

Владимир Соловьев Жизненная драма Платона

Предприняв полный русский перевод Платона, я прежде всего столкнулся с вопросом: в каком порядке переводить и издавать Платоновы диалоги при отсутствии порядка общепринятого? Убедившись в невозможности твердо установить и последовательно провести порядок хронологический при недостаточности данных исторических, при шаткости и противоречивости филологических соображений, а вместе с тем находя и неудобным, и недостойным втискивать живую картину Платонова творчества в деревянные рамки школьных делений по отвлеченным темам и дисциплинам позднейшего происхождения, я должен был искать внутреннего начала единства, обнимающего совокупность Платоновых творений и дающего каждому из них его относительное значение и место в целом.

Такого начала единства для произведений Платона искали уже многие его издатели, переводчики и критики в течение всего XIX столетия, но ни одна из существующих попыток определить и провести такое начало по всему Платону не кажется мне удовлетворительною. В особом трактате, которым будет сопровождаться мой перевод, я разберу подробно главные из этих попыток, а теперь укажу для примера лишь на две самые яркие — Шлейермахера и Мунка.

По Шлейермахеру, порядок Платоновых произведений установлен заранее самим Платоном, его мыслию и намерением; все диалоги суть лишь последовательное выполнение одной программы или одного художественно-философско-педагогического плана, составленного Платоном еще в юности и все более уяснявшегося в частностях в течение всей его философской деятельности.

По этому взгляду, каждый большой диалог (после первого - *Федра*) есть прямое, самим Платоном предопределенное продолжение или восполнение своего предыдущего и подготовка к своему последующему, и этот главный ствол идейного нарастания сопровождается, как бы отростками, несколькими мелкими диалогами, также преднамеренно написанными для выяснения того или другого второстепенного вопроса, связанного с предметами главных диалогов. Весь Платон представляется, таким образом, как одна а priori построенная система философских идей, курс философии, художественно изложенный.

У Мунка дело берется более живым образом. Задачей Платона было изобразить жизнь идеального мудреца в лице Сократа.¹ За первым вступительным диалогом *Парменид*, где Сократ является любознательным юношей, следуют три последовательные группы диалогов, в которых Сократ выступает сначала борцом за правду против господствовавшей софистики, потом учителем правды и, наконец, мучеником за правду; последним диалогом, естественно, оказывается *Федон*, содержащий предсмертную беседу Сократа и описание его смерти.

Несостоятельность обоих взглядов бросается в глаза. Шлейермахер прямо предполагает нечто психологически и исторически невозможное. Конечно, такой чисто головной философ и кабинетный писатель, как, например, Кант, более подходил бы к представлению Шлейермахера. Если вспомнить многовековое развитие чисто формальной силы мышления — от первых схоластиков и до лейбнице-вольфовской философии, воспитавшей автора трех критик; если принять во внимание национальный характер германского ума, личный характер и образ жизни самого Канта, — жизни, всецело замкнутой тесным кругом между письменным столом и университетской аудиторией, — то относительно его, пожалуй, можно было бы допустить, что вся совокупность его сочинений есть лишь методическое выполнение одной заранее составленной программы. Однако мы положительно знаем, что и здесь не было ничего подобного. Умственная производительность Канта прошла через три по крайней мере весьма различные стадии, вовсе не бывшие прямым продолжением или

¹ "Die naturliche Ordnung der Platonischen Schriften", dargestellt von Dr. Eduard Munk. Berl[in], 1857.

подготовлением одна другой: мы знаем про долгий "догматический сон" его ума в уютной колыбели "лейбнице-вольфовской системы; знаем, как он был пробужден сильным толчком скепсиса Юма к открытию критического идеализма и как, затем, побуждения иного порядка привели его к созданию этики абсолютного долга и религии в пределах чистого разума. Во время догматического сна Канту, конечно, не грезилась его разрушительная критика, а когда он ее производил, то он не думал об определенном плане новой нравственной и религиозной постройки. Если даже Кант — олицетворенная априорность и методичность — не мог не только совершить, но и задумать, свой полувековой умственный труд по одной заранее составленной программе или определенному плану, то что же сказать о Платоне? Начать с того, что в Древней Греции не было ученых кабинетов, а следовательно, не могло быть и кабинетных ученых. Но главное — личность самого Платона. Человек, живший полной жизнью, не только открытый для всяких впечатлений, но жаждавший, искавший их, человек в начале своего поприща переживший одну из величайших трагедий всемирной истории — смерть Сократа, бежавший затем из отеческого города, много странствовавший по свету, вступавший в сношения с таинственным пифагорическим союзом, неоднократно и последний раз уже в глубокой старости тесно сближавшийся с могущественными правителями, чтобы при их помощи создать образцовое государство, — такой человек ни в каком случае не мог быть через всю свою жизнь методичным исполнителем одной заранее установленной философско-литературной программы.

От взгляда Шлейермахера остается только та общая истина, что есть внутренняя связь между всеми творениями Платона. Но эта связь не заключалась в преднамеренном замысле полного философского курса. Такого замысла не было у Платона. Не было у него также намерения посвятить свою жизнь идеализованной биографии своего учителя. По Мунку выходит, что образ Сократа как идеал мудрости и правды всецело и с неизменной силой до конца владел умом Платона и объективизировался в нем так, чтобы порядок Платоновых творений выражал собою течение жизни не самого Платона, а лишь воспоминаемое и воспроизводимое течение Сократовой жизни. Но ведь на самом деле этого нет. В некоторых диалогах действительно Сократ владеет творчеством Платона и воплощается в нем со всюю полнотою художественной правды, и речи Сократовы здесь — настоящие речи, только прошедшие через прямо открытую для них мысль Платона, получившие от нее, может быть, несколько новых черточек и красок, но сохранившие все свое существо. Однако в других — в большей части диалогов — Сократ есть только принятый раз навсегда литературный прием, обычный псевдоним Платона — псевдоним иногда неудачный, — когда ему приходится говорить такие речи, которых действительный Сократ не только не говорил, но и не мог бы говорить: например, когда воображаемый Сократ серьезно рассуждает о метафизических и космологических вопросах, которые действительный Сократ признавал бесплодными и не стоящими внимания, но которыми Платон стал особенно интересоваться много времени после смерти учителя и под другими разнородными влияниями. Что же это за биография Сократа, хотя бы идеализованная?

Ясно, что Сократ может быть принят как средоточие Платоновых творений не сам по себе и не в событиях своей жизни, а лишь чрез то место, которое он занял в жизни и мысли Платона; а место это при всей своей важности не было всеобъемлющим; личность и образ мыслей Платона сложились под преобладающим влиянием Сократа, но не были поглощены им. Значит, собственное начало единства Платоновых творений нужно искать не в Сократе, как полагает Мунк, и не в отвлеченной теоретической половине Платонова существа, как выходит по Шлейермахеру, а в самом Платоне как целом, живом человеке. Конечно, настоящее единство — *здесь*. Менялись возрасты, менялись отношения и требования, душевные настроения и самые точки зрения на мир, но все это менялось в живом лице, которое оставалось самым собою и своим внутренним единством связывало все произведения своего творчества.

Ближайшим образом диалоги Платона выражают, конечно, его философский интерес и философскую работу его ума. Но свойство самого философского интереса, очевидно, зависит

также и от личности философа. Для Платона философия была прежде всего *жизненной задачей*. А жизнь для него была не мирная смена дней и годов умственного труда, как, например, для Канта, а глубокая и сложная, все его существо обнимающая драма. Развитие этой драмы, о которой мы отчасти имеем прямые свидетельства, отчасти же догадываемся, по косвенным указаниям, отразилось и увековечилось в диалогах. Итак, сам Платон как герой своей жизненной драмы — вот настоящий принцип единства Платоновых творений, порядок которых естественно определяется ходом этой драмы.

I

Без всякого сомнения, завязка жизненной драмы Платона дана в его отношениях к Сократу живому — в первом акте, а память о Сократе умершем возвратно звучит, как некий *Leitmotiv*, и в актах последующих. Что же такое Сократ, в чем самая сущность его значения? Сократ был *tertium quid*, третья искомая и ищущая сторона пошатнувшейся в своих основах греческой жизни, — сторона справедливая, беспристрастная, примиряющая две другие враждующие стороны и потому непримиримо ненавидимая обеими. Дело шло о самом принципе жизни человеческой. Первоначально древнеэллинская, как и вся языческая, жизнь покоилась на двойном, но нераздельном устое религиозного и государственного закона. *ἡ πόλις ἡμετέρα τῶν θεῶν*, *ἡ πόλις ἡμετέρα τοῦ νόμου*, — *ἡ πόλις ἡμετέρα τοῦ νόμου*. Отеческие боги и отеческий уклад общежития — только два выражения, две стороны одного жизненного начала. Корень — общий: святыня домашнего очага с нераздельным от него культом предков. Когда семейно-родовая домашняя община была включена в более широкую и могущественную гражданскую, когда выше и сильнее рода стал город, естественно, и богами вышними вместо родовых и домовых, стали боги городской общины.

Новые времена стараются, хотя и не всегда и не везде успешно, отнять у божества полицейскую функцию, а у полиции — божественную санкцию. Задача трудная. В те времена она и не ставилась. Самая эта слитность первобытной религии с политикою, или полицией, была такая своеобразная, так видоизменяла оба элемента, что нам почти невозможно составить о ней живого представления. Как вода в своих конкретных свойствах несколько не похожа ни на водород, ни на кислород, отдельно взятые, так религиозно-полицейский строй древней жизни вовсе не напоминал ни религии, ни полиции в нашем смысле этих слов. И если главные боги отеческие по существу были городские стражи, то и человеческие стражи города (*ἡ πόλις ἡμετέρα τοῦ νόμου*; Платоновой Политии) были по существу божественны, еще более, конечно, нежели Одиссей "божественный" свинопас Эвмей.

Такая нетронутая, райская цельность жизненного сознания не могла быть долговечной. Она держалась на факте непосредственной и безотчетной веры людей: в действительность и силу родовых и городских богов, в святость и божественность родного города. И с какого из двух концов ни поколебать эту двойную веру — рушится зараз все здание. Если боги отеческие не действительны, или бессильны, то откуда святость отеческих законов? Если законы отеческие не святы, то на чем зиждется предписанная или отеческая религия? Итак, нужно, чтобы двойная вера, на которой держится бытовой уклад данного общества, была неприкосновенна вполне. Но как же это сделать? Вера, когда она есть только факт, принятый чрез предание, есть дело чрезвычайно непрочное, неустойчивое, всегда и всем застигаемое врасплох. И слава Богу, что так. Исключительно фактическая, слепая вера несообразна достоинству человека. Она более свойственна или бесам, которые веруют и трепещут, или животным бессловесным, которые, конечно, принимают закон своей жизни на веру, "без размышлений, — без тоски, без думы роковой, — без напрасных, без пустых сомнений".

Я сказал о бесах и животных не для красоты слога, а для исторического напоминания, а именно что религии, основанные на одной фактической, слепой вере или отказавшиеся от иных, лучших основ, всегда кончали или дьявольскою кровожадностью, или скотским

бесстыдством.

II

Слепая и безотчетная религия обидна прежде всего для своего предмета, для самого божества, которое не этого требует от человека. Как безграничное Благо, чуждое всякой зависти, оно хотя дает место в мире и бесам и животным, но радость его не в них, а в "сынах человеческих"; и чтобы эта радость была совершенною, оно сообщило человеку особый дар, которому завидуют бесы и о котором ничего не знают животные. Важны, конечно, те дары, посредством которых создался первоначальный внешний образ человеческой, сверхживотной жизни, — то, что мы называем образованностью. Не было бы ее без огня и земледелия. "Великие благодетели человечества — Прометей, Деметра и Дионис. Но "трижды величайшим" называется и есть отец наш Гермес Трисмегист. В телесный образ человеческого общежития он вложил его живую душу и двигательницу жизни — философию — не для того, чтобы даром и в готовом виде получил человек вечную истину и блаженство, а для того, чтобы трудовой путь человеческий к истине и блаженству огражден был с двух сторон — и от суеверного демонского трепета, и от тупой животной безотчетности".

Вот почему люди, поддавшиеся той или этой темной силе, люди потемневшие и других старающиеся потемнить, — за что они справедливо и называются *obscurantes*, — постоянную свою и упорную, хотя бесплодную ненависть сосредоточивают именно на философии, будто бы подрывающей всякую веру, тогда как по правде философия подрывает и делает невозможною только темную веру, ленивую и неподвижную. Эту заслугу философии высоко ценили носители истинной светлой веры, находившие, как известно, что философия для эллинов имела то же значение, как закон для иудеев, — значение провиденциального руководства при переходе из тьмы язычества к свету Христову, причем они допускали, что и в язычестве не все было только тьмою. Для темной веры греческая философия, как впоследствии и христианская религия, казалась атеизмом. Между тем уже первый родоначальник этой философии, Фалес, как говорит древнее известие, объявил, что "все полно богов". Но для ревнителей отеческой религии это было слишком много. На что им эта полнота богов? Они почитали лишь своих нужных для текущей жизни гражданских и военных богов, а до божественного содержания "всего" им решительно не было никакого дела. За *своих* богов ручались свои отеческие предания и законы, а что ручалось за полноту вселенских? Мысль Фалеса? Но вот мысль других философов — Ксенофана, Анаксагора — идет дальше и открывает другое. Они отвергают всякую множественность богов, и на ее месте у первого является божество как абсолютно единое, а у второго — как зиждительный ум вселенной. Для охранительного ума толпы и ее правителей это уже было явное потрясение основ и вызывало соответствующее противодействие.

III

Философы впервые произвели существенный раскол в греческой жизни. До них могли существовать по городам лишь партии, так сказать, материальные, вытекавшие из столкновения и борьбы чисто фактически образовавшихся общественных групп, сил и интересов. Принципиального противоречия между ними не было, ибо все одинаково признавали один принцип жизни — отеческое предание. Никто на него не покушался, и за отсутствием принципиальных разрушителей не могли явиться и принципиальные охранители. Они неизбежно явились, как только философы коснулись святыни отеческого закона и подвергли критике самое его содержание. Повсюду в Греции возникают *две формальные* партии: одна, по принципу, охраняет существующие основы общежития, другая — по принципу же — их колеблет. Первые победы везде принадлежали охранителям. Их принцип опирался на инстинкт самосохранения в народных массах, на всю силу противодействия хотя уже тронувшихся, но еще не разложившихся общественных организмов. Самая близость разложения обостряла охранительные вожеления страхом за их безуспешность. "Не смейте этого трогать, а то развалится". — "Но достойно ли оно охранения?" — "Не смейте спрашивать! Оно достойно уже тем, что существует, что мы к

нему привыкли, что оно *свое* ; и пока мы сильны — горе философам!"Те могли отвечать на это:"Велика истина, и она пересилит!", но в ожидании этого Ксенофан всю жизнь бродил бездомным скитальцем, а Анаксагор лишь благодаря личным связям избег смертной казни, замененной для него изгнанием. Но в судьбе Анаксагора уже предчувствуется победа философии.

Этот главный предшественник Сократа, из ионийских Клазомен в Малой Азии, пришедший в Афины, где стяжал и славу и гонения, отмечает собою переход древней философии с места ее рождения в торговых греческих колониях к истинному средоточию эллинской образованности, где, несмотря на гонения, философия стала настоящей общественной силой всеэллинского, а затем и всемирно-исторического значения.

IV

Не по случайности эмпирической эллинская философия возникла в колониях, а расцвела в Афинах. Если купцы-мореходы, которыми основался и жил рой греческих колоний, неизбежно разбивали замкнутость традиционного отеческого уклада и, принося в родной город знакомство со многим и разнообразным *чужим* , давали способным умам материал и возбуждение к сравнительной оценке "своего" и "чужого", к необходимому суждению и возможному осуждению, чем во всяком случае подрывалась непосредственная вера в безусловное значение "своего" как такого и вызывалось философское стремление к *внутренней* правде, то с другого конца такое действие мысли, возбужденной сопоставлением различных законов жизни, *существующих* в познанном просторе мира, — такое критическое действие зародившейся мысли получало новую силу и новое оправдание там, где исключительность царящего закона жизни разбивалась еще и в порядке временной смены — утверждением и упразднением законоположений по изменчивой воле народного множества, как оно было в подвижной афинской демократии.

Колониальным грекам *условность* отеческого закона открылась в пространстве, афинянам — во времени. Если любознательный мореплаватель начинал скептически относиться к традиционному отечественному строю потому, что слишком *много* видел другого разного на чужбине, то афинский гражданин, и не выходя из родовых стен, и не глядя на "чужое", должен был усомниться в достоинстве и значении "своего", так как оно слишком *часто* менялось на его глазах и даже при его собственном участии. Это не мешает любить родину, может быть, даже усиливает любовь к ней как к чему-то; то совсем близкому, животрепещущему; но религиозное, благоговейное отношение к народным законам как к чему-то; то высшему и безусловному непременно должно при этом пасть под первыми ударами критической мысли. Сюда вполне приложима насмешка библейского писателя над идолопоклонником, который собственными руками возьмет кусок дерева, мрамора или металла, сделает из него статую, а затем приносит ей жертвы и мольбы, как богу. Закон — как произведение неустойчивой воли, мнения и прихоти людей — не более заслуживает поклонения, чем вещественное изделие рук человеческих.

V

Вся сила той критики, которую древнейшая, т. е. досократовская философия обращала на богов и уставы отеческие, может быть выражена одним словом - *относительность* . "То, что вы считаете безусловным и потому неприкосновенным, — говорили философы своим согражданам, — на самом деле весьма относительно и потому подлежит рассмотрению и суждению, а в своей мнимой безусловности — осуждению и упразднению". Этою обличительною и отрицательною задачей дело философов, как известно, не ограничивалось. С критикою мнимо безусловного связывались у них попытки определения истинно безусловного. Отвергнув или отодвинув на второй план данные традиционные устои жизни человеческой, они утверждали открываемые разумом первоосновы жизни всемирной, космической — от воды и воздуха первых ионийцев до равновесия единящей и разделяющей силы у Эмпедокла, до Анаксагорова мирового ума и Демокритовых атомов и пустоты.

Во всем этом была истина, но, чтобы найти ее среди такой пестроты, чтобы понять и оценить все эти разнообразные и, по-видимому, противоречивые идеи как части

слагающегося умственного целого, нужен был редкий дар умозрения и синтеза, который и явился впоследствии в лице Платона, Аристотеля и Плотина. Но сначала естественным образом выделилась и обособилась более доступная отрицательная сторона пережитого греческим умом философского процесса. За два века умственного движения в Греции народился целый класс людей с формально развитыми мыслительными способностями, с литературным образованием и с живым умственным интересом, — людей, утративших всякую веру в расшатанные традиционные устои народного быта, но при этом не имевших нравственной гениальности, чтобы отдаться всею душою исканию лучших, истинных норм жизни. Эти люди, которых пронизательность общественного сознания сразу и связала с философией, и отделила от нее особым названием *софистов*, жадно схватились за то понятие относительности, которым философы подрывали темную веру; возведя это понятие в неограниченный (всеобщий принцип, софисты обратили его острие и против самой философии, пользуясь видимою противоречивостью размножившихся философских учений.

Если опытное знакомство с чужими заморскими странами и опыт демократических перемен у себя дома давали познать двоякую относительность традиционных жизненных норм по месту и времени и тем вызывали философов на их отрицательную критику, то опыт самой философии в многообразии ее систем заставлял, по-видимому, и к ней прилагать такую же критику и из относительности философских построений заключать о несостоятельности всех мыслимых норм или каких бы то ни было определяющих начал бытия. Не только верования и законы городов, провозгласили софисты, но все вообще относительно, условно, недостоверно; нет ничего хорошего или худого, истинного или ложного *по существу*, а все только по условию или положению — ουφύσει,, αλλαθέσειμόνον ², и единственным руководством во всяком деле, за отсутствием существенных и объективных норм, остается только практическая целесообразность, а целью может быть только успех. Никто не может ручаться безусловно за правду своих стремлений, за истинность своих мнений, но все без исключения одинаково ожидают успеха или торжества для своих стремлений и мнений. Вот, значит, единственное настоящее содержание жизни — искать практического успеха всеми возможными средствами, а так как эта цель для единичного человека достигается только при поддержке других, то главная задача — убедить других в том, что нужно для себя самого. А потому важнейшее и полезнейшее искусство есть искусство словесного убеждения, или *риторика*.

VI

Софисты, верившие в одну *удачу*, могли быть побеждены не разумными аргументами, а только фактической *неудачей* своего дела. Им не удалось убедить Грецию в правоте своего абсолютного скептицизма и не удалось заменить философию риторикой. Явился Сократ, которому удалось осмеять софистов и открыть философии новые и славные пути. Понятна вражда софистов к Сократу. Но на первый взгляд может казаться странным то, что в этой вражде оказалась солидарною с софистами и превзошла их другая партия.

Естественною казалась бы вражда между теми, кто стоял за неприкосновенность традиционных верований к жизненным норм, и теми, кто, как софисты, были отрицателями по преимуществу, отрицали без исключения все определяющие начала общежития, принципиально отвергали самую возможность таких начал, т. е. каких бы то ни было устоев жизни и мысли. И была, конечно, вражды между охранителями и софистами, но она вообще не принимала трагического оборота. Софисты в конце концов благоденствовали, а вся тяжесть охранительного гонения обрушилась как раз на философов наиболее положительного направления утверждавших добрый и истинный смысл мирового и общественного порядка, — сначала на Анаксагора, учившего, что мир зиждется и

² не по природе, но только по положению (греч.)

управляется верховным Умом, а затем и в особенности на Сократа. Перед ним утихла поверхностная вражда между охранителями и софистами, и два прежние противника соединили свои усилия, чтобы избавиться от одинаково им "ненавистного олицетворения высшей правды. Их связало то, в чем они были неправы.

А между тем со стороны Сократа вовсе не было безусловной, непримиримой вражды ни к принципу софистов, ни к принципу охранителей отеческого предания и закона. Он искренно и охотно признавал те доли правды, которые были у тех и у других. Он действительно был третьим, синтетическим и примиряющим началом между ними. Вместе с софистами он стоял за право и за необходимость критического и диалектического исследования; как и они, он был против слепой, безотчетной веры, не хотел ничего принимать без предварительного испытания. За эту критическую пытливость, которая более всего бросалась в глаза, и толпа, и такие плохие мыслители, как Аристофан, прямо смешивали Сократа с софистами. Но с другой стороны, он признавал смысл и правду и в народных верованиях, и в практическом авторитете отеческих законов. И свое благочестие, и свою патриотическую лояльность он показывал на деле до самого конца. Нельзя заподозрить его искренность в предсмертной жертве Эскулапу, а отказом бежать из темницы после смертного приговора он поставил свои обязанности к родному городу выше сохранения самой жизни.

VII

При отсутствии прямого принципиального антагонизма и в ту и в другую сторону чем же объясняется эта непримиримая ненависть к Сократу с обеих сторон? Дело именно в том, что антагонизм здесь был не принципиальный в смысле отвлеченно-теоретическом, а жизненный, практический и, можно сказать, личный — в более глубоком значении этого слова. Косвенным, а иногда и прямым смыслом своих речей Сократ говорил обеим сторонам вещи, окончательно для них нестерпимые и против которых у них не находилось разумного возражения.

Охранителям Сократ как бы говорил так: "Вы совершенно правы и заслуживаете всякой похвалы за то, что хотите охранять основы гражданского общежития, — это дело самое важное. Прекрасно, что вы охранители, беда лишь в том, что вы - *плохие* охранители: вы не знаете и не умеете, что и как охранять. Вы действуете ощупью, как попало, подобно слепым. Слепота ваша происходит от самомнения, а это самомнение хотя несправедливо и пагубно для вас и для других, однако заслуживает извинения, ибо зависит не от злой воли, а от вашей глупости и невежества". — Чем же можно на это ответить, кроме темницы и яда?

А софистам Сократ говорил: "Прекрасно вы делаете, что занимаетесь рассуждениями и все существующее и несуществующее подвергаете испытанию вашей критической мысли; жаль только, что мыслители вы плохие и вовсе не понимаете ни целей, ни приемов настоящей критики и диалектики".

Сократ указывал, а главное, доказывал неопровержимым образом умственную несостоятельность своих противников, и это была, конечно, вина непрощенная. Вражда была непримирима. Если бы даже Сократ никогда прямо не обличал афинских отцов отечества как плохих охранителей и софистов, как плохих мыслителей, этим дело не изменилось бы: он все равно обличал и тех и других самою своею личностью, своим нравственным настроением и положительным значением своих речей. Он сам был живою обидой для плохих консерваторов и плохих критиков — как олицетворение истинно охранительных и истинно критических начал. Без него если обе партии были недовольны друг другом, зато каждая была невозмутимо довольна сама собою.

Пока охранители могли видеть в своих противниках людей безбожных и нечистивых, они сознавали свое внутреннее превосходство и заранее торжествовали победу: могло казаться в самом деле, что они стоят за саму веру и за само благочестие; была видимость принципиального, идейного спора, в котором они представляли положительную, правую сторону. Но при столкновении с Сократом положение совершенно менялось: нельзя было отстаивать веру и благочестие как такие против человека, который сам был верующим и

благочестивым, — приходилось отстаивать не саму веру, а только *отличие* их веры от веры Сократовой, а отличие это состояло в том, что вера у Сократа была зрячая, а у них слепая. Сразу обнаруживалась таким образом *недоброкачественность* их веры, а в их стремлении непременно утвердить именно эту порочную слепую веру проявлялась слабость *инеискренности* ее. Во имя чего они могли стоять именно за *темноту* веры? Во имя ли того, что всякая вера должна быть темною? Но вот тут налицо был Сократ, наглядно опровергавший такое предположение самым фактом своей светлой, зрячей веры. Ясно было, что они стояли за тьму не в интересах веры, а в каких-то иных, чуждых вере интересах. И действительно, афинские охранители того времени — по крайней мере более образованные между ними — были люди неверующие. Иначе и быть не могло. Раз в известной среде началось умственное движение, возникла и развилась философия — непосредственная вера, требующая младенческого ума, становится невозможною для всякого человека, затронутого этим движением. Нельзя охранять то, что пропало, и вера обскурантов есть только обманчивая личина, надетая на их действительное неверие. У людей более живых и даровитых между афинскими охранителями, напр. у Аристофана, подлинное чувство прорывается сквозь маску: обличая мнимое нечестие философов, он тут же проявляет свое собственное — в грубом издевательстве над богами. Что же охранялось такими охранителями и что ими двигало? Ясно, что даже не страх божий, а лишь страх за тот старый, привычный бытовой строй, который был исторически связан с данною религией.

Сократ самым фактом своей положительной и вместе с тем бесстрашной и светлой веры обличал внутреннюю негодность такого безверного и гнилого консерватизма. И опять-таки самым фактом безусловного критического и вместе с тем совершенно положительного отношения своего мышления к действительной жизни он обличал внутреннюю несостоятельность софистической псевдокритики. Пока софисты имели против себя или народные массы, или людей хотя высшего класса, но мало причастных философскому движению и неискующих в диалектике, то могло казаться, что софистика представляет собою права прогресса против народной косности, права мысли против умственной неразвитости, права знания и просвещения против темного невежества. Но когда против софистического разгрома всех жизненных начал вооружается "мудрейший из эллинов", человек во всяком случае большей умственной силы и диалектического искусства, чем они, то все увидели, что чисто отрицательный характер их рассуждений зависел не от необходимости мышления человеческого, а в лучшем случае от неполноты и односторонности *их* взглядов и приемов, — ясно стало, что причина здесь не в мышлении и критике, а лишь в плохом мышлении и плохой критике.

VIII

Итак, вина Сократа помимо всякой прямой полемики против охранителей и разрушителей состояла в том, что самая точка зрения его открывала идейную наготу и тех и других.

В нем был луч истинного света, открывающего и себя самого, и чужую тьму. Перед лицом лжеохранителей, утверждавших, что должно безусловно, без всяких рассуждений принимать народные верования и повиноваться отеческим уставам потому только, что они даны и установлены, *положены прежде нас*, и перед лицом лжемыслителей, учивших, что никакой безусловной обязанности не может быть, что не нужно повиноваться вовсе ничему, а только искать своей выгоды и успеха, — перед этою двойною ложью Сократ и словами, и жизнью своей утверждал: есть безусловная обязанность, но лишь к тому, что само безусловно, что *по существу* и, следовательно, всегда и везде хорошо или достойно; *и есть* оно, это безусловное, есть существенная норма для жизни человеческой, есть *Добро* само по себе. Оно одно поистине желательно, или есть высшее благо для человека, основание и мерило всех других благ, и на нем только как на безусловной правде и критерии всего справедливого должно быть построено человеческое общежитие. Если верования народные и уставы отеческие сообразны или могут быть связаны с безусловною нормою жизни, их должно принимать и повиноваться им. Требуется, значит, отчетливая

оценка всего данного, требуется рассуждение, критика, но не как искусство для искусства, а как *искание правды*, чтобы действительно найти ее.

Что безусловное Добро есть и что подлинно есть только то, что достойно быть, — в это Сократ верил, но его вера была не слепой, а совершенно разумной, во-первых, уже потому, что это была собственно вера в разум, требующий, чтобы существующее было сообразно ему, имело смысл, или было достойно бытия; а во-вторых, вера Сократа имела рациональный характер и потому, что искала своего осуществления или оправдания во всем и для этого непременно требовала последовательной работы мыслящего ума.

Веря в бытие безусловного Добра, Сократ не снабжал его заранее никакими ближайшими определениями; оно было для него не данным в готовом виде, а *искомым*, но нельзя что-нибудь искать, если не веришь, что оно есть.

IX

Согласно разумной вере, безусловное Добро *есть* само по себе; но обладание им не дано человеку безусловно, а требует необходимых условий. Цель впереди, и нужен процесс ее достижения. Предполагается Сократом лишь общее понятие о том, что, будучи хорошо само по себе, может и все другое делать хорошим. Чтобы действительно достигнуть того, что единственно достойно достижения, первое условие — отвергнуть все, что не таково, вменить все прочее в ничто. "Я знаю только, что ничего не знаю" — за это исповедание, как думал Сократ, Пифия провозгласила его мудрейшим из эллинов. Первое условие истинной философии есть *нищета духовная*. Удивительное предварение первой евангельской заповеди, удивительное согласие дельфийского оракула с нагорной проповедью, замеченное еще отцами церкви первых веков христианства!

Объявление своей духовной нищеты среди кажущегося богатства есть, конечно, духовный подвиг. Но это подвиг, теряющий всю свою цену, если на нем остановиться, как делают скептики, у которых смиренное сознание своей недостаточности переходит в противоположное — в самодовольство и гордость. Для такого перехода требуется маленькая прибавка, чуждая Сократу и евангелию: "Я ничего не знаю, да и знать ничего нельзя и не нужно". Утешение, решительно ни на чем не основанное. Истинная духовная нищета не утешается сама собою, между нею и утешением лежит *скорбь* о своем состоянии: "Блаженны плачущие, ибо они утешатся". И этому евангельскому плачу не противоречил смех Сократа, выражавший не радость о своей нищете, а лишь осуждение мнимого богатства. Объявление о своем незнании было для Сократа лишь первым началом его *искания*, духовная нищета вызвала в нем духовный голод и жажду. "Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся" — новое согласие истинной философии и истинной религии, эллинской и еврейской мудрости.

X

Если бы Сократ ограничивался исповеданием своего незнания, он был бы, конечно, самым приятным человеком и для охранителей, и для софистов. Обскурантизм первых и болтовня вторых одинаково требовали незнания, — незнания о том, что по существу желательно и обязательно, что *стать и следует* знать. "Мы ничего не знаем по-настоящему, — говорили охранители, — поэтому нужно слепо верить в отеческие уставы". "Да, ничего, нельзя знать, — подтверждали софисты, — поэтому нужно стремиться к своей выгоде, успеху и ко всякой силе, дающей выгоду и успех". 14 те и другие фактическое незнание спешили произвольно и недобросовестно возвести в закон, чтобы вывести из него то, чего им хотелось, чтобы оправдать и навязать другим свою темноту и свое пустословие.

И это удалось бы им — так их заключения льстило духовной лени и всем низшим сторонам человеческой природы, и так их, по-видимому, оправдывала несостоятельность противоречивших друг другу философских учений. От философов, уронивших себя такими противоречиями, легко, казалось, отделаться и охранителям и софистам. Но они "считали без хозяина" — без Логоса-Гермеса и его вековечного дара человеку. Ни гонения городов, ни противоречия самих философов не пугали философию, которая устами одного человека

заглушала темные и пустые речи многоголосой толпы. Воплощенная в Сократе, на улицах и площадях афинских, поднимала она свой голос и, дока-зав всякому, что он ничего не знает, выводила отсюда беспокойные, но единственно достойные человека заключения: "Кто познал свое незнание, тот уже нечто знает и может знать больше; ты не знаешь — так узнавай; не обладаешь правдой — ищи ее; когда ищешь, она уже при тебе, только с закрытым лицом, и от твоего умственного труда зависит, чтобы она открылась".

Это требование внутреннего подвига от человека при неустанном духовном подвижничестве самого Сократа в искании правды, обличая темную косность охранителей и праздное движение софистов, у тех и у других отнимало возможность быть самодовольными. А кто покушается на самодовольство темных или пустых людей, тот сначала человек беспокойный, потом нестерпимый, наконец, преступник, заслуживающий смерти.

XI

Сократ обвинен, как известно, в том, что "богов, почитаемых городом, не почитает, а вводит другие, новые божества", и еще в том, что "развращает юношество". В этих ложных обвинениях ясно сквозит подлинная сущность дела. Нельзя было просто обвинять Сократа, как Анаксагора, в атеизме; его благочестие было явно. Да и для обвинителей дело было не в богах вообще, а лишь в тех, которых почитает или узаконяет (νομιζει) город. И настоящий смысл обвинения был не в том, что Сократ их не почитает, — на самом деле он почитал, между прочим, и их, — но он почитал их не потому, что их признает город, а лишь потому или постольку, поскольку в них по правде было или могло быть нечто божественное, — он почитал их *по существу*, по внутренней связи их с безусловным, а не по условию — φυσει ου δεσει. В этом и было его преступление. Оно усиливалось тем, что он "вводил *другие*, *новые* божества". И тут сказывается истинное свидетельство о положительном характере Сократова учения и особенно о его отношении к религии: он не убавлял капитала народного благочестия, а, напротив, прибавлял к нему. Но и этот прирост веры был преступлением, потому что и здесь Сократ действовал *по существу*, не справляясь с внешними обстоятельствами признанных им истинных божественных проявлений, стары ли они или новы, почитаются ли городом или нет. Третье преступление состояло в том, что Сократа слушали, что он производил действие на живые, еще не окаменевшие умы и сердца. Он развращал юношество тем, что подрывал в нем доверие и уважение к темным и пустым руководителям, к слепцам, ведущим слепцов.

XII

Сократ должен был умереть как преступник. Вот трагический удар в самом начале жизненной драмы Платона. Подобно некоторым древним трагедиям, а также шекспировскому Гамлету, эта драма не только кончается, но и начинается трагической катастрофой. Но насколько историческая действительность глубже и значительнее поэтического вымысла! Возьмем произведение Шекспира. По внушению грубых личных страстей злодей убивает отца молодого Гамлета. Естественное чувство и естественная обязанность родовой мести требует покарать убийцу, и эта обязанность осложняется для Гамлета преступным участием его матери в страшном деле. Тайное братоубийство, мужеубийство, цареубийство, похищение престола, двойная, тройная измена — все это в ближайшем жизненном круге героя, а в его собственном существе — безвыходное противоречие сознания и воли, чувства и темперамента. Вот, бесспорно, великолепный образец трагического положения, достойный сильнейшего из поэтов.

Но заметьте, что, хотя драма происходит после многих веков христианства, она имеет смысл только на почве чисто языческого понятия о родовой мести как нравственном долге. Центр драмы именно в том, что Гамлет считал своею обязанностью отомстить за отца, а его нерешительный темперамент задерживал исполнение этой мнимой обязанности. Но ведь это только частный случай; нет никакой общей и существенной необходимости, чтобы человек,

исповедующий религию, запрещающую мстить, сохранял понятия и правила, требующие мести.

Отнимите эту естественную в язычнике и совершенно противоестественную в христианине идею обязательной мести, и в чем же будет основание для драмы? У человека гнуснейшим образом убили благородного отца, отняли мать и оттеснили его самого от наследственного престола. Высокая степень горя и бедствия! Но предположите, что этот человек с глубоким убеждением стоит не скажу даже на христианской, а хотя бы на стоической, буддийской или толстовской точке зрения; тогда из его горестного положения вытекает лишь одна простая и чисто внутренняя обязанность — резигнации. Он может мужественно принять эту обязанность или малодушно роптать на нее, но и в том и другом случае никакого явного и необходимого действия, а следовательно, и никакой трагедии из его несчастья не вытекает. Ясно, что создать настоящую трагедию из положения человека, безропотно или хотя бы с ропотом переносящего свои бедствия, совершенно невозможно, как бы велики ни были эти бедствия и какова бы ни была гениальность поэта. Чтобы из горестного положения Гамлета вышла та великолепная трагедия, которую мы знаем, нужно было Шекспиру создать *особые* условия, из существа положения не вытекающие, а именно, во-первых, нужно было, чтобы все ужасы, совершенные в Эльзиноре, пали на голову человека, который, несмотря на свою фактическую принадлежность к христианству, искренно верит в обязательность для себя кровной мести; не будь этой слепой веры, усомнись Гамлет в своей мнимой обязанности мстить и вспомни он хотя на минуту о своей действительной обязанности прощать врагов, — трагедия бы пропала, и у плачевного факта остался бы только один смысл жизненного испытания. А разве была какая-нибудь внутренняя необходимость Гамлету так сильно верить в пережитый высшим сознанием человеческим закон родового быта?

Но, во-вторых, и допустивши в Гамлете случайную силу этого исторически пережитого, мы видим, что трагедии все-таки не вышло бы, если бы Гамлет прямо исполнил свой мнимый долг, убив злодея-узурпатора и заняв по праву свой престол. Тогда ему оставалось только, как в переделке Сумарокова, жениться на Офелии, и представление, вместо величавой отходной Фортинбраса, оканчивалось бы нежными словами Офелии:

Иди, мой князь, во храм,

Яви себя в народе,

А я пойду отдам

Последний долг природе!³

ХІІІ

Итак, кроме случайной веры Гамлета в закон кровной мести требовалось для Трагедии еще другое условие — неспособность Гамлета исполнить вообще какой-нибудь закон, требовалось, чтобы этот человек был только мыслителем или, если угодно, резонером, а не деятелем, — требовался, одним словом, тот характер, которого я не стану разбирать, чтобы не повторять достаточно известного и превосходного его анализа в блестящем очерке Тургенева "Гамлет и Дон-Кихот".

Значит, внешняя случайность получила трагический интерес лишь благодаря индивидуальности героя. Но, скажут, так и должно быть. Не совсем. В поэзии были трагедии, основанные главным образом на внутренней необходимости, хотя и не безусловной, однако обусловленной объективно-историческими силами, а не индивидуально-субъективным характером.

Мало замечают обыкновенно, что сюжет "Гамлета" есть лишь обновленный сюжет древней Орестии. У Ореста, как и у Гамлета, благородный отец убит родственным злодеем при главном участии собственной жены убитого, матери Ореста. Но тут само положение создает трагедию независимо от индивидуальности героя. Смирение, резигнация, прощение

³ Разумеется посещение родительской могилы.

врагов вовсе не возможны для Ореста — такого понятия не существовало в его время. Естественный закон родовой жизни еще господствовал над всем сознанием, но трагедия была в том, что самый этот закон накануне своего падения *раздвоился*. Род всемогущ, но кто представляет род: мать или отец? Какой натуральный союз есть настоящий: матриархальный или патриархальный? Центр тяжести трагедии не в личности. Ореста, а в объективном историческом столкновении двух законов, теснивших друг друга в натуральном человечестве, — закона гинекократического и андрократического. Трагедия здесь происходит по существу, какой бы характер и какие бы мысли ни были у Ореста, — все равно: эти два объективных закона — отцовского и материнского права — предъявляют ему свои противоречивые требования, сталкиваются в его груди.

Но, скажут, из этого преимущества древней трагедии вытекает и ее важный недостаток — именно слабость индивидуального и субъективного интереса. Конечно, так: и эстетика уже давно различила здесь два рода: древнюю трагедию общей необходимости и новую трагедию индивидуального характера. Но разве сущность трагического в жизни человечества исчерпывается этою противоположностью, разве есть внутреннее основание для того, чтобы в трагедии преобладали непременно или *та*, или *эта* сторона, разве невозможно такое трагическое положение, что наиболее значительное и универсальное столкновение объективных действующих в мире начал показывало свою силу на самой могучей и глубокой индивидуальности?

XIV

Нет внутренней необходимости, чтобы драма была непременно односторонней. Но где же эта высшая синтетическая и полная драма? В поэзии я такой не знаю, но в действительной истории она бывала, и о такой именно жизненной драме, превосходящей и древнюю Орестию, и нового Гамлета, у нас теперь речь.

Хотя она происходила ранее христианства, но положение определяется в ней уже на духовной почве. Убит отец, но не кровный, а духовный, воспитатель в мудрости, отец лучшей души. Это еще личное, хотя и высокое отношение. Но вот уже сверхличное: *убит праведник*. Убит не груболичным злодеянием, не своекорыстным предательством, а торжественным публичным приговором законной власти, волею отечественного города. И это еще могло бы быть случайностью, если бы праведник был законно убит по какому-нибудь делу, хотя невинному, но постороннему его праведности. Но он убит именно за нее, за правду, за решимость исполнить нравственный долг до конца.

Судьба Сократа была решена следующими его словами к судьям: "Вас, мужи афинские, я уважаю и люблю, но слушаться буду бога больше, чем вас, и, пока есть во мне дыхание и силы, не перестану философствовать и вас увещевать и обличать обычными своими речами".

Трагизм не личный, не субъективный, не в разлуке ученика с учителем, сына с отцом. Сократу все равно жить оставалось уж недолго. Трагизм — в том, что лучшая общественная среда во всем тогдашнем человечестве — Афины — не могла перенести простого, голого принципа правды; что общественная жизнь оказалась несовместимой с личной совестью; что раскрылась бездна чистого, беспримесного зла и поглотила праведника; что для правды смерть оказалась единственным уделом, а жизнь и действительность отошли к злу и лжи.

Как же жить в этом царстве зла, как жить там, где праведник должен умереть? Посмотрите, насколько это "быть или не быть", которое Платону пришлось сказать над трупом законно и явно отравленного Сократа, глубже и значительнее гамлетовского "быть или не быть", вызванного незаконным и тайным, в сущности случайным отравлением его отца?

Конечно, главную силу трагизма этого положения могла сознательно испытать лишь такая высокая и богатая индивидуальность, как Платон; но самый источник трагизма — не в индивидуальности, не в субъекте, а в этом глубоком, роковом и объективном столкновении глубочайшего зла с воплощением правды. И столкновение это не обусловлено историческою стадией общественного развития, как в Орестии, — оно безусловно и универсально, как самый принцип высшей правды, провозглашенной Сократом: "Слушаться я должен бога

больше, чем вас", и как ответ зла: "Ты должен умереть, ибо жизнь общества несовместима с правдою божьею и человеческою".

Когда Гамлет говорит свое "быть или не быть", он понимает — быть или не быть *мне*, Гамлету? — вопрос личный, и весь монолог наполнен личным элементом: ударами судьбы, сорными травами житейского сада, сновидениями за гробом. Для Платона вопрос был в том: быть или не быть правде на земле — вопрос универсальный, хотя живо ощутить его значение могла, конечно, лишь великая личность — вот истинное соответствие, настоящий синтез всеобщего и индивидуального, субъективного и объективного начал в драме, и этот синтез, никаким поэтом не придуманный, произошел в действительной истории.

Пояснив или подчеркнув с помощью нового сопоставления общеизвестную завязку Платоновой жизненной драмы, я должен теперь перейти к ее дальнейшему развитию и к той окончательной трагической катастрофе, на которую, если не ошибаюсь, до сих пор не обращали достаточного внимания.

XV

И Платон и Гамлет из страшного положения в начале их жизни оба вынесли, собственно, лишь ряд разговоров. Разговоры Гамлета глубокомысленны и остроумны. Разговоры Платона, с возражениями и дополнениями Аристотеля и стоиков и с заключениями новоплатоников, создали целый умственный мир, называемый греческою философией, и вошли в историческое развитие христианства как его главная основа. И все⁴таки приходится сказать, что жизненная трагедия Платона имела не только страшное начало, но и плачевный конец, как то и следует для настоящей трагедии. Из своего жизненного испытания он вышел хотя не без славы, но без победы. Подобно шекспировскому Гамлету — в отличие от сумароковского — он не мог жениться на своей "Офелии": она утонула. В конце концов Платон, как Гамлет, оказался *неудачником*, хотя, разумеется, неудачи великого человека дают миру гораздо больше, чем множество самых блестящих удач людей обыкновенных.

Можно себе представить, какое действие смертный приговор Сократу произвел на такого его ученика, как Платон, который успел крепко привязаться к чарующей личности учителя и проникнуться высоким духом его речей, но уже по самому возрасту своему (28 лет) был неспособен легко мириться с торжеством зла — и еще каким торжеством! Сладкая привычка к существованию, заставляющая людей ради сохранения жизни забывать и терять ее смысл и истинную причину — то, *для чего стоит жить*, — *propter vitam vitam perdere causas*, — такая привычка не могла еще сложиться у Платона. Сила нравственного потрясения выразилась в серьезной болезни, которая помешала ему участвовать в предсмертной беседе учителя с учениками.⁴ Затем ему пришлось переселиться в Мэгару и там на печальном досуге решать свое "быть или не быть?".

XVI

Есть повод догадываться, что и Платону являлась мысль о самоубийстве. Во всяком случае основания, по которым он не мог на ней остановиться, совершенно ясны. Сущность Сократова учения, восторженно воспринятого его учеником, состояла, как мы знаем, в том, что независимо ни от каких фактов и положений *есть* безусловный, по существу *добрый*, *смысл* бытия; а признанием этого прямо исключается такой акт отчаяния, как самоубийство, из⁴за трагической смерти Сократа отказаться от той самой истины, которой Сократ посвятил свою жизнь, — это было бы и логическим противоречием, и психологическою невозможностью. Логически неизбежна была дилемма: или Сократ действительно был учитель истины, и, значит, должно было его слушаться и не убивать себя вопреки его учению; или он не был провозвестником истины, и тогда его смерть, как бы она ни была печальна, теряла свое особое принципиальное и роковое значение, являлась лишь смертью хорошего и замечательного, но заблудившегося, *неправого* человека, и здесь не было

⁴ Определенное и, очевидно, намеренное указание в "Федоне": "Платон же был болен".

причины для безвыходного отчаяния; в первом случае самоубийство было бы делом непозволительным, во втором — это был бы поступок без достаточного основания.

А со стороны психологической и факт смерти учителя, и высота нравственного достоинства, обнаруженная им в обстоятельствах этой смерти, должны были до чрезвычайной степени усилить восторженную и благоговейную любовь Платона к умершему, а это не допускало его ни усомниться в истине учения, ни изменить ей малодушным отчаянием. Если не навсегда, то во всяком случае на первое время влияние Сократа умершего должно было еще сильнее, чем влияние живого, действовать на сознательные решения его ученика.

Еще другая психологическая причина не допустила бы Платона до самоубийства. Поясню ее сравнением. Всякий признает психологически невозможным, чтобы человек, преданный, например, материальным интересам, решился наложить на себя руки вследствие смерти близкого и искренно любимого им лица, когда это лицо, умирая, оставило ему богатое наследство. Ясно, что стремление воспользоваться этим наследством пересилит у такого человека его скорбь о сердечной потере. Платон был человек иного рода, но отношение остается то же. Платон был предан высшим интересам духа, а смерть Сократа кроме великого горя оставляла ему великое духовное наследие, еще умноженное самою этою смертью. Полнота юных умственных сил, напитаанных обильным идейным содержанием Сократовой жизни и смерти и поднятых на новую высоту всем напряжением благоговейной и скорбной любви к умершему, требовала положительного творческого выхода и, занимая всю душу Платона, не оставляла в ней тех пустых мест, где гнездятся отчаянные решения. И сам роковой вопрос о жизни и смерти *правды* своим сверхличным, универсальным значением выводил мысль из тупой и тесной личной тоски, чреватой самоубийством, на простор и свет для плодотворного действия.

XVII

Смерть Сократа, когда ее переболел Платон, породила новый взгляд на мир — платонический идеализм. Первое основание, "большая посылка" этого взгляда содержалась в учении Сократа; меньшая посылка была дана его смертью; гений Платона вывел заключение, которое осталось скрытым для других учеников Сократа.

Тот мир, в котором праведник должен умереть за правду, не есть настоящий, подлинный мир. Существует другой мир, где *правда живет*. Вот действительное жизненное основание для Платонова убеждения в истинно сущем идеальном космосе, отличном и противоположном призрачному миру чувственных явлений. Свой идеализм — и это вообще мало замечалось — Платон должен был вынести не из тех отвлеченных рассуждений, которыми он его потом пояснял и доказывал, а из глубокого душевного опыта, которым началась его жизнь.

Сократ учил о безусловном, или самосущем, добре, но он брал его главным образом не как противоположность, а как *предположение* нашей действительности. Для Платона та действительность, в которой смерть Сократа была не случайным фактом, а выражением закона, явлением жизненной нормы, — такая действительность представлялась прежде всего с отрицательной своей стороны, как противоречие добру и правде! Ранее противоположности между "сущим по существу" (τοοντωςον) и призрачно "бываемым" (γιγνόμενον), кажушимся, или явлением, — ранее этой диалектической и метафизической противоположности почувствовал Платон, под влиянием учения и в особенности смерти Сократа, *этическую* противоположность между должным и действительным, между истинным нравственным порядком и строем данного общежития.

И Платону, как Гамлету, мир показался как сад, заросший сорными травами; но его пессимизм был произведен не личными бедствиями, а тем, что в этом мире не оказалось места для правды и праведника.

Для Сократа порядок действительной жизни был условным — хорошим, если он

согласовался с добром по существу, дурным, если он ему противоречил. Но в смерти самого Сократа вопрос фактически получил общее решение в отрицательном смысле: обнаружилось на деле, что существующий порядок принципиально противоречит добру, что он — по существу дурной. Значит, нельзя принимать в нем деятельного участия человеку, ищущему не внешнего успеха во что бы то ни стало, не кажущегося наслаждения и не мнимой выгоды, а истинного блага, или добродетели. Из такого взгляда хотя не вытекает, для людей правды и добра, невозможность жизни вообще, но, очевидно, вытекает невозможность жизни практической, деятельной.

Мы видим некоторую историческую диалектику (в Гегелевом смысле), которая выразилась в Платоне невольно и незаметно для него самого. Сократ отказался от теоретического умозрения о вселенной, которыми занимались его предшественники, и свел философию с неба на землю, к людскому обществу, а его духовный наследник, преемник его гения и славы, должен прежде всего отрешиться от жизни и дел общественных, должен предварить в принципе идеал восточного монашества.

Мир весь возле лежит; тело есть гроб и темница для духа; общество есть гроб для мудрости и правды; жизнь истинного философа есть постоянное умирание. Но это умирание житейских интересов дает место не пустое, а лучшей жизни ума, созерцающего то, что есть само по себе безусловное. Добро — то, чего Сократ искал как нравственной нормы для практической, общественной жизни, но что для Платона стало теперь предметом пока лишь чисто теоретического интереса, как верховная идея, средоточие иного, "умопостигаемого" мира.

XVIII

Платон должен был по убеждению бежать от мира; с этим связалось бегство по принуждению из родного города.⁵ Он поселяется на несколько лет в Мэгаре с другими сократовцами и вдали от всяких дел предается чистой теории, математическим и диалектическим задачам и упражнению.

По всей вероятности, свое первое заморское путешествие — в Кирэну, Египет, а может быть и далее, в Азию, — Платон предпринял из Мэгары, до возвращения в Афины. Как бы то ни было, и вернувшись на родину (через пять лет после смерти Сократи), он продолжал сначала вести жизнь философа, далекого от дел общественных. С крайне пессимистическим взглядом на общество и на публичную деятельность, который высказывается в диалогах *Горгий*, *Менон*, *Фэдон*, 2-я книга *Государства*, сообразен и характер некоторых других диалогов, которые самым свойством своих задач свидетельствуют об отрешенном идеализме Платона в эту пору (*Кратил* - о природе слов; *Феэтет* - о том, что есть знание; *Софист* - об отношении между сущим и несущим; *Парменид* - о едином и многом, или об идеях).

Если этот идеализм, держащийся на почве противоположения между умопостигаемою областью истинно—сущего и обманчивым потоком чувственных явлений как "несущего", куда всецело относится всякая житейская и общественная практика, — если такую отрешенную точку зрения прямо сопоставить с последующими стремлениями Платона к социально—политическим преобразованиям, с его упорными попытками не только определить истинные нормы общественных отношений, но и воплотить эти нормы в устройстве действительного образцового государства, то представляется явное противоречие, непроходимая пропасть. Она не восполняется и теми утонченными диалектическими соображениями в *Софисте* и *Пармениде*, в силу которых и за "несущим" признается в некотором смысле существование. Отношение философа к этому полусуществованию остается и здесь решительно отрицательным, несовместимым с какими-нибудь серьезными практическими стремлениями в этом обманном мире. Для

⁵ Разумеется, принуждение нравственное; формального законного преследования против учеников Сократа не предпринималось, но они не могли рассчитывать на свободную проповедь его идей.

заполнения этой пропасти нужны не диалектические развлечения, а новая точка зрения, которую мы и находим в двух центральных диалогах Платона - *Фэдр* и *Пиршество*.

XIX

Немногочисленные, но согласные свидетельства древности говорят, что Платон до встречи своей с Сократом писал любовные стихи, которые он сжег, когда увлекся речами "мудрейшего из эллинов". Сохранившиеся и дошедшие до нас с именем Платона несколько эротических стихотворений, если бы только они были подлинны, указывали бы на действительные отношения будущего философа к определенным лицам того и другого пола. Это и само по себе вероятно как с психологической, так и с исторической точки зрения. Но интересны не эти безотчетные проявления инстинкта, а эротический кризис, сознательно пережитый Платоном в середине его жизни и увековеченный в *Фэдре* и *Пиршестве*.

О внешних биографических обстоятельствах этого происшествия я говорить не буду по многим причинам и главным образом потому, что мы совершенно ничего об этом не знаем. Но если история молчит о личных подробностях этого интересного романа, с кем и каким образом он произошел, то два названные диалога достаточно свидетельствуют как о самом факте, так и о том, что вынес из него Платон. Только этот неизвестный, но необходимо предполагаемый факт дает ключ к последовавшей перемене в мировоззрении Платона, и он же один может объяснить появление и характер *Фэдра* и *Пиршества*. Эти два произведения и по светлоте, жизнерадостному настроению, в них отразившемуся, и по самому сюжету резко выделяются из прочих писаний Платона; и есть ли какая-нибудь возможность допустить, что философ, смотревший перед тем на все человеческие дела и интересы как на "несущее" и занятый отвлеченнейшими размышлениями о гносеологических и метафизических вопросах, вдруг ни с того ни с сего, без особого реального и жизненного возбуждения, посвящает лучшие свои произведения любви — предмету, вовсе не входившему в его философский кругозор, — где излагает новую теорию, не имеющую никакой опоры в его прежних воззрениях, но оставляющую глубокий и неизгладимый, хотя косвенный, след во всем его дальнейшем образе мыслей? Содержание *Фэдра* и *Пиршества*, теоретически не связанное и несовместимое с отрешенным идеализмом "двух миров", может быть понято лишь как преобразование, прогресс в этом идеализме, вызванный требованиями нового жизненного опыта. Говоря это, я предполагаю, что эти два диалога принадлежат к *средней* эпохе Платоновой жизни и творчества. Так это и принимается большинством авторитетных ученых. Правда, Шлейрмахер признал *Фэдра* за первое, юношеское произведение Платона, хотя никакой попытки действительно доказать это основное для него положение мы у него не находим. А с другой стороны, современный филолог Константин Риттер находит возможным по соображениям филологическим, которые, впрочем, никому, кроме него, не показались убедительными, относить того же *Фэдра* к старческому возрасту Платона. Эти два парадокса взаимно друг друга уничтожают и оставляют общий взгляд без изменения.

При первом серьезном знакомстве с *Фэдром* и *Пиршеством* современный читатель должен испытывать некоторое смущение и недоумение. Натуральная подкладка эротических чувств и отношений здесь совсем не та, какая вообще принята за нормальную в современной жизни и литературе. Там, где у нас предполагается один ряд отношений, древние греки, испорченные азиатскими влияниями, допускали по крайней мере три.

Одна из уцелевших од знаменитой поэтессы Сафо из Лесбоса начинается таким обращением к богине любви:

к богине любви:

'ΠοικιλόθροναθάνατΑφροδίτη, т. е. *пестропрестольная*, бессмертная Афродита! Вот эта *пестрота* Афродиты, предполагаемая и Платоном, она‑то и смущает его современного читателя и почитателя, привыкшего известные предметы относить не к философии и поэзии, а к психиатрии, с одной стороны, и к уголовному уложению — с другой. Конечно, фактические аномалии в этой области у нас

еще пестрее, чем в классическом мире, но мы поражены тем, что главные из них считались эллином не за болезненные уклонения, а за что-то простое и естественное и даже предпочтительное тому, что мы теперь признаем за единственно натуральное.

Но ставить эту предосудительную особенность в вину Платону — разумею, Платону-философу — было бы несправедливо не только с исторической точки зрения, но и по существу. Находя "пеструю" Афродиту как узаконенный общим мнением факт, сам он в принципе отвергал ее всю целиком, без различия ее видов. Всякая плотская любовь, независимо от той или другой формы, признана им за что-то вульгарное и низменное, недостойное истинного человеческого признания; это есть "пестрая", буквально — "всенародная", в смысле дешевой, ничего не стоящей и в отличие от истинной, или небесной, Афродиты Урании, которая стоит многого и великого.

Правда, для земного человека обе имеют один корень, вырастают из одной и той же материальной почвы, — но что же из этого? Мы знаем, что самые красивые цветы и самые вкусные плоды растут из земли, и притом из земли самой нечистой, унавоженной. Это не портит их вкуса и аромата, но и не сообщает благоухания навозу, который не становится благородным от тех благородных произрастаний, которым он служит.

XX

Разбирать различные сорта органического удобрения интересно для агронома-специалиста. Общую важность. имеют здесь лишь две истины: во-первых, что всякий сорт этого товара есть одинаково продукт разложения жизни и что жить и питаться в этой разлагающейся среде могут только черви, а не люди и, во-вторых, что люди могут и должны своею духовною работою извлекать из этой темной гнили прекрасные цветы и бессмертные плоды жизни.

Свет из тьмы! Над черной глыбой
Вознестися не могли бы
Лики роз твоих,
Если б в сумрачное лоно
Не впивался погруженный
Темный корень их...

Да, конечно, таков закон земли. Но следует ли из этого, что сама тьма есть уже свет или хотя бы то, что свет есть прямое естественное порождение тьмы, порождение, являющееся без борьбы, без труда из одной этой темной материи, без действия иного, более ему сродного отеческого начала, — без решительного подчинения низшего высшему?

Не напрасно, не по наивному недоразумению с именем Платона соединяется представление о высокой и чистой, идеальной, одним словом - *платонической* любви. Из эротического ила, который, по-видимому, в роковую пору втянул, но не мог надолго затянуть его душу, Платон вырастил если и не плоды живые духовного перерождения, то по крайней мере блестящий и чистый цветок своей эротической теории. Припомним эту теорию: она поможет нам понять и оценить срединный перелом в жизненной драме ее автора.

XXI

Под влиянием смерти Сократа, открывшей перед глазами его ученика всю бездну мирского зла, сложился у него, как сказано, дуалистический идеализм, прямо по существу противопоставляющий всю нашу живую действительность тому, что истинно есть и должно быть. В телесной и практической жизни нет ничего подлинного и достойного; все подлинное и достойное пребывает в своей чистой идеальности, за пределами этого нашего мира: оно "трансцендентно" — нет настоящего моста между двумя мирами. Сам человек, хотя принадлежит к обоим мирам, не образует, однако, внутреннего связующего звена между ними: дуализм упраздняет и единство человека. Две разнородные половины нашего фактического существа спаяны только внешним случайным образом. У подлинного или

нормального человека, т. е. мудрого и праведного, истинное его существо — ум созерцающий — обращено исключительно и всецело к иному, запредельному свету; такой человек, по-настоящему, живет лишь в космосе идей, а на земле его призрачная жизнь, общая с другими людьми, есть для него только умирание. Когда это хроническое умирание завершается острым, случайная связь порывается окончательно и безусловно, и освобожденный из житейской тюрьмы философский ум, отряхая прах от ног своих, всецело и без оглядки переходит в идеальный космос и вступает в общение с другими пребывающими там чистыми умами.

Меня всегда поражала в диалоге "Фэдон", где особенно ярко выражен этот дуализм, характерная черта наивного бессердечия и неделикатности, которую, я уверен, нужно поставить на счет Платону, а не Сократу. В одном месте беседы умирающий мудрец дает ясно понять, а в другом — прямо говорит своим плачущим ученикам, что разлука с ними несколько его не огорчает, так как в загробном мире он рассчитывает встретиться и беседовать с людьми гораздо более интересными, чем они.⁶ Я думаю, что если бы болезнь не помешала Платону находиться самому в числе этих плачущих учеников, то он уже из одного самолюбия остерегся бы вложить в уста Сократа столь бесцеремонное утешение. Но хотя в этом особом случае дуалистический идеализм мог бы быть выражен более тонким и изящным образом, сущность его достаточно определилась в уме Платона, и совершенно ясно, что при этом воззрении нет никакой логической точки опоры для установления положительной связи между двумя мирами.

XXII

Не находил родоначальник идеализма никакого соединительного пути между пребывающим на умопостигаемых высотах существом истины и здешнею юдолью, затопленною потоком чувственных обманов. Не было связи между совершенною полнотою богов идей и безнадежною пустотою смертной жизни. Не было связи для разума. Но произошло нечто иррациональное. Явилась сила средняя между богами и смертными — не бог и не человек, а некое могучее демоническое и героическое существо.⁷ Имя ему — Эрот, а должность — строить мост между небом и землей и между ними и преисподнею. Это не бог, но естественный и верховный священник божества, т. е. *посредник* - делатель моста. Младший брат и наследник Греции — народ римский — тождество этих понятий выражает одним словом "pontifex", что значит и священник, и строитель моста, — разумеется, не чрез обыкновенные реки, а чрез Стикс и Ахэрон, чрез Флегетон и Коцит; и тот же всемирный народ сохранял предание, что истинное имя его вечного города должно читаться священным, или понтификальным способом — справа налево — и тогда оно из силы превращается в *любовь* : Roma (соотв. греческому Ῥώμη; — сила, по дорийскому диалекту Ῥώμη; , сравни известное Ῥώμη; , Ριμα,, θυγάτηρ Αρήος), читаемое первоначальным, семитическим способом — Amor.⁸

Без посредничества этого могучего демона нельзя обойтись ничему живущему; так или иначе оно прошлой пройдет по его мосту. Вопрос лишь в том, как воспользуется человек этою помощью, какую долю небесных благ проведет он чрез священную постройку в смертную жизнь.

Когда Эрот входит в земное существо, он сразу преображает его: влюбленный ощущает

⁶ Поучительно сравнить с этим прощальную беседу Христа с апостолами в Евангелиях.

⁷ В первоначальных религиозных воззрениях греков Ῥώμη; δαίμων и Ῥώμη; ρως имели вообще одно и то же значение.

⁸ Будь благословенна. Рома, дочь Ареса (греч.).

в себе новую силу бесконечности, он получил новый великий дар. Но тут неизбежно является соперничество и противоборство двух сторон, или стремлений души, — высшей и низшей: которая из них захватит себе, обратит в свою пользу могучую силу Эроса, чтобы стать бесконечно плодотворною, или рождающею в *своей* области и в *своем* направлении. Низшая душа хочет бесконечных порождений в чувственной безмерности — отрицательная, дурная бесконечность, единственно доступная для материи—победительницы: постоянное повторение одних и тех же исчезающих явлений, увековеченная жажда и голод без насыщения, живая пустота без наполнения, бесконечность и вечность Тантала, Сиаифа и Данаид. Чувственная душа тянет книзу крылатого демона и надевает повязку на глаза его, чтобы он поддержал жизнь в пустом порядке материальных явлений, чтобы он сохранял и приводил в действие закон дурной бесконечности, чтобы он работал как служебное орудие для бессмысленной безмерности материальных вожделений.

Но что же даст бесконечная сила Эроса высшей, разумной душе? Обратит ли ее к мысленному созерцанию истинно—сущего, идеального космоса? Но это уж свойственно уму по собственной его природе и делается им без помощи Эроса. Он же сам, по собственному существу своему, следовательно, и в высшей душе, есть не теоретическая, или созерцательная, а творческая, — бесконечно *рождающая* сила. В чем состоит и что дает бесконечное рождение Эроса под властью низшей, чувственной души, достаточно известно не только людям, но также животным и растениям. Но что же он рождает для той души, которая возвысилась над служением смертной жизни? Где могут быть ее порождения — не от Аполлона, не от Гермеса, а от Эроса? Не в мире идей и чистых божественных умор, ибо там обитает лишь неизменное истинно—сущее, которому и не нужно, и невозможно рождаться в своей собственной вечной области. А рождать в несущем не подобает крылатому и зрячему полубогу, когда он свободен, а не находится в неволе у низшей физической души, отнимающей у него и крылья, и зрение. Значит, для его настоящего творчества остается то место сопредельности, или соприкосновения, двух миров, которое называется *красотою* .

По определению Платона, истинное дело Эроса - *рождать в красоте* . Что же это значит? Если бы можно было приписать Платону точку зрения новейших "эстетов", то это определение было бы понятно как несколько ходульное обозначение для художественного творчества, или для занятия искусствами. Но такое понимание совсем несогласно с образом мыслей нашего философа в различные эпохи его жизни. Искусство — и то лишь в некоторой, элементарной его части — он мог признать второстепенным, предварительным проявлением Эроса, но никак не его главным и окончательным делом. Из своего идеального города он изгоняет важнейшие формы поэзии, а также всякую музыку (в нашем смысле), за исключением военных песен. К искусствам пластическим он нигде не показывает никакого интереса. "Рождение в красоте" есть во всяком случае нечто гораздо более важное, чем занятие искусствами. Но что же именно? Прямого ответа мы не найдем у Платона. В гениальной речи Диотимы, передаваемой Сократом в "Пиршестве", но принадлежащей, конечно, не Диотиме и не Сократу, а самому Платону, он доходит до логически ясной и многообещающей мысли, что дело Эроса, и в лучших душах есть существенная задача, столь же реальная, как животное рождение, но неизмеримо более высокая по значению, соответственно истинному достоинству человека, как существа разумного, как мудреца и праведника, — дойдя до этого, Платон как будто сбивается с пути и начинает блуждать по неясным и безысходным тропинкам. Его теория любви, неслыханная в языческом мире, глубокая и смелая, остается недосказанною. Но то, что он в ней дает в соединении с кое—чем, что мир узнал после него, позволяет нам договорить речь Диотимы и тем самым понять, почему Платон не досказал ее. А, угадав истинную причину этой недосказанности, мы увидим и то, как она отразилась на дальнейшей судьбе Платона.

XXIII

Если Эрос есть положительная и существенная связь двух природ — божественной, и смертной, — во вселенной разделенных, а в человеке соединенных лишь внешним образом,

то в чем же другом может состоять его истинное и окончательное дело, как не в том, чтобы саму смертную природу сделать бессмертной? Ведь высшею стороною своего существа, своею разумною душою, человек и так бессмертен, по Платону, — тут нет никакого дела, или задачи, и Эрос тут ни при чем. *Задача* же эротическая может состоять лишь в сообщении бессмертия той части нашей природы, которая сама по себе его не имеет, которая обычно поглощается материальным потоком рождения и умирания. Логически Платон должен бы был прийти к такому заключению. И в "Фэдре", и "Пиршестве" он ясно и решительно различает и противопоставляет низшее и высшее дело Эроса — его дело в человеке–животном и его дело в истинном, сверхживотном человеке. При этом должно помнить, что и в высшем человеке Эрос *действует, творит, рождает*, а не мыслит и созерцает только. Значит, и здесь его прямой предмет — не умопостигаемые идеи, а *полная телесная жизнь*, и противоположность между двумя Эротами есть лишь противоположность нравственного и безнравственного отношения к этой жизни при соответственной противоположности целей и результатов действия в ней. Если Эрос животный, подчиняясь слепому, стихийному влечению, воспроизводит на краткое время жизнь в телах, непрерывно умирающих, то высший, человеческий Эрос истинною своею целью должен иметь возрождение, или воскресение, жизни навеки в телах, отнятых у материального процесса.

Греческий язык не беден на речения, обозначающие любовь, и если такой мастер мысли и слова, как Платон, философствуя о высшем проявлении жизни человеческой, не пользуется терминами *эрос*, *любовь*, *эротический пафос*, а говорит именно: *эрос* — выражение, относящееся и к низшей, животной страсти, то ясно, что вся противоположность в направлении этих двух душевных движений — стихийно–животного и духовно–человеческого — не упраздняет реальной общности в их основе, ближайшем предмете и материале. Любовь как *эротический пафос* — в высшем или низшем направлении, все равно — не похожа на любовь к Богу, на человеколюбие, на любовь к родителям и к родине, к братьям и друзьям — это есть непременно *любовь к телесности*, и спрашивается только — *для чего?* К чему, собственно, стремится любовь относительно телесности: к тому ли, чтобы повторились в ней без конца одни и те же стихийные факты возникновения и исчезания, одна и та же адская победа безобразия, смерти и тления, или к тому, чтобы сообщить телесному действительную жизнь в красоте, бессмертии и нетлении?

Так как Платон собственную задачу Эрота определяет как рождение *в красоте*, то ясно, что его задача не разрешается физическим рождением тел к смертной жизни — в чем нет красоты — и что он должен обращаться на возрождение, или воскресение, этой жизни к бессмертию. Последнего Платон не говорит, но именно с этим умолчанием связано и то, что его теория любви есть прекрасный махровый цветок без плода.

XXIV

Если Эрос, сын Пороса и Пэнии (божественного изобилия и материальной скудости), когда он одолевается и пленяется низшею, материнскою своею природою, в этом падении и пленении понапрасну тратит свои силы в пустой ее безмерности и может только прикрывать безобразие и тленность ее порождений мгновенным видом жизни и красоты, то что же делает он, когда отцовское начало одолевает в нем низшую природу, — что делает Эрос–победитель? Да в чем может состоять и самая его победа, как не в том, что он останавливает процесс умирания и тления, закрепляет жизнь в мгновенно живущем и умирающем, а избытком своей торжествующей силы оживляет воскрешает умершее? Торжество ума — в чистом созерцании истины, торжество любви — в полном воскрешении жизни.

⁹ эрос, любовь (греч.).

Если Эрос есть действительный посредник и pontifex — делатель моста — между небом, землей и преисподней, то его истинная цель есть полное и окончательное их соединение. Откуда может взяться это ограничение для его дела: давай красоту, но только красоту кажущуюся, поверхностную — красоту повапленного гроба; давай жизнь, но только минутную, тлеющую и умирающую! Такую скудость он мог бы иметь от матери, но разве он не сын богатого отца? В чем это богатство, как не в избыточной полноте жизни и красоты? Отчего же он не дает их полной мерой всему тому, что в них нуждается, — всему мертвому и тленному? И благородство отцовского происхождения не позволит ему брать назад свои дары.

Настоящая задача любви — действительно увековечить любое, действительно избавить его от смерти и тления, окончательно переродить его в красоте. Роковое эротическое крушение философа любви могло состоять лишь в том, что, подойдя мыслию к этой задаче, он остановился перед ней, не решился до конца понять и принять ее, а затем, конечно, и фактически отказался от нее. Изведавши в чувстве силу обоих Эротов и признав умом превосходство одного из них, он не дал ему побед на деле. Он удовлетворился его мысленным образом, забывая, что по самому значению *этой* мысли она неразрывно связана с долгом ее исполнения, с требованием, чтобы она не оставалась только мыслию; забыв свое собственное сознание, что Эрос "рождает в красоте", т. е. в *ощутительной* реализации идеала, Платон оставил его рождать только в умозрении.

Какая же причина этой несостоятельности? Самая общая; и он, поднявшись в теории над большинством смертных, оказался в жизни обыкновенным человеком. Столкновение высоких требований с реальной немощью более драматично у Платона именно потому, что он яснее других сознавал эти требования и легче других мог бы одолеть эту немощь своим гением.

XXV

И ад, и земля, и небо с особым участием следят за человеком в ту роковую пору, когда вселяется в него Эрос. Каждой стороне желательно для своего дела взять тот избыток сил, духовных и физических, который открывается тем временем в человеке. Без сомнения, это есть самый важный, срединный момент нашей жизни. Он нередко бывает очень краток, может также дробиться, повторяться, растягиваться на годы и десятилетия, но в конце концов никто не минует рокового вопроса: на что и чему отдать те могучие крылья, которые дает нам Эрос? Это вопрос о главном *качестве* жизненного пути, о том, чей образ и чье подобие примет или оставит за собою человек.

Ясно различается здесь *пять* главных путей. Первый, адский путь, о котором говорить не будем. Второй, менее ужасный, но также недостойный человека, хотя довольно обычный ему, есть путь животных, принимающих Эрос с одной физической его стороны и действующих так, как будто простой факт известного влечения есть уже достаточное основание для неограниченного и неразборчивого его удовлетворения. Такой наивный образ мыслей и действий вполне извинителен со стороны животных, и человек, ему предающийся, под конец с успехом уподобляется соответственным тварям, даже и не подвергаясь принимаемой Платоном загробной метаморфозе. Третий, действительно человеческий путь Эроса есть тот, на котором полагается разумная мера животным влечениям — в пределах, необходимых для сохранения и прогресса человеческого рода. Если подражать корнесловиям Платонова "Кратила", то можно было бы слово *брак* производить от того, что в этом учреждении человек отвергает, *бракует* свою непосредственную животность и принимает, *берет* норму разума. Без этого великого учреждения, как без хлеба и вина, без огня, без философии, человечество могло бы, конечно, существовать, но недостойным человека образом — обычаем звериным.

XXVI

Если бы человек по существу своему мог быть *только* человеком, если бы так называемая "человеческая ограниченность" была нефактом только, а непременно и окончательным законом, для всех и каждого обязательным, — тогда брак был бы навсегда

высшим и единственно сообразным человеческому достоинству путем любви. Но человек тем и выделяется по преимуществу между прочими тварями, что он хочет и может становиться выше себя самого; его отличительный признак есть именно эта благородная неустойчивость, способность и стремление к бесконечному росту и возвышению. И мы знаем, что с начала истории не всех людей удовлетворяли чисто человеческие пути и образы жизни — не удовлетворял и этот — вообще необходимый, почтенный и благословенный, но в основе своей только естественный, чисто человеческий путь Эроса–Гименея, если не в красоте, то в законе рождающего и воспитывающего новые поколения для сохранения и продолжения рода человеческого, пока нужно ему *такое* продолжение. Недовольство этим законным путем у иных — у большей части — приводило к печальному возврату на низшие, покинутые человеческим образованием, незаконные пути — возвращало людей к доисторическому обычаю звериному, а то и к допотопным "глубинам сатанинским".

Но некоторые, уклоняясь от человеческого пути брака, честно старались заменить его не низшими, незаконными, а высшими, или сверхзаконными, путями, из коих первый (в общем счете четвертый) есть *аскетизм* (половой, или безбрачие), стремящийся более чем к ограничению чувственных влечений — к совершенной их нейтрализации отрицательными усилиями духа в воздержании. Аскетизм есть дело очень раннего исторического происхождения и универсального распространения если не в смысле успеха, то хоть в смысле намерения и предприятия. Замечательно, однако, что полнейшая из исторических организаций этого пути — христианское монашество — уже сопровождается невольным сознанием, что при всем своем высоком достоинстве это не есть высший, окончательный, сверхчеловеческий путь любви.

Само монашество считает и называет себя чином *ангельским* ; истинный монах носит образ и подобие ангела, он есть "ангел во плоти"; за величайшим монахом западного христианства, св. Франциском Ассизским, остается прозвание *pater seraphicus* ¹⁰ и т. д. Но с христианской точки зрения ангел не есть высшее из созданий: он ниже человека по существу и назначению, — человека, каким он должен быть и бывает в известных случаях. Представительница христианского человечества признается царицей ангелов, а у апостола Павла читаем, что все истинные христиане будут судить и ангелов. Ангелы же не судят людей, а лишь исполняют при них службу Божию.

Если человек по существу и преимуществу есть образ и подобие Божие, то носить образ и подобие служебного духа может быть для него лишь временною, предварительною честью. Те самые восточные отцы церкви, которые и восхваляли и устанавливали "ангельский чин" — монашество, они же высшею целью и уделом человека признавали совершенное соединение с божеством — обожествление или *обожение* ,
θεώσις, ¹¹ а не
αγγελώσις. ¹²

И действительно, аскетизм не может быть высшим путем любви для человека. Его цель — уберечь силу божественного Эроса в человеке от расхищения бунтующим материальным хаосом, сохранить эту силу в чистоте и неприкосновенности. Сохранить в чистоте, — но *для чего же* ? Полезно и необходимо очищение Эроса, особенно когда за долгие века человеческой истории он успел так ужасно загрязниться. Но сыну божественного обилия одной чистоты мало. Он требует полноты сил для живого творчества.

Итак, должен быть для человека кроме и выше четырех указанных путей любви — двух

¹⁰ отец серафимов (лат.).

¹¹ Весьма употребительный термин у св. Макария Египетского, св. Афанасия Александрийского, св. Григория Богослова и др.

¹² уподобление богу, а не ангелам (греч.).

проклятых и двух благословенных — еще *пятый* , совершенный и окончательный путь истинно перерождающей и обожествляющей любви. Я могу указать здесь только основные условия, определяющие *начало* и *цель* этого высшего пути. Создал Предвечный Бог человека, по образу и подобию Своему создал его: мужа и жену, создал их. Значит, образ и подобие Божие, то, что подлежит восстановлению, относится не к половине, не к полу человека, а к целому человеку, т. е. к положительному соединению мужского и женского начала, — истинный андрогинизм — без внешнего смешения форм, *что*; есть уродство, — и без внутреннего разделения личности и жизни, — *что*; есть несовершенство и начало смерти. Другое начало смерти, устраняемое высшим путем любви, есть противоположение духа телу. И в этом отношении дело идет о целом человеке, и истинное начало его восстановления есть начало *духовно-телесное* . Но как невозможно для божества духовно-телесно переродить человека без участия самого человека — это был бы путь химический или какой другой, но не человеческий, — точно так же невозможно, чтобы человек из самого себя создал себе сверхчеловечность — это все равно что самому поднять себя за волосы; ясно, что человек может *стать* божественным лишь действительною силою не становящегося, а вечно существующего Божества и что путь высшей любви, совершенно соединяющей *мужское* с женским, духовное с телесным, необходимо уже в самом начале есть соединение или взаимодействие божеского с человеческим, или есть процесс *богочеловеческий* .

Любовь, в смысле эротического пафоса, всегда имеет своим собственным предметом *телесность* ; но телесность, достойная любви, т. е. прекрасная и бессмертная, не растет сама собою из земли и не падает готовою с неба, а добывается подвигом духовно-физическим и богочеловеческим.

XXVII

Три указанные понятия, определяющие высший путь любви, — понятия андрогинизма, духовной телесности и богочеловечности — мы находим и у Платона, хотя лишь в смутном виде. Первое — в мифе, вложенном в уста Аристофана (*Пиршество*), второе — в определении красоты (*Фэдр*), и третье — в самом понятии Эроса как посредствующей силы между Божеством и смертною природой (речь Диотимы в *Пиршестве*). Но у Платона эти три принципа являются как мимолетные фантазии. Он не связал их вместе и не положил в реальное начало высшего жизненного пути, а потому и конец этого пути — воскрешение мертвой природы для вечной жизни — остался для него сокрытым, хотя логически вытекал из его собственных мыслей. Он подошел в понятии к творческому делу Эроса, понял его как жизненную задачу — "рождения в красоте", — но не определил окончательного содержания этой задачи, не говоря уже о ее исполнении.

Платонов Эрос, которого природа и общее назначение так прекрасно описаны философом-поэтом, не совершил этого своего назначения, не соединил неба с землею и преисподнею, не построил между ними никакого действительного моста, и равнодушно упорхнул с Пустыми руками в мир идеальных умозрений. А философ остался на земле — тоже с пустыми руками — на пустой земле, где правда не живет.

XXVIII

Платон не овладел бесконечною силою Эроса для настоящего дела *перерождения* своей и чужой природы. Все осталось по-прежнему в действительности, и мы не видим, чтобы сам. Платон сколько-нибудь приблизился к божескому или хотя бы ангельскому чину. Но в нем осталась все-таки частица того изобилия, которое сын Пороса унаследовал от своего отца. Платон уже не мог вернуться к тому отрешенному идеализму, который не хочет знать жизни. Недаром со всею силою и глубиною своей индивидуальности он пережил и передумал то чувство, которое уже само по себе, уже как субъективное состояние, снимает хоть на время безусловную грань между идеальным миром и действительною жизнью, строит хотя бы только воздушный мост между небом и землей.

Мир вообще и ближайшим образом человеческое общество становятся для Платона

предметом не отрицания и удаления, а живого интереса. Противоречие действительности идеальным требованиям остается прежнее, но Платон смотрит на него иначе. Он хочет не уходить от зла на вершины созерцания, а практически ему противодействовать, исправлять мирские неправды, помогать мирским бедствиям. И так как настоящее глубокое исправление и полная помощь — чрез *перерождение* человеческой природы — оказались ему не по силам, то он берет более поверхностную, но зато и более доступную задачу - *преобразования* общественных отношений.

Он обдумывает образец лучшего общежития и изъясняет свой план в десяти книгах с *Государства*.¹³ Но увы! оставив в душе философа новую охоту к жизни и политике, коварный Эрос унес на своих крыльях ту творческую силу, без которой эта охота должна была остаться бесплодной. Отступивши перед высшею жизненною задачей, Платон не одолел и низшей: никакого преобразователя общественного и политического из него не вышло, несмотря на все его старания, и не потому, чтобы он был слишком утопистом, а по отсутствию действительно прогрессивного начала в его утопиях, по их ненужности и неинтересности для человечества. Какой интерес могло возбуждать предложение устраивать государство более по образцу Спарты, нежели Афин, когда уже являлось сознание, что и спартанская, и афинская гражданственность оказались несостоятельными? Можно находить верной и во всяком случае должно признать остроумною и изящною Платонову схему трех общественных классов соответственно трем основным частям души и трем основным добродетелям.¹⁴ Но эта схема настолько обща и формальна, что под нее легко подходит средневековый европейский строй, несмотря на существенное различие исторического и нравственного содержания античной и средневековой общественности. Но именно к содержанию собирательной жизни Платон и не обращался ни с каким нравственным вопросом по существу, а потому ни о каком действительном исправлении и улучшении этой жизни не может быть и речи по поводу его политических построений. При глубине и смелости некоторых отдельных мыслей общий идеал социального строя поражает своим поверхностным характером и отсутствием истинно этических начал. Платон как будто хотел узаконить и увековечить главные нравственные язвы древней жизни — рабство, разделение между греками и варварами и войну между ними, как нормальное состояние. К этому присоединяется как общее правило и закон то, что в действительной жизни древних городов бывало лишь как исключительное явление — принудительные меры против поэтов, изгоняемых из государства. Более важно, что во взаимоотношении полов идеальная община Платона возвращается к дикому образу жизни по обычаю звериному. Довольно характерно, как философское исправление общежития, — распространение обязательной военной службы на женщин, но еще характернее основание для такой реформы: так как собаки, охраняющие и защищающие стада, исполняют эту службу без различия самцов и самок, то ясно, что женщины должны ходить на войну. И вот на таких реальных основах рабства, войн и беспорядочного смешения полов и поколений коллегия философов должна посредством хорошего воспитания создать идеальное государство!

XXIX

Платон не довольствуется ролью теоретика социального идеала. Он хочет непременно начать практическое осуществление своего плана. Так как его принцип требует, чтобы нормальным обществом управляли философы, то Платон, естественно, обращает взгляд к

¹³ Части этого сочинения написаны в разное время, но как целое оно несомненно принадлежит к той эпохе в жизни философа, о которой у нас речь, - между эротическим подъемом и неудачными политическими попытками в Сицилии.

¹⁴ Вот это трижды тройное деление:

Психологическое: Разумная часть души Аффективная Вожделения

Этическое: Мудрость Мужество Умеренность

Политическое: Правители Военные Ремесленники и земледельцы

той философской школе, которая изначально имела социальные стремления и играла видную политическую роль. Он отправляется к пифагорейцам в Великую Грецию (т. е. Южную Италию). Первым результатом этого путешествия было более близкое, чем прежде, ознакомление Платона с пифагорейским учением, что отразилось на его космологическом диалоге *Тимей*. Но с другой стороны, *Тимей*, так же как и другое важное произведение, *Филэб*, независимо от пифагорейских влияний носит явные и глубокие следы той общей перемены миросозерцания, которая произошла у Платона в связи с его эротической философией. О безусловной противоположности двух миров и двух жизней нет более помину; осталась только относительная противоположность образующих вселенную начал. В *Тимее* центральное место принадлежит связующей идеальное бытие с реальным *мировой душе* - другое название для Эроса.

Что касается до практических намерений Платона, то пифагорейцы могли оказать ему лишь косвенную поддержку. Их союз, ослабленный и напуганный демократическими разгромами, не рисковал более серьезными политическими предприятиями, представляя собою нечто вроде того мистического масонства, которое процветало у нас в России в конце XVIII и начале XIX века. Пифагорейцы могли только направить Платона в Сиракузы ко двору тирана Дионисия (Старшего), где они имели некоторые связи и влияния. Хотя по прежним понятиям Платона тирания, т. е. монархическая власть, произвольно и насильственно захваченная, из всех дурных образов правления есть наихудший, но теперь он приходит к мнению, что единственный практический способ водворить правду на земле есть влияние мудреца на подходящего для этого, или удобного, тиранна. Дионисий Старший был, бесспорно, настоящим типичным тираном, но в *удобстве* его Платону пришлось усомниться, когда их знакомство кончилось тем, что Дионисий продал философа в рабство — хороший урок для мыслителя, который при своих возвышенных умозрениях об истинно-сущем и о сверхсущем благе не додумался до той простой истины и того простого блага, что человек не может быть бесправною принадлежностью другого человека. Платон не воспользовался этим уроком, и вместо того, чтобы, вспомнив Сократа, размыслить о существенных нравственных нормах общежития, он делает еще двухратную напрасную попытку образовать себе "удобного" тиранна из Дионисиева преемника, Дионисия Младшего.

XXX

Окончательно разочаровавшись в Сиракузах, Платон обращается мыслию к Криту, родине мудрого Миноса, и в ожидании открытия там удобного тиранна пишет в двенадцати книгах свод законов для будущего образцового города на острове Крите. Это последнее творение Платона в высшей степени замечательно. Начиная с внешней черты, — хотя сочинение написано в диалогической форме (местами не выдержанной), но Сократ не только не является по обыкновению главным действующим или разговаривающим лицом, но о нем вовсе нет помину, как будто Платон *забыл* о его существовании. Важнее то, что по содержанию своему сочинение о *Законах* есть не забвение, а прямое отречение от Сократа и от философии. Я не говорю про общий низменный склад мысли в этих книгах, про варварство уголовного права с квалифицированной смертной казнью, с преследованием чародеев и заклинателей, не говорю про возмутительную несправедливость отдельных законов, например тех, которые рабу, не донесшему властям об известном нарушении общественного порядка посторонними лицами, назначают смертную казнь, — помимо всего этого прямое принципиальное отречение от Сократа и, от философии высказывается Платоном в тех законах, в силу которых подлежит казни всякий, кто подвергает критике или колеблет авторитет отечественных законов как по отношению к богам, так и по отношению к общественному порядку.

Таким образом, величайший ученик Сократа, вызванный к самостоятельному философскому творчеству негодованием на *легальное* убийство учителя, под конец всецело становится на точку зрения Анита и Мелита, добившихся смертного приговора Сократу именно за его свободное отношение к установленному религиозно-гражданскому порядку.

Какая глубочайшая трагическая катастрофа, какая полнота внутреннего падения!

Автор *Апологии*, *Горгия*, *Фэдона* после полувекового культа убитого законами мудреца и праведника открыто принимает и утверждает в своих "Законах" тот самый принцип слепой, рабской и лживой веры, которым убит отец его лучшей души!

Смерть Сократа со всем ее драматизмом; роковой вопрос — стоит ли жить, когда законно убита правда в своем лучшем воплощении; решение — смысл жизни в ином идеальном мире, а этот — есть царство зла и обмана; явление священного Эрота, бросающего мост между двумя мирами и ставящего задачу полного их соединения, спасения низшего мира, перерождения его; бессильный отказ от этой задачи; подмена ее другою — преобразования, исправления общества мудрыми политическими уставами чрез, действие послушного тиранна; и, наконец, под предлогом исправления мирской неправды торжественное утверждение этой неправды *в той самой форме*, которою осужден и убит праведник, — я не знаю более значительной и глубокой трагедии в *человеческой* истории.

Если Сократ свел философию с неба и дал ее в руки людям, то его величайший ученик приподнял ее высоко над головою и с высоты бросил ее на землю, в уличную грязь и сор. Хорошо, что сосуд мудрости не есть сосуд скудельный. Разбились вдребезги недостойные политические искания и планы философа, но мысли его лучших дней остались во всей целости. Суд потомства был к нему не только справедлив, но и милостив. Знают Платона в *Фэдоне* и *Теэтете*, в *Фэдре* и *Пиршестве*, в *Филэбе*, *Тимее* и лучших главах *Государства*, снисходительно прощают его грубый коммунизм как случайную aberrацию великого ума — *quandoque bonus dormitat et Plato*,¹⁵ а его *Законы* никто и не читает, кроме специалистов.

Не напрасно, однако, из великого множества счастливо погибших плохих произведений древности *Законы* Платона сохранились неприкосновенными. Это сочинение важно, во-первых, с точки зрения *историко-эстетической*, потому что увековеченное здесь отречение от Сократа дает жизненной драме Платона трагический конец такой же в сущности силы, как ее начало. Во-вторых, это свидетельство глубокого падения Платона важно для его личной характеристики. Говорят, что его прозвали Платоном, т. е. *широким* (первоначальное его имя было будто бы Аристокл), за широту его лица, а по другим — за широту его духа. Его духовный диапазон был действительно очень широк и для полноты своего объема должен был заключать и те *низкие* ноты, которые звучат в его последнем произведении.

А наконец, должно сказать и то: Сократ своею благородною смертью исчерпал нравственную силу чисто человеческой мудрости, достиг ее предела. Чтобы идти дальше и выше Сократа — не в умозрении только и не в стремлении только, а в действительном жизненном подвиге, — нужно было больше, чем человека. После Сократа, и словом, и примером научающего достойной человека смерти, дальше и выше мог идти только тот, кто имеет силу воскресения для вечной жизни. Нemoшь и падение "божественного" Платона важны потому, что резко подчеркивают и поясняют невозможность для человека исполнить свое назначение, т. е. стать действительным *сверхчеловеком*, одною силою ума, гения и нравственной воли, — поясняют необходимость настоящего существенного *богочеловека*.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке Royallib.ru

Оставить отзыв о книге

Все книги автора

¹⁵ иногда дремлет и добрый Платон (лат.).