



НРАВСТВЕННЫЯ И РЕЛИГИОЗНЫЯ ПОНЯТИЯ ДРЕВНИХЪ ГРЕЧЕСКИХЪ ФИЛОСОФОВЪ.

(Продолжение.)

II.

1) Сократъ былъ убѣждонъ въ томъ, что единствено возможный и необходимый путь къ самоусовершенію и осуществлению счастія есть познаніе себя въ объясненномъ смыслѣ, а также познаніе тѣхъ идеальныхъ требованій, которыя уже заключались въ основѣ общепринятыхъ представлений о добродѣтели, но только не были ясно сознаваемы и выражены въ опредѣленныхъ положеніяхъ. Итакъ мыслящая дѣятельность ума, стремленіе къ познанію имѣло значеніе для Сократа только какъ средство къ осуществлению нравственной задачи. Потому-то единствено достойнымъ усиленной дѣятельности мысли предметомъ признаются имъ нравственно практическіе вопросы. Имѣя въ виду эту основную мысль философіи Сократа, нельзя не признать совершенно натуральнымъ посѣдствіемъ ея то, что у Платона, усвоившаго духъ сократовской философії, во взглядѣ его на познавательную дѣятельность, именно, относительно происхожденія и значенія ея, нравственный мотивъ является преобладающимъ. Въ этомъ отношеніи Платонъ также представляетъ рѣшительный контрастъ софистическому направленію. Общий характеръ софистического образования, объясненный выше, обнаруживается также въ тѣхъ понятіяхъ о сущности и достоинствѣ умственной дѣятельности, ко-



торыми руководились софисты. Здесь, также какъ и во всемъ, они не шли далѣе узкаго утилитаризма. Сократъ, какъ мы видѣли, своею личною дѣятельностію, при непосредственныхъ своихъ сношеніяхъ съ согражданами, пролагалъ путь совершенно иному, противоположному направлению умственнаго сознанія. Но хотя въ основѣ его умственнаго труда заключались далеко болѣе возвышенные мотивы, стремленія, имѣющія не условно практическое значеніе, но безусловно нравственное достоинство, тѣмъ не менѣе нравственно-общественное призваніе Сократа до такой степени поглощало въ себѣ всѣ силы его духа, что сущность и значеніе познающей дѣятельности ума у него не изъясняются сами по себѣ, но могли бытъ поняты только изъ метода его собесѣданій. Какъ у софистовъ свойственное имъ направлениe не было сформулировано болѣе или менѣе систематически и никѣмъ не было проведено въ значеніи теоретического принципа, тоже самое слѣдуетъ сказать и относительно Сократа; не въ теоріи, а на практикѣ онъ былъ борцемъ новаго направления совершенно противоположного господствовавшему тогда характеру нравовъ и понятій, хотя совершенно не чуждаго национальному духу грековъ. То, что было у Сократа содержаніемъ его личной дѣятельности среди общества, у Платона мы видимъ уже въ формѣ болѣе или менѣе опредѣленного теоретического міросозерцанія. И у него, какъ у Сократа, виѣшнимъ возбуждающимъ средствомъ къ развитію мыслящей дѣятельности ума служать преимущественно софистическая мнѣнія. Однако значительное расширеніе умственнаго сознанія у Платона сравнительно съ Сократомъ представляется не только въ томъ, что здѣсь мы встрѣчаемся съ новыми вопросами, но главнымъ образомъ въ далеко большей степени обобщшающей силы сужденія. Оно не ограничивается критикою отдѣльныхъ мнѣній и требованіемъ извлеченія изъ нихъ общаго содержанія, но опредѣляетъ сверхъ того и тѣ нормы, на которыхъ основывается мыслящая дѣятельность ума, приводящая къ сознанію.

нью это общее. Деятельность мысли, направленная къ познанию общаго и необходимаго, къ определенію жизненныхъ принциповъ продолжается въ томъ же направленіи и въ философіи Платона, но при этомъ она поставляется здѣсь въ связь съ такими предположеніями, или принципами, которые должны служить къ изложенію ея самой, какъ въ отношеніи къ бытію познаваемому, такъ и относительно существа познающаго. Такое расширение умственнаго сознанія у Платона возможно было потому, что въ лицѣ Сократа, именно въ его философскихъ бесѣдахъ онъ имѣлъ предъ глазами типическое выражение сознательно предпринятой критической деятельности мысли, которая также сознательно, вполнѣ цѣлесообразно, шагъ за шагомъ и въ приложениіи къ многоразличнымъ вопросамъ неутомимо была развиваема имъ.

Платонъ теоретически представилъ то, что уже осуществлено было въ нѣкоторой мѣрѣ жизнью Сократа. Вотъ почему онъ въ своихъ сочиненіяхъ не только нигдѣ не говорить самъ отъ себя, а вездѣ почти выводить на сцену Сократа, какъ главное бесѣдующее лицо. Но кроме того у него есть діалоги, посвященные исключительно изображенію личности Сократа какъ философа, такъ что здѣсь теоретически выраженное возврѣніе сопровождается типическимъ олицетвореніемъ. Такъ, всѣ черты, которыми опредѣляется философія, какъ стремленіе къ умственному и вѣстѣ нравственному самоусовершенію, представляются осуществленными въ лицѣ Сократа.

Для нашей цѣли необходимо представить нѣкоторыя такія черты личности Сократа слѣдя изображенію его у Платона; при этомъ само собою объяснится для насъ отношеніе послѣдняго къ первому, равно какъ и взглядъ Платона на философию. Съ особенной полнотою и яркостію рисуется типическая личность Сократа въ известной рѣчи Алкивиада, находящейся въ «Пирѣ», одномъ изъ діалоговъ Платона, посвященныхъ изложенію любви. Рѣчь эта составляетъ завершеніе діалога, сосредоточивая въ одномъ

образъ все существенное его содержаніе. Это какъ бы окончательный выводъ изъ предшествующаго развитія идей, а потому высказанное Алькивиадомъ должно быть представлено въ связи со всѣмъ предыдущимъ ходомъ діалога. Вотъ существенное содержаніе его:

Сократъ отправляется на пиръ къ Агатону, который, желая отпраздновать полученнюю имъ награду первого трагика, со звалъ къ себѣ друзей своихъ. Здѣсь мы видимъ болѣе или менѣе известныхъ образованныхъ людей того времени; таковы, кромѣ Сократа, Федръ, Павзаній, Эриксимахъ, Аристофанъ; позже всѣхъ другихъ приходитъ сюда же и Алькивиадъ. Желая сообщить болѣе интереса веселому торжеству, друзья рѣшили, чтобы каждый изъ присутствующихъ высказалъ нечто въ честь эроса. Поэтому случаю произносится нѣсколько рѣчей, слѣдующихъ въ такомъ порядке, что каждая послѣдующая или исправляетъ или дополняетъ сказанное прежде. Здѣсь, въ такомъ именно способѣ изложения рѣчей, мы видимъ тотъ обыкновенный приемъ платоновской діалектики, который состоить въ томъ, что посредствомъ отрицанія, исправленія, или дополненія, вообще помошію критики иныхъ, представлявшихся мнѣній по данному вопросу, онъ доводить читателя до сознанія того именно воззрѣнія, которое самъ онъ признавалъ болѣе другихъ соотвѣтствующимъ истинѣ. Въ разматриваемомъ нами сочиненіи рѣчь Сократа объ эросѣ, представленная послѣ всѣхъ другихъ о томъ же предметѣ, безъ сомнѣнія содержитъ ученіе Платона; всѣ предыдущія рѣчи служать только приготовленіемъ къ ней, такъ что Сократъ могъ остановиться послѣ всего сказанного на одномъ положительномъ разсмотрѣніи предмета не заботясь о другихъ мнѣніяхъ, не вступая въ полемику со взглядами, несогласными съ предположеннымъ въ его рѣчи воззрѣніемъ. Необходимость критики несовершенныхъ или даже превратныхъ сужденій устраняется простымъ соопоставленіемъ сократовской рѣчи съ рѣчами другихъ и порядкомъ изложения ихъ.



Рѣчь Федра имѣеть раторический характеръ; онъ говоритъ о древности эроса, что доказывается свидѣтельствомъ поэтомъ; потомъ вдругъ переходитъ къ разсмотрѣнію благодѣяній эроса для людей. далѣе говорится о подвигахъ, совершенныхъ по внушенію любви. Но во всемъ этомъ не замѣчается ясныхъ и раздѣльныхъ понятій о предметѣ. Онъ имѣтъ въ виду главнымъ образомъ указать на тѣ добродѣтельныя качества и дѣйствія, которыя у людей рождаются эрости. Но существенный недостатокъ его рѣчи состоитъ въ томъ, что онъ не разграничиваетъ чувственной любви отъ нравственной. Понимая любовь въ значеніи чувственного побужденія, онъ между прочими указываетъ на примѣръ самопожертвованія по внушенію любви (смерть Альkestы по любви къ мужу) не имѣющій ничего общаго съ другими явленіями, которыя въ сущности промстекаютъ изъ эгоистическаго побужденія и тѣмъ не менѣе исчисляются здѣсь какъ благодѣтельныя послѣдствія любви.

Павазій высказалъ то, чего недостаетъ въ рѣчи Федра. Онъ различаетъ чувственную любовь отъ высшей, нравственной, представляя это различіе въ образѣ двухъ эросовъ, сопровождающихъ двѣ Афродиты, небесную и земную. Но онъ не объясняетъ, на чёмъ основывается такое различіе; почему въ одномъ случаѣ любовь рождаетъ добродѣтель, а въ другомъ ограничивается группой чувственностью; этотъ вопросъ не существуетъ для него. Представленіе о двухъ эросахъ хотя и служить средствомъ къ наглядному и совершенно ясному выраженію контраста между духовной и чувственной любовью, но въ тоже время препятствуетъ дальнѣйшему болѣе глубокому изѣясненію сущности любви; ибо, при такомъ олицетвореніи, любовь является чѣмъ-то независимымъ, имѣющимъ самостоятельную природу; чувственная и духовная любовь, по этому представлению, какъ бы двѣ самостоятельные сущности, которые служить къ изѣясненію соответствующихъ имъ явлений во взаимныхъ отношеніяхъ между



людьми, но сами только предполагаются, а не изъясняются. Влияние этого представления о двухъ родахъ любви отразилось въ рѣчи Павланія только въ томъ, что хотя онъ съдя обще-распространенному тогда мнѣнію, любовь мужскую (къ мальчикамъ) предпочтается любви къ женщинамъ и въ этомъ случаѣ не отстуپаетъ отъ понятій, высказанныхъ Федромъ, но грубость этого взорѣнія нѣсколько смягчается у него тѣмъ требованіемъ, чтобы любовь къ мальчикамъ основывалась не на одномъ чувственномъ впечатлѣніи красоты; такая любовь признается имъ постыдною, она одобряется только тогда, если имѣть предметомъ своимъ добрыя качества любимаго. Вотъ почему Павланій признаетъ должнымъ избирать для любви только юношей достигшихъ зрѣлаго возраста, следовательно уже успѣвшихъ обнаружить качества души.

Рѣчь Эриксимаха проводить далѣе высказанную Павланіемъ мысль о различіи добра и худаго эроса, примѣняя эту мысль къ изъясненію противоположности въ явленіяхъ физической природы. По его представлению добрый и худой эросъ господствуютъ въ цѣлой природѣ: болѣзненное, разстроенное состояніе въ вещахъ—это худой эросъ; напротивъ гармоническое, здоровое состояніе тѣла есть слѣдствіе присутствія въ нихъ добра эроса.

Въ поэтическомъ представлении Аристофана отчасти изъясняется самое происхожденіе любви. Онъ разсказываетъ въ своей рѣчи, что нѣкогда существовалъ родъ людской, неподобный на此刻ації: было время, когда въ одномъ человѣкѣ соединялись два пола—мужской и женскій. Но чувство своей необыкновенной силы внушило этимъ существамъ безумную рѣшимость возстать противъ власти боговъ. Тогда Зевсъ, желая наказать ихъ, раздѣлилъ каждое существо на двѣ половины. Раздѣленныя половины имѣютъ съ тѣхъ поръ непреодолимое влеченіе соединиться и образовать одно существо. Здѣсь наглядно представляется та мысль о любви, что она есть стремленіе въ любящемъ къ восполн-



иенію того, чого недостає ему и обнаруживается въ побуждении къ рожденію. Любовь изображается у Аристофана какъ настроение, или влечење, зависящее отъ условій, не заключающихся въ немъ самомъ и потому различное, смотря по различию условій его происхожденія: Такъ онъ различаетъ три рода любви, ибо она бываетъ или между мужчинами, или между женщинами, или наконецъ между женщиной и женщиной. Такимъ образомъ здѣсь значительно дополняется высказанное Павланіемъ о любви.

Рѣчъ Агатона служитъ переходомъ къ Сократовскому изъясненію любви. Ибо это изъясненіе во многомъ имѣть непосредственное отношеніе и связь съ содержаніемъ рѣчи Агатона. Агатонъ сначала восхваляетъ эроса, а потомъ переходитъ къ разсмотрѣнію благодѣяній его. Того же порядка держится въ своей рѣчи и Сократъ. Кроме того, опредѣленія эроса въ рѣчи Сократа прямо противоподагаются тѣмъ, которые высказаны Агатономъ. Въ рѣчи Агатона говорится, что эросъ есть прекраснѣшее и наилучшее существо, что онъ, младшій между богами, отличается вѣчною юноштю и нѣжностю, обладаетъ всѣми добродѣтельми. Но вотъ въ какихъ чертахъ изображается эросъ, въ Сократовской рѣчи: Эросъ не прекрасенъ, потому что онъ стремится къ красотѣ, съдовательно не имѣть ея; равнымъ образомъ онъ не можетъ быть названъ и добрымъ, ибо если не обладаетъ красотою, а только стремится къ ней, то поэтому уже не можетъ быть добрымъ: прекрасное и доброе тождественны. Примагая эти опредѣленія къ мнемическому представлению объ эросѣ, Сократъ говоритъ, что если эросъ не прекрасенъ и не добръ, то онъ есть нечто среднее между прекраснымъ и добрымъ съ одной стороны, и безобразнымъ и худымъ съ другой. Отсюда ясно, что нельзя признать его богомъ; онъ—существо среднее между смертными и бессмертными, т. е., гений, посредникъ, приводящій въ сообщеніе между собою божественное и человѣческое. Это понятіе объ Эросѣ, какъ существѣ среднемъ между смертными и бессмертными,



передается далѣе въ именческомъ сказаніи о рожденіи его отъ Плутоса (бога богатства) и Пеніи (богини бѣдности) и отсюда объясняется двойственность натуры Эроса, который будучи всегда бѣденъ, стремится ко всему прекрасному и доброму, т. е. одушевленъ желаніемъ—обладать богатствомъ, которого не имѣть; въ особенности же указывается, какъ характеристической признакъ Эроса, свойственное ему исканіе мудрости. Отличаясь въ этомъ отношеніи отъ боговъ, которые обладаютъ мудростю и потому не нуждаются въ ней, Эросъ въ тоже время различается отъ незнающихъ но не сознавшихъ своего невѣжества. Эросъ есть духъ философствующій; ибо философія есть ничто иное, какъ любовь, исканіе мудрости.

Затѣмъ разматриваются дѣйствія эроса. Эросъ есть стремленіе къ тому, чего недостаетъ въ имѣющемъ такое стремленіе. Иначе, эросъ есть желаніе; но все желаемое можетъ быть названо благомъ, а благо желается ради счастія, которое оно, по мѣрѣ достиженія, приносить съ собою. Притомъ же, Эросъ, какъ сказано, есть среднее между смертнымъ и бессмертнымъ и не будучи бессмертнымъ устремляется къ нему, а бессмертное есть именно прекрасное и доброе. Итакъ эросъ, говоря вообще, есть побужденіе къ добру, стремленіе къ обладанію иль ради соединеннаго съ нимъ счастія. Такое стремленіе не можетъ быть бесплоднымъ. Проявляясь въ различныхъ формахъ и направленияхъ, любовь вообще есть начало рождающее въ области прекраснаго. Рожденіе въ прекрасномъ есть обнаруженіе любви къ благу. Какъ стремленіе къ вѣчному, любовь очевидно никогда не достигаетъ его вполнѣ и потому для нея возможно только участіе въ вѣчномъ. Такое участіе смертнаго въ бессмертномъ происходитъ дѣйствительцо путемъ рожденія, которое есть какъ бы увѣковѣченіе смертнаго.

Сократъ перечисляетъ различные виды рожденія, въ которыхъ проявляется одна и также плодотворная сила любви. Въ



животномъ царствѣ рождающая дѣятельность любви происходить безсознательно. Но если, какъ сказано, въ области бывающаго и измѣняющагося рожденіе есть единственное средство участія въ бессмертномъ, то отсюда слѣдуетъ, что и въ области сознанія открывается также рождающая сила любви, которая въ природѣ господствуетъ бессоциателено. Ибо и здѣсь, ни нравы, ни обычаи, ни мнѣнія, ни пожеланія и удовольствія, ни скорби, ни что подобное не остается всегда тѣмъ же; даже познанія не сохраняются у насъ въ одноть и томъ же видѣ. Поэтому добродѣтель, какъ и все измѣняющееся, есть также плодъ рождающей силы любви, плодъ, рождаемый въ душѣ; равнымъ образомъ, любовь здѣсь также направлена къ достижению вѣчнаго, т. е. бессмертной памяти и славы. Обладающей добродѣтелью стремится къ рожденію ея въ другомъ, но всегда рождается ее въ прекрасномъ, т. е., въ имѣющемъ воспріимчивость къ добру. Любовь рождается также посредствомъ художниковъ, поэтовъ, государственныхъ мужей, въ каждомъ соотвѣтственнымъ ему образомъ. Платонъ въ особенности останавливается на понятіи любви философской и опредѣляетъ степени, по которымъ она восходитъ къ послѣдней своей цѣли. Проявляясь у философовъ, любовь побуждаетъ ихъ отъ юности къ дружественнымъ сношениямъ съ другими, сначала ради тѣлесной красоты, потомъ ради душевныхъ качествъ и развиваясь далѣе, приводить ихъ къ наслажденію прекрасныхъ въ законахъ, занятіяхъ, знаніяхъ; постепенно расширяя такимъ образомъ познаніе прекраснаго, она наконецъ устремляетъ ихъ умъ къ созерцанію чистой и вѣчной красоты, которая есть прекрасное само въ себѣ, по своей сущности и служить послѣднюю цѣлью и основаніемъ для всего.

Далѣе слѣдуетъ рѣчь Алкивиада. Въ ней замѣчательно то, что здѣсь къ личности Сократа прилагаются всѣ тѣ черты, которыми въ предшествующей рѣчи изображенъ Эросъ. Очевидно въ намѣренії Платона было представить въ лицѣ Сократа осуще-

ствленнымъ типъ философа, воплощеніе той философской любви, которая изъяснена была выше. Въ концѣ своей рѣчи, которую онъ передаетъ, какъ слышанную имъ отъ Диотимы Мантинеянки, Сократъ выражаетъ полное признаніе сказанного и говорить, что въ жизни своей сообразуется съ тѣмъ, что было представлено имъ въ рѣчи. Это одно уже заставляетъ предполагать, что въ рѣчи Алкивіада Сократъ изображается такимъ, каковъ онъ былъ на дѣлѣ. Если въ рѣчи Сократа имѣлось въ виду представить истинную философскую любовь, то Алкивіадъ въ рѣчи своей изображаетъ въ лицѣ Сократа осуществленіе этой любви.

Посредствомъ сравненій Алкивіадъ изображаетъ могущественное дѣйствіе рѣчей Сократа. Подобно тому, какъ силены, безобразны на видъ, скрывали внутри себя статуи боговъ, Сократъ, при своей неизрекаемой наружности, обладалъ внутреннимъ неисчерпаемымъ богатствомъ духовной жизни. Отсюда, изъ глубины его духа, проискала та, подобная игрѣ Марсіаса, обворожительная сила слова, которая, по словамъ Алкивіада, возбуждаетъ тревогу въ душѣ и если жизнь суетна и пуста, заставляетъ ее входить въ себѣ и пробуждаться отъ разсѣянности. Сократу недоступно было увлеченье чувственной красотою, богатство также не прельщало его: скорѣе желѣзо, по выражению Алкивіада, могло ранить Аяксъ, нежели золото—Сократа, словомъ, вся жизнь его представляетъ выраженіе той непобѣдимой любви къ мудрости, которая господствуетъ надъ всѣми чувственными склонностями. Въ рѣчи Алкивіада говорится о благороднѣи и справедливости Сократа, изображается также изумительная энергія умственной дѣятельности его, наконецъ представляются и тѣ факты изъ его жизни, въ которыхъ въ особенности обнружились твердость и мужество. Вообще къ личности Сократа какъ нельзя болѣе подходитъ то опредѣленіе, высказанное имъ объ Эросѣ, что самъ онъ ни прекрасенъ, ни нѣженъ, но одушев-

ленъ стремлениемъ къ прекрасному и это стремление сообщаетъ ему страшную силу очарованія.

Итакъ, достоинство любви опредѣляется тѣмъ, къ чему она направлена. Различие чувственной и духовной любви обозначаетъ только различныя направленія одного и того же дѣятельного начала; любовь есть просто желаніе, стремление къ восполненію недостающаго и проявляется въ рожденіи, какъ это было представлено еще въ рѣчи Аристофана. Но не въ одной только чувственной области бытія любовь проявляетъ свою рождающую дѣятельность; она есть основаніе всякаго происхожденія не только въ безсознательномъ, но и въ широкой области сознанія, и какъ стремление къ восполненію, она направляетъ все бывающее и измѣняющееся къ осуществленію недостающаго ему блага. Поэтому философская любовь есть только высшая форма явленія той стреmительной силы, или же того всѣобщаго дѣятельного побужденія, которое есть причина многообразнаго рожденія какъ въ природѣ бессознательной, такъ и въ области сознанія и которое вѣбще направлено къ вѣчному. Но философская любовь еще недостаточно разграничивается здѣсь отъ другихъ видовъ любви. При изъясненіи понятія объ эросѣ два раза въ параллель этому понятію указывается на среднее между знаніемъ и незнаніемъ и отсюда ясно, что сущность философской любви полагается въ стремлениіи къ знанію. Но этимъ не ограничивается любовь къ мудрости. Изображая Сократа, какъ типъ философа, Платонъ останавливается не на одной только любви къ знанію, но говорить также, какъ замѣчено выше, о справедливости, твердости, мужествѣ, вообще о добродѣтеляхъ Сократа. Очевидно Платонъ, также какъ и Сократъ, не отдѣлялъ отъ теоретической умственной дѣятельности практическихъ стремлений; философію онъ понимаетъ въ широкомъ смыслѣ, какъ стремление къ умственному и вместе нравственному самоусовершенію. Платонъ также не въ состояніи былъ представить, чтобы знаніе могло быть недѣятель-



нымъ. Наполняя душу, любовь къ знанію по необходимости должна обнимать въ себѣ всѣ ся силы и обнаруживаться въ цѣломъ строѣ жизни, потому-то вросъ въ высшемъ своемъ значеніи есть не просто стремленіе къ знанію въ строгомъ смыслѣ, но именно любовь къ мудрости, подъ которой вообще разумѣлось въ древнѣйшія времена дѣятельное проявленіе въ жизни разума. Мудрость есть основа всѣхъ добродѣтелей. Однако въ этомъ отношеніи, т. е. въ пониманіи значенія умственной дѣятельности есть также и важное различіе между Платономъ и Сократомъ. Какъ было сказано выше, умственная дѣятельность для Платона сама по себѣ есть предметъ философскаго разсмотрѣнія. Поэтому, хотя онъ и не разграничиваетъ знанія отъ практическаго осуществленія его, но изображая философскую любовь, главнымъ образомъ имѣть въ виду первое, послѣднее же только предполагается, или точнѣе, въ самомъ стремленіи къ знанію для него заключается уже нравственная заслуга, нравственное усовершенствованіе. Знаніе по Сократу приводить къ добродѣтели и въ этомъ состоять все его знаніе; только ради добродѣтели онъ стремится къ знанію, такъ что на этомъ основаніи онъ отвергаетъ всѣ попытки къ изѣясненію природы; познаніе природы, если даже признать его возможнымъ, было бы бесплоднымъ, не приносящимъ никакихъ практическихъ результатовъ. Напротивъ, по Платону знаніе само по себѣ имѣть нравственное достоинство; и вотъ почему онъ не отрицаетъ попытокъ къ познанію вещей природы и самъ дѣлаетъ такую попытку. Поэтому, хотя философская любовь въ изѣясненіи Платона обнимаетъ въ себѣ всѣ человѣческія добродѣтели, но стремленіе къ знанію поставляется однако на первомъ планѣ, какъ имѣющее безусловное достоинство: знаніе есть вечная цѣль ся. Говоря о томъ, какъ любовь къ прекрасному должна переходить отъ низшихъ видовъ его къ высшимъ, по мѣрѣ расширенія умственного сознанія, Сократъ, въ приведенной выше рѣчи объ Эросѣ, поставляетъ на самую высшую степень



любовь къ знанію. Отъ поснанія прекраснаго въ тѣлахъ и душахъ, должно восходить къ созерцанію прекраснаго въ занятіяхъ и зонахъ, отъ занятій же надобно руководить любимца къ знаніямъ, чтобы послѣдній испыталъ красоту знаній и смотря на прекраснное многоразличное не любилъ болѣе красоты въ одномъ прекрасномъ, или мальчикѣ, или человѣкѣ, или занятіи, какъ рабъ, дабы, служа ему, не сдѣлаться худымъ или мелочнымъ ¹⁾). Здѣсь привязанность къ чему либо опредѣленному, преданность какому либо дѣлу охуждается на томъ основаніи, что всякая подобная привязанность соединяется съ ограниченностью сознанія. Такимъ образомъ чистое умственное созерцаніе сущаго ясно уже предпочитается здѣсь всякимъ практическимъ дѣятельнымъ явленіямъ любви къ прекрасному.

Съ большемъ полнотою, но въ томъ же направленіи изъясняется понятіе любви философіей въ другомъ діалогѣ Платона, въ Федрѣ. Здѣсь не только противополагаются между собою любовь чувственная и духовная, но кроме того изображается та область бытія, къ которой направлена духовная или философская любовь, а также изъясняется и самое происхожденіе этой любви.

Встрѣтившись съ Сократомъ, Федръ съ восторгомъ разсказываетъ ему, что былъ у Лизіаса (рітора) и выслушалъ произнесенную имъ рѣчь о любви. Какъ любитель рѣчей, Сократъ просить Федра сообщить ему содержаніе того, что говорилъ Лизіасъ; но оказалось, что Федръ имѣлъ при себѣ списокъ этой рѣчи. Прочитавъ ее Сократу, Федръ снова высказываетъ обѣ ней восторженную похвалу, и между прочимъ утверждаетъ, что едва ли можно лучше говорить о томъ же предметѣ. Сократъ сомнѣвается въ томъ, чтобы ничего уже нельзя высказать иначе и лучше о предметѣ Лизіасовой рѣчи. Тогда Федръ въ свою очередь предлагаетъ Сократу произнести рѣчь на ту же тему желая убѣдиться

¹⁾ Conviv. 210—211.



въ справедливости сомнінія, высказанного нимъ относительно достоинства Лизіасової рѣчи. Затѣмъ слѣдуютъ двѣ рѣчи Сократа: въ одной говорится о чувственной любви, у въ другой изображается любовь духовная.

Лизіасъ доказывалъ въ своей рѣчи, что человѣкъ нелюбящій можетъ быть несравненно полезнѣе чѣмъ любящій, для того, кто оказываетъ ему благосклонность. Тоже самое доказывается и въ первой рѣчи Сократа. Для нась важнѣе вторая рѣчь Сократа и потому достаточно указать изъ первой рѣчи только на опредѣленіе любви, ибо оно имѣетъ ближайшее отношеніе ко второй. Въ началѣ рѣчи говорится, что всякое изслѣдованіе должно начинать опредѣленіемъ предмета (въ рѣчи Лизіаса не видно опредѣленного понятія о любви); большинство не сознаетъ, что ему неизвѣстна сущность каждой вещи и потому разсуждая о чѣмъ либо, обыкновенно запутываются въ противорѣчіяхъ. Поэтому Сократъ предварительно высказываетъ опредѣленіе любви. Что любовь, говорить онъ, есть иѣкоторое желаніе, это всякому извѣстно, но извѣстно также, что и нелюбящіе желаютъ прекраснаго. Итакъ чѣмъ различается любящій отъ нелюбящаго? Надобно помнить, что въ каждомъ изъ нась есть два господствующія и руководящія начала (δύο τις ἔστιν ἕδεξ ἀρχούσται καὶ δύονται), которыми мы повинуемся, слѣдя тому, къ чему они приводятъ нась. Одно—природою данное желаніе удовольствій, другое же есть мнѣніе, приобрѣтаемое нами, которое стремится къ лучшему. Эти два начала бываютъ иногда согласны между собою, иногда несогласны, иногда же то одно, то другое береть шеревѣсь. Когда мнѣніе посредствомъ разума приводить къ лучшему и, при содѣйствіи его, господствуетъ въ нась, тогда оно называется благоразуміемъ. А если желаніе неразумно влечеть къ удовольствіямъ и силою ихъ держитъ нась въ своей власти, то это называется невоздержностью. Невоздержность имѣетъ впрочемъ много названій, потому что она есть явленіе многоразличное... Соответственно

этой присутствующей въ насъ склонности къ удовольствію, любовь чувственная опредѣляется такъ: влечение къ наслажденію тѣлесной красотою, когда оно неразумно пріобрѣтаетъ господство надъ мнѣніемъ, которое стремится къ справедливому, и усиливаясь отъ притока къ нему другихъ желаній также направленныхъ къ красотѣ тѣлесной,—побѣждаетъ человѣка, такое влечение называется любовью. Рассматривая любовь какъ чувственную страсть, какъ состояніе иенормальное, Сократъ показываетъ далѣе, что человѣкъ, увлекаемый этою страстью, приносить много вреда тому, на кого она обращена.

Тоже самое представленіе о любви, какъ страсти, или изступленіи, служить исходнымъ пунктомъ и во второй рѣчи, изъясняющей духовную любовь. Та рѣчь неистинна (таково начало второй рѣчи Сократа, которая утверждаетъ, что любящему должно предпочитать человѣка нелюбящаго на томъ основаніи, что первый безуменъ, а послѣдній благоразуменъ). Только тогда можно говорить такъ, если согласиться, что изступленіе есть зло. Но известно, что когда оно есть даръ боговъ, то отъ него происходятъ величайшія блага. Ибо, какъ предсказательница дельфійская, такъ и жрецы додонскіе въ состояніи изступленія много прекраснаго совершили относительно частныхъ и общественныхъ дѣлъ Греціи, напротивъ когда были въ состояніи спокойнаго размышленія, то или мало, или почти ничего не сдѣлали. Вотъ почему тѣ изъ древнихъ, которые установили значеніе словъ, не признавали изступленіе чѣмъ то постыднымъ, ибо въ противномъ случаѣ они не соединили бы съ прекраснымъ искусствомъ предугадывать будущее название: *изступленіе* (*μανία*), не называли бы его *μανική*. Но такъ какъ это искусство прекрасно, когда посыпается отъ Бога, то поэтому и название для него установили соответственное. Напротивъ, въ наше время не кстати слово *μανική* превратили въ *μαντεία* (искусство предсказыванія)¹⁾. Равнымъ

¹⁾ *μανικός* отъ *μανία* значитъ изступленный. По этому обозначал



образомъ предъугадываніе будущаго, дѣлаемое людьми проницательными, наблюдающими за полетомъ птицъ и другими знаками, насколько такое предъугадываніе проистекаетъ изъ ихъ внутренняго чувства, при содѣйствіи размышенія и знанія вещей (*исторіа*), древніе называли *бююостіхъ*, теперь же это название измѣнили, поставивъ о большое (ω) вместо маленькаго и такъ произошло название: *бююостіхъ*¹). Насколько же совершеніе и достойнѣе, по имени и по сущности, искусство предсказыванія сравнительно съ птицегаданіемъ, въ такой мѣрѣ, по свидѣтельству древнихъ, б зуміе, посыпаемое богомъ, премраснѣе обдуманности, происходящей отъ человѣка.... Третій родъ преступленія отъ музъ—состоитъ въ томъ, что объемляя нѣжную и чистую душу, оно возбуждаетъ въ ней даръ пѣснопѣній и другихъ видовъ творчества и посредствомъ поэзіи прославляя дѣла предковъ, поучаетъ потомство. Кто не имѣя изступленія музъ идетъ ко вратамъ поэзіи въ увѣренности, что сдѣлается поэтомъ посредствомъ одного искусства, тотъ и самъ и его поэзія окажутся ничтожными сравнительно съ поэзіею изступленаго.

Сократъ намѣревается далѣе доказать, что дѣйствительно изступленіе даруется отъ боговъ для величайшаго счастія людей, но при этомъ замѣчаемъ, что доказательство, которое онъ хочетъ представить, искусствъ въ рѣчахъ (*辩证ис*) покажется невѣроятнымъ и что его могутъ допустить только мудрые.

этимъ именемъ искусство предсказыванія, древніе выражали такимъ образомъ ту мысль, что предсказаніе есть дѣло божественнаго вліянія на человѣка, ибо изступленіе есть именно такое состояніе, когда человѣкъ не владѣеть собой слѣдовательно находится подъ властью иной высшей силы. На противъ название *μητιχъ*—искусство предсказыванія не даетъ такого взгляда на него, и не можетъ служить къ разграничению высшаго дара предсказывать, происходящаго отъ божества, отъ простой предусмотрительности.

²) *бююостіхъ* (отъ *οїңсис. νοῦς* и *исторіа*) значить предсказываемое при помощи разсудка и знанія; *бююостіхъ* значить птицегаданіе.



Доказательство это состоить въ слѣдующемъ: сказавъ нѣсколько словъ о томъ, что душа есть существо бессмертное, ибо она сама отъ себя движется и служить началомъ движенія для другаго и какъ движущее себя существо, не можетъ разрушиться, Сократъ переходитъ далѣе къ разсмотрѣнію сущности души.

Показать, что такое душа въ себѣ, это есть дѣло божественного и продолжительного толкованія, говорить онъ; но если мы хотимъ высказать только чому она подобна, то это дѣло человѣческое и нетрудное.

Сравнивая душу съ поѣздомъ пары крылатыхъ коней, управляемыхъ возничимъ и сросшихся съ нимъ въ одну нераздѣльную силу (*ζειν δὲ τῷ ἑρμῆσθαι δυούς ταῦτα ὀπότερον ζεῦγος τε καὶ ἡμέρα*), Сократъ говоритъ далѣе, что одинъ изъ этихъ коней прекрасенъ и добръ и произошелъ отъ такихъ же, каковъ самъ, а другой конь совершенно противоположенъ первому. Поэтому управление ими у насъ по необходимости должно быть затруднительнымъ и несовершеннымъ. Но какъ произошло различіе между смертнымъ и бессмертнымъ живущимъ существомъ? Вопросъ этотъ является здѣсь потому, что прежде доказывалось бессмертіе души; теперь же сравнивая душу съ колесницею, везомою двумя крылатыми конами и управляемою возничимъ, Сократъ различаетъ души боговъ отъ душъ смертныхъ, ибо у боговъ кони и возница добры и происходить отъ добрыхъ, тогда какъ у прочихъ душъ (смертныхъ), какъ сказано, одинъ только конь добрый. По поводу сказаннаго вопроса Сократъ говоритъ, что вся душа господствуетъ надъ всѣмъ неодушевленнымъ и обходя всю страну неба является то въ одной, то въ другой формѣ¹⁾). Будучи совершенна, владѣя перьями, она носится въ высотѣ и господствуетъ надъ мирамъ; когда же теряетъ перья, то непроизвольно влечется внизъ, пока не соединится съ тѣломъ, въ которомъ и лежъ-

¹⁾ Платонъ разумѣть здѣсь міровую душу.

щается. Только по соединеніи души съ тѣломъ, которое по причинѣ ся силы, кажется движущимъ само себя, это цѣлое, образованное изъ души и тѣла, было названо живымъ существомъ и къ этому названію получило еще прибавочное имя смертнаго (такъ что смертныи называется не душа, а цѣлое, состоящее изъ души и тѣла); что же касается имени бессмертнаго, то оно также не произошло вслѣдствіе разсужденія, (т. е. сознательно не было составлено) а образовалось просто потому, что мы, не видѣвши никогда Бога и не въ состояніи будучи обніять его мыслю, представляемъ его въ видѣ живаго существа, имѣющаго душу и тѣло, но только соединенный на вѣчныя времена. Какъ бы то ни было впрочемъ, теперь мы хотимъ изслѣдовать причину, по которой душа лишается перьевъ. Выше было сказано, что существо смертное произошло вслѣдствіе соединенія души, лишенной перьевъ, съ тѣломъ. Отсюда вопросъ какъ и почему происходитъ такое соединеніе? Если первоначально душа жила виѣ тѣла, то какъ произошло то, что она перемѣнила лучшую свою жизнь на худшую?)

По природѣ, говорить Сократъ, сила перьевъ состоитъ въ томъ, чтобы поднимать тяжелое въ вышину, гдѣ обитаетъ родъ боговъ. Такое свойство перьевъ изъ всего тѣлеснаго наиболѣе участвуетъ въ божественномъ; а божественное есть прекрасное, чудное, доброе и все подобное; поэтому перья души пытаются всѣмъ этими и возрастаютъ, а отъ постыднаго, худаго и вообще отъ противнаго сказанному они обезсиливаются и гибнутъ. Итакъ, великий руководитель на небѣ, Зевсъ, єдетъ первыи, все приводи въ порядокъ и надъ всѣмъ господствуя; за нимъ слѣдуетъ сонмъ боговъ и демоновъ, раздѣленный по порядку на двѣнадцать частей¹⁾). Одна только Гестія остается въ жилищѣ боговъ,

¹⁾ По числу двѣнадцати божествъ греческой мифологіи. Вотъ имена ихъ, не считая Зевса: Посейдонъ, Плутонъ, Гефестъ, Аполлонъ, Арей,

а изъ прочихъ все, имѣющіе въ числѣ двѣнадцати свое мѣсто и власть, господствуютъ каждый надъ тѣмъ, что принадлежитъ ему по порядку мѣста. Много есть блаженныхъ зреющій и круговорашеній (θέα: τε καὶ διεξόδοι) въ области небесной, въ которой вращается (κυλοτρόφαται) родъ счастливыхъ боговъ, совершая каждый свое дѣло. При этомъ всякий, кто можетъ и хочетъ, проходить по одному и тому же пути, ибо зависть не имѣеть мѣста въ хорѣ боговъ. Когда же они собираются на пиршество, то круто восходятъ къ окраинѣ небесной сферы. Колесницы боговъ въ это время катятся легко, будучи управляемы равномѣрно; но другія съ трудомъ подвигаются впередъ, ибо конь причастный злу тяготѣтъ къ землѣ, и не получивши должной выдержки, составляеть тяжелое бремя для всякой возницы. По этой причинѣ возникаеть въ душѣ тревога и усиленная борьба. Ибо души, называемыя безсмертными, достигши крайней границы неба, переступаютъ ее, останавливаются на виѣшнемъ возвышеніи неба (ἐπὶ τῷ τοῦ ὁμοῖοῦ ὑψώφῳ) и вращаясь вмѣстѣ съ окружностю его созерцаютъ все находящееся виѣ небесной сферы. Мѣста, которое находится выше неба, ни одинъ еще изъ здѣшнихъ поэтовъ не воспѣвалъ, да и никто не въ состояніи восхвалить его достойнымъ образомъ. Это та не имѣющая ни цвѣта, ни вида, неосязаемая сущность (δοσία), которой принадлежитъ истинное бытіе, и которая постигается только разумомъ, правителемъ души: здѣсьто имѣть мѣсто родъ истиннаго знанія. Такимъ образомъ мысленіе божества и всякой души, годной воспринимать въ себя должное, радуется, какъ скоро послѣ долгаго времени познаеть сущее и, созерцая истину, читается и исполняется восторгомъ, пока круговое обращеніе не перенесетъ его на прежнее мѣсто. При этомъ круговорашеніи оно созерцаѣтъ справедливость, благо-

Гермесъ, Гера, Артемида, Паллада, Афродита, Деметръ, Гестія. Если же причисляется Зевсъ, то исключается въ такомъ случаѣ Шутонъ.



разуміе, знаніе,—не то знаніе, которое изм'яняется и бываетъ различно по различию вещей называемыхъ нами сущимъ, но знаніе, находящееся поистинѣ въ подлинно сущемъ. Насладившись зрѣлищемъ и другихъ родовъ сущаго, душа снова исходитъ во внутренность неба и возвращается домой... Такова жизнь боговъ. Что же касается прочихъ душъ, то душа идущая по слѣдамъ боговъ и стремящаяся быть имъ подобною, усиливается настолько возвыситься вмѣстѣ съ ними, что возничій ея въ состояніи лишь поднять голову за окраину неба; увлекаемая круговорашенiemъ, но въ тоже время будучи задерживаема своими конями, она съ трудомъ созерцаетъ сущее; другая же то поднимается, то ниспадаетъ и находясь во власти своихъ коней одно видить, а другаго не видить; прочія же, хотя всѣ стремятся подняться вверхъ, но оказываются неспособными, низвергаются въ бездину, при чёмъ сталкиваются и давятъ одна другую, ибо всякая поспѣшаетъ опередить другихъ; отсюда шумъ, смятеніе и крайнее напряженіе силъ; многія при этомъ, по причинѣ неискусства своего возницы, подвергаютсяувѣчьямъ, иные лишаются перьевъ, всѣ же посіѣ столькихъ напрасныхъ усилий возвращаются назадъ, не достигши созерцанія сущаго и принуждены питаться мнѣніемъ. Причина, по которой со стороны душъ было употреблено столько усилий для того, чтобы видѣть поле истины, есть та, что этимъ путемъ пріобрѣтается тамъ пища, впослѣдствіи соответственная лучшей части души; притомъ же и природа пира, помощію котораго душа легко возносится вверхъ, питается тѣмъ же. Далѣе излагается місъ о странствованіи и переселеніи душъ: рожденіе есть ниспаденіе души изъ первобытнаго ея жилища; поэтому находясь въ тѣлѣ, душа обнаруживаетъ тѣ свойства, которые были пріобрѣтены ею въ періодъ домірнаго ея существованія. Различіемъ этихъ свойствъ объясняется различие призваній въ земной жизни, такъ что одна по своимъ свойствамъ предназначается быть, по соединеніи съ тѣломъ, художникомъ, другая правите-

*

лемъ, третья философомъ и т. д. и потому, смотри по образу жизни, каждая душа, по раздѣлениі отъ тѣла, получаетъ лучшую или худшую участъ, однако въ первобытное состояніе возвращается только послѣ многократныхъ переселеній изъ одного тѣла въ другое, т. е. послѣ многихъ періодовъ земной жизни; либо для этого необходимо, чтобы снова выросли перья, потерянныи душою; исключение въ этомъ случаѣ дѣлается только для философа; либо душа безъ хитрости философствующаго возвращается въ небесное свое жилище, прошедши сравнительно непродолжительный рядъ переселеній; въ ией скорѣе, чѣмъ во всякой другой вырастаютъ крылья. Пріобрѣтеніе крыльевъ, потерянныхъ душою при паденіи и необходимыхъ для возвращенія ея въ свою первобытную родину, поставляется въ зависимость отъ того, насколько душа во время земной своей жизни усиливается воспоминать то, что она нѣкогда видѣла, слѣдя по пути боговъ. Отсюда ясно, что если для души философствующей признается возможнымъ возвращеніе въ первобытное ея небесное жилище помимо неизбѣжнаго для другихъ длиннаго посредствующаго ряда переселеній, то именно потому, что только душа философа постоянно устремлена къ воспоминанію тѣхъ предметовъ, отъ созерцанія которыхъ зависитъ даже божественность боговъ. Познавать истину, которая есть цѣль философіи, неизначе возможно, какъ только посредствомъ воспоминанія о томъ, что душа знала, когда сопровождала бoga и пренебрегая всѣмъ, что теперь зовется существующимъ, направляла мысль къ истинно сущему. Такое познаніе истины, или что тоже, воспоминаніе ея происходитъ посредствомъ того, что называется идею (*κατ' εἰδος λεγόμενον*), которая образуется въ разумѣ какъ единое нѣчто изъ многихъ отдельныхъ чувственныхъ наблюдений. Подобными воспоминаніями, если правильно пользуется ими, человѣкъ посвящается въ высочайшія таинства и дѣлается чрезъ нихъ вполнѣ совершеннымъ. Но такъ какъ при этомъ онъ уклоняется отъ человѣческихъ заботъ, стре-



мась постоянно къ божественному, то большинство чуждается его, какъ безумного, толпа не понимаетъ, что онъ есть изступленный (*εὐθοεστάσας*).

До сихъ поръ были представлены тѣ основанія, изъ кото-^рыхъ изъясняется четвертый родъ изступленія, именно философ-ское одушевленіе, или любовь. Сущность этого изъясненія состо-
итъ въ слѣдующемъ:

Итакъ четвертый родъ изступленія бываетъ тогда, если кто смотря на здѣшнюю красоту, припоминаетъ поистинѣ прекрасное, и чрезъ то выращаетъ въ себѣ крылья. Вновь оперившись, душа хочетъ подняться вверхъ, но такъ какъ, подобно птицѣ, смотря впередъ и не обращая вниманія на то, что находится по-зади, она на самомъ дѣлѣ не можетъ достигнуть вполнѣ чего желаетъ, то поэтому упрекаютъ такого человѣка въ безуміи. Такого рода изступленіе, какъ видно изъ предыдущаго, есть высо-чайшее по достоинству; отъ него происходитъ все лучшее какъ для имѣющаго его, такъ и въ отношеніи къ тому, кому оно сооб-щается; только по участію въ этого рода безуміи, любящій пре-красное получаетъ названіе любителя. Ибо, какъ сказано, каждая душа по природѣ видѣла сущее, (иначе она не вошла бы въ это живое существо). Но не легко воспоминать о видѣнномъ тамъ-помощио того, что здѣсь находится; не легко это для тѣхъ, ко-торые не долго созерцали сущее, которое есть тамъ (*ὅσαι φραχέως εἴδον τότε τὰκεῖ*); точно также съ трудомъ вспоминается видѣнное тѣми, которые, низвергшись сюда, потерпѣли несчастіе, т. е. вслѣдствіе сообщества съ плохими друзьями позабыли то, что видѣли, увлеченные постыдными дѣлами. Не много остается такихъ, у которыхъ дѣло памяти сохраняется въ должномъ видѣ. Но и эти, какъ скоро видятъ отображеніе существующаго тамъ (*εἴδου τὴν δροίσαντα*), впадаютъ въ стрѣсть и не владѣютъ болѣе себѣ, не разумѣютъ сами, что съ ними дѣлается, ибо не даютъ себѣ отчета въ происходящемъ съ ними (*διὰ τὸ μὴ ἴχανθε διασυνάνθαται*)



Встрѣчаешиа здѣсь подобія справедливости, благоразумія и всего, что для души драгоцѣнно, не представляютъ въ себѣ чистоты и ясности, свойственныхъ первообразамъ; вотъ почему только съ трудомъ и то не многіе, посредствомъ своихъ тусклыхъ органовъ обращаясь къ образамъ, познаютъ родъ сущаго, или отображасиаго. Красота въ чистомъ видѣ была нами созерцаема только тогда, какъ слѣдя по стопамъ Зевса, а другіе за другими богами, мы за одно съ счастливыми сонмомъ наслаждались блаженными зрѣлищами, когда были посвящены въ такое таинство, которое должно признать блаженнѣйшимъ и которое мы совершили (бруїа́ссеу), будучи еще не поврежденными, не оскверненными ничѣмъ дурнымъ, что ожидало насъ въ послѣдующее время. Участвуя въ неразстроенныхъ, простыхъ, спокойныхъ и блаженныхъ созерцаніяхъ, при сіяніи чистаго свѣта, мы сами были тогда чисты,—еще не знали того, во что теперь облечены и что зовется тѣломъ, прикованные къ нему подобно улиткѣ въ раковинѣ... Но какъ—тогда красота сіяла вмѣстѣ съ другими видѣніями, со-присутствуя въ нихъ, такъ и теперь, пришедши сюда, посредствомъ яснѣйшаго изъ нашихъ чувствъ мы замѣтили ее, ибо и здѣсь она яснѣе всего блестаетъ. Зрѣніе самое восприимчивое изъ всѣхъ чувствъ тѣла; однако имъ не познается разумное; иначе, если бы существовалъ такой же доступный для глазъ образъ разумности, тогда она возбуждала бы сильнейшую любовь къ себѣ; тоже слѣдуетъ сказать обо всемъ прочемъ достойномъ наибольшей любви. Итакъ только красота суждено быть очевиднѣйшею и пробуждать сильнейшую любовь. Отсюда понятно, почему человѣкъ, если только онъ не есть вновь посвященный (т. е. не обладающій чистою душою, не погрязшо въ чувственность, привыкшій къ наслажденіямъ чувственою красотою) или уже развращенъ, не легко переходить отъ здѣшней красоты къ созерцанію прекраснаго въ самомъ себѣ; при видѣ красоты такой человѣкъ не ощущаетъ священнаго трепета, преданный удовольствію, онъ, по обы-



чай четвероногихъ, ищетъ только удовлетворенія своей похоти; при своей необузданности въ обхожденіи съ другими, онъ не чувствуетъ ни страха, ни стыда, стремясь къ противоестественному наслажденію (тада фбсн ұдоуғы ббшкәу) Напротивъ, вновь посвященный, кто многое созерцалъ находящееся тамъ, какъ скоро видить богоподобное лицо, на которомъ отразилась красота, то испытываетъ внезапное потрясеніе, на него нисходитъ иѣхоторое изъ неземныхъ явлений страха, да же въ немъ рождается чувство благоговѣнаго почтанія какъ бы передъ божествомъ и если бы онъ не боялся прослыть безумнымъ, то своему любимицу, какъ иѣкоему священному изображенію или даже божеству, сталъ бы приносить жертвы. Стоитъ только — увидать ему своего любимица, какъ тотчасъ совершается въ немъ переворотъ: является у него необыкновенный жаръ и потъ. Это значитъ, что образъ красоты, воспринятый посредствомъ глазъ, согрѣваетъ его въ томъ мѣстѣ, гдѣ находится зародышъ пера, для котораго нужна влага; при этомъ, посредствомъ теплоты все растворяется что только есть въ окружности почвы, на которой произрастаютъ перья, все бывшее долгое время въ оцѣпленіи и препятствовавшее произрастанію. Лишь только произошелъ такимъ образомъ притокъ жизни, показывается стволъ пера и быстро разрастается во всей душѣ, ибо прежде она была вся покрыта перьями; тогда она волнуется, порывается во всемъ своемъ существѣ и что происходитъ съ тѣмъ, у кого прорѣзываются зубы, щекотанье и раздражающая боль въ деснахъ, тоже самое испытываетъ и душа, въ которой начинаютъ вырастать перья: она тревожится при этомъ, чувствуетъ боль, раздражается. Когда душа видить красоту мальчика и воспринимаетъ проис текающія отъ нея части (что называется любовныемъ раздраженіемъ) и чрезъ то увлекается и согрѣвается, тогда только отдыхаетъ она отъ болѣзниенаго чувства и радуется; какъ скоро же остается одна и остываетъ, то отверстія всходовъ, откуда вырастаютъ перья, снима-



ются и закрываютъ въ себѣ отростки ихъ. Но будучи скрытыми вмѣстѣ съ любовнымъ возбужденіемъ, они, подобно бьющимъ жи-ламъ, толкаются и проторгаются въ каждомъ вблизи лежащемъ выходѣ, такъ что вся душа, израненная кругомъ, терпить про-изительную боль, впадаетъ въ бѣшенство и только когда вспоми-наетъ красоту, снова радуется. По причинѣ такого смѣшенія про-исходящаго съ двухъ сторонъ (т. е. радости и скорби), душа, не понимая своего состоянія, тоскуетъ, при без помощности своей доходитъ до необузданности; мучимая тревогою, она не можетъ ни ночью успокояться, ни днемъ оставаться на одномъ мѣстѣ, но увлекаемая страстью, стремится туда, где надѣется увидѣть об-ладателя красоты.... Эту-то страсть, прекрасный мальчикъ къ которому обращена моя рѣчь, люди называютъ эросомъ.

Далѣе слѣдуетъ изложеніе той мысли, что зростъ въ каждомъ, кто подпадаетъ его власти, обнаруживается своеобразно, смотря по тому, какому богу душа любящаго слѣдовала до рожденія въ тѣлѣ. «Всѣ ищутъ себѣ любимца, слѣдя своему богу, и какъ скоро находить его, то, управляемая подражаніемъ своему богу посредствомъ убѣжденій и настроенія руководить и любимца сво-его къ соотвѣтственнымъ тому богу свойствамъ»....

Наконецъ въ той же миѳологической формѣ, какъ и вся предыдущая рѣчъ, объясняется, какимъ образомъ и въ какихъ направлѣніяхъ разбивается любовь. Здѣсь, подробно описывая характерные признаки коней, запряженныхъ въ колесницу души, Платонъ даетъ видѣть, что именно онъ разумѣеть подъ образомъ коней. Это двѣ силы души, чувствовательная и желательная, а наездникъ, управляющій ими, есть умъ. Одинъ изъ коней стро-енъ, одаренъ прекраснымъ сложеніемъ, высоко держитъ голову, съ загнутымъ носомъ, глаза имѣть черные, а самъ цвѣта благо-. Онъ честолюбивъ, но въ тоже время благоразуменъ и скроменъ, вѣренъ истинному мнѣнію, для него не нуженъ бичъ, достаточно



для управлениі имъ одного возгласа и напоминанія; другой напротивъ кривой и неповоротливый, дурно сложенъ, съ крѣпкою и короткою шеей (упрямъ), съ тупымъ носомъ; онъ имѣть мутные глаза, налиты кровью, слѣдуетъ безстыду и наглости. Когда правители этихъ коней, привидѣ того, что возбуждается въ немъ любовь, согрѣтый въ душѣ теплотою, переполняется страстью и тревогами чувственности, въ этомъ случаѣ тотъ изъ коней, который остается въ повиновеніи ему, находясь всегда подъ вліяніемъ стыда, воздерживается, чтобы не ринуться стремглавъ на любимый предметъ; но другой не можетъ бытьдержанъ ни посредствомъ узды, ни ударами бича, а бросается впередъ со всей силы и всѣми возможными способами принуждаетъ своего товарища и возничаго подойти къ любимцу и сдѣлать напоминаніе о любовномъ угощденіи. Сначала они противятся ему съ негодованиемъ, либо побуждаются имъ къ дурному и противозаконному... но наконецъ уступаютъ и соглашаются исполнить требуемое. Затѣмъ они подходить къ любимцу и замѣчаютъ свѣтлый взоръ его. И какъ только возничій увидѣть его, является воспоминаніе о природѣ красоты; тогда онъ снова видитъ, какъ она выѣстѣ съ благоразуміемъ спокойно пребываетъ на священномъ пергѣ, увидѣть же ее, поражается священнымъ страхомъ и отклоняется назадъ; при этомъ, по необходимости такъ крѣпко затягиваетъ узду, что оба коня присѣдаютъ на заднія ноги, одинъ добровольно, а другой съ неохотою; отступивъ далѣе назадъ, одинъ чувствуетъ стыдъ и отвращеніе, но другой, лишь только прошла боль, причиненная ему уздою и паденіемъ, не переводя духа въ гнѣвѣ начинаетъ брань, жестоко порицая и другаго коня и своего возничаго за то, что по трусости не устояли на мѣстѣ, измѣнили обѣщанію; пытаясь снова заставить ихъ противъ желанія уступить ему, едва соглашается на ихъ просьбу отложить это намѣреніе до другаго раза. Когда же условленное время наступило, а добрый конь и возничій между тѣмъ показываютъ видъ,



будто забыли объ этомъ, то онъ напоминаетъ иль, кривляется, ржетъ, увлекаетъ ихъ съ собою и снова заставляетъ ихъ приблизиться къ любимцу. Но возничій, которому припоминается прежнее еще въ большей степени, бросается назадъ, какъ бы встрѣтивъ препятствіе, и въ большей еще мѣрѣ натягивая узду худшаго коня, окровавливаетъ ему ротъ, опрокидывается на заднія ноги и такимъ образомъ причиняетъ боль. Испытавъ много разъ тоже самое и поэтому оставивъ свою похотливость, укрощенный, онъ повинуется теперь благоразумію возничаго и со страхомъ проходить, когда видитъ прекраснаго мальчика. Итакъ (таково заключеніе сократовской рѣчи), когда благородѣйшая часть души побѣждается, направляя къ упорядоченному образу жизни и философіи, тогда люди переводятъ на землѣ жизнь согласно и счастливо, отличаясь самообладаніемъ и умѣренностію, ибо покоряютъ своей власти то, отъ чего душа дѣлается дурною и даютъ свободу тому, отъ чего зависитъ ея превосходство, а послѣ смерти дѣлаются пернатыми и легими и побѣждаютъ въ одномъ изъ трехъ истинно олимпійскихъ сраженій¹⁾), сподобляясь такого блага, больше которого ни мудрость человѣческая ни божественное изступленіе не въ состояніи доставить человѣку. Если же души ведутъ жизнь грубую и не философскую, и при этомъ честолюбивы, то можетъ случиться, что во время опьяненія (Мирѣдас) или при другомъ какомъ либо состояніи беспечности, невзвѣзданные кони, нашедши души безъ охраненія, расположатъ ихъ къ согласію избрать направление, называемое обыкновенно блаженствомъ и достигнуть своей цѣли, а разъ достигши, будуть склонны гъ

¹⁾) Въ этой же рѣчи выше было сказано, что если душа три раза сряду избираетъ одинъ и тотъ же жизненный жребій (философскій образъ жизни) то послѣ этого возвращается въ первобытное состояніе. Это странствованіе души теперь сравнивается съ тремя видами состязаній, которые употреблялись при олимпійскихъ играхъ (простой, двойной и продолжительный бѣгъ).

тому же выберу и вношъствіи, хотя и рѣдко, ибо не вся душа участвовала въ такомъ рѣшеніи.

Во всей этой рѣчи Сократа мы уже имѣемъ существенное содержаніе философскаго образа возарѣній Платона, представленное въ миѳологической формѣ. Прежде всего здѣсь различается любовь философская, какъ наступленіе, отъ другихъ видовъ его, именно отъ религіозного и поэтическаго вдохновенія, подобно тому, какъ въ Пирѣ она признается однимъ изъ множества явленій одной и той же дѣятельной натуральной силы. Но замѣчательно то, что въ приведенной выше рѣчи Сократа изъ Федра изъясненіе любви философской сравнительно съ тѣмъ, которое содержится въ Пирѣ, развивается въ болѣе ограниченной сфере представлениія. Тамъ любовь философская рассматривается въ связи съ натуральнымъ производительнымъ побужденіемъ, которое не только въ сознательной, но и въ бессознательной области бытія въ равной мѣрѣ обнаруживается. Напротивъ здѣсь изъясненіе той же любви не выходитъ за предѣлы строго разграниченной области душевной жизни. Вотъ почему прежде всего высказывается понятіе о душѣ, какъ существѣ безсмертномъ, и такое понятіе полагается въ основу всего дальнѣйшаго изъясненія. Душевная жизнь рассматривается при этомъ не какъ общая, натуральная сила, или побужденіе, представляющее въ себѣ analogию дѣятельной силы, отызывающейся повсюду въ природѣ, но такъ специализируется, что по самому ея происхожденію признается принадлежащо другому миру, иной области бытія, совершенно отличного и даже противоположного натуральному существованію вещей. Въ похвальной рѣчи Алкивиада въ особенности указывается на energiю внутренней духовной жизни въ личности Сократа, какъ преимущественное свойство его характера. Отсюда ясно, что личный характеръ Сократа служилъ для Платона прототипомъ, когда онъ изображаетъ здѣсь философскую любовь, какъ внутреннюю жизнь души, которая преимущественно открывается въ energiи умственнаго сознанія.



ия. Ни у одного изъ прежнихъ философовъ мы не встрѣчаемъ столь яснаго сознанія о самостоятельности и сосредоточенности въ себѣ, обѣ отличительности отъ всего прочаго природы души человѣческой, какъ это мы видимъ у Платона, у котораго такое сознаніе высказывается въ многоразличныхъ формахъ и составляетъ основу цѣлого его міросозерцанія. Итакъ Платонъ разграничиваетъ рѣшительно душевную жизнь отъ всего несроднаго ей; кроме этого мы видимъ у него въ иѣкоторой мѣрѣ раздѣльное познаніе о томъ, что такое душа въ самой себѣ. Ибо онъ ясно отмѣчаетъ различные направленія въ жизни души, обозначаетъ особенности каждой изъ главнѣйшихъ образующихъ ее силъ (въ образѣ коней и возничаго). Предъ умственнымъ созерцаніемъ его открывается совершение новаго міръ бытія. міръ идеальный. Мысль Платона, погруженная въ созерцаніе того, что онъ называетъ сущимъ, не будучи въ состояніи ясно представить этотъ міръ сущаго, то облекается въ пластической формѣ миѳа, то посредствомъ отрицательныхъ опредѣленій даетъ разумѣть, какъ недостаточны обычныя формы языка и представлениія для того, чтобы выразить всю полноту сущаго. Поэтому онъ нерѣдко прямо ссылается на непосредственное созерцаніе ума, какъ единственно возможный органъ познанія идеально сущаго; очевидно Платонъ раздѣлялъ то убѣжденіе Сократа, что каждый самъ для себя только въ состояніи достигать высшаго знанія, но не можетъ прямо сообщить его другимъ. Такой непосредственный способъ познанія сущаго, состоящій въ умозрѣніи, называется у Платона припоминаніемъ. Созерцать умомъ тоже, что воспоминать видѣнное, ибо хотя непосредственно, но не сразу дается такое умосозерцаніе; оно должно быть пробуждено въ душѣ, необходимо, чтобы душа достигла до такого созерцанія (крылья), или была бы доведена до него. Когда этотъ идеальный міръ сущаго сопоставляется съ чувственнымъ бытіемъ венцемъ, то послѣднее оказывается ничтожнымъ, призрачнымъ. Чувственныи міръ бытія имѣеть иѣкоторое значеніе

только потому, что душа, вслѣдствіе своей слабости (потеря перьевъ) отчужденная оть родственной ей сферы сущаго, но не утратившая памяти о бывшей нѣкогда блаженной жизни въ томъ мірѣ, при существующихъ теперь условіяхъ бытія, не имѣть иной возможности оживлять въ себѣ воспоминаніе о прежніхъ видѣніяхъ и чрезъ то поддерживать въ себѣ сознаніе о высшемъ своемъ призваніи, кромѣ познанія вещей чувственного міра. Въ этомъ отношеніи только красота, присущая вещамъ, примиряетъ Платона съ наличною дѣйствительностью; это единственная сторона, въ которой міръ чувственный соприкасается съ идеальнымъ; ибо иѣсто выше небесное (*ἄνερος τόκος*) есть именно область красоты, порядка, гармоніи. Прекрасное напоминаетъ душѣ о нездѣшней красотѣ, рождаетъ въ ней стремленіе къ высшему (выростаніе перьевъ) и такое стремленіе есть эросъ въ истинномъ значеніи этого слова, или, что тоже, философія.

Значеніе общественной дѣятельности Сократа, какъ мы видѣли, состоитъ въ томъ, что онъ пробуждалъ у согражданъ сознаніе тѣхъ идеальныхъ требованій и стремленій, которыхъ были свойственны національному характеру богато одареннаго народа. Но самъ способъ, которому слѣдовалъ Сократъ, выполняя свое призваніе, и изъ котораго объясняется могущественное его дѣйствіе на лучшіе умы того времени, есть черта вполнѣ оригиналная, принадлежащая личности Сократа. Способъ этотъ есть методически развиваемый на данномъ вопросѣ процессъ мысли, сознательная теоретическая дѣятельность ума, приводящая къ обобщеннымъ идеямъ. Эта умственная дѣятельность въ систематическомъ ея образованіи, какъ одно изъ главаѣшихъ направленій въ жизни души, имѣвшая значеніе для Сократа только какъ средство нравственного его призванія, у Платона, какъ сказано, является сама по себѣ предметомъ философствованія. Область понятій, образуемыхъ мыслящимъ умомъ и сознаваемыхъ какъ нѣчто ему нераздѣльно присущее, составляющее высшее его достояніе, противопо-

лагается всему, что только является чувствамъ и такимъ образомъ раскрывается въ философії Платона въ самостоятельный міръ сущаго, изображаемый и созерцаемый безъ всякаго посторонняго интереса, ибо въ немъ, по представлению Платона, скрывается источникъ и послѣдняя цѣль жизни души. При такой отрѣшенности, въ возврѣніи Платона, идеального созерцанія, постигаемаго умомъ, отъ реальной дѣйствительности, неизбѣжно слѣдовало отсюда отрицательное отношеніе къ интересамъ и правамъ этой дѣйствительности. Но эстетическое чувство, въ высшей степени свойственное натурѣ нашего философа, спасло его отъ такой крайности. Можно сказать дажѣ, что самое раздѣленіе, которое вездѣ проводится Платономъ, между мыслимымъ содѣржаніемъ сознанія, какъ предметомъ умственного созерцанія, и ощущаемымъ бытіемъ есть именно слѣдствіе эстетического элемента въ его умственномъ настроеніи, и тотъ же художественный мотивъ не допустилъ его до рѣшительного отрицанія всякаго положительного значенія для познанія и жизни чувственной стороны въ бытіи вещей. Между тѣмъ несомнѣнно, что послѣдовательное развитіе основнаго воззрѣнія платоновской философії приводило къ совершенно замкнутому въ себѣ, отрѣшенному отъ всякихъ насущныхъ интересовъ дѣятельной жизни, праздному умственному созерцанію. Это впослѣдствіи доказала неоплатоническая философія. Впрочемъ въ нѣкоторой мѣрѣ такая крайность, какъ увидимъ, проведена и самимъ Платономъ. Это созерцательное направленіе философії Платона изъясняется однако не изъ однихъ только личныхъ свойствъ его; оно было также отчасти слѣдствіемъ характера того времени. Не



даромъ же и Аристотель, этотъ вполнѣ трезвый умъ, склонный къ эмпиризму, решительно поставляетъ теоретическую созерцательную дѣятельность ума выше практической дѣятельной жизни. Въ то время цвѣтущая пора дѣятельной, исполненной глубокихъ интересовъ, многосторонней общественной жизни афинской республики уже прошла. Причины упадка общественной жизни въ Афинахъ, заключались главнымъ образомъ въ тѣхъ же самыхъ условіяхъ, которые на первыхъ порахъ возбудили быстрое и многостороннее развитіе индивидуальныхъ силъ народа. Въ этомъ отношеніи вмѣстѣ съ Пелопонесской войною наступаетъ рѣшительный поворотный моментъ въ исторіи афинской республики, а вмѣстѣ съ тѣмъ и всей греческой жизни. Упадокъ нравовъ, общее распаденіе началъ прежней жизни, начинающееся со времени Пелопонесской войны, есть не болѣе какъ только оборотная сторона прежняго цвѣтущаго состоянія свободы и образованности; она скрывалась прежде за успѣхами, достойными удивленія, сдѣланными афинскимъ народомъ въ области политики, литературы, общественной жизни. Зрѣлище широкаго развитія силъ народныхъ въ первыя времена афинской демократіи дѣлаетъ мало замѣтными худшія стороны жизни, которые возникли здѣсь вмѣстѣ съ торжествомъ свободы и достижениемъ материальнаго благосостоянія. Эти худшія стороны, приведшія афинскую республику къ разложенію, были однако очевидны для проницательного ума Сократа. Еще менѣе тогдашняя дѣятельность жизни могла удовлетворять Платона.

Наиболѣе виднымъ послѣдствіемъ софистического образованія,

какъ сказано выше, было то, что возбужденная имъ въ обществѣ подвижность и шаткость мнѣній постепенно разрушили бывшее до тѣхъ порь крѣпкимъ зданіе добрыхъ старыхъ нравовъ и унаслѣдованныхъ отъ прежнихъ временъ понятій о правѣ и законѣ, о добродѣтели и вѣрѣ. Всякое установившееся начало практической и художественной жизни по менышай мѣрѣ было поколеблено и потеряло прежнюю силу. Въ тоже время въ политикѣ и литературѣ исчезаютъ идеальный стремленія; субъективное настроеніе личности въ мнѣніяхъ и цѣляхъ, уничтожившее всякую объективную мѣру въ томъ и другомъ отношеніи, является господствующими. Въ Аеннахъ наибольшій былъ притокъ разрушительныхъ силъ. Безспорно, подъ влияніемъ предшествующаго счастливаго развития литературы, явилось больше широты и свободы въ проявленіи умственного сознанія; сужденіе и вкусъ въ значительной степени были изощрены, въ слѣдствіе чего неизбѣжны были болѣе строгія требованія и относительно жизни. Но плодомъ всего этого является въ обществѣ способность замѣтить и діалектически схватывать противоположности въ наличной дѣйствительности; довѣріе къ установленвшемуся строю понятій и нравовъ такимъ образомъ исчезало, а между тѣмъ исключительно формальное образованіе умственныхъ силъ не въ состояніи было дать никакого положительного содержанія на мѣсто того, что было разрушено. Серьезность и выдержанность скоро уступили мѣсто суетному резонированію и новому орудію демократического правительства — краснорѣчію, которое господствовало въ процессахъ судебныхъ и народныхъ собраніяхъ, и въ которомъ всѣ спѣшили упраж-

ияться подъ руководствомъ софистовъ. Праздное любопытство, страсть къ удовольствіямъ, увлечение минутными прихотями, эгоизмъ были господствующими явленіями времени. Вообще, въ пасхѣй игрѣ силь недоставало нравственного и умственного средоточія; отъ прежняго строя жизни осталось только множество неразрѣшимыхъ противорѣчій.

Самый худший плодъ этого нового духа общественной жизни созрѣлъ въ правительстве толпы и демагоговъ. Гордость и самонѣніе значительно возрасли въ народѣ съ тѣхъ поръ, какъ представилась возможность разорвать тѣ границы, которыхъ прежде налагались на него правами, соединенными съ происхожденіемъ, богатствомъ, образованіемъ. Изъ среды себя народѣ возвышалъ людей по своему вкусу, сначала дѣйствовавшихъ на трибунѣ, потомъ повелѣвавшихъ войскомъ. Охотно служили правителямъ подобного рода своимъ союзникамъ и расчетливо угоддали имъ самолюбію съ цѣлію, чтобы толпа въ своемъ ослѣпленіи отдала имъ въ руки судьбу отечества. Но не лучше была и та небольшая партия олигарховъ, которые продолжали свою непримиримую борьбу противъ охлократіи. Такимъ образомъ постепенно выработался народный характеръ. Вмѣстѣ съ тѣмъ прежняя строгость воспитанія ослабѣла: древней серьезной музикѣ предпочитали чувственно изысканныя мелодіи, которые не могли образовать юношество; гимнастика тоже была въ упадкѣ, религіозная вѣра не устояла противъ разлагающей рефлексивной діалектики: вмѣсто прежней вѣры являются съ одной стороны грубое суевіе, но-

торое поддерживалось множествомъ фанатическихъ культовъ восточного происхождения, а съ другой стороны пресервироѣе богоизбранія и священныхъ преданій¹⁾).

Такимъ образомъ мало представлялось для Платона сочувственныхъ сторонъ въ современной ему жизни. Отсюда понятно, почему философія Платона имѣть характеръ оппозиціонный въ отношеніи къ непосредственной дѣйствительности, и почему въ связи съ этимъ преобладающее настроеніе ея есть самозадорожность мышленія въ отвращеніи теоретическому совершенію.

Съ какою рѣшительностью Платонъ проводить свойственное ого философіи отрицательное отношеніе къ наличной дѣйствительности бытія и жизни, это въ особенности можно видѣть изъ характера доказательствъ бессмертія души, приводимыхъ въ Федонѣ. Здѣсь мы видимъ Сократа, бесѣдующаго въ послѣднія минуты своей жизни съ друзьями; предметъ бесѣды составляютъ доказательства бессмертія души; но основаніемъ, на которомъ утверждаются всѣ высказываемыя здѣсь доказательства, служить образъ философа, проникнутаго стремлениемъ къ вѣчному, такъ что въ этомъ діалогѣ, подобно тому какъ въ Пирѣ, теоретическое содержаніе также связывается съ соотвѣтственнымъ выраженіемъ его въ типической личности Сократа.

¹⁾ Всѣ указанныя черты жизни афинской демократіи подробнѣе излагаются въ Grundriss d. Griech. Litter. Bernhardy. См. 456—470. Dritte Bearb.

Сократъ, по разсказу Федона, когда вошли къ нему друзья, приподнявшись на своею ложь и потирая ногу, только что освобожденную отъ оковъ, сказали: какъ странно то, что люди называютъ удовольствіемъ; удивительно, что оно имѣть связь съ непріятнымъ, которое павидимому противоположно ему; никогда не случается, чтобы человѣкъ разомъ испытывалъ то и другое, но какъ скоро кто либо ищетъ одного и получаетъ, то почти недѣбѣжно принужденъ испытать и другое такъ, какъ бы оба были соединены между собою въ одномъ концѣ. Инѣ кажется, что Єзопъ могъ бы сложить обѣ этомъ такую басню, что Богъ, желая примирить эти враждующія противоположности, такъ какъ не могъ этого сдѣлать вполнѣ, связать ихъ концами вѣстѣ; потому-то если случается одно изъ двухъ, то вслѣдъ затѣмъ ивѣяется и другое, какъ и я это испытываю теперь; ибо прежде отъ оковъ я чувствовалъ въ этой ногѣ боль, а теперь кажется слѣдуетъ послѣ боли нѣчто пріятное. Естати ты мнѣ напомнилъ, Сократъ,—этими словами остановилъ его рѣчъ Кевисъ,—по поводу поэзіи, которая ты сочинилъ, переложивъ въ стихи басни Єзопа и гимнъ Аполлону; нѣкоторые уже спрашивали меня, между прочимъ и Эвентъ недавно, почему вздумалось тебѣ здѣсь заниматься этимъ, между тѣмъ какъ прежде ничего подобнаго не дѣлялъ. Сократъ ссылается на сонъ, неоднократно случавшійся съ нимъ и который побуждалъ его заняться музыкой и между прочимъ просилъ передать Эвенту, чтобы онъ скорѣе послѣдовалъ за нимъ (такъ сонъ, ѿ Кѣрулѣ, Европѣ фраѣвъ хай ѣрроуди, хай, ду с'фроунъ,

брь діякес). Симпіасъ, по поводу этихъ словъ Сократа, выражаетъ удивленіе и говоритъ, что сдѣвали Эвзенъ послѣдуетъ его совѣту. На это Сократъ сказаъ: развѣ Эвзенъ не философъ? Симпіасъ отвѣчаетъ утвердительно. А если такъ, то конечно захочеть пакъ и всякий достойный этого имени (т. е. философа); впрочемъ онъ, конечно, не лишить себя жизни, ибо говорятъ, что это преступно. На вопросъ Кевиса, что если убивать себя преступно, то какимъ образомъ философъ можетъ желать послѣдовать за умирающимъ, Сократъ высказываетъ далѣе ту мысль, что хотя и желательно умереть, однако мы, какъ собственность боговъ, не вправѣ умерщвлять себя безъ ихъ соизволенія. Отсюда тотъ же Кевисъ выводить слѣдующее заключеніе: если мы призваны служить здѣсь и повиноваться богамъ, которые обѣ на насъ заботятся, то желать смерти, дабы освободиться отъ такого служенія и такимъ господамъ могутъ лишь глупые. Сдѣлавъ предварительно то замѣченіе, что еслибы умереть значило перемѣнить лучшее на худшее, тогда дѣйствительно странно было бы желать смерти, Сократъ прямо переходитъ къ высказанному уже положенію, что достойно философа желать смерти и берется доказать истинность его. Я хочу говорить Сократъ, дать вамъ отчетъ о причинахъ, побуждающихъ меня вѣрить, что человѣкъ посвящающій себя философу долженъ встрѣчать смерть мужественно и съ полной надеждою на достижениѳ послѣ смерти величайшихъ благъ. Истинные философы ни о чёмъ иномъ не заботятся кроме того,

чтобы научиться умирать и быть мертвыми (философски, то
есть сознательно¹).

Эта идея о приватном философе заботиться о смерти и
искать ее изъясняется въ следующихъ, развивающихся дальше, по-
хоженіяхъ: а) смерть есть раздѣленіе души отъ тѣла, а тѣло
сознанію непримично привязывается къ чувственному, напротивъ
цѣллю его стремленій должно быть осуществление добродѣтелей,
для чего необходимо очищеніе отъ всего чувственного; ясно отъ
сюда, что само по себѣ это стремленіе (къ нравственному) отрѣ-
шаетъ душу отъ сообщества съ тѣломъ. б) Тѣло препятствуетъ
приобрѣтенію высшаго знанія; ибо подредствомъ чувствъ истинное
не познается; только мышленіемъ постигается сущее. Но
если, по мѣрѣ освобожденія отъ видимой тѣла, мышленіе съ боль-
шою свободою дѣлается, то: а) въ отрывѣ отъненій философъ
еще при жизни отрѣшается отъ тѣла. с) Идеи, въ которыхъ
заключается истинное существо, пачуственны; этиимъ также оправ-
дывается стремленіе философа отрѣшиться отъ тѣла. Если осво-
божденіе отъ тѣла необходимо для достиженія познанія, то смерть
дѣлаетъ для души доступнымъ это приобрѣтеніе. При соединеніи
души съ тѣломъ познаніе недостижимо. Поэтому или никогда не
будетъ оно достигнуто, или же только послѣ смерти тѣла. Та-

¹) Поэтому было бы странно, еслибы всю жизнь заботясь и думая
только о смерти, потому когда она дѣйствительно приходитъ, стали бы
бояться ея.



иинъ образомъ ясно, что жизнь философа есть только приготовленіе къ смерти: кто боится смерти, тотъ не философъ. Дальнѣйшія разсужденія о томъ, остается ли душа и по раздѣленіи отъ тѣла сознательна, посмирающа, продолжается ли жизнь ея по смерти, вѣчна ли только на нѣкоторое время, — представляютъ не возможительное развитіе основной идеи диалога — идеи о философѣ и философіи, а разрѣшеніе недоумѣній и трудностей, соединенныхъ съ темъ идею. Во всѣхъ этихъ разсужденіяхъ бытіе души, какъ самостоятельного существа, и бытіе идеи, какъ предмета для познанія, предполагаются, ибо вообще это первоначальныя основныя предположенія въ философіи Платона, изъ которыхъ изъясняется въ ней все иное. Что действительно бытіе души, какъ существа самостоятельнаго, предполагается здесь, это видно изъ того, какъ разрѣшается вопросъ прямое направленіе противъ этого предположенія. На замѣтку, что быть можетъ душа по раздѣленіи отъ тѣла разставается какъ парь, Сократъ высказываетъ положеніе, что противное происходитъ отъ противнаго и такъ какъ смерть и жизнь противоположны, то отсюда на основаніи сказанного заключается, что изъ жизни происходитъ смерть и наоборотъ изъ смерти рождается жизнь. Здѣсь очевидно утверждается только смысла явленій происходенія и уничтоженія; но что послѣ смерти остается жизнь, какъ особое отдельное существо, эта мысль выводится изъ означенного положенія очевидно только подъ предположеніемъ самостоятельности души. Другимъ предположеніемъ, къ которому Платонъ обращает-



ся изъ свѣтлыхъ разсужденій о бессмертіи души, служить, какъ сказано, мысль о самостоятельномъ бытіи идой, изъ чего дѣлается далѣе выводъ о предсуществованіи душъ, а также о томъ, что знаніе есть припомнаніе. На основаніи ученія о припомнанії, съ которымъ связывается предположеніе предсуществованія душъ, разрѣшается вопросъ о простотѣ души, а также о томъ, не есть ли душа гармонія тѣла.

Итакъ вотъ выводы изъ всего сказаннаго до сихъ поръ. Предметъ философскихъ изысканій Платона есть познающая дѣятельность мышленія, которую онъ рассматриваетъ какъ высочайшую жизнь души посредствомъ которой она сообщается съ вѣчнымъ и божественнымъ. Такъ какъ эта умственная дѣятельность имѣть сверхчувственный характеръ, то отсюда съ одной стороны въ соотвѣтствіе ей предполагается бытіе высшаго идеального міра, къ которому она направлена; а съ другой проводится рѣзкое раздѣленіе внутренней душевной жизни отъ всего вицѣяго, чувственнаго, материальнаго. Эта внутренняя жизнь души, посредствомъ свойственной ей умственной дѣятельности, поставляется въ столь существенную связь съ сверхчувственнымъ міромъ вѣчно сущаго, что настоящій образъ существованія души въ тѣлѣ признается чуждымъ, несвойственнымъ ей, и высочайшая цель ея стремленій полагается въ освобожденіи отъ всего чувственнаго, тѣлеснаго. Если для души міръ тѣлесный и имѣть некоторое значеніе, то только потому, что служитъ ей напоминаніемъ о нездѣшней жизни и обѣ иномъ родѣ сущаго.



Таковы общія основанія філософії Платона, якоторыя должны
быть приняты во внимание при изложениі его нравоученія.

(Продолженіе будетъ.)

П. Линницкий.

