

обрѣтаетъ ту относительную реальность, которую оно, въ видѣ тѣлеснаго міра, обладаетъ для воспріятій. Составленное этимъ путемъ тѣло можетъ быть посредствомъ движенія разложено на свои элементы, и послѣдніе могутъ войти въ новое соединеніе; такимъ образомъ Платонъ объясняетъ эмпирически данное превращеніе элементовъ другъ въ друга. Въ такого рода процессахъ проявляется естественная необходимость (*ἀνάγκη*), «сопричина», дѣйствующая въ мірѣ возникновенія. Ея главное значеніе Платонъ—слѣдуя, повидимому, и здѣсь по существу за Демокритомъ—искалъ въ томъ, что каждый изъ четырехъ элементовъ имѣетъ свое опредѣленное мѣсто въ стройной системѣ мірозданія, и что его естественное и необходимое движеніе опредѣляется направленіемъ къ этому мѣсту. Такъ объясняя онъ себѣ то, что въ обычныхъ представленіяхъ называется направленіемъ тяжести, и этимъ онъ снова приводилъ также и механическое движеніе тѣлъ въ зависимость отъ живой общей связи всей вселенной.

## У. БОГОСЛОВЪ.

Философія Платона, какъ она изложена въ предыдущей главѣ, развивалась вполне послѣдовательно изъ тѣхъ данныхъ, которыя до нея были накоплены всей греческой наукой. Для добродѣтели требуется иное знаніе, чѣмъ тѣ будничныя свѣдѣнія, которыя приобрѣтаются посредствомъ воспріятій; но понятіе становится знаніемъ только въ томъ случаѣ, если его объектъ находится въ другомъ, вышемъ, не-тѣлесномъ мірѣ; а такая вѣчно неизмѣнная сущность, въ концѣ-концовъ, есть нечто иное, какъ смыслъ и разумъ, образующій цѣлесообразную основу измѣнчивыхъ процессовъ возникновенія въ тѣлесномъ мірѣ. Какъ ни многочисленны и разнообразны тѣ вопросы, которые служатъ точками отпавленія въ діалогахъ, и тѣ предметы, которые въ нихъ трактуются, — всѣ они все-таки группируются вокругъ этихъ простыхъ и ясныхъ основныхъ мыслей.

Однако въ изложеніе этихъ мыслей почти всюду вплетаются и другія, чуждыя чисто логическому ходу разсужденія и придающія не только изложенію, но и самимъ доктринамъ своеобразный характеръ; онѣ заставляютъ предположить, что при выработкѣ платонова міросозерцанія рѣшающую роль игралъ, рядомъ съ этическимъ и интеллектуальнымъ, еще какой-то другой мотивъ.

Это особенно ясно сказывается въ такъ назыв. мифахъ, и изслѣдователи издавна чувствовали,

что здѣсь заключается странный, требующій особаго объясненія, составной элементъ платоновыхъ произведеній. Въ общемъ діалоги имѣютъ форму болѣе или менѣе строго замкнутыхъ, отвлеченныхъ изслѣдованій, въ которыхъ затрогиваются всѣ интересы греческаго духовнаго міра, въ особенности вопросы искусства и исторіи; но среди этихъ вопросовъ, иногда въ рѣшающемъ и очень важномъ мѣстѣ, на примѣръ, въ кульминаціонномъ пунктѣ изслѣдованія или въ его заключеніи, мы вдругъ встрѣчаемъ повѣствованія, въ которыхъ сказочные и мисологическіе сюжеты, излагаемые легкимъ и цвѣтистымъ языкомъ, служатъ средствами для изображенія тѣхъ-же предметовъ при помощи непринужденной, какъ кажется на первый взглядъ, поэтической фантазіи.

Вопросъ о значеніи этихъ миеовъ долго заставлялъ изслѣдователей ломать себѣ голову, такъ какъ они большей частью считали, что всѣ подобныя мѣста, особенно привлекательныя съ эстетической стороны, слѣдуетъ истолковывать одинаковымъ образомъ. Однако, это — невѣрно. Въ однихъ случаяхъ миевъ является только басней, въ родѣ геродотовыхъ, — такова въ «Фэдрѣ» исторія Тевта, изобрѣтателя буквъ; въ другихъ — онъ есть нечто иное, какъ пространно и подробно нарисованный образъ, получившій однако несоотвѣтствующую ему форму (какъ извѣстное сравненіе съ пещерой въ Республикѣ), но форму разсказа, — таковъ, на примѣръ, содержащій вариацию гезіодовскаго сюжета «миевъ» о трехъ видахъ людей въ Республикѣ; въ нѣкоторыхъ же случаяхъ миевъ представляетъ собою аллегорію, какъ небольшой, изящный разсказъ о стрекозѣ въ «Фэдрѣ» или, въ крупныхъ чертахъ, какъ въ высшей степени фантастическое описаніе существа Эрота, <sup>1)</sup> которое даетъ

<sup>1)</sup> Подобное же значеніе имѣетъ въ „Протагорѣ“ миевъ объ основныхъ нравственныхъ чувствахъ, если только самому софисту не принадлежить здѣсь и миеологическая форма.

въ «Пирѣ» Аристофанъ. Во всѣхъ этихъ случаяхъ миеологическій элементъ является, въ сущности, литературнымъ средствомъ; но рядомъ съ художественнымъ оживленіемъ и наглядностью мы въ большинствѣ миеовъ замѣчаемъ еще и оттѣнокъ таинственности и торжественности, указывающій, что въ основѣ ихъ лежитъ нѣчто болѣе серьезное. Этотъ моментъ особенно силенъ въ фантастическихъ и наиболѣе важныхъ «мисахъ», содержанію которыхъ нельзя придать вмѣсто формы образовъ — форму понятій. Въ такихъ случаяхъ большей частью полагаютъ, что относительно тѣхъ предметовъ, которые не поддаются точному знанію, Платонъ отдавался на волю своей поэтической фантазіи, работавшей въ томъ направленіи, какое указывали ей его предположенія и убѣжденія. Предметами же этого рода для ученія объ идеяхъ, которое, со своей диалектикой, занималось изслѣдованіемъ неизмѣннаго бытія, являлись вопросы относительно всего совершающагося, въ особенности относительно прошедшаго и будущаго; отсюда, по принятому мнѣнію, вытекаетъ, на примѣръ, что и діалогъ, трактующій о происхожденіи тѣлеснаго міра, «Тимей», цѣликомъ носитъ миеологическій характеръ.

Въ этомъ объясненіи заключена доля правды, но оно не касается самой важной стороны дѣла. Всѣ дѣйствительныя и цѣнныя миевы, которыхъ нельзя свести на сравненія и аллегоріи — они встрѣчаются въ «Менонѣ», въ «Горгіи», въ «Фэдрѣ», въ «Пирѣ», въ «Фэдонѣ» и въ концѣ «Государства», — отличаются двумя существенными признаками: во первыхъ, они вводятся въ качествѣ «древнихъ сказаній» и въ качествѣ «откровеній» почтенныхъ ясновидцевъ — жрецовъ и жрицъ; во вторыхъ, всѣ они черпаютъ свое содержаніе въ одной и той-же области представлений и всѣ относятся къ одному и тому же вопросу, — къ вопросу о судьбѣ чело-вѣческой души въ другомъ мірѣ до и

послѣ земной жизни. Все это ясно указываетъ, что не только вообще въ основѣ этихъ миеовъ лежитъ религиозный мотивъ, но что въ нихъ выражено религиозное ученіе какой-нибудь опредѣленной секты.

Основной темой всѣхъ этихъ миеовъ служатъ представленія о томъ, что душа человѣка первоначально принадлежала къ высшему, невидимому міру, что въ своихъ грѣховныхъ блужданіяхъ она соединилась съ тѣломъ и что, наконецъ, она очистится и освободится отъ всего тѣлеснаго. Между тѣмъ эти представленія нисколько не составляютъ исконнаго общаго достоянія греческой религіи. Последняя, въ томъ видѣ, въ какомъ мы находимъ ее въ поэмахъ Гомера, въ общемъ не знаетъ ничего о подобномъ отдѣленіи души отъ тѣла, какъ не знаетъ и никакой метафизической исторіи души; даже «тѣни» являются въ ней лишь поблѣднѣвшими, безжизненными двойниками цѣльныхъ личностей, состоящихъ изъ тѣла и души.

Напротивъ, мысль о томъ, что «душа», какъ нѣчто чуждое, входитъ въ тѣло и снова выходитъ изъ него, что она, изгнанная изъ высшихъ сферъ, соединяется съ тѣломъ и должна быть снова освобождена изъ него, чтобы вернуться въ эти сферы,—эта мысль была занесена въ Грецію лишь культомъ Діониса. Въ качествѣ дикаго служенія новому богу проникъ онъ, кажется, съ сѣвера, изъ Фракіи, и подобно хмелю и опьяненію охватилъ грековъ, въ особенности женщинъ. Божественное безуміе (*μανία*)—такъ повѣствуетъ намъ Эврипидъ—неудержимо увлекало даже противившихся къ ночному фантастическому богослуженію, гдѣ при оглушительномъ шумѣ и въ дикомъ чувственномъ возбужденіи «вакхи» блуждали по горамъ и лѣсамъ—въ нѣ себя; потому что они обмѣнялись своими душами съ богомъ, онъ жилъ въ нихъ, они были *εἰδηοί* (богвдохновенны), и этотъ «энтузіазмъ», этотъ «экстазъ» являлся блаженнымъ состояніемъ, освобожденіемъ

души отъ плѣна, въ которомъ въ обычное время она находилась у тѣла.

Дельфійскій культъ Аполлона воспринялъ въ себя, укротилъ и очистилъ это лихорадочное народное движеніе; въ орфическихъ же мистеріяхъ представленія, составлявшія его темную и фантастическую основу, постепенно развились въ болѣе ясныя доктрины. Человѣческая душа сдѣлалась демономъ; будучи божественнаго происхожденія, она принадлежитъ къ невидимому міру духовъ, которые блуждаютъ и рыскаютъ всюду въ видимомъ мірѣ, иногда же вмѣстѣ съ богомъ, какъ дикое войско, неистово проносятся черезъ различныя страны. Человѣческое тѣло является для такого демона могиллой и тюрьмой; онъ заключенъ въ ней и прикованъ къ ней по собственной винѣ. Поэтому служеніе богу становится искупленіемъ: съ помощью таинственныхъ посвященій грѣшная душа должна очиститься. Содержаніемъ культа служитъ очищеніе (*κάθαρσις*) души для того, чтобы она нѣкогда могла снова возвратиться въ тѣ свѣтлыя высоты своей родины, гдѣ обитаютъ боги въ вѣчной чистотѣ.

Такія ученія окрѣпли всюду въ Греціи втеченіе шестата вѣка, и ихъ выразителями являются жрецы, совершающіе освященіе и искупленіе и призываемые въ случаѣ большихъ народныхъ бѣдствій для заклинанія злыхъ демоновъ; независимыя отъ государственной религіи, не знавшей догматовъ, распространялись эти секты, въ культѣ и ученіи которыхъ главное мѣсто занимала забота о благѣ души. Чѣмъ сильнѣе былъ проявлявшійся при этомъ религиозный пылъ, тѣмъ больше была и заключенная здѣсь опасность для интеллектуальной жизни грековъ,—опасность застыть въ догматахъ. И великое дѣло совершили поэтому іонійскіе естествоиспытатели, взявшіеся освободить отъ религиозныхъ влеченій мысль, обращенную на «природу вещей», снять съ космогоническихъ представленій ихъ поэтической и миеологической покровъ и построить познаніе міра только

на наблюдении и размышлении. Этим они сохранили греческому духу ту свободу, благодаря которой онъ сталъ учителемъ всѣхъ послѣдующихъ народовъ.

Однако рядомъ съ наукою въ сектахъ, державшихся культа Діониса, сохранились въ качествѣ правилъ вѣры и тѣ доктрины, въ которыхъ получилъ теоретическое выражение религиозный обычай испуительнаго энтузіазма, освобождающаго восторга— два сильныхъ духовныхъ теченія, шедшихъ рядомъ, иногда враждебно сталкиваясь, иногда же мирно идя рука объ руку. Уже давно обратили вниманіе на то, что такимъ людямъ, какъ Пивагоръ и Эмпедоклъ, приписываются изреченія, не только не стоящія ни въ какой связи съ научными принципами, выразителями которыхъ эти люди являются въ исторіи философіи, но оказывающіяся при болѣе глубокомъ размышлении даже несомвѣстимыми съ ихъ принципами: во всѣхъ изреченіяхъ этого рода сюжетами служатъ представленія, заимствованныя изъ орфико-діонисіева культа души, тѣсная связь котораго съ пивагорейскими религиозными обществами не подлежитъ сомнѣнію.

Своеобразное положеніе, которое занимаетъ Платонъ въ исторіи греческой, а, слѣдовательно, и западной мысли, обусловлено тѣмъ, что оба эти теченія онъ направилъ въ одно русло. Міросозерцаніе, къ которому онъ пришелъ путемъ научнаго изслѣдованія и которое обосновалъ, какъ общій результатъ всѣхъ выставленныхъ до него теорій, было таково, что догматы діонисіева ученія о душѣ могли войти въ него и являлись необходимо вытекавшими изъ него слѣдствіями. Такимъ образомъ, Платонъ дѣлаетъ попытку философски обосновать религиозные догматы или, по крайней мѣрѣ, доказать ихъ возможность и «вѣроятность». Въ этомъ смыслѣ онъ является первымъ богословомъ. При этомъ онъ держится слѣдующаго метода: онъ приравниваетъ содержаніе указаннаго

ученія о душѣ, поскольку оно выражено въ опредѣленныхъ мысляхъ, къ діалектикѣ и истолковываетъ его такъ, чтобы оно подошло къ заключенной въ ученіи объ идеяхъ теоріи дзухъ міровъ. Когда сущность религиознаго представленія кажется, такимъ образомъ, научно обоснованной, тогда онъ въ «миѣ» присоединяетъ и ту наглядную, живую форму, которую приняли эти мысли въ общинѣ и ея культѣ, или-же въ его собственной фантазіи, непринужденно оперирующей надъ этимъ матеріаломъ.

Съ типической ясностью примѣняется этотъ методъ платоновой теологіи въ «Фэдонѣ»; здѣсь философское истолкованіе направлено не на религиозные первоисточники, какъ позднѣе у Филона, — ихъ тогда въ Греціи еще не существовало—но на традиціонныя, получавшія въ это время прочную форму доктрины и воззрѣнія общины; въ этомъ именно заключается специально богословская дѣятельность Платона. Но поэтому же мы можемъ предположить, что его живой религиозный интересъ, направленный въ опредѣленную сторону соответственно направленію указанныхъ сектъ, игралъ большую роль при выработкѣ того философскаго воззрѣнія, которое было пригодно для научной ассимиляціи діонисіева ученія о душѣ,—при выработкѣ теоріи двухъ міровъ.

Теперь только мы вполне понимаемъ то значеніе, которое имѣлъ для Платона міръ вѣчно неизмѣнной безтѣлесной и невидимой сущности; этотъ міръ былъ не только сверхъ-чувственнымъ мѣстомъ идей и чистыхъ образовъ, но и царствомъ боговъ и демоновъ, изъ котораго происходила человѣческая душа, изъ котораго она снизошла въ тѣло, чтобы принадлежать ему втеченіе продолжительнаго времени; въ этотъ же міръ она устремляется въ опьяненіи вакхическаго восторга, и въ него она, освобожденная, должна возвратиться послѣ своего очищенія. Съ другой стороны, богословъ прояснилъ религиозное представле-

ніе и обратилъ его въ научное понятіе: міръ духовъ сдѣлался для него духовнымъ міромъ, царствомъ Бога, разума, цѣлей и порядка. Невидимое пареніе демоновъ обратилось въ міръ цѣнностей, въ свѣтлую область идеи добра. Не трудно замѣтить, какую посредническую и примирительную роль здѣсь играетъ признакъ «невидимости», которымъ Платонъ въ этомъ смыслѣ успѣшно пользовался въ различныхъ мѣстахъ. Чистый міръ идей и духовъ для него является истиннымъ «Гадесомъ».

Но когда міръ идей получилъ это новое теологическое значеніе, тогда сразу исчезли всѣ затрудненія, возникавшія въ діалектикѣ относительно метафизическаго постулата, по которому сущность должна быть причиной возникновенія; тогда и догматы орфической космогоніи, обратившей Зевса, какъ разумную личность, въ создателя міра, могли получить научную форму. Принципіально ничего иного и не содержитъ «Тимей», гдѣ въ живомъ изложеніи удивительнѣйшимъ образомъ переплетаются философскіе и богословскіе взгляды. Та дѣятельность и активность, которая по діалектическому опредѣленію ученія о двухъ мірахъ, собственно, не могла быть присуща идеямъ, является здѣсь олицетворенною въ мірообразующемъ богѣ, въ деміургѣ. Онъ, «добрый» богъ, глядя на вѣчно недвижимые первообразы—идеи, создалъ міръ изъ «ничего», т. е. образовалъ его изъ пространства; онъ далъ этому міру душу и тѣмъ самымъ, жизнь, сознаніе и математическій порядокъ, и онъ устроилъ все въ немъ такъ хорошо, какъ было возможно, т. е. насколько позволяла «сопричина», пространство. Онъ опредѣлилъ и «видимымъ богамъ», небеснымъ звѣзднымъ душамъ, и всему низшему роду демоновъ и душъ извѣстную дѣятельность и извѣстный видъ вліянія. Такимъ образомъ невидимое сдѣлалось «причиной» видимаго. Философское ученіе «Филеба» превратилось въ богословскую исторію сотворенія міра, въ которой дѣлается попытка

научно обработать космогоническіе догматы съ помощью діалектическихъ понятій и естественно-историческихъ теорій.

Еще гораздо болѣе характерно скрещиваются различные научные интересы Платона около понятія души, составлявшаго центръ діонисіева религіознаго ученія. Здѣсь отождествляются два понятія, весьма различныя по содержанію и по объему, и такимъ образомъ создается богословская доктрина, непрерывно колеблющаяся между философскимъ принципомъ и религіознымъ представленіемъ. Въ метафизикѣ Платона «душа» является жизненною силой въ самомъ широкомъ смыслѣ слова, причиной самостоятельнаго движенія и носителемъ сознанія—мировая душа точно такъ-же, какъ и душа каждаго отдѣльнаго организма. Въ этомъ смыслѣ душа, какъ мы видѣли, есть нѣчто среднее между «сущностью» и «возникновеніемъ»—среднее, въ которомъ реализуется ихъ телеологическое отношеніе. Напротивъ, въ догматахъ діонисіевой религіи «душа», это — индивидуальная личность, демоническое отдѣльное существо, которое, какъ пришелецъ изъ высшаго міра, обитаетъ въ человѣческомъ тѣлѣ, страдаетъ и грѣшитъ вмѣстѣ съ нимъ и стремится изъ него въ свою невидимую родину. Такъ говорятъ о *ψυχή* (душѣ) философія и религія, но онѣ говорятъ, собственно, на совершенно различныхъ языкахъ и о совершенно различныхъ предметахъ: одна—о причинахъ цѣлесообразныхъ проявленій жизни на всемъ протяженіи вселенной, другая—о человѣческой душѣ и о ея страхѣ за свое вѣчное блаженство. И тамъ, гдѣ Платонъ, какъ богословъ, хочетъ научно обосновать религіозную доктрину, тамъ оба эти значенія незамѣтно переходятъ у него другъ въ друга. Этотъ искусный переходъ онъ выполняетъ, не сознательно и преднамѣренно, но подъ вліяніемъ сокровеннѣйшихъ своихъ убѣжденій, наиболѣе совершеннымъ образомъ въ «Федонѣ» и въ «Тимей»; намѣчаетъ же

онъ его уже въ началѣ великаго міра въ «Федрѣ».

Поэтому психологія Платона, изложеніе которой, какъ было, можетъ быть, замѣчено, отсутствуетъ въ предыдущей главѣ, представляетъ собою не философскую доктрину, и еще менѣе того—эмпирическое изслѣдованіе, но является теологическимъ ученіемъ, и притомъ наиболѣе важнымъ. Ибо все значеніе этой теологической психологіи становится понятнымъ лишь изъ того, что она — замѣтимъ это, забѣгая нѣсколько впередъ—служить основой, на которой Платонъ построилъ свою социально-политическую теорію.

Характерно для этой психологіи ея колебаніе между двумя направленіями; въ одномъ изъ нихъ душа, сообразно философскому понятію, должна сохранить свое положеніе между обоими мірами и, тѣмъ самымъ, двойственность своего существа; съ другой стороны, сообразно религиозному представленію, душа, какъ однородное существо, должна принадлежать къ высшему міру. Послѣдняя мысль вводится въ «Федонѣ» съ помощью посредствующаго понятія «невидимаго». Если, говорится здѣсь, мы будемъ исходить изъ того, что существуетъ міръ невидимаго и неизмѣннаго, и міръ видимаго и измѣнчиваго, и если мы съ этой точки зрѣнія изслѣдуемъ различіе между душою и тѣломъ, то намъ будетъ ясно, что тѣло принадлежитъ къ видимому и измѣнчивому, душа же, такъ какъ ея вѣдь «нельзя видѣть» (*οὐ βλεπτόν*)—къ невидимому (*ἀειδέε*); точно такъ-же мы найдемъ, что душа, устремляя все свое вниманіе на себя самое, открываетъ въ себѣ познаніе идей и въ немъ обладаетъ неизмѣннымъ покоемъ и единствомъ; если же она хочетъ познавать при помощи тѣла, то она попадаетъ подъ вліяніе беспокойныхъ и беспорядочныхъ воспріятій и измѣнчивыхъ мнѣній. Такимъ образомъ, душа, очевидно, «наиболѣе сходна» съ невидимымъ. Нельзя не видѣть, какими осторожными выраженіями пользуется здѣсь Платонъ для того, чтобы сдѣлать незамѣтнымъ различіе въ

обоихъ понятіяхъ души и чтобы сдѣлать душу по ея сокровеннѣйшей сущности обитательницей высшего міра, которая омрачается и искажается въ этой своей сокровеннѣйшей сущности благодаря сопряженію съ тѣломъ.

Однако, съ другой стороны, и богословская мысль имѣла поводъ допустить въ существѣ самой души извѣстное отношеніе къ чувственному міру, и этимъ мотивомъ руководствуется Платонъ, изображая душу дѣйствующею отъ природы въ разноцѣнныхъ формахъ (*εἴδη*). Натурфилософское понятіе души (*ψυχή*) заключало въ себѣ смѣшеніе единообразнаго и измѣнчиваго; этому теоретическому противоположенію въ богословскомъ понятіи соответствовало этически-религиозное.

Это противоположеніе Платонъ наиболѣе удачно развилъ въ одномъ мѣстѣ «Государства» на нравственномъ идеалѣ самообладанія (*ἑαυτοῦ κραίτεον εἶναι*). Мы вспоминаемъ тѣ діалектическія затрудненія, которыя вызваны въ новой философій понятіемъ самоознанія,—субъекта, служащаго объектомъ для самого себя, или дѣятельности, наблюдающей самое себя,—когда видимъ, какъ Платонъ въ этомъ мѣстѣ показываетъ, что для устранинія противорѣчія необходимо предположить существованіе въ душѣ двухъ различныхъ элементовъ—господствующаго и подчиненнаго, лучшаго и худшаго, именно—разумнаго (*τὸ λογιστικόν*) и неразумнаго. Но дальнѣйшее размысленіе показываетъ, что неразумный элементъ, въ свою очередь, долженъ быть расчлененъ въ отношеніи цѣнности. Если самообладаніе означаетъ побѣду разума надъ низшими влеченіями, то оно возможно только въ силу того, что между этими влеченіями есть болѣе благородныя, добровольно подчиняющіяся разуму, въ то время какъ другія оказываютъ ему значительное сопротивленіе. Слѣдовательно, въ неразумномъ снова надо различать болѣе благородное и неблагородное; первое Платонъ называетъ пылкостью (*τὸ θυροειδέε*), второе — жадно-

стью (τὸ ἐπιθυμητόν). Отношеніе между этими тремя видами активности души, — разумностью, пылкостью и жадностью, Платонъ очень удачно опредѣлилъ символическимъ образомъ въ миеѣ «Фэдра»: въ этомъ образѣ душа представлена, какъ парная упряжка со своимъ возницей. Возница, это — «разумность»; изъ обоихъ его коней болѣе благородный, «пылкость», слѣдуя за господиномъ, стремится кверху, неблагородный же, «жадность», упрямо тянетъ внизъ.

Этого тройного раздѣленія души по видамъ ея активности не слѣдуетъ отождествлять съ тѣмъ подраздѣленіемъ душевной дѣятельности, которое со времени Аристотеля усвоено научной психологіей. У Платона мы имѣемъ дѣло прежде всего съ этической системой, которая сводится къ опредѣленію цѣнности различныхъ видовъ человѣческихъ желаній или нравственныхъ направленій жизни. «Разумность» стремится къ мудрости, «пылкость» — къ почестямъ и власти, «жадность» — къ наслажденію и богатству. Такимъ образомъ, люди различаются въ зависимости отъ того, къ которому изъ этихъ трехъ великихъ благъ они стремятся — къ мудрости, почестямъ или деньгамъ; они — либо философы (φιλόσοφοι), либо честолюбцы (φιλότιμοι), либо коростолубцы (φιλοχρήματοι). Платонъ имѣетъ здѣсь въ виду типы различныхъ характеровъ; точно такъ же, по его мнѣнію, различаются и народы, причѣмъ у грековъ преобладаетъ любовь къ мудрости, у воинственныхъ племенъ Сѣвера — пылкость, у изнѣженныхъ кожанъ — страсть къ наслажденіямъ.

Какъ ни тонко и привлекательно это воззрѣніе само по себѣ, какъ ни удачно сумѣлъ Платонъ воспользоваться имъ въ своемъ ученіи объ обществѣ, — однако ему стоило большого труда (онъ самъ говоритъ объ этомъ въ «Государствѣ») теоретически согласовать этотъ взглядъ съ понятіемъ о душѣ, какъ о цѣльной индивидуальности, какъ о религиозной личности. Формальная проблема — какъ еди-

нообразное (μονοειδές) можетъ въ то-же время быть многообразнымъ (πολυειδές) — осложняется еще по существу вопросомъ о томъ, какъ слѣдуетъ мыслить отношеніе между душой, которая сама по себѣ безтѣлесна, и тѣломъ. Если каждая человѣческая душа (а эта именно мысль проводится въ «Фэдрѣ» и «Государствѣ») должна совмѣщать въ себѣ всѣ три направленія, только каждый разъ въ особомъ сочетаніи, то въ самомъ существѣ ея есть, слѣдовательно, нѣкоторое отношеніе къ тѣлесному; ибо обѣ низшихъ формы, пылкость и жадность, направлены на блага видимаго міра. Поэтому въ «Фэдрѣ» душа оказывается еще до своего земного существованія одержимой чувственными склонностями, и неблагородный конь влечетъ ее къ землѣ, гдѣ она рождается въ человѣческомъ тѣлѣ. Сообразно съ этимъ, въ «Фэдонѣ» душа, уходя въ моментъ смерти изъ тѣла, уноситъ съ собою и свое чувственное вождѣлѣніе и свою земную страсть, и если послѣднія еще достаточно сильны, то онѣ удерживаютъ душу на землѣ и въ концѣ-концовъ принуждаютъ ее снова войти въ какое нибудь земное тѣло.

Это было вполне послѣдовательно, если душа, какъ подчеркивается въ «Фэдонѣ», мыслилась, какъ цѣльная личность; но это было несомнѣнно съ представленіемъ о душѣ, которая сама по себѣ безтѣлесна и живетъ въ тѣлѣ только какъ чуждый пришелецъ. Оба признака богословскаго понятія души рѣзко и непримиримо противорѣчили другъ другу. Это навело, кажется, Платона въ послѣдствіи на мысль разсматривать три вида (εἶδη) душевной активности, какъ части (μέρη), изъ которыхъ «душа» человѣка составлена въ земномъ существованіи, и которыя затѣмъ могутъ снова быть отдѣлены другъ отъ друга. Такъ учитъ онъ въ «Тимеѣ» и помѣщаетъ при этомъ отдѣльныя части въ головѣ, въ груди и въ животѣ. Истинной душой въ собственномъ смыслѣ, «внутреннимъ человѣкомъ въ человѣкѣ», какъ говоритъ Платонъ въ другомъ мѣстѣ, является тогда

разумъ, прочія же двѣ части, пылкость и жадность, прирастаютъ къ ней лишь во время ея земной жизни, какъ искажающія оболочки, и затѣмъ снова опадаютъ отъ очистившейся души. Это возрѣніе въ достаточной мѣрѣ считается съ признакомъ чистоты и безтѣлесности въ понятіи демона—души; но такъ какъ «разумъ» во всѣхъ одинъ и тотъ-же, то оказывается, что здѣсь другому моменту, индивидуальной личности, удѣлено слишкомъ мало вниманія.

Тѣ же неразрѣшимыя затрудненія въ богословскомъ понятіи души мы находимъ и въ столь важномъ съ догматической точки зрѣнія ученіи о безсмертіи. Душа, это—демонъ, божественное существо, а боги—безсмертны, вѣчно живущи; поэтому и жизнь души не зависитъ отъ тѣннаго земного тѣла: она жила до него, и она его переживетъ. Таковъ былъ новый догматъ діонисіевой религіи, съ которымъ въ міръ греческихъ представлений проникла, какъ наиболѣе чуждый моментъ, прежде всего мысль о предсуществованіи души до земной жизни. Самъ Платонъ заставляетъ какого-то образованнаго афинянина высказать Сократу, что объ этомъ онъ никогда ничего не слыхалъ. Въ то-же время Платонъ считаетъ эту часть своего ученія настолько важной, что не только часто и подробно ее обсуждаетъ, но даже, какъ извѣстно, посвятилъ ей цѣлый діалогъ—«Федонъ», въ которомъ онъ приводитъ научныя доказательства въ пользу новаго догмата.

Доказательства, въ свою очередь, основываются либо на философскомъ понятіи души, либо на богословскомъ, которое, понятно, одно только и имѣется въ виду въ изложенномъ догматѣ. Въ первомъ случаѣ доказательства страдаютъ тѣмъ недостаткомъ, что показываютъ слишкомъ много. Такой случай мы находимъ въ «Федрѣ», гдѣ положеніе: «всякая душа—безсмертна» подкрѣпляется той мыслью, что двигательный принципъ не можетъ имѣть ни начала, ни конца. Если бы этотъ аргументъ былъ прави-

ленъ, то онъ относился бы ко всякой «душѣ» въ натурфилософскомъ смыслѣ слова, слѣдовательно и ко всякой душѣ животнаго или растенія. То-же можно сказать о главномъ діалектическомъ доказательствѣ въ «Федонѣ». Жизнь есть главный признакъ души; но свойствомъ какого нибудь понятія не можетъ быть то, что противорѣчитъ его главному признаку; слѣдовательно, душа исключаетъ противоположность жизни—смерть. Отсюда, собственно, вытекаетъ только та прозрачная истина, что душа, поскольку она существуетъ и пока существуетъ, можетъ быть только жива, но никакъ не мертва; Платонъ же, приравнивая выраженіе ἀθάνατον (буквально: «исключающее смерть») къ выраженію ἀνώλεθρον (непреходящее), выводитъ отсюда «безсмертіе» въ обычномъ, богословскомъ смыслѣ слова. Однако, если даже допустить, что это ложное заключеніе—правильно, то оно опять-таки будетъ относиться къ «душѣ», какъ жизненной силѣ вообще, а не какъ къ религиозному субъекту.

Для того, чтобы оба эти доказательства имѣли силу и въ послѣднемъ смыслѣ, необходимо было бы допустить тождественность обонхъ понятій души, философскаго и богословскаго, т. е. необходимо было бы предположить, что и низшія души—если и не души растеній, то по крайней мѣрѣ души животныхъ—по своему существу и происхожденію принадлежатъ къ демонамъ, т. е. однородны съ чело-вѣческими душами. И дѣйствительно, есть признаки, указывающіе, что Платонъ (быть можетъ, вмѣстѣ съ орфиками) принялъ это парадоксальное слѣдствіе. Оно приводитъ къ намѣченному въ «Тимеѣ» ученію, по которому число «душъ» ограничено, а разъ созданныя странствуютъ по всѣмъ организациямъ вселенной.

Подобное же допущеніе требуется и тѣмъ ходомъ мыслей, которымъ начинаются доказательства въ «Федонѣ». При помощи гераклитовыхъ положе-



ней здѣсь показывается, что подобно тому, какъ изъ «живыхъ» дѣлаются «мертвые», такъ и «живые» должны были произойти изъ «мертвыхъ». При этомъ надо имѣть въ виду, что подъ «жизнью» здѣсь съ самаго начала понимается существованіе въ человѣческомъ тѣлѣ, подъ «безжизненностью» же—существованіе въ иномъ мірѣ; въ общемъ, здѣсь дѣлается попытка обосновать то представленіе, что «жизнь» и «безжизненность», въ указанномъ смыслѣ, —поочередныя формы существованія душъ, остающихся неизмѣнными при всѣхъ этихъ измѣненіяхъ. Если вначалѣ это служитъ доказательствомъ предсуществованія души до земной жизни (отсюда уже путемъ заключенія по аналогіи должно затѣмъ быть выведено послѣсуществованіе), то доказательство духовной тождественности душъ пополняется ссылкой на ученіе объ ἀνάμνησις («всякое діалектическое знаніе есть воспоминаніе»), и здѣсь только рѣчь дѣйствительно идетъ о предсуществованіи или о безсмертіи духовно-личнаго существа души.

При этомъ «доказательство» трактуется въ произведеніяхъ Платона слѣдующимъ образомъ. Въ «Менонѣ» ставится вопросъ о томъ, какъ можетъ человѣкъ достигнуть знанія, не вытекающаго изъ воспріятій его земной жизни, и здѣсь отвѣтъ на этотъ вопросъ дается въ формѣ слѣдующей еще проблематической ссылки: люди, свѣдующіе въ религіозныхъ дѣлахъ, держатся того мнѣнія, что душа человѣка безсмертна, что она еще до рожденія жила и видѣла различныя вещи, которыя при случаѣ, вѣроятно, можетъ припомнить. Затѣмъ въ «Федрѣ», съ непосредственнымъ указаніемъ на божественное вдохновеніе (μῆτις), послѣдовало великое, капитальное откровеніе: души безсмертны; онѣ подыались нѣкогда вмѣстѣ съ богами, чтобы созерцать міръ чистыхъ образовъ. Но онѣ слабы, и жадность стала сильна въ нихъ. Поэтому онѣ должны были сдѣлаться людьми, и когда теперь видъ земной кра-

соты пробуждаетъ въ нихъ воспоминаніе о той чистой красотѣ, которую онѣ созерцали въ небесныхъ высотахъ, тогда въ нихъ возникаетъ тоска по ней, — философское влеченіе.

Въ связи съ этими богословскими воззрѣніями намъ еще разъ становится понятнымъ значеніе платонова ученія о любви (ἔρως). Душа по своей природѣ божественна; она нѣкогда созерцала своимъ духовнымъ существомъ чистые образы невидимаго міра. Если теперь, вникая въ понятія, она вспоминаетъ свое первое созерцаніе, то любовь, жгучая тоска, овладѣвающая ею при этомъ, есть не что иное, какъ тоска души по своей неземной родинѣ, по божественной жизни, составлявшей нѣкогда ея удѣлъ. Это — горестное стремленіе падшаго демона къ потерянному раю своего чистаго и истиннаго существа.

На эти откровенія ссылается «Федонъ», чтобы показать, что мысль: „всякое знаніе есть «воспоминаніе»“, служитъ краеугольнымъ камнемъ всего ученія объ идеяхъ, и что предсуществованіе души до тѣлесной жизни является, слѣдовательно, необходимой предпосылкой этого ученія. Далѣе, здѣсь доказывається, что способность человеческой души схватывать идею въ ея чистой и цѣльной формѣ свидѣтельствуетъ о родственности души съ невидимымъ и непреходящимъ. Человѣкъ безсмертенъ, потому что онъ можетъ въ своемъ познаніи усваивать вѣчное, невидимое; а душа его доказываетъ свою принадлежность къ болѣе высокимъ и благороднымъ существамъ тѣмъ, что она не только не является продуктомъ тѣлесныхъ движеній, но, наоборотъ, сама, какъ самостоятельное существо, управляетъ тѣломъ и можетъ освободиться отъ его влеченій, можетъ самостоятельно противодѣйствовать его вождѣліямъ. Такимъ путемъ Платонъ старается вывести догматъ діонисіевой религіи — безсмертіе человеческой души—изъ принциповъ ученія объ идеяхъ.

Однако затрудненія, къ которымъ приводила при опредѣленіи существа души двойственность ея фило-

софской и богословской натуры, не исчезают и въ этихъ доктринахъ, и здѣсь всё они сводятся къ вопросу о томъ, что же именно въ душѣ «безсмертно». Въ «Фэдонѣ», какъ и въ «Фэдрѣ» и въ «Государствѣ», принимается и предсуществованіе, и послѣдующее существованіе всей души въ ея метафизическомъ единствѣ: она является здѣсь демоническимъ отдѣльнымъ существомъ, переживающимъ всё свои состоянія и всё попеременные соединенія съ земными тѣлами. Такъ, въ одномъ мѣстѣ въ «Государствѣ» говорится, что безсмертіе души явствуетъ уже изъ того, что она не погибаетъ отъ своей собственной (нравственной) испорченности; насколько болѣе, слѣдовательно, должна она быть обезпечена отъ всякой порчи, приходящей извнѣ! Тамъ же, гдѣ, какъ въ «Тимей», «разумъ» считается высшей частью души, реально отдѣленной отъ низшихъ, тамъ онъ одинъ является безсмертнымъ, между тѣмъ какъ остальные части исчезаютъ вмѣстѣ съ тѣломъ; онъ называется «божественнымъ» (τὸ θεῖον), обѣ же преходящія части вмѣстѣ — «смертнымъ» (τὸ θνητόν). Но здѣсь, какъ было замѣчено выше, уже нѣтъ рѣчи объ индивидуальномъ и личномъ безсмертіи, и такимъ образомъ все ученіе рушится само собою.

Цѣль и смыслъ ученія о безсмертіи заключается, разумѣется, въ тѣхъ выводахъ, которые можно сдѣлать изъ него относительно участи души въ загробной жизни. И здѣсь-то Платонъ сдѣлалъ огромный шагъ впередъ, придавъ представленіямъ объ этой жизни чисто этической характеръ. Мистеріи учили извѣстнаго рода внѣшнему благочестію: заблудшій демонъ, изъ невидимаго міра духовъ попавшій въ человѣческое тѣло, долженъ быть очищенъ, искупленъ и освобожденъ религіознымъ культомъ; но средствами для этой цѣли служатъ ритуальныя формы богослуженія. Въ нихъ заключена сила волшебства, которая должна проявиться на всякомъ, кто соблюдаетъ ихъ, независимо отъ его внутреннихъ качествъ. Это воззрѣніе присуще вѣкъ первоначальнымъ фор-

мамъ религіозной жизни. Вначалѣ оно господствовало, повидимому, безраздѣльно и въ сектахъ, державшихся культа Діониса; но оно не могло удовлетворить философа, вышедшаго изъ школы Сократа. Онъ придавъ этому воззрѣнію этической смыслъ и если здѣсь, быть можетъ, уже орфики, и во всякомъ случаѣ Пифагоръ и пифагорейцы до нѣкоторой степени являются его предшественниками, то его собственное значеніе въ этой области все таки заключается въ томъ, что онъ, исходя изъ своихъ философскихъ убѣжденій, съ гораздо большей убѣдительностью и силой подыалъ діонисіеву религію на такую нравственную высоту, какой она до него не достигала: въ ученіе объ участи души онъ ввелъ въ полномъ объемѣ принципъ нравственной отвѣтственности и воздаянія. Такимъ образомъ философъ возвратилъ религію то, что онъ у нея заимствовалъ; и если возможно, что его мненія о жизни послѣ смерти частью построены на представленіяхъ, составлявшихъ традиціонное достояніе указанныхъ сектъ, то, съ другой стороны, онъ преобразовалъ эти представленія, внося въ нихъ свой нравственный идеализмъ, и благодаря этому онъ сталъ религіознымъ реформаторомъ<sup>1)</sup>.

Мненія, въ которыхъ Платонъ излагаетъ эти доктрины, не могутъ, разумѣется, претендовать на буквальную истинность, поскольку въ нихъ примѣняются чувственные и наглядные образы; для этого они слишкомъ разнообразны и несомвѣстимы другъ съ другомъ. Одна и та-же основная мысль встрѣчается въ очень различной картинной формѣ; Платонъ не стѣсняется дать въ одномъ и томъ же діалогѣ (въ «Фэдонѣ») два совершенно несходныхъ описанія души и ея состоянія послѣ смерти; онъ не остава-

<sup>1)</sup> Замѣтимъ, что введеніе этическихъ моментовъ въ традиціонную религію есть общее явленіе того времени. Благодаря софистамъ и ихъ послѣдователямъ (диникамъ и стоикамъ) этотъ процессъ совершился въ государственной религіи, благодаря Платону — въ діонисіевомъ культѣ искупленія.

вливается иногда даже передъ такими шутками, какъ лукавое утвержденіе въ «Тимееѣ», будто астрономы не могущіе отрѣшиться отъ чувственнаго созерцанія и отвергающіе поэтому истинную теорію, будутъ когда нибудь вполнѣдствіи обращены въ птицъ. Но онъ все таки вездѣ держится того взгляда, что хотя нельзя, правда, настаивать на буквальной истинности міеа, но можно быть вполнѣ увѣреннымъ въ томъ, что въ дѣйствительности «дѣло должно обстоять приблизительно такъ»; въ одномъ мѣстѣ (въ «Горгіи») онъ даже прямо говоритъ, что судъ надъ мертвыми, который читатель приметъ за міеъ, для него — разумная истина (λόγος).

Такимъ образомъ, жизнь души является у Платона не въ аллегорическомъ, а въ буквальномъ смыслѣ странствованіемъ души. Это предствленіе наиболѣе соотвѣтствовало сущности діонисіевой религіи: окруженный рѣющими демонами, богъ скитается по міру, и посвященный въ тайства человекъ, опьяненный оргіей и охваченный восторгомъ, принимаетъ участіе въ этомъ скитаніи, чтобы освободиться отъ оковъ тѣла. Такъ блуждаетъ вѣчно беспокойная душа отъ тѣла къ тѣлу, и блаженство, являющееся высшей цѣлью религіознаго усердія, заключается въ томъ, чтобы душа избавилась, наконецъ, отъ муки этихъ странствованій и была принята обратно въ свою невидимую родину.

Въ «Фэдрѣ» Платонъ даетъ блестящее фантастическое описаніе роя душъ, которыя возносятся, сопровождая боговъ, въ небесныя высоты. Но плѣненіе душъ въ человѣческомъ тѣлѣ является у него результатомъ ихъ паденія: ихъ созерцаніе слишкомъ слабо, жадность же въ нихъ слишкомъ сильна для того, чтобы онѣ могли удержаться на чистой высотѣ и не упасть съ нея на землю. Такимъ образомъ, онѣ по своей винѣ становятся людьми, и въ зависимости отъ того, что имъ удалось созерцать въ мірѣ идей, онѣ становятся, въ нисходящемъ порядкѣ, философами, царями, политическими дѣятелями,

врачами, прорипателями, поэтами, ремесленниками, софистами или тиранами, — оцѣнка профессій и словій, очень характерная для практическаго жизнепониманія Платона.

По «Тимеею» души первоначально поселяются въ звѣздахъ и затѣмъ, послѣ того какъ онѣ созерцали тамъ величіе вселенной, онѣ отсылаются во внутренній міръ, чтобы его оживить; это разсматривается здѣсь, правда, не какъ кара за паденіе, но какъ божественный строй жизни; однако дальнѣйшая участь каждой души снова обусловливается ея нравственными и умственными качествами. При первомъ рожденіи всѣ души становятся мужчинами, при послѣдующихъ, въ зависимости отъ того, насколько онѣ недостойны, — женщинами, птицами, земными и водными животными: и такъ всѣ онѣ вѣчно мѣняются мѣстами и подвергаются превращеніямъ, смотря по ихъ мудрости или неразумію.

При этомъ странствованіи душъ въ мірѣ каждая послѣдующая жизнь всегда разсматривается, какъ воздаяніе, какъ награда или наказаніе за умственное и нравственное поведеніе въ предыдущей жизни. Въ «Фэдонѣ» (въ первомъ міеѣ) такое возрожденіе изображается посредствомъ аналогій между человѣческими характерами и типами животныхъ, какъ естественная необходимость; бездѣльники превращаются въ ословъ, насильники — въ волковъ или коршуновъ, души филистеровъ переходятъ въ пчелъ и муравьевъ или возвращаются въ мирныхъ мѣщанъ. Напротивъ, въ другихъ мѣстахъ, какъ въ «Горгіи», въ концѣ «Фэдона» и «Государства»; возбужденная фантазія, пуская въ ходъ всѣ свои средства, рисуетъ судъ надъ мертвыми. Здѣсь неисправимые присуждаются къ вѣчнымъ наказаніямъ; еще не вполнѣ безнадежныя грѣшники исправляются посредствомъ страховъ и мукъ; иные, не переходившіе слишкомъ рѣзко границъ мѣщанской порядочности, отсылаются для новаго испытанія въ человѣческую жизнь; одни лишь «философы», уразумѣвшіе въ ис-

тннномъ пониманіи также и благо души, получаютъ доступъ въ свѣтлое царство боговъ. Такимъ образомъ, мы находимъ здѣсь и адъ, и чистилище, и небо, и въ «Фэдонѣ» пускается въ ходъ весь пестрый аппаратъ фантастически-смутной космографіи для того, чтобы сильно сгущенными красками изобразить мѣста наказанія и награды, испытанія и очищенія. Въ какой мѣрѣ здѣсь, а также въ другихъ подобныхъ мѣстахъ, Платонъ заимствовалъ и поэтически изукрашилъ образы, свойственные культу мистерій, — этого въ точности нельзя болѣе установить.

Въ «Фэдрѣ» и въ «Государствѣ» опредѣляются и міровые промежутки времени, на которые души присуждаются къ странствованію и искупительному очищенію; эти періоды колеблются между 1000 и 10000 лѣтъ. При этомъ, повидимому, предполагается, что по истеченіи великаго мірового года всѣ души, даже тѣ, которыя въ данномъ году достигли блаженства, должны сызнова пуститься въ странствованіе, причѣмъ имъ предоставляется свобода выбрать себѣ ту земную участь, съ которой онѣ хотятъ начать новый круговоротъ.

Такъ переплетаются и въ мифахъ метафизическіе и этически-религіозные мотивы: странствованіе душъ обусловлено частью міровымъ порядкомъ, частью ихъ собственной виною; и эта вина, въ свою очередь, ищется то въ свободномъ рѣшеніи, которое предшествуетъ единичной земной жизни и впередъ опредѣляетъ ея нравственную цѣнность, то въ поведеніи втеченіе предшествующей земной жизни. Міровой законъ и личная отвѣтственность, — судьба и свобода, — вотъ отъ чего зависитъ жизнь и страданія человѣка. Намѣченные тонкими и глубокими штрихами, проходятъ эти вопросы сквозь блестящій рядъ мифическихъ образовъ и остаются позади ихъ, какъ великія загадки, которыя можно лишь смутно почувствовать въ созерцаніи, но не выразить въ формѣ понятій.

На этихъ догматахъ о сверхъ-чувственной

природѣ души, о ея безсмертіи и искупительномъ странствованіи по міру основана и богословская этика Платона, изложенная главнымъ образомъ въ «Фэдонѣ» и лишь кое-гдѣ намѣчаемая въ «Горгіи» и въ «Феэтетѣ». Она стоитъ въ рѣзкомъ и непримиримомъ противорѣчій съ нравственнымъ воззрѣніемъ на жизнь, построеннымъ въ «Пирѣ» и въ «Филебѣ» на основахъ діалектики и телеологической метафизики (ср. выше, стр. 114 сл.). Она обостряетъ и дѣлаетъ болѣе глубокимъ тотъ дуализмъ, который это примирительное воззрѣніе пыталось сгладить и устранить. Этого противорѣчій нельзя отрицать, но его нельзя и разрѣшить, предположивъ, что оно объясняется различными степенями развитія Платона. Мы не можемъ сказать, на какой точкѣ зрѣнія онъ стоялъ раньше, на какой позднѣе. Есть много основаній полагать, что «Фэдонъ» написанъ между «Пиромъ» и «Филебомъ», и отдѣленъ отъ послѣдняго не очень большимъ промежуткомъ времени. Поэтому остается только принять, что здѣсь мы имѣемъ передъ собою непримиренный разладъ въ самомъ Платонѣ, противорѣчіе, котораго онъ не въ силахъ былъ превозмочь. Это — противорѣчіе между философскимъ и богословскимъ мышленіемъ.

Послѣднее, основываясь на указанныхъ догматахъ, могло, разумѣется, смотрѣть на земной міръ со всѣми его благами, особенно же на человѣческое тѣло со всѣми его потребностями, только какъ на врага, съ которымъ надо бороться; это — оковы, которыя надо разбить, оболочка, которую надо сбросить. Если божественная, безтѣлесная душа изгнана — безразлично, по своей ли винѣ или волею судьбы — въ эту юдоль скорби, въ это нечистое тѣло, то ея задача можетъ заключаться только въ томъ, чтобы какъ можно скорѣе освободиться отъ него и вернуться въ свою невидимую родину. Мораль этой теологіи должна заключаться въ отрицаніи міра и въ удаленіи отъ него, она должна

быть мрачна и исполнена аскетизма. Если Платонъ,—греческій художникъ, видѣвшій, какъ идеи просвѣчиваютъ сквозь чувственный міръ, и страстный политикъ, грезившій о созиданіи людского міра по образу идеи, — если Платонъ могъ проповѣдывать мораль «Федона», то это свидѣтельство о глубинѣ и силѣ его религіознаго чувства и основаннаго на немъ убѣжденія. Онъ выводитъ заключенія съ той прямолинейностью и съ той отчужденностью отъ міра, которыми обыкновенно сопровождаются первыя стадіи образованія религіознаго взгляда на жизнь. И потому однимъ изъ наиболѣе захватывающихъ явленій мировой литературы навсегда останется та возвышенная художественная ясность, съ которой Платонъ влагаетъ именно эти ученія въ уста умирающаго Сократа.

Характерно для этой прямолинейности богословской морали прежде всего низкое мнѣніе объ обыденной, будничной добродѣтели и даже рѣзкое отрицаніе ея, выраженное въ «Федонѣ»; здѣсь за нею не признается даже цѣнность подготовительной ступени, и Платонъ, напротивъ безъ всякой пощадки раскрываетъ противорѣчіе въ ея мотивахъ. Эта добродѣтель храбра изъ страха и трусовости; ибо она хочетъ избѣжать величайшаго, по ея мнѣнію, изъ всѣхъ золъ—смерти. Она воздержана изъ жадности; ибо она отказывается отъ однихъ наслажденій только ради другихъ. Глубоко вѣрная критика всякой утилитарной морали заключается въ словахъ Платона, когда онъ называетъ образъ мыслей, соотвѣтствующій этой добродѣтели, торговлей, гдѣ удовольствіе обмѣнивается на удовольствіе, боль на боль и страхъ на страхъ, «какъ монеты». Эта добродѣтель есть отмѣриваніе и отвѣшиваніе, которое считается только съ призрачными земными благами, богатствомъ и почестями.

Напротивъ, «философская добродѣтель» обращена на одно только то, въ чемъ заключается при-

надлежность души къ сверхъ-чувственному міру и ея подобіе божеству: на познаніе истины. Душа, это—лучшая часть человѣка, и потому ее долженъ онъ холить, а не тѣло. Поэтому для философа теряютъ значеніе всѣ блага земли; онъ не заботится о деньгахъ и богатствѣ, о власти и почестяхъ. Поэтому философъ—такъ говорится въ «Феатетѣ»—и не умѣетъ устроиться въ суетѣ людской жизни. Онъ бредетъ въ ней ощупью, подобно слѣпцу, ибо его взоръ обращенъ внутрь и кверху, къ высшей истинѣ. Для него не имѣетъ и смысла заниматься вещами этого міра, въ которомъ все дурно и несовершенно. Ему слѣдуетъ наоборотъ, замкнуться въ себѣ, чтобы, не считаясь съ ощущеніями и чувствами тѣла, искать знанія.

Ибо, такъ какъ душа по своему существу безтѣлесна, то соприкосновеніе съ тѣлеснымъ міромъ и занятіе имъ можетъ только запятнать ее и отвлечь отъ ея истиннаго назначенія. Тѣло—ея тюрьма, и всякое желаніе, всякое вожделѣніе, относящееся къ нему и къ его сферѣ, является новыми оковами, удерживающими ее въ плѣну. Поэтому задача человѣка состоитъ въ томъ, чтобы, насколько возможно, внутренне освободиться отъ тѣла и отъ земного существованія, подавить въ себѣ чувственность, заставить страсти умолкнуть, и, такимъ образомъ, изъ земного міра подняться въ небесный.

На землѣ мы живемъ, какъ будто скованные въ темной пещерѣ, на стѣнѣ которой мы видимъ только бѣгущія тѣни вещей. Крутой и тяжелый путь—такъ говоритъ намъ знаменитое сравненіе въ «Государствѣ»,—ведетъ отсюда въ міръ свѣта, гдѣ, животворящая, сіяетъ идея добра, и этотъ путь—путь философскаго познанія.

Поэтому и вся жизнь философа есть отреченіе отъ тѣла, приготовленіе къ смерти, желаніе умереть, умирание по отношенію къ чувственному міру. Не вишняя, насильственная смерть здѣсь имѣется въ виду: самоубійство осуждается Платономъ, какъ

нарушеніе обязанностей относительно боговъ, которымъ человѣкъ долженъ служить на землѣ. Философія, это—внутреннее умираніе. Отдѣленіе души отъ тѣла, составляющее сущность смерти, философъ совершаетъ уже втеченіе всей своей жизни, отвращая свои мысли и желанія отъ чувственнаго и обращая ихъ къ невидимому. Такимъ образомъ, истинная добродѣтель есть «очищеніе» души отъ примѣсей тѣлесности; кому оно не удастся вполнѣ, тому въ будущей жизни придется сызнова стремиться къ этой цѣли. Только тотъ, кто внутренно побѣдилъ земной міръ, кто уже здѣсь жилъ въ чистотѣ и святости, только тотъ въ смерти найдеть освобожденіе — доступъ въ царство Божіе.

## VI. Соціальный политикъ.

Изъ тѣснаго круга друзей и учениковъ, съ которыми Платонъ былъ связанъ въ своихъ изслѣдованіяхъ и въ своемъ преподаваніи, мы послѣдовали за нимъ въ болѣе обширную область, — область тѣхъ общинъ, вѣрованій которыхъ онъ пытался истолковать и углубить, придавъ имъ научную форму; теперь онъ увлекаетъ насъ за собою въ самое широкое поле своей дѣятельности, гдѣ онъ обращается ко всему своему народу, чтобы всколыхнуть глубочайшія основы общественной жизни и дать ей новое содержаніе. Здѣсь только, въ этомъ обращеніи къ цѣлому, проявляется и вся личность Платона; здѣсь только сливаются въ болѣе высокому соединеніи тѣ противорѣчія, которыя должны были неизбѣжно возникнуть между философомъ и богословомъ, и здѣсь дѣлается попытка примирить враждебно сталкивающіяся цѣпи мыслей. Если Платону не удалось въ указаніяхъ относительно образа жизни отдѣльнаго индивидуума согласовать идеалы науки съ идеалами религіи, то въ своей соціальной этикѣ, въ ученіи о государствѣ онъ всетаки примирилъ противоположности по крайней мѣрѣ настолько, насколько это вообще было возможно въ предѣлахъ его философскихъ предпосылокъ.

Къ этимъ предпосылкамъ здѣсь, разумѣется, присоединились еще и совершенно иныя, обусловленные политическимъ и соціальнымъ состояніемъ Гре-