добрымъ или худымъ,—подобно тому какъ мнѣнія человѣческія непостоянны, ибо не всегда и не во всемъ человѣкъ вѣреть истинѣ; онъ только отчасти знаетъ истинное, большею же частію заблуждается. И

какъ знаніе полное, совершенное недостижимо для чловѣка, такъ и добродѣтель совершенная не свойственна ему: только Богъ неизмѣнно добрѣ. Отсюда очевидно, что Платонъ, признавая добродѣтель знаніемъ, а въ слѣдствіе того допуская изучимость ея, безъ всякаго противорѣчія себѣ могъ въ тоже время утверждать, что добродѣтель происходитъ отъ мнѣнія и не передается отъ одного къ другому. Добродѣтель онъ понимаетъ въ абсолютномъ смыслѣ, какъ обладаніе всеми совершенствами и въ этомъ смыслѣ говоритъ о ней, что она—одна, въ слѣдствіе чего обладающій добродѣтелью вполне совершенъ и не можетъ быть болѣе или менѣе добродѣтельнымъ въ сравненіи съ тѣмъ, что есть; равнымъ образомъ и когда отождествляетъ Платонъ добродѣтель съ знаніемъ, также разумѣетъ ее въ смыслѣ безусловномъ; причѣмъ знаніе онъ также понималъ какъ и Сократъ, т. е. видѣлъ въ немъ могущественную дѣятельную силу, при помощи которой мы и сами можемъ употреблять свободно все то, что познаемъ, и другимъ сообщать; знать добродѣтель поэтому значитъ обладать и быть въ состояніи сообщать ее другимъ; знаніе есть тотъ путь, посредствомъ котораго добродѣтель становится собственностію знающаго, такъ что если добродѣтель не чрезъ знаніе сообщается, тогда скорѣе она обладаетъ тѣмъ, кому сообщается, а не онъ—ею; такъ состояніе изступленія вообще есть несвободное состояніе. Однимъ словомъ, знаніе и добродѣтель въ смыслѣ безусловномъ тождественны; первое какъ постиженіе сущаго, какъ наслажденіе блаженными видѣніями міра идеальнаго, есть поэтому не праздное умственное созерцаніе, но сама совершеннѣйшая жизнь; отсюда понятно, почему совершенство божественнаго Существа, т. е. благодѣ, будучи причиною образованія міра, открывается именно въ томъ, что міръ видимый произошелъ по образу невидимаго, идеальнаго; это значитъ, что въ творческой дѣятельности Божества благодѣ и созерцаніе идеальнаго образуютъ единое нераздѣльное существо этой дѣятельности; знаніе и добродѣтель

божественныя открылись въ единствѣ мірообразовательнаго процесса. И такъ добродѣтель въ этомъ безусловномъ смыслѣ, какъ свободное могущество, какъ дѣятельная сила нераздѣльная съ знаніемъ, несвойственна людямъ, но должна быть цѣлью нашихъ постоянныхъ стремленій и по мѣрѣ усилій отчасти можетъ быть достижима. Обыкновенная же человѣческая добродѣтель, какъ и обыкновенное знаніе, заключающееся въ мнѣніяхъ, есть что-то среднее между полнымъ отсутствіемъ совершеннѣйшей жизни и обладаніемъ ею и потому то приближается къ этой послѣдней цѣли, то отпадаетъ отъ нея. Обыкновенная человѣческая добродѣтель, собственно говоря, есть только стремленіе къ истинной, совершенной добродѣтели, каковая свойственна божеству, и въ этомъ своемъ значеніи она не есть вполнѣ свободное дѣло человѣка, по порождается вліяніемъ божества, а потому и можетъ быть названа божественнымъ даромъ. Въ заключеніи Менона Сократъ, говоря, что добродѣтель ни отъ природы, ни отъ знанія не происходитъ, но дается Богомъ, замѣчаетъ: въ противномъ случаѣ былъ бы такой государственный мужъ (т. е. человѣкъ добродѣтельный), который могъ бы и другаго сдѣлать политикомъ т. е. такимъ, каковъ самъ. А если бы дѣйствительно былъ такой политикъ, то его можно бы изобразить такимъ же между живыми, какимъ Гомеръ представляетъ Тиресіаса въ числѣ мертвыхъ, говоря о немъ, что одинъ только онъ живетъ (*πέμπεται*), прочіе же суть не бодѣ, какъ движущіяся тѣни; ибо что касается добродѣтели, то такой политикъ былъ бы тѣмъ же, что дѣйствительная вещь съ сравненіи съ тѣнью. Такимъ образомъ дѣйствительная, истинная добродѣтель, соотвѣтствующая своему понятію, по Платону, настолько же совершеннѣе обыкновенной человѣческой, насколько вообще идеальное превосходитъ видимое, первообразъ свое подобіе.

Изъ предъидущаго ясно, почему Платонъ, признавая добродѣтель даромъ божественнымъ, не могъ допустить того предположенія о происхожденіи ея отъ природы, которое самъ онъ вы-

сказываетъ какъ одно изъ возможныхъ объясненій добродѣтели, спрашивая о происхожденіи ея. Не смотря на то, что человѣческая добродѣтель не есть дѣло вполнѣ свободное, иначе она могла бы быть передаваема другимъ, нельзя было также признать ее слѣдствіемъ натуральной необходимости. Изъ того, что добродѣтель человѣческая порождается стремленіемъ къ совершеннѣйшей жизни, видно уже, что она, независимо отъ нѣкотораго участія человѣка въ этой жизни, была бы невозможна, ибо и самое стремленіе къ жизни божественной у человѣка есть уже плодъ общенія, родства его съ этою жизнью. Если добродѣтель въ смыслѣ безусловномъ тождественна съ знаніемъ, то человѣческая добродѣтель есть тоже, что любовь къ мудрости, или философія. Любовь къ мудрости или философія, какъ мы видѣли, есть по Платону среднее состояніе между совершеннымъ отсутствіемъ знанія и обладаніемъ ихъ, состояніе, тѣмъ отличающееся отъ совершеннаго невѣжества, что вмѣстѣ съ отсутствіемъ знанія соединяется въ немъ сознаніе объ этомъ. Для того, чтобы сознать свое невѣжество, надобно знать по крайней мѣрѣ, что такое знаніе; любовь къ мудрости не можетъ явиться, пока нѣтъ понятія о томъ, въ чемъ состоитъ мудрость, а такъ какъ мудрость свойственна только Божеству, то какъ же можно имѣть понятіе объ ней, не соприкасаясь съ жизнью божественною, помимо всякаго участія въ совершенствахъ божественныхъ? И такъ философія теоретическая и практическая еще не раздѣляются у Платона; добродѣтель и знаніе отождествляются имъ: добродѣтель понимается какъ знаніе и на оборотъ, умственная дѣятельность, направленная къ достиженію знанія, изображается какъ совершеннѣйшая жизнь, какъ добродѣтель. Въ этомъ отношеніи совершенно приложимо и къ философіи Платона тоже самое, что было высказано выше о Сократѣ: тотъ и другой знаніе понимаютъ какъ состояніе свободы; наоборотъ невѣжество признается ими состояніемъ рабства.

Поэтому, когда Платонъ утверждаетъ относительно человѣ-



ческой добродѣтели, что она не отъ знанія происходитъ, то это значитъ, что она не вполне свободна, однакоже съ другой стороны необходимы для нея личныя усилія; хотя она и не есть знаніе, но имѣетъ родство съ нимъ и есть тоже, что истинное мнѣніе; мнѣніе также—состояніе, не вполне свободное, и потому соотвѣтствующее по своему достоинству добродѣтели. Мнѣнія тѣмъ отличаются отъ знанія, что не остаются на всегда въ душѣ, но скоро отъ нея убѣгають, т. е. душа, руководимая, мнѣніями потому именно и не свободна вполне, что еще не успѣла овладѣть ими, для чего необходимо ихъ связать сознаніемъ причины. Со всѣмъ этимъ вполне согласно также и то, что говоритъ Платонъ объ эростѣ. Излагая ученіе Платона объ эростѣ, мы видѣли, что любовь къ мудрости или философіи онъ сопоставляетъ съ различными видами изступленія, или божественнаго вдохновенія и за тѣмъ изображаетъ ее чертами, близко подходящими къ состоянію энтузіазма. Въ самомъ дѣлѣ, что такое Платоновское припоминаніе, какъ не одинъ изъ многихъ видовъ энтузіазма, или божественнаго вдохновенія? Оно есть только болѣе совершенное и свободное явленіе того же стремленія къ идеальному, которое обнаруживается также въ религіозномъ и поэтическомъ одушевленіи. Вообще понятіе эроса такъ многосодержательно у Платона, что въ этомъ понятіи обобщаются всѣ явленія и состоянія жизни и всѣ виды дѣятельности, обнаруживающіе болѣе или менѣе стремленіе къ высшему. Прежде всего, по своему наиболѣе общему значенію, эростъ есть рождающая сила природы, посредствомъ рожденія приводящая все временное и смертное къ соучастію въ божественномъ и вѣчномъ; въ этомъ натуралистическомъ своемъ значеніи эростъ уже есть побужденіе къ лучшему, стремленіе къ идеальному. Но съ большею несравненно силою и очевидностію тоже самое влеченіе къ лучшему, совершеннѣйшему, обнаруживается въ различныхъ видахъ и направленіяхъ человѣческой жизни. Высшее и самое полное выраженіе этого влеченія есть любовь къ

знанію. Отсюда вообще въ философіи Платона стремленіе къ знанію поставляется въ связь со всѣми разнородными, болѣе или менѣе возвышающими человѣческими побужденіями, какъ болѣе совершенное проявленіе общаго, прирожденнаго человѣческой природѣ, стремленія къ идеальному, которое такъ или иначе, по вообще обнаруживается въ человѣческой жизни; на этомъ основаніи совершенно понятно то, что Платонъ сопоставляетъ между собою, какъ родственныя другъ-другу, такія повидимому разнородныя явленія, каковы: религіозное, поэтическое одушевленіе и философія, или же напримѣръ чувственная, плотская любовь и философское стремленіе къ знанію, изображаемое въ видѣ любви идеальной. Съ этой точки зрѣнія на философію, какъ на болѣе совершенную форму выраженія общаго, свойственнаго человѣческой природѣ и во всемъ открывающагося побужденія къ лучшему, совершеннѣйшему, конечно ничего нельзя указать такого въ жизни человѣческой, что не имѣло бы болѣе или менѣе близкаго отношенія къ философской любви къ знанію и нѣтъ такого занятія, нѣтъ той добродѣтели, изъ которой не могла бы родиться эта философская любовь къ знанію. Сократъ, это живое олицетвореніе философской любви, находилъ возможнымъ возбуждать въ другихъ эту любовь, разсуждая о самыхъ разнообразныхъ предметахъ обыденной жизни, и обнаруживать ее, вступая въ разговоръ съ людьми самыхъ разнообразныхъ положеній и занятій. Но если понятіе о философіи у Платона имѣетъ столь широкій смыслъ, то ничего нѣтъ удивительнаго въ томъ, что это понятіе, именно понятіе любви къ знанію служитъ у него принципомъ оцѣнки различныхъ родовъ занятій и положеній человѣка въ обществѣ. Достоинство различнаго рода занятій опредѣляется смотря потому, въ какой мѣрѣ то или иное занятіе способствуетъ развитію потребности знанія, въ какой мѣрѣ необходимы для него знанія; діалектика, съ этой точки зрѣнія, есть величайшее изъ всѣхъ человѣческихъ искусствъ, ибо только діалектика развиваетъ безкорыст-

ную, чистую любовь къ знанію. Такимъ образомъ единство добродѣтели и знанія, по ученію Платона, обуславливается единствомъ общаго источника—т. е. стремленія къ идеальному, изъ котораго равномерно выводятся и добродѣтель и знаніе.

На ряду съ вопросомъ о добродѣтели тѣсно связанное съ этимъ вопросомъ понятіе о благѣ или счастьи составляетъ другой важнѣйшій предметъ формальной логической обработки въ философіи Платона. Не мало трудностей надлежало преодолѣть для того, чтобы изъ отрывочныхъ и неопредѣленныхъ представленій и мнѣній, тѣсно связанныхъ съ наименованіями различныхъ добродѣтелей, бывшими въ общемъ употребленіи, выработать одно обобщенное понятіе о добродѣтели и на основаніи этого понятія развить общій взглядъ на сущность и значеніе нравственной жизни человѣческой. Но несравненно болѣе поведовъ къ сбивчивымъ и разногласнымъ мнѣніямъ заключалось въ неопредѣленномъ значеніи и разнообразномъ употребленіи въ жизни тѣхъ выраженій, которыми въ общей сложности обозначается все то, что даетъ цѣну человѣческой жизни и образуетъ такъ называемое счастье. Если понятія добродѣтели и порока приложимы только къ человѣческимъ дѣйствіямъ и намѣреніямъ, то несравненно болѣе широкій кругъ предметовъ и отношеній обнимается представленіемъ о счастьи, ибо подъ счастьемъ вообще подразумѣвается желательный образъ жизни, достижимый при извѣстныхъ, благопріятныхъ обстоятельствахъ; само собою разумѣется, что мнѣнія о томъ, какой образъ жизни есть наилучшій, могутъ быть различны, но во всякомъ случаѣ представленіе о счастьи не только имѣетъ отношеніе къ совокупности человѣческихъ намѣреній, желаній и дѣйствій, но и касается также внѣшнихъ условій жизни и различныхъ предметовъ, на которые можетъ простирается дѣятельность: всякое понятіе о счастьи опредѣляетъ не только то, что и какъ долженъ дѣлать человѣкъ, дабы быть счастливымъ, но еще, какъ должна быть для этого обставлена его жизнь. Понятно, что

разнообразныя мнѣнія и представленія, имѣющія отношеніе къ вопросу о счастіи, въ особенности могли дать обильный матеріалъ для философской критики Платона, но съ другой стороны преимущественно въ рѣшеніи этого вопроса философія Платона является разнорѣчающею съ обычными въ то время представленіями и мнѣніями, тѣмъ болѣе что въ этомъ отношеніи чаще всего приходилось имѣть дѣло съ мнѣніями софистовъ, доводившими одностороннія и недостаточныя популярныя представленія до крайности. Поэтому въ особенности относительно вопроса о счастіи необходимо были тщательное изслѣдованіе, съ цѣлію свести въ одно цѣлое лучшіе разрозненные элементы популярныхъ представленій о жизни. Общее, соединяющее всѣ мнѣнія этого рода въ одно цѣлое, заключается лишь въ томъ неопредѣленномъ представленіи, что счастіе есть нѣчто желаемое всѣми и, какъ желаемое, служить цѣлью для всякой дѣятельности. Поэтому и Платонъ, разбирая различныя опредѣленія, имѣющія отношеніе къ вопросу о счастіи, въ основу рѣшенія этого вопроса полагаетъ именно это общее представленіе о счастіи, по которому оно есть нѣчто всѣми желаемое. Представленіемъ этимъ онъ пользуется какъ исходнымъ пунктомъ въ образованіи опредѣленнаго понятія о такомъ наилучшемъ образѣ жизни, который по справедливости можно бы назвать счастливымъ. — Какъ тебѣ кажется, спрашиваетъ Сократъ Полоса, того ли хотятъ люди, что дѣлаютъ всякій разъ или же того, для чего дѣлаютъ? Такъ, пьющіе лекарство, по предписанію врача, того ли желаютъ, что дѣлаютъ, т. е. пить лекарство и чрезъ то испытывать непріятное, или же того, для чего это дѣлаютъ, — т. е. чтобы быть здоровыми? Очевидно желаютъ здоровья, ради котораго пьютъ. Точно также и плавающие и занимающіеся дѣлами торговыми не этого хотятъ, что всякій разъ дѣлаютъ, — кому же желательно плавать, подвергать себя опасности, хлопотать по дѣламъ, — но того, ради чего плаваютъ, плаваютъ же ради богатства. Не такъ ли и вообще дѣ-

лающій не того желаетъ, что дѣлаетъ, но того, ради чего дѣлаетъ ¹⁾. Такимъ образомъ всякая дѣятельность необходимо предполагаетъ какую либо цѣль, какъ нѣчто желаемое и это желаемое есть благо. Въ этомъ общемъ смыслѣ благо есть то, къ чему всякій стремится. «Природа блага тѣмъ различается отъ всего прочаго, что какъ скоро оно присуще живому существу всякимъ образомъ и вездѣ, тогда это существо ни въ чемъ иномъ не нуждается, но чувствуетъ себя вполне удовлетвореннымъ» ²⁾. Благо есть тоже, что счастье; по этому все, что или содѣйствуетъ достиженію блага, или что заслуживаетъ имени блага, все подобное необходимо одобряется, какъ возбуждающее въ насъ своимъ присутствіемъ сознание довольства, доставляя намъ удовлетвореніе, лишь только пріобрѣтается; разсматривая благо съ этой стороны, т. е. со стороны удовлетворенія, которое вмѣстѣ съ достиженіемъ его пріобрѣтается, можно также назвать его прекраснымъ; доброе и прекрасное разсматриваются Платономъ какъ понятія однозначущія. Представленія эти обыкновенно соединялись также и въ общемъ словоупотребленіи, такъ какъ выраженія: καλός, καγαθός, καλοκαγαθία служили къ обозначенію понятія о лучшемъ, достойнѣйшемъ человѣкѣ,—понятія, въ которомъ подразумѣвались все достоинства, какія только признавались необходимыми для того, чтобы снискать всеобщее уваженіе. Взаимная связь представлений о добромъ и прекрасномъ, согласно ихъ общему употребленію, а также смыслъ, заключающійся въ связи этихъ представлений, объясняются въ Иппіасѣ большимъ, посвященномъ разсмотрѣнію вопроса о прекрасномъ.

На вопросъ Сократа, что такое прекрасное, Иппіасъ отвѣчаетъ: вездѣ и для всякаго прекраснѣйшее состоитъ въ томъ, чтобы быть богатымъ, здоровымъ, пользоваться уваженіемъ Эл-

¹⁾ Gorg. 467. b. d.

²⁾ Phileb. 60.

линовъ, достигнуть старости и, похоронивши съ почестями своихъ родителей, самому также быть съ почетомъ погребеннымъ своими дѣтьми. Итакъ здѣсь повторяется тоже, что мы видѣли въ Менонѣ при опредѣленіи добродѣтели. Какъ тамъ, вмѣсто всякаго опредѣленнаго понятія о добродѣтели, Менонъ пересказываетъ тѣ качества, бывающія у различныхъ лицъ, соотвѣтственно ихъ положенію и возрасту, которыя обыкновенно признавались добродѣтельными, такъ и здѣсь указаніе на нѣкоторые преимущества, натуральныя и приобрѣтенныя, какъ на такія, обладаніе которыми желательно для всякаго и въ этомъ смыслѣ можетъ быть названо прекраснымъ,—изобличаетъ отсутствіе болѣе или менѣе обобщеннаго понятія о томъ, что признавалось прекраснымъ. Вотъ почему и здѣсь, какъ въ Менонѣ относительно добродѣтели, Сократъ показываетъ, что онъ желаетъ знать, въ чемъ состоитъ прекрасное, гдѣ бы и когда бы оно ни встрѣчалось, безъ всякаго различія обстоятельствъ и лицъ, у которыхъ оно можетъ быть. Ибо то, что названо Иппіасомъ прекраснымъ, не всегда и не для всѣхъ прекрасно; такъ нельзя сказать, что и для боговъ прекрасно быть погребенными съ почестями. Затѣмъ, онъ самъ предлагаетъ нѣкоторые опредѣленія прекраснаго. Не есть ли прекрасное тоже, что приличное (*πρέπον*); но приличное есть только причина того, что нѣчто является прекраснымъ; приличное, слѣдовательно, не тоже что прекрасное, и то, чему оно бываетъ присуще, только является прекраснымъ, слѣдовательно на самомъ дѣлѣ можетъ быть и не таково. Поэтому приличное не только не есть прекрасное, но даже не можетъ быть вѣрнымъ признакомъ прекраснаго, ибо не рѣдко вводитъ насъ въ обманъ, заставляя казаться прекраснымъ многое, что на самомъ дѣлѣ не прекрасно. Можно также опредѣлить прекрасное какъ годное (*χρήσιμον*). Но и это опредѣленіе нельзя признать, по крайней мѣрѣ, безъ ограниченія. По этому опредѣленію все годное для

известнаго употребленія, все цѣлесообразное прекрасно ¹⁾, такъ что, если держаться этаго опредѣленія, самую способность (*δύναμις*) что нибудь дѣлать, возможность служить какой бы то ни было цѣли, слѣдовало бы признавать прекраснымъ. Но такъ какъ люди *могутъ* дѣлать не одно только доброе, а и худое, то, смотря на все годное для чего бы то ни было какъ на прекрасное, пришлось бы также способность къ дѣланію зла, равно какъ и все, что можно бы употребить для дурныхъ цѣлей, также называть прекраснымъ. Не все то, что можетъ служить какой бы ни было цѣли, не все годное къ какому либо употребленію—есть уже прекрасное. Надобно еще имѣть въ виду, для какой именно цѣли,—доброй или худой что либо употребляется. Очевидно, если должно признавать прекраснымъ годное, или имѣющее силу, то только для добра годное, а не для какикъ либо дурныхъ цѣлей ²⁾; говоря иначе, прекрасное точнѣе слѣдуетъ опредѣлить какъ полезное (*ωφέλιμον*), а полезное есть все то, что производитъ нѣчто доброе и можетъ служить средствомъ къ осуществленію добрыхъ цѣлей. Наконецъ прекрасное опредѣляется еще какъ пріятное, но также съ ограниченіемъ: только тѣ удовольствія, которыя получаютъ посредствомъ чувствъ зрѣнія и слуха, могутъ быть названы прекрасными, между тѣмъ какъ о другихъ удовольствіяхъ, хотя и говорится напр. пріятно ѣсть, пріятно пить, никто не скажетъ, что прекрасно ѣсть, и проч... Поэтому, если удовольствія, получаемыя чрезъ зрѣніе и слухъ, могутъ быть названы прекрасными, то не ради того, что онѣ—удовольствія, но потому, что это—самыя безвредныя и наилучшія удовольствія.

¹⁾ *σχεδόν τι πάντα ταῦτα, καλὰ προσαγορεύομεν, τῷ αὐτῷ τρόπῳ ἀποβλέποντες πρὸς ἕκαστον αὐτῶν ἢ πέφυκεν, ἢ ἔργασται, ἢ κεῖται. Το μὲν χρήσιμον, καὶ ἡ χρῆσιμον, καὶ πρὸς ὃ χρήσιμον, καὶ ὅποτε χρήσιμον, καλὸν φαμεν εἶναι. Hippias major. 295 d.*

²⁾ *Τὸ δυνατὸν ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν τι ποιῆσαι, τοῦτ' ἐστὶ τὸ καλόν.*

Отсюда ясно, что и пріятное настолько прекрасно, насколько имѣть связь съ добрымъ, по крайней мѣрѣ, если не приноситъ никакого вреда. Такимъ образомъ прекрасное вообще есть или полезное или пріятное ¹⁾, въ томъ и другомъ смыслѣ оно имѣетъ существенную связь съ добрымъ, т. е. вообще со всѣмъ тѣмъ, что признается заслуживающимъ одобренія (ἀγαθόν); только по причинѣ связи съ добрымъ какъ полезное, такъ и пріятное дѣлается прекраснымъ. Итакъ всѣ эти понятія: доброе, прекрасное, полезное, пріятное имѣютъ существенную связь между собою, но два послѣднія суть понятія опредѣляющія въ отношеніи къ первымъ: такъ, какъ прекрасное такъ и доброе суть вмѣстѣ—полезное и пріятное. Въ самомъ дѣлѣ, мы видѣли, какъ Иппіасъ опредѣляетъ прекрасное, слѣдуя очевидно въ этомъ случаѣ общему смыслу, повторяя общепринятые представленія о прекрасномъ. Въ Эвтидемѣ точно также, какъ Иппіасъ опредѣляетъ прекрасное, изъясняется понятіе о благѣ (ἀγαθόν) или счастіи. Желая сдѣлаться счастливымъ, что мы должны для этого дѣлать, спрашиваетъ Сократъ Клипіаса; не тогда ли мы счастливы, когда пользуемся многими благами (ἀγαθὰ)? Очевидно, что это такъ, и на это пожалуй всякій скажетъ, что богатство есть благо,... что оно состоитъ также въ здоровьи, красотѣ и прочихъ тѣлесныхъ совершенствахъ; далѣе знатность, власть и почести въ своемъ отечествѣ также суть блага... ²⁾. Такимъ образомъ какъ

¹⁾ Это изъясненіе прекраснаго прямо высказывается въ Горгіасѣ: все прекрасное, какъ напр. тѣла, цвѣта, формы .. называешь ли все это прекраснымъ всегда, не смотря ни на что? и прежде всего тѣла, не ради ли употребленія ихъ называешь прекрасными, смотря на то, для чего каждое годно, или не ради ли удовольствія, если то есть пріятно ихъ видѣть?... Не такъ ли и все прочее, формы и цвѣта, или по причинѣ какого либо удовольствія, или по причинѣ полезности, или ради того и другаго называешь ты прекраснымъ? 474 д, с.

²⁾ Euthyd. 279 а, в.

прекраснымъ, такъ и добрымъ (въ смыслъ блага) неопредѣленнымъ образомъ называлось все то, что такъ или иначе споспѣшествуетъ удовлетворенію нашихъ натуральныхъ потребностей и желаній, всѣ преимущества какъ натуральныя такъ и приобрѣтенныя, которыми условливается благопріятное положеніе въ обществѣ и успѣхъ въ предпріятіяхъ. Въ этомъ непосредственномъ смыслѣ представленія прекраснаго и добраго очевидно ничего почти не заключаютъ въ себѣ, что имѣло бы нравственное значеніе, ибо обыкновенно подразумѣвались подъ этими названіями вещи, если не совершенно безразличныя въ нравственномъ отношеніи, по крайней мѣрѣ сами по себѣ не имѣющія необходимой связи съ задачами нравственной жизни. Есть однако-жъ нѣкоторая сторона и въ этихъ популярныхъ опредѣленіяхъ добраго и прекраснаго, сближающая эти представленія съ нравственными началами жизни; по этимъ опредѣленіямъ, прекраснымъ и добрымъ признается вообще все то, что можетъ служить средствомъ къ удовлетворенію нашихъ желаній и рождаетъ въ насъ чувство довольства, какъ скоро приобрѣтается. Но здѣсь же неизбежно является вопросъ: сами по себѣ такъ называемыя блага дѣлаютъ насъ счастливыми, или же для этаго требуется отъ насъ нѣчто другое, отличное отъ всѣхъ этихъ благъ и дающее имъ цѣну? Съ перваго взгляда очевидно, что всѣ внѣшнія блага, какъ напр. богатство, власть, почести, все это не само по себѣ полезно, но въ зависимости отъ разумнаго употребленія, слѣдовательно и удовлетвореніе, которыми сопровождается обладаніе этими благами, не есть ихъ прямое, независимое послѣдствіе, но условливается искуснымъ пользованіемъ ими. Вотъ почему и говорить Сократъ въ Эвтидемѣ, разсматривая вопросъ о счастіи: по истинѣ только благоразуміе есть истинное благо и только одна глупость или невѣжество есть дѣйствительное зло. Эта же мысль очевидно имѣется въ виду Платономъ и тогда, какъ въ Иппіасѣ прекрасное онъ опредѣляетъ съ одной стороны какъ полезное, съ дру-

гой—какъ пріятное. Ибо какъ полезность вещи зависитъ отъ употребленія, соотвѣтственнаго доброй цѣли, въ отношеніи къ которой она можетъ служить средствомъ, такъ и пріятное, для того чтобы быть вмѣстѣ съ тѣмъ и прекраснымъ, не должно вредить, слѣдоват. и въ этомъ отношеніи требуется осмотрительность и разборчивость. Словомъ, прекрасное есть, по изъясненію Платона, все то, что доставляетъ удовлетвореніе или уму, который требуетъ цѣлесообразности, или чувству, ищущему пріятнаго; это удовлетвореніе, производимое прекраснымъ, и есть благо, такъ что прекрасное и доброе (въ смыслѣ хорошаго: ἀγαθόν означ. не только нравственныя, но и физическія и въ нравственномъ отношеніи безразличныя совершенства) относятся одно къ другому какъ причина къ слѣдствію.

Опредѣляя прекрасное въ связи съ добрымъ какъ полезное и пріятное, Платонъ очевидно еще не возвышается въ этомъ случаѣ, рѣшая вопросъ о счастіи, надъ эгоистическою точкою зрѣнія. Но это потому, что, высказывая эти опредѣленія, онъ имѣетъ въ виду не столько то, чтобы рѣшить положительнымъ образомъ вопросъ о счастіи, но просто выяснить истинный смыслъ обычныхъ представленій о прекрасномъ и добромъ, нисколько не выходя изъ круга тѣхъ предметовъ, къ которымъ, по общему употребленію, относились эти представленія, а только обобщая ихъ въ одномъ понятіи счастія и указывая на элементъ этаго понятія. Но и эта формальная обработка обычныхъ представленій уже значительно сама по себѣ ихъ улучшаетъ, устраняя изъ нихъ все противорѣчащее нравственному достоинству, что легко могло подразумѣваться при употребленіи этихъ представленій. Мы сказали, что первоначальный и основной смыслъ въ представленіи блага состоитъ въ признаніи благомъ всего, что можетъ быть предметомъ желаній; въ этомъ смыслѣ для всякаго блага есть то, чего онъ желаетъ, къ чему стремится: мотивъ къ опредѣленію того, что признавать благомъ и что зломъ,—въ этомъ

случаѣ чисто субъективный. Смыслъ представленій о благѣ улучшается, какъ скоро представленіе блага поставляется въ связь съ опредѣленіями полезнаго и пріятнаго. Хотя одобреніе полезнаго и пріятнаго, выражаемое въ признаніи того и другаго прекраснымъ, также предполагаетъ сознаніе удовлетворенія, доставляемаго тѣмъ и другимъ, по здѣсь удовлетвореніе уже регулируется извѣстнымъ образомъ, а не ищется безотчетно, какъ въ томъ случаѣ, когда все, что желается, признается благомъ. Ибо полезное называется прекраснымъ потому, что представляетъ цѣлесообразное отношеніе, усматриваемое умомъ, равнымъ образомъ и пріятное не безусловно одобряется, но также насколько бываетъ полезно. И такъ благо, какъ скоро, при разсмотрѣніи его въ связи съ полезнымъ и пріятнымъ, опредѣляется какъ общее послѣдствіе того и другаго, отрѣшается отъ безотчетныхъ субъективныхъ влеченій, но основывается на отношеніи цѣлесообразности, которое познается и оцѣнивается разумомъ болѣе или менѣе независимо отъ случайныхъ настроеній души. Затѣмъ нравственный элементъ еще болѣе вносится въ понятіе блага, когда усвоится ему значеніе, близкое къ понятію справедливости и даже равное ему, такъ что справедливость признается необходимымъ условіемъ счастія. Въ этомъ отношеніи интересно прослѣдить бесѣду Сократа съ Полосомъ и Калликсомъ въ Горгіасѣ. Поводомъ къ собесѣдованію служитъ вопросъ о задачѣ и значеніи риторическаго искусства. Сократъ утверждаетъ, что реторика есть занятіе (а не искусство), имѣющее въ виду лести, угожденіе страстямъ и вкусамъ толпы. Въ этомъ отношеніи, по его мнѣнію, можно сравнить риторство съ поварскимъ искусствомъ, которое также имѣетъ цѣлію удовольствія вкуса, приче́мъ не различаетъ полезнаго отъ вреднаго и этимъ разнится отъ медицины; точно также, какъ поварское искусство къ медицинѣ, реторика относится къ судопроизводству. Желая угодить толпѣ, реторика не разбираетъ, что полезно и что вредно, и потому не рѣдко идетъ противъ спра-

ведливости, между тѣмъ какъ судопроизводство имѣть въ виду только справедливость. Но Полось не соглашается съ этимъ мнѣніемъ Сократа и спрашиваетъ его: неужели тебѣ кажется, что отличные риторы, какъ льстецы, считаются (*νομίζεσθαι*) въ городахъ дурными людьми?—Но я и не думаю, говоритъ Сократъ, что они *почитаются* (*νομίζεσθαι*—значить считаться чѣмъ либо и быть въ почетѣ, пользоваться уваженіемъ). Какъ не почитаются? Не пользуются ли они наибольшимъ могуществомъ въ городахъ? Нѣтъ, если ты могуществомъ называешь нѣчто хорошее (*ἀγαθόν*). Полось такъ объясняетъ, что онъ разумѣетъ, говоря о могуществѣ раторовъ: развѣ они не убиваютъ, подобно тиранамъ, кого захотятъ, не лишаютъ имущества и не изгоняютъ изъ города, кого вздумается имъ? Сократъ отвѣчаетъ на это, что и риторы и тираны не имѣютъ большаго значенія въ городахъ, ибо не то дѣлаютъ, что хотятъ, но что только кажется имъ лучшимъ и такъ доказываетъ это свое мнѣніе о раторахъ и тиранахъ. Такъ какъ люди, дѣлая чтобы то ни было, всегда хотятъ не того, что дѣлаютъ, но какого либо блага (*ἀγαθόν*), ради котораго дѣлаютъ, то понятно, что и тогда, какъ убиваютъ кого либо, лишаютъ имущества, изгоняютъ и тогда это дѣлается потому, что кажется, будто слѣдуетъ это дѣлать, т. е. признается это лучшимъ, или благомъ въ какомъ либо отношеніи. Но что, если убивающій, лишающій имущества, или изгоняющій кого либо, признавая это лучшимъ, заблуждается т. е. если на самомъ дѣлѣ это есть худшее, а не лучшее, не должно ли признать такого человѣка дѣлающимъ не то, чего онъ желаетъ, но что ложно представляется ему лучшимъ? Дѣлающій не то, чего желаетъ, т. е. худшее вмѣсто лучшаго, очевидно не имѣетъ большой силы, потому что обладаніе большою силою есть благо и слѣдовательно тотъ, кто дѣйствительно имѣетъ большую силу, всегда только лучшее дѣлаетъ. Полось хотя и соглашается съ этимъ заключеніемъ Сократа, однако не можетъ представить себѣ, чтобы человѣкъ, имѣющій власть въ городѣ

дѣлать то, что ему вздумается, не былъ достоинъ зависти; тѣмъ менѣе для него понятно, какъ можно назвать такого человѣка жаднымъ, хотя бы онъ и пользовался своею властію несправедливо. Ему кажется, что несравненно болѣе жалокъ и несчастенъ тотъ, кто принужденъ переносить сдѣланную другимъ несправедливость, нежели тотъ, кто самъ дѣлаетъ несправедливое. Напротивъ, Сократъ утверждаетъ, что величайшее зло—дѣлать несправедливое. И чтобы показать, что значить власть дѣлать все, что угодно по своему личному усмотрѣнію, и можно ли завидовать человѣку, имѣющему такую власть, Сократъ сравниваетъ ее съ разбойничествомъ и насиліемъ: если бы, говоритъ онъ, я на многолюдной площади, скрывъ у себя оружіе, сказалъ тебѣ: о Полось! удивительной власти и силы достигъ я теперь, ибо если мнѣ вздумается, что кому нибудь изъ этихъ людей, которыхъ ты видишь, слѣдуетъ умереть тотъ часъ, то такой человѣкъ будетъ мертвъ и если мнѣ представится, что надобно разрубить голову кому нибудь изъ нихъ, то и дѣйствительно немедленно она будетъ разрублена, а если нужно разорвать одежду, то и это будетъ сдѣлано,—такъ велика моя сила въ этомъ городѣ; а если бы ты этому не повѣрилъ и я показалъ бы оружіе; то вѣроятно сказалъ бы мнѣ: такимъ то образомъ каждый можетъ имѣть большую силу; пожалуй, ты могъ бы зажечь дома, афинскую гавань, суда и всѣ общественные и частные корабли, лишь только вздумалось бы тебѣ это сдѣлать. Полось долженъ былъ наконецъ согласиться, что дѣлать все, что вздумается, еще не значить имѣть большую силу (το μεγα δυνάστηαι); и притомъ, какъ онъ самъ говоритъ, потому нельзя признать это могуществомъ, что поступающій такимъ образомъ приносить только вредъ себѣ и слѣдовательно вмѣсто добра самъ себѣ причиняетъ зло. А отсюда ясно, что, по мнѣнію самаго же Полоса, только тотъ можетъ быть названъ могущественнымъ, кто, дѣйствуя сообразно съ своими мнѣніями, вмѣстѣ съ тѣмъ расположенъ дѣлать только то, что полезно,

и быть добрымъ; безъ этого расположенія власть не есть сила, напротивъ тѣмъ болѣе обнаруживаетъ ничтожество того, кто ею владѣетъ. Поэтому и то, о чемъ было говорено выше, по заключенію Сократа, т. е. умерщвленіе кого нибудь, лишеніе имущества, изгнаніе иногда дѣйствительно бываетъ лучшимъ, именно если дѣлается справедливо и не дѣлать этого было бы тогда хуже. Но Полосъ не соглашается съ этимъ послѣднимъ замѣчаніемъ Сократа, какъ будто только справедливое можетъ быть лучшимъ; есть много, говоритъ онъ, несправедливыхъ, но пользующихся счастіемъ и указываетъ на Архелая Македон., достигшаго власти посредствомъ преступленій, какъ на примѣръ счастливаго челоуѣка ¹⁾. Онъ и не могъ думать иначе, ибо вообще тогда счастье было понимаемо какъ внѣшнее благопріятное положеніе челоуѣка среди другихъ, обладаніе всеми благами и преимуществами жизни, какъ на примѣръ богатство, власть, почести, какъ бы ни было все это пріобрѣтено. Потому то, возражая противъ словъ Сократа, Полосъ и говоритъ, что и дитя могло бы опровергнуть сказанное имъ, (т. е. что только справедливое есть лучшее). Между тѣмъ Сократъ спрашиваетъ Полоса: будетъ ли несправедливый челоуѣкъ счастливымъ, если онъ подвергнется суду и наказанію? Полосъ соглашается, что при такихъ обстоятельствахъ нельзя быть счастливымъ. Но Сократъ напротивъ думаетъ, что вообще челоуѣкъ несправедливый несчастенъ, а тѣмъ болѣе онъ несчастенъ, если при этомъ не подлежитъ суду и наказанію, менѣе же несчастенъ тогда, если подвергается суду и наказывається отъ боговъ и людей. Такимъ образомъ въ двухъ мнѣніяхъ расходятся между собою Полосъ и Сократъ. По мнѣнію Сократа

¹⁾ Дабы яснѣе представить сущность разногласія между Полосомъ и Сократомъ, надобно имѣть въ виду, что Полосъ подѣ *лучшимъ* (ἀμεινον) разумѣетъ болѣе выгодное, между тѣмъ какъ Сократъ болѣе въ нравственномъ смыслѣ говорить о лучшемъ.

дѣлать несправедливое хуже, нежели испытывать несправедливость, сдѣланную кѣмъ либо другимъ, напротивъ Полоса кажется наоборотъ, что лучше поступать несправедливо, нежели терпѣть самому отъ несправедливости другихъ. Кромѣ того, Сократъ полагаетъ, что быть свободнымъ отъ наказанія, когда оно заслужено, хуже, нежели быть наказаннымъ, а по мнѣнію Полоса безнаказанность лучше. Первое свое положеніе Сократъ доказываетъ слѣдующимъ образомъ: что ненавистнѣе (αἵσχυρον), спрашиваетъ онъ, дѣлать несправедливое или испытывать?—Дѣлать несправедливое.—А если ненавистнѣе, то и хуже? Такъ какъ Полосъ на послѣдній вопросъ отвѣчаетъ отрицательно, то Сократъ замѣчаетъ: значить для тебя не одно и тоже прекрасное и доброе (καλόν τε καὶ ἀγαθόν) и съ другой стороны: худое и ненавистное (κακόν καὶ αἰσχυρόν), и чтобы доказать совершенное соотвѣтствіе между собою этихъ противоположныхъ понятій, Сократъ, опредѣливъ прекрасное какъ полезное и пріятное, а ненавистное по противоположности прекрасному какъ непріятное и дурное (ἀόπη τε καὶ κακόν) (съ чѣмъ согласился и Полосъ), заключаетъ отсюда, что если одинъ предметъ можетъ быть прекраснѣе другого или по своей полезности, или по причинѣ сообщаемого имъ большаго удовольствія, или же въ томъ и другомъ отношеніи, то и наоборотъ, изъ двухъ ненавистныхъ предметовъ одинъ можетъ быть ненавистнѣе другого не иначе какъ потому, что или не пріятнѣе или хуже его. Полосъ согласился, что дѣлать несправедливое ненавистнѣе, чѣмъ испытывать. Почему же ненавистнѣе, потому ли что непріятнѣе; но этого сказать нельзя: непріятнѣе терпѣть несправедливость, а если не непріятнѣе, то слѣдовательно хуже, ибо, по сказанному выше опредѣленію ненавистнаго, возможно только одно изъ двухъ. Итакъ если дѣлать несправедливое ненавистнѣе, чѣмъ испытывать, то вмѣстѣ съ тѣмъ и хуже, а потому никакъ нельзя сказать, что дѣланіе несправедливостей предпочтительнѣе необходимости подвергаться несправедливостямъ другимъ. Затѣмъ другой вопросъ: что должно

признать большимъ зломъ для человѣка несправедливаго: быть наказаннымъ, или безнаказанность. Въ рѣшеніи этого вопроса развивается та мысль, что понести наказаніе за сдѣланную несправедливость значить подвергнуться должному исправленію ($\chiολαζεσθαι$), такъ что, наказываемый испытываетъ на себѣ дѣйствіе справедливое, а если справедливое, то и прекрасное, ибо все справедливое прекрасно; прекрасное же есть тоже, что доброе; поэтому кто наказывается, тотъ подчиняется вліянію добраго и, въ слѣдствіе того, самъ дѣлается лучше по душѣ, освобождаясь отъ бурнаго ($\chiαλiας$) т. е. несправедливости, ибо всякому дѣйствующему соотвѣтствуетъ такое же страдательное, т. е., если дѣйствуетъ доброе (справедливое наказаніе), то и испытывающій это дѣйствіе становится добрѣе, потому что усваиваетъ его. Какъ тотъ, кто при помощи леченія избавляется отъ тѣлеснаго недуга, счастливѣе больнаго, остающагося безъ лѣченія; такъ очевидно и въ отношеніи къ душѣ, зараженный величайшимъ зломъ—несправедливостію, лишь только освобождается отъ него, вслѣдствіе врачеванія, счастливѣе нежели тотъ, въ комъ тоже зло остается безъ всякаго врачеванія т. е. безъ наказанія. Наказаніе конечно непріятно и, смотря на него съ этой стороны, обыкновенно стараются избѣгать его, но при этомъ не сознаютъ, что оно приноситъ однако пользу. Итакъ дѣлать несправедливое есть величайшее зло, наказаніе—средство противъ этого зла и потому поступающій несправедливо и остающійся безъ наказанія несчастнѣе того, кто за несправедливость подвергается наказанію. До сихъ поръ вся сила Сократовой аргументаціи заключалась въ томъ, что онъ справедливое догматически признаетъ благомъ. Такъ, что касается перваго вопроса, то ни Полосъ ни тѣмъ болѣе Сократъ не сомнѣваются что несправедливость, какъ противоположное справедливости, есть зло; сомнѣніе возникаетъ только относительно того, что слѣдуетъ признавать худшимъ—дѣланіе несправедливости или перенесеніе несправедливостей отъ другихъ:

когда Сократъ доказываетъ, что дѣлать несправедливости хуже, то прямо высказываетъ какъ несомнѣнное то положеніе, что справедливое есть прекрасное и вмѣстѣ доброе, несправедливое же ненавистно и худо; дѣло только въ томъ, что такъ какъ отношеніе человѣка къ несправедливостямъ бываетъ двоякое: дѣятельное или страдательное, т. е. онъ или дѣлаетъ, или переноситъ несправедливое, то которому изъ этихъ отношеній въ большей степени принадлежать тѣ два предмета несправедливаго — ненавистное и дурное? Полосъ уже согласился, что ненавистиѣ дѣлать; отсюда, на основаніи предъидущаго, онъ долженъ согласиться, что и хуже дѣлать несправедливое, чѣмъ терпѣть. Точно также, при рѣшеніи другаго вопроса, вся сила этаго рѣшенія заключается въ догматическомъ опредѣленіи справедливаго, по которому оно признается равнымъ прекрасному и доброму. Наказаніе человѣка несправедливаго есть справедливое дѣло, а если справедливое, то вмѣстѣ съ тѣмъ прекрасное и доброе; отсюда выводится потомъ полезность наказанія. Итакъ основаніемъ изложеннаго до сихъ поръ изслѣдованія служить понятіе о справедливости какъ благѣ, но которое само остается еще неизслѣдованнымъ. Предметъ дальнѣйшаго разговора Сократа съ Калликломъ и есть именно вопросъ о справедливости, какъ благѣ. Скажи мнѣ, Херефонъ, спрашиваетъ Калликлъ, серьезно говорить это Сократъ (рѣчь идетъ о прежней бесѣдѣ Сократа съ Полосомъ) или шутить; и очень мѣтко замѣчаетъ онъ потомъ, что Полосъ напрасно согласился съ Сократомъ, будто дѣлать несправедливое ненавистиѣ, чѣмъ испытывать, ибо въ слѣдствіе этаго согласія Сократъ запуталъ его въ рѣчахъ и заставилъ молчать, тогда какъ тотъ на самомъ дѣлѣ постыдился только сказать, что думалъ. Дѣйствительно, сила аргументаціи Сократа, какъ мы видѣли, имѣетъ существенную связь съ тѣмъ, что Полосъ согласился признать дѣланіе несправедливаго болѣе ненавистнымъ... Для того, чтобы отвергнуть положеніе Сократа, признанное и

Полосомъ, что ненавистнѣе—дѣлать, нежели испытывать несправедливое, Калликъ прибѣгаетъ къ помощи софистическаго мнѣнія о различіи природы отъ закона, установленнаго государствомъ. По природѣ, рассуждаетъ онъ, что хуже (въ смыслѣ непріятнаго, убыточнаго, вреднаго), то и ненавистнѣе: испытывать несправедливости хуже, слѣдовательно и ненавистнѣе, напротивъ по закону, т. е., по условнымъ понятіямъ, принятымъ вслѣдствіе закона, ненавистнѣе поступать несправедливо. На самомъ дѣлѣ переносить несправедливости свойственно не свободному человѣку, но рабу, жизнь котораго хуже смерти; подвергаясь несправедливостямъ, онъ не въ состояніи оказать помощи ни себѣ, ни другимъ. Но почему законъ противорѣчитъ природѣ? Это объясняется тѣмъ, что онъ установленъ большинствомъ людей слабыхъ, которые, опасаясь господства сильнѣйшихъ, для защиты себя, говорятъ, что преобладаніе ненавистно и несправедливо, что искать господства надъ другими значитъ поступать противъ справедливости; будучи хуже другихъ, они любятъ равенство. Не такъ по природѣ. Она явно показываетъ, что справедливое состоитъ въ томъ, чтобы лучшій преобладалъ надъ худшимъ и способнѣйшій (*δυνατώτερος*) пользовался бы преимуществами предъ слабѣйшимъ. Изъ примѣра животныхъ, а также людей и цѣлыхъ государствъ, показывающаго, что сильнѣйшіе всегда нападаютъ на слабѣйшихъ, можно убѣдиться въ истинѣ сказаннаго. Не трудно было разоблачить слабость этаго рассужденія Калликла. Обобщая его мнѣніе въ томъ положеніи, что по природѣ справедливое состоитъ въ томъ, чтобы сильнѣйшій распоряжался тѣмъ, что принадлежитъ слабѣйшимъ, чтобы лучшій господствовалъ надъ худшими и благороднѣйшій (*ἀμείνων*) пользовался бы преимуществами предъ человѣкомъ ничтожнымъ (*φαιλοτέρου*), Сократъ спрашиваетъ Калликла: одного ли и того же называешь ты лучшимъ и могущественнѣйшимъ (*βελτίω καὶ κραίτεω*); говоря о могущественнѣйшихъ, тѣхъ ли разумѣешь, которые обладаютъ крѣпкою фи-

зическою силою (*ἰσχυρότερος*) и думаешь ли, что слабѣйшіе въ томъ же смыслѣ, т. е. относительно физической силы должны имъ повиноваться? По видимому это ты доказывалъ, говоря, что большіе города, какъ болѣе сильные и крѣпкіе, по справедливости нападаютъ на меньшіе, такъ что могущественнѣйшее, болѣе крѣпкое и лучшее по твоему одно и тоже, или можно быть лучшимъ и въ тоже время слабѣйшимъ и малосильнымъ и могущественнѣйшій можетъ быть худшимъ (*μικροῦ ἰσχυρότερον*), или лучший и могущественный это одно и тоже понятіе: объясни мнѣ это: тождественны или различны: могущественнѣйшее, лучшее и крѣпчайшее (*τὸ κρείττον καὶ τὸ βέλτερον καὶ τὸ ἰσχυρότερον*)? Я говорю ясно, что это одно и тоже.—Но большинство по природѣ вѣдь могущественнѣе одного, ибо и законы предписываетъ одному, какъ ты самъ сказалъ. Калликъ согласился съ этимъ. И такъ законы большинства суть законы болѣе могущественныхъ (а не слабѣйшихъ, какъ говорилъ Калликъ), слѣдовательно и лучшихъ, ибо кто могущественнѣе по мнѣнію Калликла, тѣ и лучше. Но это значитъ, что законы большинства, какъ постановленные сильнѣйшими и лучшими, по природѣ прекрасны. Отсюда выводить далѣе Сократъ, что если большинство, постановившее законъ, признаетъ справедливою равноправность (*τὸ ἴσον εἶναι*) и думаетъ, что ненавистнѣе дѣлать, нежели испытывать несправедливое, то это и съ природою согласно, и что неосновательно прежде Калликъ раздѣлялъ законъ и природу. Калликъ, сознавая, что эти выводы совершенно ниспровергаютъ прежнее его мнѣніе, чтобы исправить свою ошибку, съ пренебреженіемъ отзывается о толпѣ за то именно, что кромѣ грубой физической силы она ничего не имѣетъ, говоритъ теперь, что могущественнѣйшими онъ называетъ лучшихъ, соглашаясь подъ лучшими разумѣть благоразумнѣйшихъ (*φρονιμωτέρους*). Въ такомъ случаѣ справедливое по природѣ состоитъ въ томъ, чтобы лучший и мудрѣйшій господствовалъ надъ худшими. Но если болѣе благоразумный долженъ имѣть преиму-

ство предъ худшими, то въ какомъ именно смыслѣ болѣе благо-разумный и въ какомъ отношеніи онъ долженъ господствовать надъ ними? Калликлъ говоритъ далѣе съ большою опредѣленно-стью, что онъ разумѣетъ болѣе благоразумныхъ и мужественныхъ именно въ дѣлахъ гражданскихъ и относительно этихъ людей признаетъ справедливымъ, чтобы имъ принадлежала въ городѣ власть. Должны ли тавіе люди, спрашиваетъ далѣе Сократъ, и надъ собою начальствовать, то есть быть благоразумными, воздержными въ удовольствіяхъ и господствовать надъ пожеланіями? Но это значило бы, возражаетъ Калликлъ, глупыхъ людей признать мудрыми.—И такъ, сначала Калликлъ справедливымъ по природѣ признавалъ господство въ общежитіи грубой силы и произвола, но долженъ былъ согласиться, что если держаться этой теоріи, то нужно признать власть большинства и безпрекословно ей подчиниться, а потому онъ пришелъ къ той мысли что не болѣе сильный надъ слабѣйшими, а болѣе благоразумный надъ людьми менѣе умными долженъ господствовать. Такимъ образомъ, смотря на отношеніе человѣка къ другимъ, онъ уже призналъ справедливымъ, слѣдовательно и должнымъ господство разума надъ дикимъ произволомъ и грубою силою, но онъ такъ мало послѣдователенъ, что не хочетъ признать того же для отношенія человѣка къ самому себѣ. Ему кажется, что человѣкъ въ своихъ отношеніяхъ къ другимъ долженъ слѣдовать разуму, что разумъ долженъ господствовать въ дѣлахъ общественныхъ, такъ какъ право власти признается имъ только за людьми болѣе другихъ отличающимися разумомъ, но въ тоже время онъ находитъ справедливымъ, чтобы въ отношеніи къ самому себѣ человѣкъ не зналъ иного закона, кромѣ слѣпой силы страстей и неразумныхъ желаній. Можетъ ли быть, говоритъ онъ счастливымъ тотъ, кто рабствуетъ чему бы то ни было? Справедливое и прекрасное по природѣ въ томъ и состоитъ, чтобы не стѣснять своихъ желаній, напротивъ имѣть возможность удовлетворять имъ, какъ бы

велики они ни были, вотъ къ чему направлено (по природѣ) всегдашнее наше стремленіе. Но такъ какъ большинство не имѣетъ достаточно силы, чтобы это дѣлать, то въ слѣдствіе стыда, съ цѣлію скрыть свое безсиліе, оно осуждаетъ такихъ людей (невоздержныхъ) и говоритъ, что невоздержаніе постыдно... По истинѣ, которой ты Сократъ ищешь, должно быть такъ: роскошь, отсутствіе воздержности и свобода, если имѣютъ опору, составляютъ добродѣтель и счастье, все же прочее—красивыя рѣчи, противныя природѣ выдумки, болтовня людей, незаслуживающая вниманія. Такимъ образомъ оказывается, что по мнѣнію Калликла лучшіе люди, т. е., превосходящіе другихъ разумностію должны господствовать въ государствѣ, но только для того, чтобы имѣть возможность угождать своимъ желаніямъ, такъ что онъ хотя и отдастъ преимущество разуму надъ грубою силою, признавая лучшими разумнѣйшихъ, но въ тоже время обращаетъ его въ средство служенія животной природѣ человѣка. И такъ естественно возбуждается здѣсь вопросъ: какова должна быть жизнь человѣка, въ чемъ состоитъ истинное его благо, или счастье, т. е. возобновляется прежній вопросъ, который уже разсматривался въ разговорѣ Сократа съ Полосомъ, но теперь онъ рѣшается въ болѣе общемъ смыслѣ, между тѣмъ какъ прежде изслѣдованіе его ограничивалось спеціальными вопросами о томъ, что менѣе благопріятствуетъ истинному благу человѣка: дѣланіе несправедливостей или же страданіе вслѣдствіе несправедливостей, дѣлаемыхъ другими, и потомъ: можетъ ли быть счастливымъ человѣкъ дѣлающій несправедливое и притомъ свободный отъ суда и наказанія и не лучше ли для такого человѣка быть наказаннымъ, нежели безнаказанность? Такимъ образомъ въ прежней бесѣдѣ Сократа съ Полосомъ вопросъ о счастьи только косвеннымъ образомъ разсматривался, теперь же этотъ вопросъ поставленъ прямо и изслѣдуется положительнымъ образомъ. Развѣ несправедливо говорить, возражаетъ Сократъ Калликлу, что люди ни въ чемъ не

нуждающіеся счастливы?—Тогда камни и умершіе были бы счастливейшими.—Однакоже, замѣчаетъ Сократъ, и та жизнь, которую ты изображаешь, ужасна. Затѣмъ чтобы показать, какъ должна быть мучительна жизнь человѣка невоздержнаго, онъ представляетъ два сравненія, оба заимствованныя имъ у нѣкоторыхъ философовъ: по одному изъ нихъ, душа, вмѣщающая въ себѣ пожеланія, уподобляется дырявому сосуду (πίθος): а тѣ не разумные люди, которые имѣютъ въ себѣ такую дырявую душу (т. е. необузданную по причинѣ отсутствія разума), сравниваются съ тѣми несчастными тѣнями въ подземномъ царствѣ, которыя принуждены безцѣльно вливать воду въ дырявый сосудъ ¹⁾. Въ другомъ же сравненіи представленъ примѣръ двухъ человѣкъ, у которыхъ было много сосудовъ; если бы, предполагаетъ Сократъ, у одного изъ нихъ эти сосуды были крѣпки и наполнены—одинъ виномъ, другой медомъ, третій молокомъ, вообще такими веществами, которыя съ большимъ трудомъ пріобрѣтаются, то такой человѣкъ, имѣющій полные сосуды, наслаждался бы спокойствіемъ, не будучи обремененъ заботами о наполненіи ихъ; у другаго пусть будутъ сосуды дырявы и испорчены, а между тѣмъ вещества, необходимыя для наполненія ихъ, которое притомъ невозможно, и онъ добываетъ также съ не меньшимъ трудомъ; такой человѣкъ испытывалъ бы страшное мученіе, такъ какъ пришлось бы ему наполнять свои сосуды день и ночь, безъ надежды когда нибудь ихъ наполнить. Такова жизнь невоздержнаго въ сравненіи съ жизнью человѣка умѣреннаго. Можешь ли ты согласиться теперь, обращается Сократъ къ Калликлу, что жизнь умѣренная лучше, нежели невоздержная?—Не убѣдишь меня въ этомъ, Сократъ. Ибо тотъ, который имѣетъ полные сосуды, не испытываетъ уже

¹⁾ По одному изъ мифическихъ греческихъ сказаній Данаиды, дочери Даная, въ наказаніе за совершенное ими убійство своихъ жениховъ, насильно взявшихъ къ себѣ ихъ въ жены, безъ конца льютъ воду въ дырявый сосудъ, въ подземномъ царствѣ тѣней.

никакого удовольствія; наполнивъ ихъ, онъ не радуется уже и не скорбятъ, но это значить жить, какъ я сказалъ, подобно камню; напротивъ пріятная жизнь въ томъ и состоитъ, чтобы какъ можно болѣе вливалось въ нее.—Это ли разумѣешь ты, спрашиваетъ Сократъ, чтобы чувствовать голодъ и чувствуя ѣсть, чтобы жажда и жаждая пить;—да, и чтобы имѣть всѣ другія желанія и быть въ состояніи имъ удовлетворить, чтобы такимъ образомъ, постоянно себя чувствуя хорошо, счастливо жить.—Но имѣть чesотку и чувствовать постоянно раздраженіе, пользоваться при этомъ возможностью чесаться и такимъ образомъ проводить жизнь, значить ли это жить счастливо?—На замѣчаніе же Калликла, что не слѣдуетъ заводить рѣчь о такихъ предметахъ, Сократъ отвѣчаетъ, что не онъ направляетъ къ нимъ разговоръ, а тотъ, кто утверждаетъ, будто испытывающіе удовольствія счастливы, не опредѣляя, какія изъ удовольствій добры и какія дурны. Поэтому скажи еще и это, продолжаетъ Сократъ: одно ли и тоже—пріятное и доброе (ἡδὺ καὶ ἀγαθόν) или же бываютъ и такіа удовольствія, которыя не тоже, что доброе? Чтобы не противорѣчить себѣ, Калликсъ утверждаетъ, что пріятное и доброе суть одно и тоже. Но Сократъ рассуждаетъ: живущіе хорошо (εὖπράττουτες) и тѣ, которые проводятъ жизнь дурно, находятся въ противоположныхъ состояніяхъ, которыя не совмѣстимы одно съ другимъ, такъ что когда начинается одно, то перестаетъ быть другое и равнымъ образомъ не проходятъ вмѣстѣ, но если исчезаетъ одно, то появляется другое, подобно тому, какъ здоровье и болѣзнь, сила и слабость, скорость и медленность никогда не бываютъ вмѣстѣ; поэтому все, что человѣкъ вмѣстѣ имѣетъ и теряетъ, не есть ни доброе, ни дурное. Но вотъ—голодать—непріятно, а ѣсть, когда чувствуется голодъ, пріятно, также точно и жажда непріятна сама по себѣ, но утолять ее пріятно. Здѣсь и пріятное и непріятное даны вмѣстѣ, между тѣмъ какъ живущій счастливо не можетъ быть въ тоже время несчастнымъ; поэтому

чувствовать удовольствіе не тоже, что быть счастливымъ и удовольствіе отлично отъ блага, равно какъ непріятное еще не составляетъ зла. Равнымъ образомъ, въ указанныхъ удовольствіяхъ разомъ прекращается пріятное и непріятное: утоленіе жажды прекращаетъ и жажду и удовольствіе, чувствуемое нами, когда пьемъ; напротивъ доброе и дурное какъ не возникаютъ, такъ и не исчезаютъ вмѣстѣ, но одно послѣ другаго. Отсюда видно, что благо не тождественно съ удовольствіями, ни худое не есть тоже, что непріятное. Притомъ же Калликлъ согласился, что названіе добрыхъ заслуживаютъ только благоразумные и мужественные (выше мы видѣли, что лучшими людьми онъ призналъ благоразумныхъ и мужественныхъ въ дѣлахъ гражданскихъ); но чувствовать удовольствіе и неудовольствіе свойственно не однимъ только благоразумнымъ и мужественнымъ; радуются и скорбятъ одинаково какъ мужественные, такъ и трусливые, благоразумные и глупые, т. е. дурные и лучшіе люди. Эти соображенія Сократа убѣдили Калликла въ томъ, что нельзя просто отождествлять пріятное съ добрымъ, но что надобно различать удовольствія лучшія отъ худшихъ. Основываясь на этомъ различіи, Сократъ разсуждаетъ далѣе, что такъ какъ хорошія удовольствія, полезны, а дурныя вредны и первыя производятъ нѣчто доброе, а послѣднія—дурное, равно и неудовольствія есть полезныя и вредныя, то по-этому надобно избирать какъ удовольствія такъ и неудовольствія полезныя, ибо все должно дѣлать ради блага, какъ сказано; благо есть цѣль всѣхъ дѣйствій, такъ что удовольствіями нужно пользоваться ради происходящаго отъ нихъ блага, а не наоборотъ. Но не всякій можетъ дѣлать выборъ между добрыми удовольствіями и дурными; это въ состояніи дѣлать только человѣкъ обладающій знаніемъ (τεχνητός). Такъ, поварское искусство имѣетъ въ виду только удовольствія, медицина же избираетъ лучшее, ибо она разсматриваетъ и природу того, чему служить, и причину того, что дѣлаетъ, и можетъ дать отчетъ во всемъ этомъ (повар-



ское искусство—ἐμπειρία, а медицина—τέχνη, —различіе, систематически объясненное Аристотелемъ); напротивъ, поварское искусство не разсматриваетъ ни природы удовольствія, ни причины. И въ отношеніи къ душѣ тоже есть занятія, которыя имѣютъ въ виду только удовольствіе, угожденіе, не различая лучшаго отъ худшаго (музыка, поэзія и реторика). Изъ этого общаго воззрѣнія о счастіи. по которому для достиженія его признается необходимымъ, вмѣсто неразборчиваго слѣпонаго увлеченія желаніями и необдуманнаго стремленія къ ихъ удовлетворенію, всегда избирать лучшее, обращая вниманіе не на то, что пріятно и что непріятно, но что полезно или вредно, —выводится далѣе слѣдующее замѣчаніе относительно истинной задачи реторическаго искусства. Искусный и хорошій ораторъ, о чемъ бы ни говорилъ и что ни дѣлалъ бы, всегда будетъ имѣть въ виду, чтобы въ душахъ его согражданъ водворялась справедливость, а неправда уничтожалась бы и утверждалась бы умѣренность, а невоздержаніе истреблялось бы и всякая добродѣтель чтобы раждалась, а зло исчезало бы. Ибо какъ домъ хорошъ только когда имѣетъ подлежащій порядокъ и благоустроенъ, а при безпорядкѣ негоденъ, такъ и душа прекрасна (χρηστὴ) только благоустроенная и какъ въ тѣлѣ то состояніе, которое есть слѣдствіе порядка и благоустроенности, называется здоровьемъ и крѣпостію, такъ и въ душѣ соотвѣтственное состояніе, происходящее отъ постановленій и предписаній для нея закона и права, есть справедливость и умѣренность. Потому то если неблагоразумно обременять разстроенное тѣло хотя бы и пріятною пищею, или питьемъ, и если врачи, дозволяя здоровому удовлетворять свои желанія, сколько угодно, больному же запрещаютъ это, то и въ отношеніи къ душѣ, пока она худа, неразумна, необузданна, должно ограничивать ее желанія и побуждать ее дѣлать только то, отъ чего она можетъ быть лучшею. Такимъ образомъ воздержность лучше не обузданности и какъ цѣль наказанія въ томъ и состоитъ, чтобы обуздывать, то исправленіе посредствомъ наказанія лучше безнаказанности.

Если умѣренность и справедливость, будучи необходимымъ условіемъ благоустройства и слѣдовательно благосостоянія души, суть истинное благо человѣка, то въ нихъ же заключается также и истинное его достоинство, т. е. добродѣтель. Понятія благоустройства, красоты, порядка таковы, что въ нихъ равно мыслятся и счастье, или благо и добродѣтель, т. е. совершенство. Поэтому сказать, что безъ воздержанія и справедливости человѣкъ не можетъ быть счастливымъ и что то и другое наибольшую пользу приносятъ ему, значитъ тоже самое, какъ если мы скажемъ, что безъ нихъ человѣкъ не можетъ быть добродѣтельнымъ, совершеннымъ. Въ особенности умѣренность, воздержаніе есть основа, изъ которой могутъ быть выведены всѣ добродѣтели, и это потому, что, по самому своему понятію, умѣренность имѣетъ ближайшее, непосредственное отношеніе къ благоустройству души, въ понятіи котораго нераздѣльно мыслятся благо и добродѣтель. Умѣренность, воздержаніе—это тоже самое, что благоустройство души, одно безъ другаго не мыслимо, а между тѣмъ понятіе благоустройства, порядка, красоты,—это понятіе выражаетъ сущность всякой добродѣтели. Итакъ умѣренность или воздержаніе есть основа человѣческаго счастья и вмѣстѣ добродѣтели, поэтому можно говорить объ немъ, какъ о наиболѣе выгодномъ для человѣка и вмѣстѣ какъ о достойнѣйшемъ. Въ изложенномъ выше разсужденіи Сократа высказывается понятіе объ умѣренности, какъ необходимомъ условіи счастья человѣческаго, но далѣе изъ умѣренности выводятся всѣ другія добродѣтели, такъ что вмѣстѣ съ тѣмъ она изображается какъ источникъ нравственной жизни. Пріятное, говорить Сократъ, для блага, а не наоборотъ, должно быть избираемо (это уже было показано выше); предпочитая же доброе пріятному, мы и сами дѣлаемся добрыми, а добрымъ (полезнымъ) бываетъ все только по причинѣ добродѣтели ¹⁾. Но добродѣтель не сама

¹⁾ Въ нашемъ языкѣ слова—доброе, добродѣтель, не только по заключающимся въ нихъ понятіямъ, но и какъ выраженія, до такой степени

по себѣ, безъ причины, является прекрасною, а въ слѣдствіе порядка, правильности и искусства, какое всякому существу и всякой вещи предназначено. Порядкомъ утверждается и образуется добродѣтель всякой вещи. Порядокъ (*κόσμος*) образуется во всемъ; каждое въ отдѣльности существо дѣлается добрымъ отъ находящагося въ немъ, ему только свойственнаго порядка. Поэтому и душа благоустроенная лучше безпорядочной; такая душа, будучи прекрасною, должна быть благоразумна (*σώφρων*), а если благоразумна, то и добра (*ἀγαθή*); отсюда ясно, что душа, противоположная этой, — дурна (*κακή*) и такова именно неблагоразумная и необузданная (*ἀκόλαστος*, — не исправленная наказаніемъ). Далѣе, кто благоразуменъ (*σώφρων* значитъ также воздерженъ, умѣренный, такъ что смыслъ приводимыхъ здѣсь выраженій и опредѣленій постоянно направленъ противъ мнѣнія Калликла о томъ, что въ невоздержаніи, необузданности — счастье), тотъ всегда старается исполнять должное въ отношеніи къ богамъ и людямъ; исполняя должное въ отношеніи къ людямъ, человѣкъ благоразумный дѣлаетъ это ради справедливости, а должное относительно боговъ совершаетъ ради благочестія, такъ что онъ и справедливъ и благочестивъ, а если справедливъ и благочестивъ, то онъ долженъ быть и мужественъ, ибо человѣку благоразумному не свойственно ни искать, ни избѣгать того, чего не слѣдуетъ. Такимъ образомъ, благоразумный человѣкъ необходимо долженъ быть справедливымъ, и мужественнымъ, и благочестивымъ, т. е. совершенно добрымъ; или что тоже, такой человѣкъ вполнѣ счастливъ... По этому кто хочетъ быть счастливымъ, тотъ долженъ стремиться къ благоразумію (*σωφροσύνη*) и усовершенствоваться въ немъ, а необузданности избѣгать, насколько можно; въ особенности для того

сходны, что не можетъ быть нужды приводить ихъ въ связь между собою, — между тѣмъ какъ по гречески доброе — *ἀγαθόν*, а добродѣтель — *ἀρετή* и первое означаетъ полезное, выгодное, последнее — совершенство, достоинство.

необходимо вооружиться благоразуміемъ, чтобы не нуждаться въ обузданіи (посредствомъ наказанія); въ случаѣ же, если бы послѣднее понадобилось, то слѣдуетъ подвергнуться ему ради собственнаго благополучія. И мнѣ кажется, въ этомъ и состоитъ цѣль жизни, чтобы и въ общественныхъ и въ своихъ частныхъ дѣлахъ, оставаться вѣрнымъ справедливости и благоразумію, безъ чего счастье недостижимо, а вовсе не въ томъ, чтобы предоставить свободу своимъ желаніямъ и, стремясь къ удовлетворенію ихъ, вести жизнь разбойническую; такой человѣкъ (невоздержный) не можетъ быть привлекателемъ для другаго человѣка, ни угоденъ самому Богу, ибо неспособенъ къ общительности и дружбѣ, которая, какъ говорятъ мудрецы, присуща небу и землѣ, людямъ и богамъ вмѣстѣ съ благообразіемъ, соразмѣрностію и правдою (*καὶ κοσμιότητι καὶ σωφροσύνῃ καὶ δικαιοσύνῃ*), почему и называется цѣлостъ существующаго—*κόσμος*; ты, кажется, опустилъ это изъ виду и не замѣтилъ, что геометрическое равенство ¹⁾ имѣетъ большое значеніе между богами и людьми, напротивъ думаешь, что нужно о томъ только заботиться, какъ бы захватить въ свои руки наибольшее преимуществъ. Изъ всего этого, заключаетъ Сократъ, можно легко видѣть, серьезно ли я говорилъ, что когда сдѣлана несправедливость, то слѣдуетъ изобличить ее предъ судомъ, на кого бы ни падало обвиненіе—на насъ ли самихъ, на сына ли, друга.... и имѣлъ ли Полосъ основаніе соглашаться, что дѣлать несправедливое сколько ненавистиѣ, столько же и хуже, нежели испытывать. Нельзя наконецъ не обратить вниманія на характеристическую мысль Сократа, высказанную имъ въ отвѣтъ на тотъ упрекъ Калликла, что занимаясь философіею, онъ (Сократъ) по неопытности въ словѣ, не въ состояніи, въ случаѣ нужды, защитить себя предъ судомъ, ни огра-

¹⁾ Послѣ будетъ рѣчь о томъ, какъ Аристотель различаетъ два вида справедливости, соотвѣтствующіе двумъ пропорціямъ—арифметической и геометрической.

дѣть себя отъ оскорбленій, такъ какъ убѣжденъ въ томъ, что лучше переносить несправедливости, нежели дѣлать ихъ. Ты говоришь, обращается Сократъ къ Калликлу, что я не могу оказать помощи ни себѣ, ни друзьямъ, ни роднымъ своимъ, ни спасти ихъ отъ величайшихъ опасностей, что я зависимъ отъ произвола каждаго, подобно людямъ лишеннымъ чести, такъ что всякій, кто захочетъ, можетъ нанести мнѣ ударъ въ голову, лишить меня имущества, изгнать изъ города и даже убить. По твоему мнѣнію, ничего не можетъ быть хуже, какъ быть въ столь безпомощномъ состояніи. Но я не признаю постыднымъ получить несправедливо ударъ, подвергнуться нападенію и насильственному лишенію имущества; напротивъ бить, несправедливо нападать съ оружіемъ и лишать имущества,—это несравненно постыднѣе и хуже: кража, отведеніе въ рабство, насиліе, вообще всякая несправедливость хуже и постыднѣе для того, кто дѣлаетъ, нежели для того, кто все это претерпѣваетъ.... Величайшее изъ золъ—дѣлать несправедливое, а еще большее зло—при дѣланіи несправедливостей, оставаться безнаказаннымъ. Поэтому, если кто достоинъ сожалѣнія и осмѣянія, то именно тѣ, которые не въ состояніи уберечь себя отъ этихъ золъ. Чѣмъ больше зло, противъ котораго необходима помощь, тѣмъ постыднѣе и хуже для того, кто не въ состояніи оказать эту помощь себѣ или другимъ, кто противъ такого зла оказывается безсильнымъ. Таковъ общій выводъ Сократа. Лучше вынести какое угодно оскорбленіе своей личности и нарушеніе права собственности, нежели самому сдѣлать что либо несправедливое въ отношеніи къ другимъ. Справедливость здѣсь высоко поставляется надъ личными нашими интересами. Но далѣе, высказывается даже та мысль, что справедливость выше и дороже самой жизни. Выше было замѣчено, что чѣмъ больше зло, тѣмъ болѣе нужно заботиться о помощи себѣ или другимъ, противъ этого зла. Такъ какъ дѣланіе несправедливостей есть безспорно большое зло, но испытывать несправедливое также не составляетъ

блага, поэтому спрашивается, что нужно для того, чтобы избѣ-
жать того и другаго зла, т. е., чтобы ни самому не страдать отъ
несправедливостей, ни другимъ не дѣлать ихъ? Кажется, кто
успѣлъ сдѣлаться правителемъ или по крайней мѣрѣ другомъ ти-
ранна, тому едва ли придется испытывать несправедливости отъ
другихъ. Но едва ли этимъ путемъ можно избавиться также отъ
необходимости дѣлать несправедливое. Чтобы сдѣлаться другомъ
правителя, необходимо подражать ему во всемъ и если правитель
несправедливъ, то и желающему сдѣлаться его другомъ по необхо-
димости приходится также поступать несправедливо и, что еще
хуже, дѣланіе несправедливостей будетъ оставаться для него без-
наказаннымъ. Однакоже, возражаетъ Калликль, нельзя же и не
подражать правителю для спасенія себя, иначе кто во всемъ по-
винется тирану, можетъ лишить жизни человека не подражаю-
щаго и отнять у него все, что онъ имѣетъ. По поводу этого
замѣчанія Сократъ высказываетъ слѣдующія слова, представляю-
щія рѣшительную мысль всей бесѣды. Неужели ты думаешь, гово-
рить онъ, что лишь только о томъ и нужно заботиться, какъ
бы долѣе пожить и заниматься тѣми только искусствами, кото-
рыя спасаютъ отъ опасностей, какъ и ты совѣтуешь мнѣ зани-
маться риторикою, которая въ декастеріяхъ приноситъ пользу?
Искусство (επιστήμη) плаванія тоже спасаетъ людей отъ смерти;
важнѣе умѣнье управлять кораблемъ, которое отъ величайшихъ
опасностей спасаетъ не только души, но тѣла и имущества, а
между тѣмъ искусство это не величается, будто оно дѣлаетъ нѣчто
чрезвычайное... И тотъ, кто владѣетъ этимъ искусствомъ сохра-
няетъ скромный видъ. Онъ умѣетъ, я полагаю, сообразить, что
для него неизвѣстно, кому изъ спутниковъ онъ принесъ пользу
и кому вредъ, ибо знаетъ, что они ничѣмъ не лучше сошли съ
его корабля по душѣ и тѣлу, какъ взошли на него. Онъ раз-
мышляетъ такъ: страждущій неизлѣчными тѣлесными болѣзнями
остается несчастнымъ, если не погибъ (во время плаванія) и

потому не получилъ отъ него никакой пользы (оставшись невредимымъ); тѣмъ болѣе для страждущаго душевными недугами нѣтъ пользы въ томъ, когда спасутъ его отъ смерти на морѣ, въ судѣ, или инѣмъ мѣстѣ, ибо жизнь ему не нужна. Смотри: не есть ли благородное и доброе нѣчто иное, нежели просто желаніе спастись и спасаться. По истинѣ, недостойно мужа заботиться только о томъ, какъ бы подольше прожить; къ жизни привязываться не должно, но предоставляя это божеству и держась вѣрованія женщинъ, что все подвластно судьбѣ. думать только о томъ, какъ бы наилучшимъ образомъ воспользоваться тѣмъ временемъ, какое прійдется прожить.

Важнѣйшее понятіе, которое проходитъ чрезъ все содержаніе представленнаго собесѣдованія есть то понятіе, которое у грековъ выражалось многозначительнымъ словомъ σωφροσύνη (благоразуміе). По изслѣдованіямъ Негельсбаха, этимъ словомъ обозначалась вся совокупность должныхъ общественныхъ отношеній между людьми. Основное значеніе этого выраженія заключается въ представленіи гармоніи, соразмѣрности, порядка. Отсюда слово это употреблялось для обозначенія сдержанности въ рѣчи, а также скромности и благоприличія, которыя требовались отъ юношей и женщинъ въ отношеніи къ старшимъ, затѣмъ оно имѣло еще значеніе равное съ словомъ: ἐγκράτεια—воздержность, умѣренность въ желаніяхъ. Въ особенности же, такъ какъ правомѣрность вообще выражается въ соблюденіи общепризнанныхъ, общественныхъ отношеній, какъ ограничивающихъ произволъ отдѣльнаго лица, то въ этомъ отношеніи смыслъ слова σωφροσύνη соприкасался съ понятіемъ справедливости (δικαιοσύνη); въ общемъ словопотребленіи оба эти выраженія: σωφροσύνη и δικαιοσύνη не различались даже, но обыкновенно принимались какъ однозначущія. Въ слѣдствіе такого обширнаго значенія, усвоеннаго понятію, которое выражалось словомъ σωφροσύνη, ничего нѣтъ удивительнаго въ томъ, если также нѣкоторыя спеціальныя добродѣтельныя

качества, каковы мужество—*ἀνδρεία* и мудрость—*σοφία, φρόνησις*— не только были мыслимы въ ближайшей связи съ тѣмъ понятіемъ, но и прямо подводились подъ него, какъ это мы видѣли въ изложенномъ выше собесѣдованіи. Мудрость и мужество выражаютъ правда скорѣе извѣстныя натуральныя совершенства, чѣмъ заслуги, но то, что сообщало этимъ совершенствамъ значеніе добродѣтели, именно заключалось въ облагораживающей склонности къ соблюденію во всемъ должной мѣры, въ стремленіи къ гармоніи и красотѣ, развитіе котораго было важнѣшею задачею тогдашняго воспитанія. Наконецъ *σωφροσύνη* сближалось еще съ понятіемъ благочестія—*εὐσεβεία*. Какъ названіемъ *σωφροσύνη* обозначалась вся совокупность взаимныхъ должныхъ отношеній между людьми, такъ точно слово: *εὐσεβεία* выражало общее понятіе о совокупности отношеній челоѣка къ божеству. Но того и другаго рода отношенія подводились сверхъ того подъ общее понятіе справедливости, такъ что *σωφροσύνη* можетъ быть опредѣлено какъ соблюденіе справедливости въ отношеніи къ людямъ, а *εὐσεβεία*—какъ исполненіе справедливости (должнаго) относительно боговъ. Если такимъ образомъ въ понятіи справедливости соприкасались по своему значенію *σωφροσύνη* и *εὐσεβεία*, то поэтому можно было бы сказать вмѣсто *εὐσεβῶν, —σωφρων* περὶ τοὺς θεοὺς. Такъ Ксенофонтъ въ одобрительномъ тонѣ говоритъ о Сократѣ, что въ дѣлахъ благочестія онъ слѣдовалъ тому опредѣленію пиѣи, по которому тотъ поступаетъ благочестиво, кто сообразуется въ этомъ отношеніи съ законами государства Мет. Ксеп. 1, III, 1: въ понятіе благочестія здѣсь вписана то обязательство сообразоваться съ государственными законами, которое существеннымъ образомъ подразумѣвается подъ словомъ *σωφροσύνη* ¹⁾.

Столь многообразный смыслъ понятія *σωφροσύνη* вполне объясняетъ намъ то, что въ изложенномъ собесѣдованіи содержа-

¹⁾ См. Die Geschichte der praktischen Philosophie der Griechen vor Aristoteles, Strümpel 93 c.

ніе его непрерывно удерживаетъ нѣкоторое отношеніе къ этому понятію не смотря на то, что повидимому различные совершенно вопросы разсматриваются въ томъ собесѣдованіи. Собственно говоря, въ томъ собесѣдованіи оправдывается объясненный выше разнообразный смыслъ понятія *σωφροσύνη*, по крайней мѣрѣ въ нѣкоторыхъ важнѣйшихъ отношеніяхъ, и на основаніи этого широкаго смысла *σωφροσύνη*, если не прямо изъ этого понятія развивается широкое связное воззрѣніе о наилучшемъ образѣ жизни, то во всякомъ случаѣ развитіе этого воззрѣнія во всѣхъ своихъ моментахъ имѣетъ отношеніе къ этому понятію, представляя опроверженіе противныхъ этому понятію софистическихъ мнѣній. Такимъ образомъ въ приведенномъ выше собесѣдованіи легкомысленнымъ софистическимъ понятіямъ и жизни противопоставляется то идеальное жизненное воззрѣніе, которое, какъ выраженіе народнаго духа, заключалось уже въ представленіяхъ болѣе или менѣе неясныхъ общенароднаго сознанія, и это идеальное воззрѣніе, въ слѣдствіе логической обработки вопросовъ, имѣющихъ къ нему отношеніе, проводится здѣсь съ такою ясностію и послѣдовательностію, что вмѣстѣ съ тѣмъ оно составляетъ плодъ философскаго мышленія Платона и выражаетъ энергію личнаго нравственнаго его сознанія.

Чтобы въ немногихъ словахъ обозначить сущность этого настроенія нравственнаго сознанія Платона и показать отношеніе его къ представленіямъ общенароднаго сознанія и жизни, достаточно опредѣлить связь вопросовъ, разсматриваемыхъ въ представленномъ выше содержаніи собесѣдованія, и ихъ рѣшеній съ тѣми представленіями, которыя по общепринятому смыслу слова *σωφροσύνη* подразумѣвались въ немъ.

Первый изъ этихъ вопросовъ, какъ мы видѣли, состоитъ въ томъ, что лучше: дѣлать несправедливое (*ἀδίκηειν*), или испытывать несправедливое (*ἀδίκηῖσθαι*)? Такъ какъ *δίκαιοσύνη* (справедливость) имѣетъ ближайшую связь съ понятіемъ *σωφροσύνη*, то

поступать противъ справедливости, по народнымъ этическимъ воззрѣнiямъ, значило тоже, что быть неумѣреннымъ, то есть, нарушить должную границу въ своихъ отношенiяхъ къ другимъ; между тѣмъ, если кто претерпѣваетъ несправедливости, то этимъ со стороны страдающаго ни мало не нарушаются требованiя, заключающiяся въ понятiи σωφροσύνη. Поэтому рѣшая вопросъ такъ, что лучше поступать несправедливо, Полосъ противорѣчить этому понятiю, но въ тоже время не исполнѣ и отвергаетъ его, ибо соглашается, что дѣлать несправедливое ненавистнѣе, а только выгоднѣе (лучшее), чѣмъ испытывать...., т. е., признавая нравственную важность, обязательность для каждаго той добродѣтели, которая называлась словомъ σωφροσύνη, онъ находитъ въ тоже время ее не исполнѣ выгодною и думаетъ, что счастье достижимо и тогда, какъ нарушается эта добродѣтель. Но Сократъ напротивъ доказываетъ, что въ ней то именно заключается истинное благо и необходимое условiе счастья, ибо что ненавистно (дѣлать несправедливое), то не можетъ быть ни прiятно, ни выгодно. Другой вопросъ, о благодѣтельности наказанiя за сдѣланную несправедливость, также имѣетъ прямое отношенiе къ понятiю σωφροσύνη. Мы видѣли, что по смыслу этого понятiя признавалась добродѣтели умѣренность, ограниченiе, соблюденiе правильности, соразмѣрности во всемъ; между тѣмъ, говоря о наказанiи, Сократъ именно понимаетъ его въ смыслѣ ограниченiя, обузданiя, исправленiя (κολλᾶσθαι, κολασις) и потому, доказывая благодѣтельность наказанiя для человѣка несправедливаго, онъ высказываетъ собственно ту простую мысль, что для собственной же пользы человѣка, преступившаго въ какомъ либо отношенiи должную мѣру, необходимо подвергнуть ограниченiю, обузданiю его произволъ. Далѣе, въ разговорѣ Сократа съ Калликломъ уже прямѣе ставится вопросъ о безусловной необходимости для достиженiя счастья умѣренности, воздержанiя, ограниченiя желанiй въ слѣдствiе того, что Калликлъ уже не косвеннымъ образомъ, а прямо нападаетъ на эту добродѣтель, такъ что

Сократъ иронически хвалить его за откровенность и отсутствіе скромности (т. е. даетъ замѣтить, что Калликль не просто отвергаетъ необходимость умѣренности, но своею дерзкою рѣчью прямо грѣшитъ противъ этой добродѣтели). Сначала Калликль проводитъ ту мысль, что справедливость по закону не тоже, что справедливость натуральная: природа и законъ расходятся между собою, но конечно скорѣе должно слѣдовать природѣ, нежели закону, вымышленному для своей пользы большинствомъ людей слабыхъ; въ приложеніи къ понятію умѣренности, воздержанія это значить, что природа не знаетъ той мѣры, которую для дѣятельности и стремленій человѣческихъ полагаетъ законъ; натуральная мѣра въ этомъ отношеніи опредѣляется физическою силою, что видно изъ примѣра животныхъ, людей и цѣлыхъ государствъ. Сократъ мѣтко возражаетъ противъ этой теоріи Калликля, доказывая ему, что именно для человѣка натуральная мѣра заключается вовсе не въ силѣ физической, а въ разумѣ, какъ это можно видѣть изъ того, что, по замѣчанію самого же Калликля, законы, противодействующіе необузданности и произволу, постановлены большинствомъ, а большинство физическою силою превосходить всякаго въ отдѣльности человѣка, слѣдовательно постановлены не слабыми людьми, но сильными въ своей совокупности. Калликль хотя и согласился теперь, что разумъ, а не физическая сила, долженъ господствовать, но потомъ и разумъ обращаетъ въ слѣпое орудіе разнузданности желаній и произвола, а потому Сократъ доказываетъ далѣе, что и въ личной жизни человѣка, также какъ въ общественныхъ отношеніяхъ, разумъ, опредѣляющій—что полезно и что вредно, долженъ быть господствующимъ. Такимъ образомъ понятіе объ умѣренности, или благоразуміи, какъ важнѣйшей основной добродѣтели и единственно истинномъ благѣ во всѣхъ указанныхъ выше значеніяхъ, проводится въ этотъ діалогъ Платона.

Вообще въ рѣшеніи вопроса о благѣ Платонъ обнаружи-

ваеть тотъ же художническій тактъ, противоѣствующій всякому излишеству (πλεονεξία) и несоразмѣрности, который составляетъ характеристическое свойство греческой національной жизни въ лучшія времена ея. Это чувство изящества, красоты, порядка проявляется въ требованіи, чтобы наши помыслы и заботы были направлены на то, какъ бы наилучшимъ образомъ провести жизнь: простое самосохраненіе, само по себѣ побуждающее насъ только къ безсмысленному расширенію грубаго матеріальнаго господства и алчности, не можетъ быть серьезною цѣлью; дѣйствительно, достоинство, совершенство жизни заключается въ обнаруженіи силы, энергіи, но сила эта не должна расплываться въ тщетномъ стремленіи къ удовлетворенію нашей животной природы, — это значило бы вливать воду рѣшетомъ въ дырявый сосудъ; только ограничивая эту природу, сосредоточивая свою дѣятельную силу въ извѣстныхъ предѣлахъ, мы можемъ достигнуть счастливой и вмѣстѣ прекрасной жизни. Но гдѣ искать принципа для опредѣленія мѣры нашимъ желаніямъ и дѣятельности?—Такою мѣрою служили для грековъ—установившійся строй гражданской жизни и посредствомъ общенароднаго воспитанія развиваемыя инстинктивныя склонности въ духѣ этого строя. Еще Сократъ справедливость полагаетъ просто въ повиновеніи отечественнымъ законамъ, но Платонъ уже не могъ выводить понятій о должномъ изъ существовавшаго порядка вещей въ гражданскомъ обществѣ, ибо онъ уже изслѣдуетъ вопросъ: каково должно быть государство? Какъ оно должно быть устроено? Слѣдовательно онъ уже предполагаетъ высшій принципъ, на основаніи котораго возможно также критическое отношеніе и къ жизни государственной. Такой принципъ для Платона заключается въ разумѣ или знаніи. Разумъ человѣка опредѣляетъ, что для него по истинѣ полезно, а что вредно, въ чемъ состоитъ дѣйствительное добро и дѣйствительное зло. Но кто повинуется разуму, т. е. ищетъ знанія, дабы на немъ основывать свою жизнь, тотъ, какъ было выше показано, живетъ жизнію ^{ἐν}боже-

ственной. Вотъ почему Платонъ опредѣляетъ еще благо или истинное счастье челоуѣка какъ подражаніе Божеству, полагаетъ его въ стремленіи быть ему подобнымъ и само Божество называетъ верховнымъ благомъ. Очевидно, что этою чертою идеалъ жизни, представленный въ философіи Платона, уже выступаетъ изъ круга общенародныхъ воззрѣній и связывается съ общимъ настроеніемъ, господствующимъ въ его философіи.

Всѣ разсмотрѣнныя до сихъ поръ изслѣдованія Платона еще не представляютъ полнаго рѣшенія вопросовъ нравственныхъ. Содержаніе правоучительной его философіи ими далеко еще не исчерпывается. Въ этихъ изслѣдованіяхъ содержится только матеріалъ сужденій, или мнѣній, прямо извлеченный изъ общенароднаго сознанія, но этотъ матеріалъ представленъ здѣсь въ систематической обработкѣ, которая въ настоящемъ случаѣ служить орудіемъ къ ниспроверженію столь же самоувѣренныхъ и притязательныхъ, сколько поверхностныхъ софистическихъ мнѣній и тенденцій, совершенно противорѣчившихъ истинному духу національной этики. Такимъ образомъ то, что принадлежитъ собственно Платону въ настоящихъ изслѣдованіяхъ и составляетъ его заслугу, заключается въ систематизированіи и раскрытіи, помощію формальнаго логическаго анализа, истиннаго смысла нравственныхъ опредѣленій и сентенцій, выработанныхъ народною нравственностію. Эта логически-формальная обработка нравственныхъ сужденій сама собою привела къ нѣкоторымъ формальнымъ опредѣленіямъ, имѣющимъ отношеніе къ нравственнымъ вопросамъ, какъ напримѣръ: что добродѣтель по сущности своей одна, что она должна быть предметомъ знанія и слѣдовательно можетъ быть изучимою, но въ дѣйствительности она происходитъ отъ мнѣнія и не передается отъ одного къ другому. Но здѣсь очевидно еще нѣтъ рѣшенія того вопроса, что же такое добродѣтель по своему реальному содержанію, какія именно дѣйствія и качества могутъ быть названы добродѣтельными и какъ достижима добродѣтель?

Равнымъ образомъ въ изслѣдованіи вопроса о благѣ, представленномъ до сихъ поръ, мы еще не имѣемъ положительнаго ученія Платона о наилучшемъ образѣ жизни. Вопросъ пока еще разсматривается со стороны отрицательной, т. е. разбираются и отвергаются несостоятельныя мнѣнія по этому вопросу и пригомъ преимущественно обыкновеннымъ у Платона діалектическимъ способомъ т. е. посредствомъ разоблаченія внутренняго противорѣчія и не послѣдовательности, скрывающихся въ этихъ мнѣніяхъ. И даже тотъ матеріалъ воззрѣній, свойственныхъ пародной этикѣ, представленный при этомъ, не столько прямо излагается, но болѣе предполагается, именно—общенародное нравственное сознание здѣсь служитъ основой, изъ которой діалектически развиваются аргументы, съ цѣлю ниспроверженія софистическихъ мнѣній. Поэтому и въ изслѣдованіи вопроса о благѣ или счастіи, разсмотрѣнномъ до сихъ поръ, имѣемъ пока опредѣленія, преимущественно формальныя. Изъ того что благо, какъ желаемое нѣчто, всегда есть цѣль нашей дѣятельности, что прекрасное, которое отождествляется съ благомъ, есть или полезное или пріятное, наконецъ что умѣренность, или благоразуміе есть не только необходимое условіе, но и общая основа счастья и добродѣтели и что поэтому счастье какъ и добродѣтель—въ господствѣ разума надъ неразумною природою;—изъ всего этого нельзя еще видѣть, при какихъ реальныхъ условіяхъ достижима наилучшая жизнь, каково должно быть реальное содержаніе ея, чѣмъ она должна быть наполнена? Тѣмъ не менѣе всѣ указанныя опредѣленія и логическій анализъ понятій о добродѣтели и счастіи бесспорно пролагаютъ путь къ опредѣленному рѣшенію нравственныхъ вопросовъ. Діалектическій анализъ понятій, относящихся къ этическимъ вопросамъ, имѣетъ въ философіи Платона не только то бесспорно важное значеніе, что имъ вносится свѣтъ логической мысли въ область этихъ вопросовъ, пробуждается размышленіе о возможныхъ рѣшеніяхъ этихъ вопросовъ и оцѣниваются эти

рѣшенія, смотря по выводамъ, происходящимъ изъ нихъ; но кромѣ того полагается основаніе для этической теоріи, для образованія систематическаго правоученія, къ начертанію идеала нравственной жизни и дѣятельности, какъ это отчасти мы уже видѣли. Сужденія и воззрѣнія относительно различныхъ предметовъ и вопросовъ, имѣющихъ отношеніе къ интересамъ практической жизни, не были еще въ вѣкъ Сократа и Платона свободны отъ того грубаго эмпиризма, при которомъ фактъ отъ понятія не различается, а при такомъ грубомъ состояніи мышленія, при неразвитомъ состояніи способностей къ теоретической обработкѣ вопросовъ, естественно могли имѣть успѣхъ самыя плоскія и грубыя воззрѣнія на жизнь. Даже у лучшихъ людей, бывшихъ руководителями и представителями просвѣщенія, мысль постоянно терялась въ случайныхъ, эмпирическихъ комбинаціяхъ представленій, отъ чего происходили неопредѣленность и разногласіе въ мнѣніяхъ о самыхъ повидимому простыхъ и легко понятныхъ вещахъ. И такъ первымъ, необходимымъ условіемъ къ образованію связной философіи о нравственной жизни было обобщеніе эмпирическаго матеріала.... Посредствомъ діалектическаго анализа мнѣній опредѣливъ смыслъ важнѣйшихъ понятій, имѣвшихъ на практикѣ самое широкое и разнообразное примѣненіе, Платонъ для себя выработалъ чрезъ то въ понятіяхъ этихъ руководительныя точки зрѣнія къ начертанію идеала наилучшей жизни. Посмотримъ, какъ разрѣшена Платономъ эта послѣдняя задача.

II. Липицкій.

(Продолженіе будегь).

